

# **¿Feminismo indígena?**

Un análisis crítico del discurso  
sobre los textos de la mujer  
en el movimiento zapatista 1994–2009

Sarri Vuorisalo-Tiitinen

Academic dissertation to be publicly discussed, by due permission of  
the Faculty of Arts at the University of Helsinki in auditorium XIII  
(Main Building), on the 28<sup>th</sup> of January, 2011 at 12 o'clock

Helsinki 2011

Doctoral Dissertation  
Latin American Studies  
Department of World Cultures  
University of Helsinki

© Sarri Vuorisalo-Tiitinen

Cover photo by author

ISBN 978-952-92-8507-5 (Paperback)

ISBN 978-952-10-6796-9 (PDF)

PDF version available at: <http://ethesis.helsinki.fi>

Unigrafia

Helsinki, 2011

*A la memoria de mi padre Tapio Vuorisalo (1941–2006)  
y a mi madre Ritva Vuorisalo, que ha perdido la voz*

## Abstract

### INDIGENOUS FEMINISM? A CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS ON TEXTS OF THE WOMEN IN THE ZAPATISTA MOVEMENT 1994–2009

This work analyses texts on indigenous women's participation in the Mexican Zapatista Army, *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. The EZLN came to public attention after ten years of clandestine organization in 1994 in Chiapas, a southern state of Mexico neighboring Guatemala.

Along the invasion of various municipalities in Chiapas, the Zapatista Army published their own Revolutionary Laws, directed to the Mexican government that included a section on women's own laws. The indigenous women's participation in a guerrilla movement in the economically poorest area of Mexico raised many questions among Mexican feminists and some of them fiercely criticized the laws for not being liberating or feminist at all. The question is, did the indigenous women want the laws to be feminist?

To answer the main research question "How is the position of women constructed in the Zapatista discourse?" I analyze texts by various actors in the discourse within the theoretical framework of critical discourse analysis and the feminist theories of intersectionality. The connecting point in this interdisciplinary framework is the question of power and hegemony. The actors in the discourse are the women commanders themselves, the men commanders, the Zapatista spokesperson, *subcomandante* Marcos and the Mexican feminists. The texts analyzed are the letters of the EZLN to the media and discourses in public reunions, first published in Mexican newspapers and international discussion lists on the Internet and after 2005, on the Zapatista's own webpage.

The results show that instead of discussing whether the Zapatista women's participation is feminist or not, the action itself provoked such wide discussion of the diversity within the feminist movement that it is a contribution itself. The work also shows that the use of language can be one tool in the quite recent paradigm of intersectionality in feminist theories.

## Índice

I De la selva al ciber mundo .....	1
1. Origen y estructura de la investigación: ¿abrir los ojos de quién? .....	1
2. Objetivos de la investigación y conceptos centrales: ¿más allá de la triple marginación?.....	11
2.1 Preguntas de investigación.....	11
2.2 Conceptos centrales .....	15
3. Metodología.....	22
3.1 Textos en periódicos, literatura, Internet .....	24
3.2 Puntos de culminación .....	26
II La montaña más alta de subir: la colonización de la selva y los diferentes objetivos de la lucha femenina.....	28
1. Desarrollo socioeconómico y político en Chiapas 1970–1994.....	31
1.1 Reestructuración de la economía mexicana 1970–1994.....	35
1.2 Organización de los grupos indígenas .....	39
1.3 Organización de las mujeres .....	44
2. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional .....	45
2.1 Jerarquía interna del EZLN.....	50
2.2 Participación de las mujeres en el EZLN.....	51
3. El feminismo mexicano: el movimiento feminista y teoría.....	54
3.1 Las feministas “hegemónicas” y las feministas ”de campo” .....	58
3.2 Empoderamiento de las mujeres zapatistas .....	61
3.3 Preparación de las Leyes Revolucionarias de Mujeres.....	63
III Los etcéteras feministas en el lenguaje de los no poderosos .....	68
1. Interseccionalidad: género, etnicidad, clase ¿y los “etcéteras”?.....	69
2. Justificación del uso del ACD: el análisis crítico del discurso .....	76
3. Las prácticas discursivas.....	90

IV La vida de la mujer zapatista según diferentes voces .....	101
1. El punto de partida: una vida mejor para la mujer.....	116
Los documentos oficiales: las Leyes Revolucionarias de Mujeres I (1994) y	
II (1996) .....	116
1.1 La primera ley .....	119
1.2 La segunda ley .....	131
2. La mujer durante el cerco militar: maternidad y niñez .....	141
3. La necesidad de reformas según las mujeres y los hombres.....	165
4. Punto de culminación: la comandanta Esther ante el Congreso .....	197
5. Nueva generación de madres e hijas.....	232
6. La dignidad de la rabia femenina.....	238
7. Los hombres a la cocina.....	244
V ¿Feminismo indígena? .....	253
1. ¿Quién habla del feminismo? .....	253
2. La interseccionalidad en la posición de la mujer zapatista .....	255
3. La vida propia de los discursos: cambio de la situación real .....	260
ANEXOS .....	264
Discurso del Comandante David en el Congreso en 2001.....	264
Discurso del Comandante Tacho en el Congreso en 2001 .....	268
Discurso central de la Comandanta Esther en el Congreso en 2001.....	273
Discurso central del CCRI-CG del EZLN en 2009 .....	284
Bibliografía .....	289

## Agradecimientos

Este libro a lo mejor no existiría sin la perseverancia de las dos niñas pequeñas que me seguían todos los días por las calles de San Cristóbal en 1996 cuando todavía andaba tras los rastros de la retórica revolucionaria producida por la insurrección zapatista. El último día me rendí, y prometí comprarles una de sus colecciones de coloridas pulseras a cambio de una foto de ellas. Todavía guardo la foto y nunca la voy a publicar, pero no puedo evitar pensar qué habrá sido de ellas. ¿Estará su historia entrelazada con la plasmada en estos documentos sobre la vida de la mujer en el movimiento zapatista?, ¿Habrán tenido la posibilidad de aprender a leer y escribir?, ¿Seguirán vivas? Vaya mi primer agradecimiento para ellas.

Quiero manifestar también mi más cálido reconocimiento a todas las personas que me ofrecieron su ayuda durante aquella visita a México que además de Chiapas me llevó a Tepoztlán y a México DF, y también durante mi visita posterior, realizada en 2002, cuando además de ser becaria en la UNAM, tuve la posibilidad de visitar Oaxaca.

Quiero expresar mi respeto hacia la voluntad de aquellos que prefirieron no ser directamente citados, y mi saber que les debo mi gratitud tanto como a aquellos a los que nombro en la introducción de esta obra.

En la UNAM, quisiera reconocer el apoyo de tanto el Prof. Dr. Horacio Cerutti como del Dr. Jesús Serna del, en aquel entonces, CCyDEL (Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos), que apoyaron mi proyecto y me ofrecieron ayuda práctica para encontrar respuestas a mis preguntas de investigación mientras estuve en México DF.

Asimismo, quisiera enviar un agradecimiento especial a la Dra. Aída Hernández Castillo de CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México) quien aceptó mi invitación a leer el resultado final sobre el encuentro con aquellas niñas y a realizar un viaje a otro rincón del planeta, esta vez no al suroeste, pero sí a un lugar igualmente lejano, para actuar como oponente de mi defensa doctoral.

De la misma manera, la Dra. Edmé Domínguez, profesora asociada del área de Estudios Latinoamericanos del Instituto Iberoamericano de la Escuela de Estudios Globales (*School of Global Studies*) de la Universidad de Gotemburgo, y la Dra. Luisa Martín Rojo, catedrática de Lingüística en la Universidad Autónoma de Madrid, merecen mis más sinceros agradecimientos por haber leído y comentado la última versión del manuscrito como pre-lectores de la tesis. Ambos aspectos de su saber, el profundo conocimiento de la situación de la mujer mexicana y la especialización en el lenguaje fueron imprescindibles para recibir un balance de comentarios de gran valor para concluir este trabajo multidisciplinario.

Las becas del canciller de la Universidad de Helsinki han hecho posible la recopilación del material necesario y la formación de redes en México y en otros países latinoamericanos. Por otro lado la beca de la Fundación de Kone en 2007, y el puesto de investigadora en el proyecto trienio financiado por la Universidad de Helsinki 2008–2010, me permitieron llevar a cabo la fase final del manuscrito. Finalmente, la Fundación de Alfred Kordelin financió la revisión del español en 2010.

Quisiera expresar también mi más profundo agradecimiento a mis supervisores de la tesis en la Universidad de Helsinki, el catedrático de Estudios Latinoamericanos, Dr. Martti Pärssinen, que nunca perdió su fe en este proyecto, y el director del Centro de Estudios Políticos y Económicos, Dr. Jussi Pakkasvirta, por haber despertado originalmente mi interés por los asuntos latinoamericanos y, finalmente, a la catedrática de Estudios Latinoamericanos, Dra. Elina Vuola quien nunca me dejó olvidar la meta de este proyecto.

En el Departamento de Culturas del Mundo de la Universidad de Helsinki, el director Lars-Folke Landgrén siempre ha promovido todo tipo de igualdad en este anteriormente Instituto Renvall, y le agradezco enormemente haberme dado la posibilidad de crecer como investigadora y profesora en este ambiente. En este agradecimiento están incluidos todos los “renvallianos”. La posibilidad de trabajar como miembro asociado en el Programa de Doctorado en Estudios Norte y Latinoamericanos (*Finnish Graduate School for North and Latin American Studies*) en 2007–2009 fue parte decisiva de este crecimiento profesional y por ello, quisiera trasladar mi más sincero reconocimiento a su director, el Prof. Dr. Markku Henriksson.

Los miembros de este *grad school*, entre ellos Daniel Blackie, Outi Hakola, Elina Valovirta, Sami Lakomäki, Pekka Kilpeläinen, Markus Kröger y Hanna Laako han proporcionado un modelo de trabajo y de disciplina impecable y, al mismo tiempo, un foro en el que compartir las dudas y las inseguridades que puedan surgir durante la carrera. Quiero dar un agradecimiento colectivo a todo este gran equipo, incluyendo en él también a los profesores que asistieron a las sesiones durante los años en los que yo participé.

Dentro de los Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Helsinki, me siento especialmente orgullosa de haber llegado a conocer a investigadores de tan alto nivel como el profesor asociado, Dr. Harri Kettunen, la Dra. Florencia Quesada, el Dr. Antti Korpisaari, la Dra. Pirjo Virtanen y la Dra. Auli Leskinen. La Dra. Minna Opas de la Universidad de Turku forma también, sin duda, miembro indiscutible de este grupo. El ejemplo y el apoyo colegial de todos ellos han sido imprescindibles para mi trayectoria durante el transcurso de estos años, gracias a cada uno de ellos por eso.

Las largas conversaciones con la Dra. Dora Ramos, hoy directora del Desarrollo Institucional del Ecosur (El Colegio de la Frontera Sur) me ofrecieron una perspectiva fresca y analítica durante los oscuros meses del invierno de 2008,

cuando estaba terminando el manuscrito. Agradezco todos sus comentarios y sugerencias así como la amistad que creamos durante su estancia en Finlandia.

Un colectivo igualmente importante ha sido la Red Haina (Red Nórdica de Estudios sobre Género en América Latina), fundada en la Universidad de Gotemburgo. Ha mostrado un tipo de compañerismo que toda investigadora merecería desde sus primeros pasos en el mundo académico. Hemos compartido momentos inolvidables durante nuestros talleres en diferentes partes de Escandinavia. ¡Un abrazo fuerte a todos y cada uno de sus miembros tanto de los países nórdicos como de América Latina, y gracias por su cooperación!

Cuanto más cerca se llega a sus seres más próximos, más le cuesta a uno encontrar las palabras apropiadas para describir el agradecimiento. Uno de los responsables de todo este esfuerzo es la revisora del lenguaje de esta tesis, la traductora e intérprete de la Universidad de Barcelona, Marta Esteban Miñano. Desde que nos conocimos en 1983, ya no podía haber un retorno al mundo sin llegar a entender el español. ¡Gracias por haberme abierto la puerta que finalmente me ha llevado hasta aquí!

Mientras mi propia familia crecía con la llegada de dos miembros más durante estos años, desde aquel encuentro con las dos pequeñas vendedoras de pulseras en Chiapas, desgraciadamente ya no somos tantos alrededor de la mesa de Navidad. Pero los que restamos, sabemos agradecer lo que tenemos. A estas alturas, los amigos también llegan a ser casi de la familia. Gracias por haber estado siempre ahí. Un grupo que merece un agradecimiento especial, son aquellas personas que han atendido a mi madre desde 2004. Junto a la idea de la fuerza de las mujeres zapatistas, ellas han sido las que han hecho posible que este libro se llevase a cabo.

Con respecto a la familia, me queda concluir con lo siguiente:

Hijos, vuestra existencia ha sido la principal motivación de este trabajo. Sí, lo sé, no os costó mucho creer que vuestra madre iba a intentar argumentar (¡una vez más!) algo... –Con todo cariño, hacia mí, supongo.

A mi marido, Juha, sólo quisiera poder convencerle de una cosa: la tesis nunca ha sido lo más importante en mi vida –tu apoyo, en cambio, sí, como en todo lo que se me ocurra hacer en la vida. Desde 1992, hemos compartido mucho y es a ti a quien debo la gratitud más profunda, por todo.

Sarri Vuorisalo-Tiitinen

Helsinki, el 4 de enero de 2011



# I De la selva al ciber mundo

Ahí, en una esquina olvidada, estaba la tacita de té, rota, botada como esperanza deshecha. Esa tacita fue un regalo, alguien la mandó para que, algún día, Toñita-Alicia pudiera tomar el té con el Sombrero Loco y la Liebre de Marzo. Pero esta vez no es una liebre lo que encuentra en marzo la Toñita. Es su casa destruida por órdenes de aquel que dice defender la soberanía y la legalidad. La Toñita no llora, no grita, no dice nada. Levanta los pedazos de la tacita de té y del platito que le servía de base. La Toñita sale, vuelve a pasar por entre las ropas rotas y sucias en el suelo, por entre el frijol y el maíz regados entre los destrozos, por entre su mamá, sus tías y sus hermanas que lloran, y gritan, y repiten "Diosito mío", "Diosito mío". Afuera, cerca de un guayabo, la Toñita se sienta en la tierra y, con barro y salivita, empieza a pegar los pedazos de la tacita de Té. No llora la Toñita, pero hay un brillo helado y duro en su mirada. Brutalmente, como desde hace 500 años las mujeres indígenas, la Toñita deja de ser niña y se hace mujer. Es 8 de marzo de 1995, día internacional de la mujer, y la Toñita tiene 5 años, entrada en 6.

Subcomandante Marcos, 11 de marzo de 1995

## ***1. Origen y estructura de la investigación: ¿abrir los ojos de quién?***

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, que apareció por primera vez en público en la noche de año nuevo de 1994, ha sido objeto de numerosos estudios académicos durante los casi quince años que han seguido la primera aparición. La insurrección trastornó la vida mexicana en vía de grandes cambios político-económicos, entre ellos el Tratado de Libre Comercio que entró en vigor la misma noche, el primero de enero de 1994. Al paso de los guerrilleros, otros cambios estaban en marcha. Detrás del pasamontañas<sup>1</sup>, que llegó a ser el sello característico de los zapatistas, se pudieron detectar ojos oscuros, con miradas firmes, sin temor, y entre ellos –femeninos.

---

<sup>1</sup> El simbolismo del pasamontañas ha generado varias interpretaciones. Destaca el anonimato de los indígenas, cubre la identidad de los zapatistas, es signo de lo colectivo vs. individualismo, es usado contra el frío, etc. La cara detrás del pasamontañas del subcomandante Marcos ha causado mucha más curiosidad que las caras indígenas, en ese sentido no cumple con la meta de evitar la individualización dentro del movimiento zapatista.

En el presente estudio se examina lo público y lo privado, el yo y el nosotros, lo femenino y lo feminista; la clase, la etnia y el género dentro del marco teórico del análisis crítico del discurso y de las teorías feministas sobre la interseccionalidad; todo ello aplicado a los textos producidos por y sobre las mujeres que han participado en el movimiento zapatista. El término interseccionalidad (del inglés, *intersectionality*) fue introducido por Kimberlé Crenshaw (1989; 1991). Se refiere a la relación de las múltiples dimensiones de las diferencias establecidas y las formas de opresión sobre la identidad social de la persona, poniendo de relieve las limitaciones del género como la única categoría que define la desigualdad manifiesta en la sociedad. Los primeros análisis consideran los efectos de la clase y la etnia en conexión con el género. Admitida y aceptada esta multiplicidad de factores que afectan a la posición de la mujer, la discusión hoy se centra en las distintas maneras de investigar la interseccionalidad (McCall 2005). Más adelante argumentaré que uno de los métodos puede ser el análisis del uso del lenguaje.

En un principio, el medio de comunicación más eficaz utilizado, no fue Internet aunque éste jugó, y sigue jugando, un papel importante en la difusión de información sobre el movimiento zapatista (en las comunidades, entre los zapatistas, actualmente el más significativo ha sido en realidad la radio, principalmente Radio Insurgente, La Voz de las sin Voz<sup>2</sup>), ya que en 1994, yo, como la mayoría, todavía no estaba conectada a la red, apenas usaba el correo electrónico, por extraño que hoy en día esto pueda parecer. La primera vez que supe de la insurrección, fue a través de un medio tradicional, un periódico finlandés. La insurrección ha sido detalladamente documentado desde sus inicios y actualmente dispone de una página web propia<sup>3</sup> en la que la gran parte del material ha sido insertado con posterioridad.

Una de las primeras publicaciones sobre las mujeres que participaron en el movimiento, fue el libro editado por Rosa Rojas, *Chiapas, ¿y las mujeres, qué?* (1995a), que conseguí en San Cristóbal de las Casas en 1996, al recoger el material para mi tesis de maestría<sup>4</sup> sobre los escritos del subcomandante Marcos. Esta corta visita a San Cristóbal despertó cierta inquietud en mí sobre las mujeres indígenas y sus niñas en la calle, algunas no mucho mayores que mi pequeña de

---

<sup>2</sup> <http://www.radioinsurgente.org>

<sup>3</sup> <http://www.ezln.org.mx>

<sup>4</sup> O del máster, en España.

dos años que había dejado en Finlandia con su papá; otras un poco mayores, pero que ya cargaban con sus hermanos pequeños a la espalda. Los breves contactos con las mujeres que vendían sus productos en el mercado, y mi ingenuidad (de la que sólo hoy me puedo asombrar) al inquerir si la ropa y las coloridas telas soportaban el lavado, ¡en la lavadora!<sup>5</sup>, desvelaron ante mi asombro la dura realidad en la que estas mujeres criaban a sus hijos.

Empecé este proyecto en 2001. Su antecedente fue la mencionada tesis de maestría. Entonces pude comprobar, entre otras cosas, que Marcos describía de manera muy vívida la vida cotidiana en las comunidades, centrando su atención especialmente en los niños, mencionando nombres como Heriberto, Eva o la pequeña Toñita en el día de la destrucción del ejido Prado –una de las descripciones más conmovedoras de todos sus escritos. El uso de personajes reales en textos revolucionarios no es un método nuevo, proporciona una sensación de proximidad al lector<sup>6</sup>. Sin embargo, fue a través de estos textos que surgió en mí el afán por conocer mejor la realidad a partir de la cual surgen los discursos de las mujeres, y sus motivos para participar en el movimiento.

*Mujeres de maíz* de Guiomar Rovira (1997), periodista catalana y actual académica, me ofreció algunas respuestas. Las insurgentas aparecen con caras ocultas y la protección de su anonimato ha hecho difícil y a veces imposible realizar entrevistas abiertas o en profundidad con ellas. Las insurgentas de las entrevistas de Rovira siguen siendo citadas en los estudios sobre las mujeres zapatistas.

Durante mi segundo viaje de recopilación de material en 2002, en esta ocasión para una tesis de doctorado basada en la idea original sobre el discurso de Marcos,

---

<sup>5</sup> De hecho, el subcomandante Marcos comenta el asunto sobre la lavadora, y de otras comodidades, también, y el cambio que producirán en las comunidades en la vida social, en Duran de Huerta (1994, 26-27). Las mujeres indígenas quieren las comodidades, pero no quieren ir a la ciudad por ellas, las quieren en sus propias comunidades. Cuando las compañeras zapatistas les explicaban la función de la lavadora, las indígenas veían hasta otras ventajas: se hacen muchos noviazgos cuando las muchachas van al río a lavar la ropa. Con las lavadoras, las madres no tendrían que vigilar a las jóvenes, y preocuparse por los contactos con el otro sexo: “Sí, hay que pedir lavadoras, así ya no tengo que estar cuidando a esta cabrona que ya se me andaba embarazando”.

<sup>6</sup> Según Adolfo Gilly en *Discusión sobre la historia* (1995), las luchas liberadoras tienen sus métodos y requisitos. Para poder compartir el punto de vista con las clases oprimidas –suponiendo que esas luchas son experiencias específicas en que se renueva el marxismo– es imprescindible partir de los seres humanos. En una carta directa al subcomandante Marcos dice que éste usa los personajes y vidas reales del viejo Antonio, la Toñita, el Heriberto, Eva o Camilo según el método mencionado para que el lector pueda conocerlas sin tener que hacer un esfuerzo por los conceptos.

entrevisté a un investigador que trataba de convencerme de que el zapatismo estaba a punto de desaparecer, que el único fruto interesante de las negociaciones sobre la nueva Ley Indígena, que no salió como los zapatistas habían esperado, había sido el discurso de la comandanta Esther. Contemplado desde la distancia que marcan los años, el famoso discurso de la comandanta Esther frente al Congreso en marzo de 2001 es calificado como documento clave en *Dissident Women*, editado por Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen (2006). Este discurso se puede considerar fundamental para mi estudio también. Mi interés por los motivos de las mujeres para participar en un movimiento guerrillero aumentó hasta el punto de querer hacer el esfuerzo de organizar el material existente sobre ellas y analizar si este activismo seguía un cierto patrón ya antes detectado en los estudios sobre género en América Latina.

Nadie puede negar la importancia del discurso de Esther en cuanto a que era la primera vez que los indígenas se presentaban ante el Congreso en el Palacio de San Lázaro, y que además era una mujer la que hablaba en nombre del grupo indígena entero utilizando no sólo una voz colectiva, sino también su propia voz individual.

El discurso había sido publicado en Internet<sup>7</sup> durante la Marcha del Color de la Tierra y, con la ayuda de Dolores González en la oficina de SERAPAZ (Servicios y Asesoría para la Paz), adquirí una copia del libro de todos los documentos de la Marcha, que incluye cartas y mensajes del EZLN desde el 2 de diciembre del 2000 al 2 de abril del 2001<sup>8</sup>. Todos los discursos están archivados en la página web de los zapatistas y en otras más, pero este libro los transformó en mi mente en textos que podían ser tratados con ciertas herramientas analíticas. Había habido comunicados en otras publicaciones anteriores sobre el EZLN, pero la combinación de la voz individual de los demás comandantes en vez de sólo comunicados firmados por un colectivo o por Marcos individualmente, así como su formato impreso concretizaron la tarea. Más adelante, continué con la compilación del material de Internet, a veces con transcripciones propias, pero este libro concentra la voz de las comandantas y los comandantes a nivel

---

<sup>7</sup> El discurso de Esther fue transmitido en vivo por los canales 9 de Televisa, el 7 de Televisión Azteca, el 40 CNI y el canal de televisión del Congreso, y por diversas estaciones de radio de la ciudad de México y con señal nacional (Villamil Rodríguez 2001).

<sup>8</sup> *La Marcha del Color de la Tierra: comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional* 2001.

individual, lo que permite quizás un contacto más íntimo con el lector que a través de la pantalla del ordenador.

En el Día Internacional de la Mujer de 2004, en la *Radio Insurgente* se pudo escuchar la siguiente voz femenina: “(...) seguimos sufriendo la misma situación, o peor que antes. Por eso, es un día de lucha y resistencia, porque el gobierno, no nos han tomado en cuenta, por ser mujer, por ser indígenas, y por ser pobres.”<sup>9</sup> Es alrededor de esa triple marginación que, según los estudios académicos, gira la figura de la mujer en el discurso de y sobre las mujeres zapatistas. Se han realizado numerosos y valiosos estudios sobre la situación de la mujer en las comunidades de base zapatistas<sup>10</sup>, en su mayoría, antropológicos (Hernández Castillo 2000; 2002; 2006; Olivera 1996; 2005; Millán 1996; 1997, y la mencionada obra de Speed, Hernández Castillo, y Stephen 2006; así como Speed 2008, entre otros), y sin duda, es la realidad la que define estas calificaciones de la mujer indígena en Chiapas.

Investigadores con gran experiencia de campo han contribuido al estudio de las mujeres zapatistas incluso desde otras disciplinas. En la serie *Revista Chiapas*, Laura Carlsen (1999) y María Jaidopulu Vrijea (2000) han analizado el papel y la subjetividad política de las mujeres indígenas en los movimientos sociales. La investigación de Inés Castro Apreza sobre la búsqueda de la ciudadanía de las mujeres zapatistas y sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas proporciona mucha información relevante sobre la actualización de las Leyes Revolucionarias de Mujeres del EZLN (1998; 2004). Gracias a Saúl Velasco en 2002, tuve la suerte de conocer la tesis doctoral recién impresa de María Isabel Pérez Enríquez (Perez Enríquez 2002), que recibí junto con el comentario de que se trataba del trabajo de alguien que había recopilado hasta simples folletos y recibos sobre las actividades de mujeres indígenas, y asistido a toda reunión posible desde que había entrado en contacto con ellas en Chiapas, y su doctorado en ciencias políticas así lo demuestra. Los análisis políticos comparativos de Karen Kampwirth (2002; 2004) entre las mujeres guerrilleras de México,

---

<sup>9</sup> [http://chun.radioinsurgente.org/media/oc\\_040308\\_32.mp3](http://chun.radioinsurgente.org/media/oc_040308_32.mp3)

<sup>10</sup> El EZLN tiene diferentes formas de participación, la división principal es entre la acción militar y en la actualidad, a nivel comunitario, a través de las Juntas de Buen Gobierno, JBG, anteriormente conocidas como comunidades de base.

Nicaragua, El Salvador y Cuba son dignos de reconocimiento y han sido una fuente de información inspiradora y bien organizada para mi estudio.

Lo que sin embargo me inquietó, y me llevó a proponer una nueva contribución a estos estudios, fueron los límites de la definición de triple marginación y la solución simplista de pretender explicar la situación a través de la misma. No dudo de la relación entre estos elementos, pero esa conceptualización no llega a explicar, y aún menos cambiar, la situación. Cuando nos negamos a aceptar una explicación “fácil”, y vamos más allá de la pregunta obvia: “¿Por qué sufren las mujeres indígenas?” (para la que recibimos una respuesta casi automática: “Porque son mujeres, indígenas y pobres”) y nos planteamos otro tipo de cuestiones, entonces podemos abordar la problemática desde ángulos nuevos. Si ampliamos los conceptos, y analizamos cómo utilizan las mujeres estos conceptos, qué significado le dan al hecho de ser mujer, ser indígena, o ser pobre, las respuestas pueden ser distintas. Cada categoría puede tener diferentes dimensiones, y todos los factores, no tener el mismo peso en la combinación que produce la marginación. Mediante el análisis, se puede observar si la repetición de la triple marginación tiene una función estratégica; mediante la deconstrucción de cada categoría, evaluar la importancia de cada una de ellas, e incluso comprobar si esta conceptualización podría ser contraproducente. Las comandantas militares ya han escapado del papel tradicional de la mujer en la comunidad indígena; sin embargo, si aceptamos esta nueva categorización, son ellas las que están aumentando y transformando la categorización de la mujer, esta vez basándola en la marginación. Justamente por eso, la marginación no es algo que pueda ser multiplicado de manera que una mujer indígena pueda ser doblemente discriminada, comparada con una mujer mestiza. Ella no es “simplemente” marginada –puede, o no ser nada marginada, o serlo por otros factores. La triple marginación puede haber sido importante para el reconocimiento de la propia situación de las mujeres, pero no ofrece una alternativa que les pueda ayudar a transformar su situación.

La insurrección zapatista surgió de una profunda necesidad de cambio en la situación de los indígenas en general. Según el censo de INEGI<sup>11</sup> en 2005, el número de habitantes de Chiapas era de 4.293.459, de los que un 24,9 % eran de

---

<sup>11</sup> INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía en México

lengua indígena<sup>12</sup>. Aproximadamente un 10 % de la población del país es indígena, lo que equivale al promedio de toda América Latina. Los zapatistas demandaron cambios estructurales en el sistema político mexicano que afectaron a la situación de los indígenas en cuestiones de tierra y producción agrícola, ante todo. Al mismo tiempo, exigieron cambios en las actitudes hacia los indígenas; cambios, podríamos decir, a nivel ideológico.

Para poder estudiar una ideología, es necesario entrar en cuestiones de identidad y subjetividad. Estas cuestiones no se resuelven con definiciones esencialistas o simplistas, hay que ir más allá. Aunque la situación de muchas mujeres pueda ser similar en diferentes partes del mundo, el uso de la triple marginación impide una comprensión verdadera o, por lo menos más amplia de aquellas otras cosas que también afectan a la situación de las mujeres zapatistas, o tal y como ellas lo entienden, por ejemplo, a su marginación. Por lo menos podemos deconstruir estas definiciones y buscar algunas más: después de los tres puntos obligados de los discursos: ¿Qué sigue? ¿Cuáles son sus propias palabras a la hora de describir su vida y crecimiento en una comunidad indígena? ¿Cómo describen ellas su situación fuera de esta línea “mecánica” de la triple marginación?

Desde el principio fui consciente de la importancia, y al mismo tiempo, de la imposibilidad, de conocer el pensamiento de las propias insurgentas que se habían levantado en armas en 1994. Los que más se habían acercado a ellas durante los primeros años tras 1994, habían sido periodistas. Hasta el día de hoy, las citas de los discursos de las insurgentas proceden de periódicos y reuniones oficiales. La mayoría de los trabajos sobre mujeres indígenas en Chiapas, incluso zapatistas, tratan de las mujeres que viven en las mencionadas comunidades de base, o de JBG, y no de las guerrilleras. Como nos muestra el ejemplo de las revoluciones anteriores de Centroamérica, aunque el movimiento zapatista abandonase la retórica revolucionaria muy poco después de la insurrección, lo más probable es que la recogida de un corpus etnográfico, de entrevistas grabadas tanto de guerrilleros como de sus asesores, o cualquier análisis participativo tenga que esperar hasta que la necesidad del movimiento zapatista se haya diluido y con él la necesidad de vivir una vida como guerrillero entrenado.

---

<sup>12</sup> Hoy día, la proporción ha cambiado por la emigración hacia Estados Unidos y Canadá, de la población indígena, en especial.

Tanto en las entrevistas publicadas<sup>13</sup>, como en los discursos oficiales, las mujeres han destacado que la posibilidad de aprender español, así como leer y escribir, ha sido un importante factor de cambio en su posición como mujeres indígenas. Es sobre este argumento que justifico mi análisis de unos textos que no están en el idioma nativo de los participantes. Como filóloga pienso que todos deberíamos tener el derecho de expresarnos en nuestra lengua materna, y en especial, las minorías<sup>14</sup>.

Para poder llevar a cabo un análisis crítico del discurso, fue necesario definir previamente el grado en el que quería analizar los textos producidos en una segunda lengua. Ya que en estos, no se puede llegar a un nivel de análisis de la entonación o el significado de las pausas, lo más importante radica en la función del lenguaje en las distintas situaciones de interacción entre los diferentes grupos sociales. Sin el dominio de español, idioma oficial del conquistador, las mujeres zapatistas no hubieran podido tener acceso a posiciones de liderazgo que requieren comunicación con el gobierno o la sociedad civil<sup>15</sup>. Pero la enseñanza del castellano es importante no sólo para las comandantas, el resto de las mujeres también lo necesita para trabajar fuera de sus comunidades vendiendo su artesanía, por ejemplo, o realizando trabajos domésticos en las casas de los mestizos, o *kaxlanes*, como dicen los indígenas tzotziles. En los discursos, como nos muestra el análisis, las mujeres repiten una y otra vez la necesidad de aprender español, para no tener que avergonzarse cuando vayan a otros lugares fuera de las comunidades.

Superada esta primera inquietud acerca de la posibilidad de usar como corpus un material en un idioma distinto al nativo de los hablantes, hubo que encontrar otra justificación. ¿Por qué hacer un análisis lingüístico de unos textos producidos por hablantes que no se habían perfeccionado en la lengua? ¿No sería injusto analizar enunciados de un hablante que no estaba pudiendo expresarse en su propio idioma? Comparados con la fluidez de los textos de Marcos, los primeros

---

<sup>13</sup> Rovira (1997), Castro Apreza (1998), Stephen (2002), entre otros.

<sup>14</sup> Finlandia es un país bilingüe, siendo sus idiomas oficiales el finés y el sueco, además de una minoría autóctona, los *saami*, que tienen derechos lingüísticos en cuanto a sus asuntos administrativos y escolares, aunque no desde hace mucho tiempo, sólo desde el año 1992.

<sup>15</sup> Los zapatistas han denominado “sociedad civil” al resto de la sociedad fuera de las comunidades. En su definición está implícita una actitud positiva hacia la causa de los zapatistas, frente al “mal gobierno”, término con el que siempre se refieren al gobierno mexicano.

comunicados del CCRI-CG (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General) se muestran muy dogmáticos y posteriormente, los discursos de las mujeres parecen haber sido aprendidos de memoria. Además, no hay certeza sobre quién es el verdadero autor de los discursos de las mujeres.

Sin embargo, mi opinión es que no hay que descartar estos textos sólo porque no sean de fuentes establecidas en la investigación del discurso. El material de muchos análisis críticos del discurso ha sido artículos de periódicos, anuncios, programas de televisión, entre otros. Para revelar las relaciones de poder, se suele analizar los discursos de los poderosos. Para promover nuevos discursos que tienen su origen en culturas ajenas a las nuestras, hay que dar crédito y analizar discursos de miembros de otras culturas. Encontrar nuevos enfoques de estudio tanto para las teorías feministas como para el análisis crítico del discurso puede aumentar nuestro conocimiento de la diversidad en ambas disciplinas.

Por otro lado, Internet proporcionó la posibilidad de obtener información sobre un grupo marginado, dando voz a sus miembros más degradados, las mujeres indígenas que, me atrevo insistir, hoy en día no hubieran logrado atravesar tantas barreras, dentro y fuera de la comunidad, sin el movimiento zapatista.

En las teorías feministas, el concepto de diversidad ya se hizo presente durante la “tercera ola” del feminismo<sup>16</sup>, y empezó a conquistar espacio incluso en el análisis crítico del discurso en el sentido en que se aprecian trabajos de distintas disciplinas, países y culturas. En el análisis crítico del discurso entran las cuestiones de poder, incluido el poder del propio investigador a la hora de decidir la orientación de su estudio. Esto otorga libertad, pero al mismo tiempo exige responsabilidad tanto en relación a la elección del material a analizar como a la

---

<sup>16</sup> La idea de un desarrollo de la consciencia feminista se conceptualizó previamente bajo un modelo generado durante diferentes olas: la primera ola coincidió con el cambio de los siglos XIX y XX en Estados Unidos e Inglaterra, y su principal objetivo fue el sufragio universal. De hecho, fue la segunda ola la que dio el nombre a la primera, cuando se empezó a hablar sobre el nuevo feminismo que luchaba tanto por la desigualdad legal como la desigualdad no oficial. La segunda ola politizó la vida personal de la mujer, y se concentró en las estructuras de poder que hacían posibles la desigualdad. Temporalmente esta ola se sitúa entre las décadas de los 60 y los 80. A partir de los 90, tuvo lugar la ramificación del activismo feminista en feminismos al querer “desesencializar” el ser femenino, que no es universal ni libre de la cuestión de la clase, por ejemplo. Dentro de esta ola se encuentran expresadas las teorías queer, poscolonialista, transnacionalista, la teoría crítica, y ecofeminismo, entre otras. Esta tercera ola del feminismo (Wolf 1993; Snyder 2008) reflejó la cultura popular de los 90 y 2000, y al revés, el llamado *girl power* estuvo inspirado en la diversidad de los feminismos.

rigurosidad del estudio con el fin de que los resultados cumplan los requisitos propios de la investigación crítica.

Es dentro de este marco teórico interdisciplinario que se conjugan las subcuestiones del poder y del uso del poder: dominación, represión, marginación, exclusión y prejuicio contra el otro. Durante la era de globalización, estas cuestiones destacan no sólo entre las diferentes culturas, sino incluso dentro de una misma cultura. Las barreras no sólo existen alrededor de culturas, sino dentro de las mismas culturas. La tecnología y la sociedad de la información son características de estos tiempos de cambio y de reorganización acelerada de barreras. (Shi Xu 2005) En cuanto a las mujeres zapatistas, se pueden detectar dos tipos de barreras: la de género, y la de etnicidad. Las Leyes revolucionarias de Mujeres del EZLN (hay dos versiones, de 1994 y otra aumentada de 1996) nos proponen dos tipos de demandas: unas dirigidas a (los hombres de) la comunidad, otras al estado mexicano (Vuorisalo-Tiitinen 2006).

## **2. Objetivos de la investigación y conceptos centrales: ¿más allá de la triple marginación?**

### **2.1 Preguntas de investigación**

Las mujeres indígenas no surgieron de la nada, pero al principio resultó difícil definir su lugar y relación con la diversidad de las teorías feministas. Actúan y viven en el mismo mundo postmoderno<sup>17</sup> que todos nosotros, pero su voz parece traer demandas mixtas de diferentes épocas de la lucha por la igualdad. ¿Son sus demandas espontáneas, o han sido consecuencia de la manipulación de los fundadores mestizos del zapatismo que llegaron a la zona a realizar un trabajo de concienciación en la década de los 80? ¿De qué tipo de demandas se tratan, a quién van dirigidas? ¿Es posible situarlas en algún punto de la línea temporal del desarrollo del feminismo de los diferentes países, o es su activismo una combinación de todas las distintas “olas” del feminismo? ¿Habrá que considerar otro modelo de análisis?

Se pueden dividir los objetivos de este estudio en dos: por un lado, analizar el significado del uso del lenguaje de un grupo marginado latinoamericano que aspira a mejorar su situación y, por otro, observar si mediante el uso del lenguaje es posible renovar o ampliar el paradigma feminista. El propósito es examinar el poder y el empoderamiento aplicando el análisis crítico del discurso y las teorías feministas al tema de la participación de las mujeres en el movimiento zapatista.

Las cuestiones preliminares arriba presentadas, que dirigieron las opciones metodológicas y abrieron el marco teórico de la interseccionalidad, han sido sintetizadas en la siguiente pregunta de investigación:

-¿Cómo se construye la posición de la mujer en el discurso zapatista?

Las preguntas más específicas son:

- ¿Qué tipo de conceptos crean las mujeres zapatistas al respecto de su propia situación?
- ¿Cómo ha cambiado el discurso sobre los derechos de las mujeres desde 1994 hasta 2009, y se ha reflejado este discurso y posible cambio en el mundo exterior, el pensamiento de las feministas mexicanas o los grupos

---

<sup>17</sup> Muchas veces, y especialmente al principio, se ha referido al zapatismo como un movimiento guerrillero “postmoderno”. Con esto, se destaca el carácter novedoso del movimiento comparado con las guerrillas tradicionales de América Latina. Volveré a este concepto en el segundo capítulo, sobre el contexto.

de apoyo creados en la red informática? Y sí es así, ¿Cómo ha tenido lugar?

- ¿Cuáles son los obstáculos principales y los incentivos más importantes de la actualización de los derechos de las mujeres indígenas según las feministas mexicanas? ¿Cuáles son según las mujeres zapatistas? ¿Qué efectos han tenido los discursos de las mujeres en la teorización feminista?
- ¿Cómo se produce el discurso sobre la igualdad? ¿A quién es dirigido, a los hombres de la propia comunidad y/o al mundo exterior? Y, ¿Qué tipo de igualdad se exige? ¿Una igualdad genérica en relación con los hombres en las propias comunidades o una igualdad étnica como indígenas basada en los derechos humanos?

La insurrección armada provocó una fuerte crítica entre las feministas mexicanas con respecto al patriarcado y la belicosidad del EZLN, basada en el argumento de que el feminismo es fundamentalmente pacifista y antibélico (Bedregal 1995)<sup>18</sup>. Así, surgió la cuestión de la existencia de un “feminismo indígena”, y salieron escritos a favor y en contra. La disparidad entre las feministas de México fue tratada en los discursos. El feminismo hegemónico, denominado urbano, teorizado desde una perspectiva académica, y construido en el México central (Hernández Castillo 2006) contrastaba con el feminismo “de campo” (Domínguez 2004). Las feministas de campo destacaban la necesidad de considerar el activismo femenino zapatista en su contexto, que aunque no “cumpliera” los requisitos de un feminismo de “primera clase”, sí luchaba contra las estructuras que les impedían el acceso a la igualdad con los hombres en sus propias comunidades y, al mismo tiempo, con las demás mujeres de la sociedad mexicana, como ciudadanos iguales tal y como dicta la Constitución Mexicana.

En la primera parte de este estudio, presento el contexto histórico en que se sitúan los discursos de las mujeres. Los antecedentes del levantamiento han sido ya citados en muchos estudios anteriores; sin embargo, en el caso de este estudio los resultados se dirigen a investigadores, a activistas y a los mismos zapatistas, tanto gente de México, como de fuera del país. Aunque durante el análisis se proporciona evidencia histórica sobre los orígenes y el desarrollo del patrón cultural de este discurso (Antaki et al. 2003, 27), también pretendo cuestionar las preguntas presentadas dentro de un marco interdisciplinario en el que no todos los lectores son especialistas en México. Por eso creo que este primer capítulo es válido para sintetizar brevemente el desarrollo económico-político y organizativo

---

<sup>18</sup> Ver la discusión sobre esto en Domínguez (2001).

de Chiapas desde la década de los 70 y los orígenes y desarrollo del movimiento feminista en el país durante el mismo periodo del tiempo. Incluso se lleva a cabo una revisión de las raíces del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el papel de las mujeres en él.

Una vez ubicado geográficamente y temporalmente, se presenta un posicionamiento de este estudio entre las teorías feministas de la interseccionalidad y del acercamiento teórico-metodológico del análisis crítico del discurso. A esto se le añade un análisis de ambos a la hora de tratar las cuestiones del poder y de la ideología, lo que los une con el objetivo común de producir conocimiento para lograr un cambio positivo en la situación de los marginados. La interseccionalidad lo logra a través de la deconstrucción de las categorías formadas de manera discursiva; el análisis crítico del discurso mediante la declaración de los significados explícitos e implícitos que contiene este discurso. Se destaca el carácter crítico del análisis del discurso y su función, no sólo como metodología, sino como sólida base teórica que puede enriquecer los resultados del análisis.

Posteriormente, se avanza a un rígido análisis de los discursos realizados tanto por las mujeres zapatistas como sobre ellas. El objetivo central es ir más allá de la supuesta triple marginación y analizar cómo las personas, sean hombres o mujeres, describen la situación más allá de la verbalización dogmática. Un cambio clave, desde la perspectiva discursiva, fue, por ejemplo, la adopción del sujeto “yo” por parte de la comandanta Esther, algo hasta entonces inaudible en los discursos colectivos del EZLN, fuera de las posdatas personales del subcomandante Marcos. Esta parte del estudio está dividida en subcapítulos organizados principalmente en orden cronológico, dejando espacio a la intertextualidad. Los cambios en el discurso son el foco de atención, un discurso que no sigue necesariamente un orden cronológico. El criterio más importante es la temática, desde la “concienciación”, al respeto por sí mismo al final del periodo analizado.

Finalmente, en la última parte, se presenta un resumen de mis conclusiones tras el análisis realizado, aportando otras variables además de la etnia, el género y la clase. Se ofrece así un modelo lingüístico-ideológico que, dentro del marco teórico interseccional, añade a los estudios antropológicos y políticos desde la

perspectiva del género una aproximación a la problemática que la fuerza del uso del lenguaje puede proporcionar a un movimiento social.

Este modelo podrá servir en un futuro para analizar otros movimientos similares, explorándolos hasta sus bases ideológicas mediante la observación de cómo difieren los conceptos de igualdad y derechos según los diferentes actores. Incluso, se plantean cuestiones que pueden ser resueltas cuando se adaptan a los diferentes marcos teóricos. Finalmente, concluyo con la eliminación de los signos de interrogación del “¿Feminismo indígena?” y la aportación de una sugerencia que considero más apropiada en estos tiempos de la globalización en los que nos ha tocado vivir a todas las mujeres y a todos los géneros.

## **2.2 Conceptos centrales**

### **Género, etnicidad y clase**

Ninguno de los conceptos que presentaré son indiscutibles para analizar ciertos elementos del discurso zapatista. Este primer conjunto de conceptos se deriva directamente del discurso de las zapatistas, como ya he mencionado, del que llama la atención la repetición de la “triple opresión” o “triple marginación”. Ser mujer se traduce al concepto de género, ser indígena trata al de la etnicidad y ser pobre a la cuestión inseparable de la estructura de la sociedad mexicana. Según algunos investigadores, la clase es la que más define a los indígenas y a los zapatistas.

Las propias indígenas no utilizan conceptos como el género o la etnicidad, igual que no hablan de feminismo, sino de mujeres y su situación.

El concepto clave de las teorías feministas anglosajones es el género. Creado a principios de los 70, parte de la distinción entre el sexo biológico y el género social. El género es una construcción social y simbólica, que incluye ciertas características asignadas a ambos sexos. En la actualidad, se ha cuestionado la división entre biología y cultura.

Sin embargo, esta diferenciación se ha diluido en el habla coloquial, y la literatura más reciente sugiere que la división entre sexo y género es demasiado polarizada, porque los significados adjuntados a las diferencias de sexo en sí son construcciones sociales y pueden cambiar según el contexto histórico cultural (Pilcher y Whelehan 2004). La teoría de Judith Butler (2006) destaca la “performatividad” del género, y es ahí donde entra incluso la fuerza del discurso: el género es involuntariamente “performado” dentro de los discursos dominantes de la heterorealidad.

Aunque en el contexto del zapatismo no aceptásemos la sugerencia de Butler de que no sólo el cuerpo masculino puede interpretar la construcción del “hombre” y no sólo el cuerpo femenino la de la “mujer”, sí nos podemos servir de sus ideas sobre el juego social de las categorías de género y de los problemas que éste conlleva. En el caso de las zapatistas, al menos oficialmente, no se cuestiona la concordancia entre el cuerpo femenino y el papel de las mujeres; ni siquiera muestra un ejemplo de juego libre respecto al género, sino que más bien define los límites de ser mujer en conexión con la etnicidad.

La etnicidad es el concepto más complicado de los tres, aunque la clase tampoco facilita la conceptualización. Porque previamente, la etnicidad era casi intercambiable con la raza, que parte de una definición biológica, de la misma manera que el sexo. La raza tiene un eco de colonialismo y discriminación, mientras que la etnicidad corresponde a una construcción social al igual que el género. Es por eso que he optado por conceptos que operen a un mismo nivel simbólico con el fin de dar más profundidad al análisis. Además, conceptualmente, la etnicidad parte de una misma idea de oposición que la identidad y la ideología: un grupo que tenga algo que le distinga de otro. Esto pudiera ser el color de piel, tradiciones, religión o vestimenta; en la Constitución Mexicana la etnicidad se define como la pertenencia a diferentes grupos lingüísticos. Pero además de tener ciertas “credenciales” de pertenecer a un grupo que comparta sus condiciones de existencia, un miembro individual de este grupo, o el grupo entero como colectivo, debe disponer de ciertos recursos con los que pueda luchar, negociar o promover proyectos políticos en nombre de este grupo, y en relación con otros grupos (Anthias y Yuval-Davis 1992, 8 en Pilcher y Whelehan 2004, 133). Uno de los objetivos de este análisis es ampliar esta definición en el caso de los zapatistas y ver cuáles son los criterios que ellos comparten, como dichas credenciales, y comprobar si éstos se traducen en el hecho de ser indígena.

El concepto de clase se utiliza en el análisis de las divisiones sociales basadas en la distribución desigual de los recursos económicos. En el sentido clásico marxista, las clases son definidas según su posición con respecto a los medios de producción. En el análisis contemporáneo, frecuentemente se usa la ocupación de las personas como indicador de su posición de clase. El concepto de clase sigue siendo discutido hoy en día, se acepta la base de clases en la distribución diferenciada de los recursos económicos, pero el debate se concentra en el significado de clase como fuente preeminente para la desigualdad social y la identidad en las sociedades industrializadas occidentales y su importancia en la relación entre el género, la clase y la etnicidad. (Pilcher y Whelehan 2004, 13-14) La clase puede articularse de distintas maneras: muchas cuestiones de pobreza o educación tratan, de hecho, sobre clase social (Brah y Phoenix 2004, 81-82).

Es innegable que México es un país en el que exista una gran desproporción en la distribución de los recursos económicos, sin embargo, en este estudio quisiera ir más allá de la combinación de los tres conceptos de género, clase y etnicidad. Durante mi análisis pretendo examinar qué contenidos las zapatistas otorgan al concepto de “clase”, y si se articula dentro del marco de “ser pobre”.

### **Discurso y texto**

En este estudio, el concepto del discurso según la tradición foucaultiana es utilizado. Esta tradición ha distanciado el significado del discurso de la lingüística. El discurso sobrepasa la línea de la lengua y toma un significado más amplio que incluye tanto lo que se dice como las consecuencias de lo dicho. (Jokinen 2004, 192) Dentro del análisis del discurso, se puede detectar una división entre el construccionismo ontológico y el epistémico. El mundo puede ser construido de diferentes maneras en el habla y en la escritura. Puede haber versiones paralelas. La tradición foucaultiana, o análisis crítico del discurso, ACD, se basa en el construccionismo ontológico, en el cual el objeto del estudio no sólo se delimita dentro de la lengua. Según esta línea de análisis, fuera del texto y del habla o discurso, existen mundos no discursivos que amplían el significado del discurso de lo que se dice a las consecuencias de lo dicho. (Juhila 1999a, 162) Esta idea de los dos mundos o realidades, trae consigo la posibilidad de construir realidades alternativas, un hecho que tiene que ver con la posición del propio investigador (Juhila 1999b, 207-8). Se trata de una concepción del discurso como fuerza o factor constitutivo que tiene la capacidad de producir, transformar y reproducir tanto a objetos como a sujetos sociales (Fairclough 1992, 39-41).

El construccionismo epistémico, por su parte, no toma en consideración la existencia de una realidad fuera de la lengua. El objeto, o material del análisis basado en el construccionismo epistémico son todas las situaciones del habla formales e informales, sean entrevistas, discusiones o charlas informales. El discurso es analizado como interacción de personas particulares en situaciones sociales reales. Por su lado, el objeto del construccionismo ontológico son los discursos institucionales y hegemónicos como la literatura o los documentos oficiales. Se conciben los discursos como colecciones de textos y conjuntos de argumentos que conforman los objetos de los que se trata. (Jokinen 2004, 194)

En este último acercamiento al material destaca la estrecha conexión existente entre el contexto y el texto. Son estos factores extra-textuales o no discursivos, como las circunstancias personales, institucionales o culturales, que dan sentido al texto. (Shi Xu 2005, 20) El concepto del texto no es utilizado exclusivamente en su sentido literal, como revela el objetivo del análisis crítico del discurso, es decir, la línea del construccionismo ontológico.

El texto como concepto es más común en las ciencias lingüísticas, y tradicionalmente, con el término texto se refiere a algo escrito o pronunciado. Pero el ACD extiende su uso a otras formas simbólicas como imágenes visuales, o la combinación de las dos, las palabras y las imágenes (Fairclough 1992, 4). Es un hecho que encontramos patente en la comunicación del EZLN, donde la parte visual desempeña un papel importante. Es a través de estos sistemas simbólicos que discurre el discurso: hablando, escribiendo, cantando –incluso a través de los medios convencionales o modernos: prensa, radio, televisión, el teléfono móvil o Internet con sus recursos audiovisuales (Shi Xu 2005, 20). Igualmente, una entrevista transcrita puede ser un texto (Fairclough 2003b, 3) y también hay estudios sobre esta parte visual dentro de la literatura zapatista<sup>19</sup>.

No obstante, en este estudio me centraré en la comunicación verbal, y aplicaré el concepto de texto no sólo a los textos escritos e impresos, como artículos de periódicos, sino también a transcripciones de discursos dirigidos en reuniones zapatistas a la sociedad civil y publicados en varias fuentes así como en la mencionada página web del EZLN. Consideraré discurso zapatista todo lo que se haya dicho, escrito, pintado, fotografiado o grabado sobre los zapatistas –sean sus autores zapatistas, representantes del gobierno, grupos de apoyo o investigadores; es decir, en el sentido más amplio, sin limitar su definición sólo a lo dicho o escrito por los mismos zapatistas. Lo que sí limitaré será el material objeto del estudio, centrándome en los textos de los zapatistas, hombres y mujeres y, en las feministas mexicanas.

---

<sup>19</sup> La directora del PUEG (Programa Universitario de Estudios de Género) de la UNAM, Marisa Belausteguigoitia, habló sobre el discurso visual en la sesión en que participé en JALLA (Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana), el 15 de agosto de 2008. El título de su ponencia era “Discurso visual y muralismo en las comunidades zapatistas de Chiapas”. Ver también Híjar González (2008).

## **Ideología y hegemonía**

Los mensajes de los zapatistas reflejan y transmiten una cierta comprensión sobre el mundo en que viven y que les rodea. Desde el principio, su “opción por defecto”, en el sentido de “automática”, ha sido su oposición al gobierno. Este marco de unos contra otros, es la definición básica de las ideologías. Otra manera de definir la ideología es “un sistema de ideas principalmente sociales, políticas o religiosas, compartidas por un grupo o movimiento social”. (van Dijk 2000, 6) El presente estudio contempla las ideologías desde la perspectiva de su significado dentro del discurso político.

Se puede utilizar discursos para inculcar, sostener, o para cambiar ideologías. Las ideologías pueden ser contempladas desde un punto de vista crítico, manteniendo que son representaciones de aspectos del mundo que indican cómo contribuir a establecer, mantener y cambiar las relaciones sociales de poder, dominación y explotación. Otra manera de considerar las ideologías es desde el punto de vista descriptivo, que investiga las posiciones, actitudes y creencias de los grupos sociales sin referencia a las relaciones de poder y dominación entre ellos. (Fairclough 2003b, 9) En el caso de los zapatistas, existen varios puntos de referencia a partir de los cuales se podría contrastar fácilmente la posición de dominación entre ellos, pero dentro del marco teórico en que realizamos este estudio, lo interesante es la respuesta de las feministas en México.

El concepto de ideología que presenta el analista crítico del discurso, van Dijk, contiene la idea de creencia vs. conocimiento científico y verdadero, ligada a la contraposición ellos/nosotros: “nosotros tenemos el conocimiento verdadero, ellos tienen ideologías”. De ahí, las ideologías reciben una connotación negativa, especialmente en el sentido político: el comunismo, nazismo, racismo, por ejemplo (van Dijk 2000, 7). Van Dijk desarrolla y abre la definición a las ideologías que él considera positivas, dando otros ejemplos de feminismo y de antirracismo y basando su postura en que estos son sistemas que sostienen y legitiman la oposición y la resistencia *contra* la dominación y la desigualdad social (2000, 8). Desde el punto de vista de los zapatistas, su movimiento se basa en una ideología positiva, mientras que el gobierno mexicano tiene otra posición.

Pero, al mismo tiempo, esta noción abre una dirección nueva, la posibilidad de definir y estudiar lo opuesto: ¿qué pasa si una ideología “positiva” toma la posición dominante con relación a otra ideología, adquiere una connotación negativa? Entran aquí las cuestiones de poder.

Al estudiar las cuestiones de poder en la relación entre las mujeres que participan en el movimiento zapatista, y las feministas mexicanas, es inevitable que entre en cuestión la hegemonía de ideas. Además de usar el concepto de hegemonía para caracterizar las diferentes formas de feminismo en México, la relación entre las zapatistas y las feministas, sean hegemónicas o de campo, destaca por su derecho a definir los “límites”, o la heterogeneidad del feminismo. Aunque las zapatistas no dispongan de conceptos como “feminismo” o “género”, sus demandas y avances en la equidad de género cuestionan la hegemonía del paradigma feminista a la hora de decidir qué grado de emancipación es el suficiente para que una mujer mejore su posición en relación con los hombres y en relación con las demás mujeres.

### **Identidad y subjetividad**

Uno de los objetivos de este estudio es encontrar cuáles son las cualidades que las zapatistas piensan que les unen como indígenas. Para poder contestar a la cuestión del “feminismo indígena”, hay que ver cómo se identifican las mujeres a sí mismas. Si más como indígenas o más como mujeres, por ejemplo, o quizás basándose en algún sentimiento común o en algunos aspectos en concreto que les unan. O si es algo que se pueda compartir, o si se trata de una identidad individual. Esta problemática nos lleva ante la cuestión de identidad. A pesar de las deficiencias del concepto que explicaré más adelante, combinado con la etnicidad, en especial, los diferentes significados de “identidad” han adquirido una posición muy popular tanto dentro como fuera de la Academia.

En el contexto de mi estudio, debo partir de la suposición que la identidad está íntimamente conectada con la concepción occidental del individualismo o con algo estático, fijo que pertenece a un grupo para definirse como diferente de otro. Se localiza en una visión lineal del tiempo con un fuerte sentido de continuidad y progreso dentro de barreras materiales concretas. Mucha gente no europea entiende la acción colectiva e individual de una manera muy distinta. (Malesevic

2006, 22-23) Según Malesevic, la identidad es en gran parte una invención de la edad moderna que nació cuando los lazos tradicionales comunales empezaron a debilitarse. Si fuera así, podríamos deducir que dentro de la comunidad zapatista, la identidad no tiene tanta importancia como en el mundo exterior. De la misma manera, las mismas zapatistas no dicen ser feministas, ni hablan de su “identidad”, lo que hay que interpretar en el discurso, si es que podemos ponernos de acuerdo en qué significa “identidad”. Por eso, es importante definir la identidad en un contexto en el que se cuestione el significado de la etnia o del género dentro de un movimiento social.

En las ciencias sociales, hay dos maneras de definir la identidad: o en relación con la acción social, lo que significa definir a un grupo o una categoría desde fuera; o desde el interior, y en este caso se trataría de una comprensión literal o metafórica de la identidad en referencia a su naturaleza incondicional de que no se derive de una relación externa. (Malesevic 2006, 17-21) A nivel simbólico, este acercamiento está en línea con la división del construccionismo entre ontológico y epistémico, en cuanto a la definición del discurso, ya que ambas definiciones parten de la influencia o ausencia del mundo exterior en el concepto.

Las identidades pueden ser asignadas social, cultural e institucionalmente (Weedon 2004, 6). Es el caso, por ejemplo, del género o la ciudadanía, que son centrales en este estudio. Los zapatistas demandan los mismos derechos ciudadanos que tienen los demás mexicanos, pero la identidad puede ser “esencializada” (del inglés: *essentialized*) al igual que el género o la etnicidad, se tiende a tener una cierta idea de cómo es una mujer mexicana, que llega a ser inmediatamente cuestionada en el discurso de las zapatistas. Ellas quieren mantener su identidad indígena, que a su vez puede ser cuestionada, ya que no hay una única manera de ser indígena, tampoco. Para poder definir la “identidad étnica” de las zapatistas, no se puede partir de la suposición de que hay una estructura de ciertas materias o contenidos que estén organizados según un cierto modelo. (Malesevic 2006, 45)

Si existiera una única identidad que se pudiese comprender dentro de la categoría “mujer”, esto no sólo traería intereses y objetivos feministas al discurso, sino que también influiría sobre el sujeto para el cual se solicita la representación política (Butler 2006, 48). Más adelante, en la parte teórica analizaré más profundamente

la función del lenguaje y el discurso en la formación del sujeto, pero como introducción a la construcción del sujeto en las teorías interseccionales, la problematización de Butler, tanto sobre la formación del sujeto a través de la presentación como sobre la performatividad política y discursiva, como sobre la referencia del término *mujeres* a una identidad colectiva femenina, muestra la complejidad y la deficiencia del término “feminismo indígena”.

Dentro de las teorías interseccionales, hay dos enfoques, el sistémico y el constructivo. El enfoque sistémico parte de la noción de que el sujeto humano se forma principalmente por sistemas de dominación y marginalización. El hacerse sujeto significa posicionarse en locaciones sociales más o menos privilegiadas que conforman la experiencia de la persona. Por lo tanto, los individuos sólo serán portadores pasivos de los significados de las categorías sociales. El otro enfoque, el constructivo, no acepta un proceso tan simple en el que los individuos sólo llegaran ser subordinados de un poder soberano o de un sistema anónimo. Según este enfoque, el pensamiento y los actos del individuo contribuyen a su formación como sujeto. Los indicadores de género, etnicidad o clase no son sólo formas restrictivas de categorización, sino que implican incluso recursos empoderantes y narrativos. (Prins 2006, 280)

### **3. Metodología**

Lo específico del ACD es la función entre la lingüística y la sociedad. De ahí sigue la incorporación de categorías lingüísticas en el análisis. El ACD difiere de algunos otros métodos en que define sus intereses con antelación. Las preguntas de investigación son distintas y el investigador desempeña, en cierto sentido, el papel de un mediador entre los grupos discriminados de la sociedad y aquellos que disponen de poder. (Meyer 2003, 36-37)

La metodología del ACD consiste en la identificación de los participantes y la limitación del enfoque a la acción más interesante desde el punto de vista del investigador. Después es conveniente avanzar desde un análisis orientado al contenido, hacia un análisis lingüístico más específico. Varios investigadores del ACD ofrecen sus propios modelos, pero lo esencial es que el material determina el método. No existe un único método o manera de hacer análisis crítico del discurso. Algo que se puede generalizar es que la colección de datos no se separa

estrictamente del análisis, sino que puede continuar después del análisis primario donde se determinan los temas y se encuentran los elementos necesarios para la conceptualización de ciertos factores centrales del uso desigual de poder. (Meyer 2003, 49)

De forma parecida, las teorías feministas tampoco ofrecen una única metodología a la hora de realizar estudios sobre género. El propósito unificador de ambos acercamientos interdisciplinarios es asegurar que la disciplina y los resultados de los estudios sirvan para mejorar la situación de los grupos estudiados. Desde la década de los 90, se ha desafiado la idea de que el conocimiento desarrollado por las feministas occidentales, o hegemónicas, pudiera ser aplicado a todas partes del mundo. El reto metodológico se concentra en cómo desarrollar un conocimiento fiable sobre hombres y mujeres en lugares y circunstancias variados. (Vickers 2002, 65-67)

Mi punto de vista es que una de las maneras en que se puede hacer es mediante la aplicación del ACD. Otro propósito compartido por las teorías feministas y el ACD, es que en ambas se lleva a cabo un acercamiento cualitativo que toma partido por los grupos dominados, dándoles la palabra en contraste con aquellos que tienen poder, entrando ambos en un proceso de concienciación que “abre los ojos” de todos los participantes en el proceso. (Vickers 2002, 68-69) Tomando partido, un(a) investigador(a) feminista se distancia, en primer lugar, de los métodos del positivismo en los que la objetividad es central, del empirismo que asume que hombres y mujeres pueden tener cierto conocimiento en común que puede evolucionarse hasta un conocimiento legítimo no sexista sobre la vida de la mujer, y, finalmente, del *standpoint* (punto de vista, postura) feminista que califica el conocimiento de los dominados como más privilegiado, por ser más completo que el de los dominantes. (Vickers 2002, 69-72)

La selección de las estructuras relevantes para el estudio de la cuestión social, exige que algunas ideas informales y preliminares sobre los vínculos entre el texto y el contexto, sean necesarias para que un analista crítico del discurso se pueda formar ideas que le indiquen qué propiedades del discurso son aquellas que pueden *variar* en función de qué estructuras sociales. (van Dijk 2001, 148) Son las formas de interacción controladas por el hablante las que transmiten información sobre el ejercicio de poder del discurso o que se ejercita mediante

este. Hay reglas gramaticales que un hablante debe obedecer para hacer comprensible su mensaje, por lo que ciertos elementos no pueden variar libremente. Pero la entonación o el énfasis, aunque al principio de esta introducción mencioné que no haría un análisis a tal detalle, al no proceder los textos de las zapatistas de hablantes nativos, son formas que revelan información sobre las actitudes del hablante. Lo mismo se puede obtener mediante la selección de los temas o el uso de los descargos de responsabilidad, por ejemplo. Al hacer el análisis, hay que evaluar la relevancia de las posibilidades de cada estructura a la hora de ofrecer respuestas a las preguntas presentadas. (van Dijk 2001, 99)

### **3.1 Textos en periódicos, literatura, Internet**

Desde el levantamiento armado, ha habido cientos de comunicados del EZLN. Con el avance de las tecnologías de la información, el número y la frecuencia de los comunicados aumentaron, y tras publicar el EZLN su propia página web en 2006, se ofrece también un espacio para comentarios a los lectores. Si fuera esto un estudio de comunicación, se podrían sacar conclusiones sobre la cantidad de lectores que obtienen mensajes o del número o contenido de los comentarios. Esto supone un cambio comparado con los primeros años, en los que la discusión sobre los comunicados y los acontecimientos se concentraba en grupos de *chat* o listas de noticias en Internet. Menciono esto sólo para destacar que la cantidad de mensajes del movimiento zapatista, ya desde hace años, ha sobrepasado el punto en el que hubiera sido posible hacer un detallado análisis de todos los textos. Además de esto, no nos ofrece ninguna información nueva investigar cuántas veces se repiten elementos parecidos; por ejemplo, la doble o triple marginación de los indígenas o las mujeres indígenas.

La cantidad de discursos publicados fue definitiva al elegir el método de tratarlos. Un estudio cualitativo por los métodos del ACD sobre una selección más limitada de textos proporciona más respuestas a las preguntas de investigación presentadas que un análisis sistemático o cuantitativo del corpus completo del discurso zapatista.

No puedo definir exactamente cuando empecé la recolección de textos para este estudio. Es un proyecto inseparable de mi esfuerzo e interés anterior en analizar los textos para la tesis de maestría, pero la división de las aguas habrá comenzado

durante mi segundo viaje a México en 2002, cuando descubrí la relevancia del discurso de la comandanta Esther. A partir de entonces, comencé a revisar el material ya recogido y a reunir todo lo que hubieran dicho las mujeres zapatistas o se hubiera dicho sobre ellas, hasta hoy en día. En un principio, adquirí todas las colecciones y recopilaciones de los comunicados que se habían publicado en México, compré *La Jornada* y *El Proceso* a los que los zapatistas habían mandado sus mensajes<sup>20</sup>, fotocopié números de *El Despertador*<sup>21</sup>, guardé en mi propia computadora e imprimí los discursos de Internet. Hoy día, estos discursos están relativamente bien archivados en la propia página del EZLN.

Durante mi visita en 2002, entrevisté a investigadores, mediadores entre el gobierno y los zapatistas, y miembros de organizaciones de apoyo del EZLN en el DF y en Oaxaca. Algunas de estas entrevistas están grabadas, pero no las voy a citar directamente. Debido a la tensa situación y, desde el punto de vista de los zapatistas y sus adherentes, decepcionados tras el fracaso de la Ley Indígena, muchas de las personas que conocí durante mi visita (y la visita anterior en 1996) prefirieron que sus opiniones públicas o funciones acerca del zapatismo pasasen desapercibidas. Siendo mi principal interés la ideología zapatista y los motivos de participación de las mujeres zapatistas en un movimiento revolucionario, así como los efectos de este tipo de actividad en la posición de la mujer indígena en general dentro del marco del feminismo, las entrevistas que hice han servido más bien como material explicativo a la hora de aclarar el contexto. Hasta podrían ser considerados parte de este mundo no discursivo que aumenta el significado del discurso objeto de estudio.

La inserción de los mundos no discursivos se realiza incluso a través de la variada literatura existente sobre el zapatismo. Dentro de este abundante material, han aparecido varios análisis sobre la literatura sobre el EZLN, clasificada según la

---

<sup>20</sup> Los zapatistas dirigieron sus primeros comunicados a los periódicos nacionales *La Jornada* y *El Financiero*, y el local *Tiempo* sancristobalense (el 13 de enero de 1994, EZLN 1994, 70). Un poco más tarde pidieron disculpas por haber omitido *El Proceso* (el 18 de enero de 1994, EZLN 1994, 89). Eran periódicos en los que tenían confianza que iban a difundir sus mensajes (carta de Marcos: *Sobre la prensa - las razones y sinrazones de por qué unos media sí*, el 11 de febrero de 1994, EZLN 1994, 137-44). *El Tiempo* ya tenía antecedentes de haber servido de plataforma de denuncia de injusticias dirigidas hacia los indígenas, y las mujeres indígenas. Explica la directora de la publicación como tiempo atrás había acompañado a unas turistas atacadas y violadas a hacer una denuncia. Desde entonces empezó a publicar en el periódico todos los maltratos de las mujeres, incluidas las indígenas. (Rovira 1997, 30)

<sup>21</sup> Revista oficial de los zapatistas en la que primero se publicaron su declaración de guerra y las Leyes Revolucionarias en diciembre de 1993.

posición que toma el autor hacia el movimiento. Aunque pienso que cada investigador debe filtrar la información producida según sus propios criterios, las listas de Juan Pedro Viqueira (2005), Salvador Guerrero Chiprés (2004) y Genoveva Flores (1999), por ejemplo, aunque aún no completas u objetivas, nos dan una idea sobre la cantidad de libros existentes pro y en contra de la causa zapatista.

### **3.2 Puntos de culminación**

La forma de sacar nueva información del contenido de las declaraciones, comparado, por ejemplo, con los grupos de apoyo que los reproducen en sus páginas web, es tomando una distancia crítica respecto a los enunciados y analizando en detalle lo pronunciado en un texto que representa y sintetiza el mensaje de varios presentadores. En este estudio, nos concentraremos en textos publicados en momentos de culminación de la acción zapatista. Para poder hacerlo, fue imprescindible estudiar toda la masa de mensajes con el fin de extraer los más representativos de ellos. Sólo durante el análisis es posible descubrir aquellos elementos que pueden revelar cosas distintas a las que las primeras lecturas sugieren.

Los textos que he elegido para este análisis representan los momentos más críticos para el futuro del EZLN desde el punto de vista de las mujeres, según la siguiente división:

- 1) Documentos oficiales: las Leyes Revolucionarias de Mujeres I (1994) y II (1996)
- 2) Textos del subcomandante Marcos sobre Amalia (el 28 de mayo de 1994) y cuatro textos sobre la Toñita (el citado al principio del 11 de marzo de 1995 y tres posteriores)
- 3) Los discursos realizados durante la Marcha del Color de la Tierra en 2000–2001: la comandanta Esther (cinco más el discurso clave ante el Congreso), la comandanta Yolanda (cuatro), la comandanta Susana (dos), los comandantes David (dos, el otro ante el Congreso) y Tacho (dos, el otro ante el Congreso)
- 4) Los discursos hechos durante el Tercer encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo “La comandanta Ramona y las zapatistas” en 2007: las compañeras Jessica, Maribel y Marina (la última es una niña)

- 5) Los discursos durante el Primer festival mundial de digna rabia (del 26 de diciembre al 5 de enero de 2009): la comandanta Hortensia
- 6) Los discursos en el evento político, deportivo, cultural y artístico “MAMÁ CORRAL” el 7-8 de marzo de 2009: el discurso central del CCRI y la insurgenta Elena

El pensamiento de las feministas mexicanas está insertado en el análisis, es decir, no analizaré textos separados de las feministas, sino que la reflexión que de ellas hago a partir de los discursos de las zapatistas vendrá manifestada en el propio contexto del análisis. Para establecer las relaciones de poder, sin embargo, sí aplicaré los mismos principios que ACD, pero no utilizaré como ejemplo un artículo entero de un(a) investigador(a).

Para la interpretación de los resultados, quiero presentar algunas observaciones sobre el carácter del ACD en las que se resalta el concepto de “crítica”. El investigador tiene que tomar cierta distancia con respecto a los datos, enmarcarlos en su contexto social y adoptar una postura política muy clara, además de centrarse en la autocrítica de los estudiosos que han realizado investigación. (Wodak y Meyer 2003, 29) Como indiqué, los resultados de este estudio están dirigidos tanto a los mismos zapatistas como a los investigadores y los grupos de apoyo. Lo importante en el ACD es que los resultados sean aplicables, y que además de poder ser presentados a diferentes públicos, dadas las cuestiones de poder que implica este acercamiento, estos puedan incluso servir para la mejora de diferentes situaciones de desigualdad o injusticia mediante el análisis del discurso de aquellos que disponen del poder, es decir, que disponen de los medios para cambiar las situaciones vigentes (Wodak y Meyer 2003, 30-31).

A continuación, defino el concepto de “contexto” y presento observaciones sobre su importancia para este análisis lingüístico-ideológico de los textos zapatistas, entrando en una discusión teórica más profunda sobre los elementos del poder y del feminismo con respecto a los interrogantes sobre la hegemonía del conocimiento.

## **II La montaña más alta de subir: la colonización de la selva y los diferentes objetivos de la lucha femenina**

El material analizado en el presente estudio se compone de textos producidos por y sobre los zapatistas mediante los cuales se defiende el argumento del poder del lenguaje a la hora de cambiar estructuras prevalentes del mundo que nos rodea. Esto significa que los textos no pueden funcionar por sí solos, separados de la realidad.

En el análisis crítico del discurso, el contexto es el que da la razón, explica y da sentido a los textos analizados. Para definirlo, se puede decir que el contexto incluye todos los antecedentes relevantes para el entendimiento o comprensión del discurso en cuestión por parte del investigador (Shi Xu 2005, 36). Un importante aspecto de la definición de contexto es que éste es incluso *relevante* para la interpretación de un discurso en curso (van Dijk 2000, 27). Por relevancia aquí se entiende la información necesaria para la interpretación de la situación real del evento comunicativo que se está analizando, pero también como el punto hasta el cual debe llegar el estudio del contexto para una correcta comprensión del texto. En otras palabras, depende de la propuesta del investigador, sus experiencias y conocimientos personales y de los objetivos del estudio, pero también de los receptores y lectores del análisis. El contexto afecta a la interpretación del texto.

Por otro lado, el contexto también aclara y explica el objeto del estudio interseccional. Del mismo modo, el análisis crítico del discurso, se concentra en un análisis cualitativo y no cuantitativo. Por lo tanto en la mayoría de los casos, es suficiente con analizar una entrevista de la persona que mejor representa el caso, o el texto en que mejor se combinen los elementos que consideramos relevantes para el estudio. Sin embargo, en algunos casos, el hecho de centrarse en un solo texto destacará aún más la importancia del contexto. Es importante analizar cómo los valores políticos y las posiciones e identidades específicas se construyen y se relacionan entre sí y cómo les afectan determinados lugares y contextos (Yuval-Davis 2006, 200). Estas identidades no se corresponden necesariamente en el

sentido de que ser indígena automáticamente equivalga a ser pobre<sup>22</sup>. Sin embargo, en numerosas ocasiones en el contexto histórico, las personas posicionadas en un lugar específico de uno de los ejes de poder de las distintas divisiones sociales, suelen concentrarse o acumularse en un lugar específico de otro eje del mismo tipo<sup>23</sup>. Aquí aludo a los ejes del modelo interseccional como barras que se pueden atravesar en ciertos puntos, objeto de análisis. Es decir, los diferentes ejes son, por ejemplo, los elementos de la triple marginación (género, etnicidad, clase) del discurso de las zapatistas. No obstante, mi objetivo es encontrar cuáles serían los demás ejes en el caso de éstas.

Las diferentes divisiones arriba mencionadas no son fijas o estables, y por eso es importante estudiar los procesos específicos tanto sociales, políticos como económicos de cada caso particular. Es esta inestabilidad la que sugiere que en el caso de las zapatistas también haya más ejes que los tres mencionados.

Por lo tanto, lo que me propongo hacer en este capítulo, es construir una cronología básica del desarrollo socioeconómico y político de la región insertando el desarrollo del movimiento feminista en la misma. El propósito no es transcribir una historia completa de la actividad femenina y feminista en Chiapas desde los años 70 hasta 2009, sino plasmar sobre estas páginas de la historia oficial, a menudo documentada sólo por hombres, también el punto de vista de aquellos ojos oscuros y femeninos.

Primero, haré unas observaciones sobre la reestructuración de la economía agraria y los efectos de estas medidas en la vida comunitaria de Chiapas entre 1970–1994, y después continuaré con la formación de los nuevos grupos indígenas y la participación de las mujeres en estas primeras organizaciones durante esa misma

---

<sup>22</sup> En Yucatán, hay indígenas que están muy bien económicamente, y para los cuales vestirse tradicionalmente es una manera de distinguirse del resto de la sociedad con orgullo (conversación en noviembre 2008 en Helsinki con la Dra. Dora Ramos, actualmente directora de Desarrollo Institucional, ECOSUR). En Chiapas, San Cristóbal dispone de una pequeña burguesía indígena que se empeña como albañiles, comerciantes, meseros, taxistas y otros empleos que antes eran ocupados por ladinos. Algunos de ellos conservan sus trajes tradicionales, sobre todo las mujeres, o adoptan el estilo del norte de México que igualmente les distingue de los ladinos, creando nuevas comunidades urbanas separadas del resto de la ciudad, y recurriendo a su identidad indígena en sus luchas políticas y sociales. (Viqueira 2002, 367-68) Hasta dentro de una misma comunidad pueden haber ricos y poderosos caciques al lado de campesinos empobrecidos (Viqueira 2002, 16).

<sup>23</sup> Para ilustrar esta situación, Yuval-Davis afirma que es una realidad que la mayoría de las mujeres negras de los países occidentales se encuadran dentro de clases socioeconómicas más bajas que las blancas; o que las mujeres son en general más pobres que los hombres.

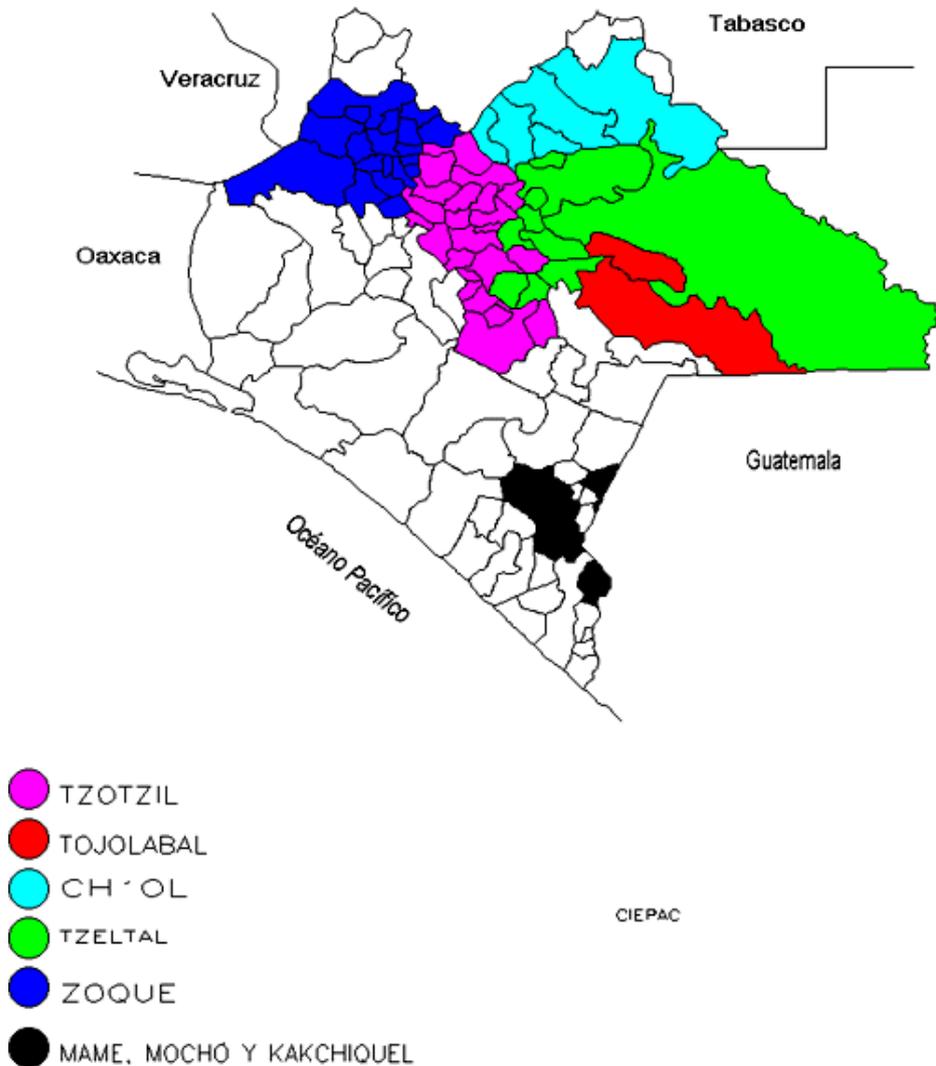
época. Independientemente de la opinión que puede haber sobre su contribución a la formación del EZLN, el trabajo de Samuel Ruíz, obispo jubilado del diócesis de San Cristóbal de las Casas y la catequización de los indígenas ha contribuido a la formación de cooperativas agrícolas que han abierto posibilidades a las mujeres para mejorar su situación económica.

En la segunda sección, presentaré mis nociones sobre la formación del EZLN, la jerarquía interna del ejército guerrillero, con énfasis en el papel de las mujeres en él y los preparativos de las primeras Leyes Revolucionarias de Mujeres el año anterior al levantamiento.

La tercera sección analizará la participación de las indígenas en el EZLN en relación con el movimiento feminista dentro del contexto nacional. Lo central de mi análisis serán las posibilidades de los grupos no hegemónicos de contribuir a una abertura más amplia, o de unirse a la diversidad del feminismo más académico mediante el uso del lenguaje, queriendo incluso mencionar la importancia de los medios de comunicación en la transmisión de la voz zapatista.

## 1. Desarrollo socioeconómico y político en Chiapas 1970–1994

### LOS GRUPOS INDIGENAS Y SU UBICACION EN CHIAPAS



Fuente: <http://www.ciepac.org/mapas/sociales.php> (último acceso el 28 de enero de 2010)

El nacimiento del movimiento zapatista se ve afectado por la larga historia de las rebeliones durante los siglos precedentes. La rebelión no surgió de la nada, y para poder contextualizar la sublevación y los textos producidos alrededor de ella, hay que conocer tanto la historia política de la región como las condiciones socioeconómicas en las que han vivido los indígenas. Con esta información, no sorprende tanto una sublevación que ya se gestaba quince años antes de que tuviese lugar (Legorreta Díaz 1998, 161; Viqueira 2002, 30).

Es preciso comprender que el germen del movimiento zapatista data de una historia que empezó por lo menos hace quinientos años, y que incluso forma parte de un terreno común para algunos –no todos– de los participantes: la Conquista. Hago referencia a esto, porque los zapatistas mismos se refieren, desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona, a los quinientos años de sufrimiento y marginación. No obstante, a estas alturas de la trayectoria e incluso de la transformación del movimiento, considero más relevante hacer más adelante algunas observaciones sobre el desarrollo político y socioeconómico que tuvo lugar en México a partir de la década de los setenta o fines de los sesenta, para poder ubicarnos en el campo multidisciplinario en el que los textos analizados tienen lugar. Es imprescindible conocer la historia de Chiapas y su organización social, para poder extraer conclusiones del análisis. En este sentido, reconozco el valor de la obra de Antonio García de León (1996a; 2002), Juan Pedro Viqueira (2002) y Neil Harvey (2000), entre otros. Carmen Legorreta (1998) y Xotchil Leyva Solano (1999; 2001) analizan con agudeza el papel de los actores sociales que dan inicio a la participación indígena. El historiador Thomas Benjamin (1995; 2000) propone añadir un aspecto que antes de la sublevación no se daba: cómo los indígenas mayas han llegado a ser sus propios historiadores.

En la introducción mencioné las diferentes bibliografías de Juan Pedro Viqueira (2005)<sup>24</sup>, Salvador Guerrero Chiprés (2004) y Genoveva Flores (1999) para el análisis de Chiapas. Es evidente, y este tipo de listas bibliográficas lo confirman, que la insurrección zapatista puede ser observada desde diferentes ángulos, según el alineamiento político y disciplinario del escritor. Estos tres investigadores presentan abiertamente sus criterios y aunque he consultado sus listas como fuente de información, para poder seguir los principios de objetividad, no quiero seguir la categorización realizada por los diferentes escritores. Si nos limitamos a categorizar y citar sólo a los autores “correctos”, terminaremos por citar los

---

<sup>24</sup> Esta lista posterior es una modificación de *Chiapas: la otra bibliografía 1980-2002* (Viqueira 2002, 417-35). No incluye fuentes más recientes que la lista de 2002, pero plantea más cuestiones sobre el papel de los medios de comunicación y la información proporcionada por estos: Viqueira lamenta la situación del 2005, antes de las elecciones federales, en las cuales el tema de la rebelión zapatista estaba por reaparecer (como sucedió), en la que la información académica pasa desapercibida frente a los ojos de la opinión pública en revistas especializadas, muchas veces extranjeras, ante periódicos que, según él, publican repetidamente datos notoriamente falsos. Como ejemplo, menciona que en realidad, Chiapas sólo produce el 9 % de la electricidad del país, aunque los periódicos repiten que se trata de un porcentaje del 50%, mencionando *La Jornada* incluso hasta un 80 %.

unos a los otros, lo que no hará avanzar el estudio. Una vez mencionada, no obstante, la existencia de estas listas, procederé a resumir brevemente cómo esta variedad se articula dentro de la literatura zapatista.

Las dos listas más recientes son la del historiador Juan Pedro Viqueira y la de la tesis doctoral en teoría política de Salvador Guerrero Chiprés. Viqueira ha mostrado posturas muy críticas hacia el zapatismo, y Guerrero Chiprés funciona actualmente como comisionado de la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México. Trabajó durante doce años como periodista de *La Jornada* y tiene una larga carrera en otros medios de comunicación<sup>25</sup>. Genoveva Flores es una periodista cuya lista formó parte de su tesis de maestría en historiografía de México, y fue presentada como ponencia en un congreso sobre el tema. Aunque su lista data de hace diez años, es interesante observar los criterios según los cuales ha dividido los libros en el sentido de que en aquel entonces sólo habían pasado cinco años desde la insurrección y ni siquiera a los investigadores les había dado tiempo para analizar la dirección en la que el movimiento se iba a dirigir.

El objetivo de la revisión de las listas es mostrar que hasta el contexto puede ser construido de varias maneras. No existe un contexto “absoluto”, neutral en que se desarrollan los discursos. Neil Harvey es considerado el principal especialista no-mexicano de los escritores, que han tratado los factores de la organización armada en Chiapas (Craske 1995; Haenn 1999; Stephen 1999; Levi 2000; Berger 2001). Además como el único de los arriba mencionados, Harvey también discute, aunque muy brevemente, la participación de las mujeres en las organizaciones emancipatorias de los indígenas<sup>26</sup> y logra combinar el análisis histórico con aquellos efectos de los cambios políticos en Chiapas que la diferencian de otras

---

<sup>25</sup> Entre 1984 y 2000, Guerrero Chiprés trabajó en el canal 13 de la televisión, actualmente en la Televisión Azteca. Ha trabajado también en la radio gubernamental IMER y Stereo Rey y actualmente está en Imagen. En 1997, recibió el Premio Nacional de Periodismo, otorgado por el entonces Presidente, Ernesto Zedillo Ponce de León.

<sup>26</sup> Benjamin (2000, 435) menciona la aparición de los derechos de las mujeres en la ampliación de las demandas de las numerosas organizaciones populares en Chiapas formadas desde los setenta cuando el enfoque se amplió desde la cuestión agraria al racismo, idioma, crédito, derechos humanos, salud y autonomía. Incluso cita a dos historiadoras mujeres e indígenas de las nuevas comunidades de la Selva para mostrar que la narración de la historia no pertenece exclusivamente a hombres indígenas (439). Pero además de esto, no hace diferencia entre hombres y mujeres al describir la formación de una historia colectiva maya en Chiapas, ni profundiza en qué consiste esta inclusión de los derechos de las mujeres o qué hubiera significado para las mujeres indígenas el hecho de darles voz en la narración de la historia.

regiones de México. Muchos análisis sobre el nacimiento del EZLN se concentran en sólo una de estas dimensiones. Viqueira (originario de España) y Guerrero Chiprés, también aprecian la contribución de Harvey, aunque con reservas.

Hoy día sabemos mucho más del abanico político de Chiapas que lo que nos revelaban los primeros libros sobre la insurrección. Estos primeros libros son los que Flores denomina “libros de prisa”; libros escritos por periodistas que aparecieron a partir de febrero de 1994, con la intención central de ofrecer información. Dentro de este género entran aquellos que conservan la estructura periodística (notas, crónicas, fotos y reportajes), aquellos que ya tenían una propuesta de género, argumentación y discurso de libro (manteniendo su intención central de informar), y por último, aquellos que se asemejan al género de opinión, con un propósito de dar una respuesta científica o dogmática al asunto. (Flores 1999, 2) Si buscamos entre estos primeros libros, los que dan voz a la mujer indígena, son la edición de La Correa Feminista de Rosa Rojas, *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* y *Mujeres de maíz* de Guiomar Rovira.

Guerrero Chiprés hace otra interpretación de la literatura zapatista. Divide la literatura en tres: 1) El acercamiento estructural (estudios que analizan las causas estructurales de la rebelión y la apertura a una política más democrática promovida por los zapatistas); 2) Estudios que ponen de relieve la autoridad política del liderazgo del EZLN (el subcomandante Marcos, en especial), y que lo critican fuertemente, defendiendo categóricamente la administración del presidente Salinas, y las reformas modernizadoras del PRI (en poder de 1946 a 2000), y 3) Explicaciones que combinan las dos: por un lado se enfatiza la interacción entre la estructura y la agencia, y por otro se analiza la relación del EZLN con otras organizaciones. De los escritores que analizaré a continuación, Harvey caerá dentro de la primera categoría, Tello Díaz (1995), y La Grange y Rico (1997) en la segunda, y Leyva Solano y Legorreta en la tercera.

Viqueira no enlista a los escritores según su posición pro o en contra de los zapatistas, sino que expresa su mayor inquietud en la profundidad de conocimiento de los investigadores. Rechaza los arriba mencionados “libros de prisa”, y destaca que ya existía literatura y conocedores de Chiapas antes de la insurrección, en lo que tiene toda la razón. Respecto a los más recientes, publicados después de la rebelión, recomienda sin embargo principalmente

aquellos que, según la categorización de Guerrero Chiprés, pertenecen a los dos últimos grupos, en su mayoría historiadores y antropólogos.

Además de las bibliografías mencionadas, existen reseñas en abundancia que agrupan ciertos escritores según los temas que quieren destacar, sea la autonomía o las raíces de la rebelión.

En suma, el contexto puede ser definido de varias maneras, dependiendo de la orientación del investigador.

A continuación, en lo que sigue, lo principal serán las diferentes formas de organización que llevan a la participación de las mujeres en el ejército zapatista.

### **1.1 Reestructuración de la economía mexicana 1970–1994**

En el contexto nacional, México experimentó grandes cambios sobre el modelo de desarrollo lanzado en la época comprendida entre la revolución y la década de los setenta. El crecimiento industrial y el desarrollo económico no habían llevado a una distribución más equitativa de los ingresos que durante la época de la finca. México perdió la autosuficiencia alimentaria<sup>27</sup> y una migración hacia las ciudades y al extranjero (Estados Unidos) llegó a reemplazar las formas de sobrevivencia en el campo. (Legorreta Díaz 1998, 49) El sector agropecuario fue uno de los más afectados y los campesinos que antes habían generado alimentos y ofrecido mano de obra barato a las ciudades, no pudieron ni capitalizarse ni lograr avances tecnológicos en ese intercambio tan poco ventajoso para ellos. (Legorreta Díaz 1998, 50)

El desarrollo del país toma forma a pequeña escala en San Cristóbal de las Casas, antigua capital de Chiapas y una de las ciudades atacadas la noche de la insurrección. Ciudad que, de la misma manera, se enfrentaba al reto que suponían los años coloniales al llegar la década de los 70. Lo mismo pasó en otras ciudades chiapanecas, como Ocosingo o Las Margaritas, pero en este caso utilizaré a San Cristóbal de las Casas como ejemplo porque de entre las seis u ocho ciudades (número que varía según la fuente) invadidas por los zapatistas el uno de enero de 1994, ésta fue la única cuya invasión fue dirigida por una mujer, la mayor Ana

---

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, Arroyo (1989).

María, y donde incluso tuvo lugar la primera conferencia de prensa de los zapatistas.

A pesar de que los proyectos del gobierno nacional durante la era de la postguerra incluían una extensa reforma agraria y la construcción de carreteras y escuelas para integrar a la población indígena en la sociedad mexicana, el tratamiento de los indígenas como fuerza laboral o como ciudadanos no había mejorado nada desde hacía siglos. La ciudad ya no controlaba el trabajo y la producción de los indígenas, pero los *coletos* trataban a estos como inferiores, mostrándolo de maneras muy mezquinas<sup>28</sup>. (Benjamin 2000, 432) En los setenta, la ciudad había perdido ya su verdadero poder y autoridad, enfrentándose a un movimiento agrario enérgico y a un flujo migratorio procedente de las zonas indígenas que la rodeaban (Benjamin 2000, 433).

La Reforma Agraria, producto de la revolución mexicana que ya había pretendido poner en marcha el reparto de las tierras privadas decretado por la ley décadas antes, fue introducida en Chiapas en las décadas de los treinta y los cuarenta, veinte años después de la fundación del programa de 1917. La reforma llegó primero a los Altos centrales y a las plantaciones de café del Soconusco. Un equipo de agrónomos fue mandado a la región para estudiar el problema de la concentración de la tierra y para preparar las respuestas a las solicitudes de tierra. (Benjamin 1995, 230)

La época gloriosa de la Reforma Agraria había tenido lugar entre 1930 y 1940. Sin embargo, la situación en Chiapas no había cambiado mucho desde entonces. Durante este tiempo, la modificación de la superficie de propiedad privada de las posesiones mayores de 5.000 hectáreas, disminuyó sólo en un 2 %, del 29 % al 27 %. (García de León 1996b, 226) Chiapas no siguió los pasos en cuanto al reparto de tierra que efectuaron otros estados y al llegar a los cuarenta, la estructura

---

<sup>28</sup> Benjamin describe como los residentes ladinos de San Cristóbal, o *coletos*, mostraron su superioridad al requerir de los indígenas que realizasen una reverencia con los brazos cruzados cuando pasasen al lado de un *coletos*, o al prohibirles usar banquetas, reservadas a los ladinos. Esta autodefinición de *coletos*, según Viqueira (2002, 369-70), fue adoptada después de la insurrección zapatista, por la pequeña burguesía ladina de San Cristóbal, con el fin de distinguirse de los indígenas que se habían instalado en las cercanías del mercado para vender su cosecha o que habían invadido predios en las afueras de la ciudad. De esta manera establecían sus dominios sobre espacios urbanos que los “auténticos sancristobalenses” consideraban suyos. Fue en ese contexto que el término *coletos* perdió su tono hasta entonces peyorativo, que se refería a los habitantes de la ciudad.

agraria del porfiriato no había cambiado mucho. De hecho, cuando se puso en marcha el proceso de repartos, se dio preferencia a las áreas de colonización. (García de León 2002, 42) El estado prefirió recurrir a la colonización en vez de tocar las grandes propiedades privadas y a pesar de una intensa política y el gran número de repartos realizados en realidad no se tradujo en una verdadera reforma agraria. (García de León 2002, 44-45)

### **Colonización de la Selva Lacandona**

Las dos zonas económicas del estado de Chiapas más afectadas por la colonización fueron los Altos y la Selva. Los Altos era la zona principal de emigración hacia la Selva. Integra un total de 18 municipios, en una superficie territorial de 4 734 km<sup>2</sup> (6,5 % del total del estado), mientras que la región de la Selva está formada por 14 municipios, con una superficie de 20 219 km<sup>2</sup> (27,5 % de la superficie total del estado). Actualmente, según el Atlas de Chiapas en la página web de SEIEG<sup>29</sup>, en la zona de los Altos habitan aproximadamente 560.000 personas, (13 % de la población estatal), mientras que la Selva tiene una población de aproximadamente 650.000 habitantes (15 % de la población estatal). Como podemos observar, ambas regiones cuentan con una tasa de población bastante similar, pero la Selva cuenta con una superficie que sobrepasa en más de cuatro veces la de los Altos. San Cristóbal de las Casas está en los Altos. Las Cañadas es una subregión de la Selva, que geográficamente y por la historia de su colonización, puede a su vez ser dividido en dos zonas (las Cañadas de Ocosingo-Altamirano y las de Las Margaritas). Su población en 1991 alcanzaba los 96.000 habitantes, unos 65.000 en la primera y más de 31.000 en la segunda. (Ortiz-Espejel y Toledo 1998, 320)

Entrando en la década de los setenta, el gobierno mexicano empezó a buscar soluciones a la creciente demanda de tierra, sin tener que tocar las propiedades privadas y como resolución temporal, fomentó la colonización de la Selva Lacandona. Muchas veces se ha descrito esta política de reasentamiento como una “válvula de escape” para las presiones ejercidas desde otras partes del estado. Hacia 1970, aproximadamente cien mil colonos se habían asentado en la selva. La

---

<sup>29</sup> Sistema Estatal de Información Estadística y Geográfica del Gobierno del Estado de Chiapas: <http://www.seieg.Chiapas.gob.mx/seieg/wp-content/uploads/2008/02/productos/geografico/atlas-de-Chiapas/Atlas2007.swf> (acceso el 2 de abril de 2009).

mayoría eran indígenas tzeltales y choles de los Altos del norte y del oriente. Otros grupos más pequeños de tojolabales de Comitán se habían asentado en los valles del sur de la Selva Lacandona. Los colonos eran antiguos trabajadores de plantaciones o campesinos cuyas tierras habían sido usurpadas por propietarios privados. Uno de los resultados de esta inmigración fue la transformación de las estructuras de la comunidad en nuevos asentamientos en las tierras bajas. (Harvey 2000, 81)

Los primeros colonizadores que habían llegado a la Selva Lacandona desde los años cincuenta, principalmente de los Altos, lo hicieron sin planificación previa. Esta gente se encontraba en una situación sin precedentes, en comparación con la migración posterior, fomentada por el gobierno. Dada la forma innovadora y espontánea de la primera ola de migración, el control gubernamental nacional no llegó a las zonas nuevas. Indígenas de varias etnias (tzeltal, tzotzil, tojolabal en su mayoría) tuvieron que aprender los idiomas del otro, modificar y crear nuevas costumbres y dejar algunas de las antiguas para poder convivir dentro de las nuevas comunidades. La nueva forma de convivencia afectó a la construcción de la identidad también, los indígenas empezaron a identificarse como campesinos pobres, gente indígena y como mayas, en vez de como cada grupo en particular. (Benjamin 2000, 435-36)

Antes de emigrar a la selva, los indígenas habían vivido en una cultura caracterizada por el colectivo, cuyas tradiciones y estructuras políticas, sociales y religiosas se habían manifestado en su manera de vestir, en su lengua, fiestas, música, etcétera (Daltabuit et al. 1994, 66). La colonización cambió esta organización social, la religión, la estructura familiar y otros aspectos, hasta tal punto que se podría hablar de una “pérdida de la memoria colectiva” de los colonizadores<sup>30</sup>. En esta nueva situación, los compromisos y los contratos anteriores y antiguos ya no valían, sino que hubo que renegociar la manera de manejar los distintos asuntos como el reparto de la tierra en los ejidos o las ceremonias religiosas, por citar algunos ejemplos.

Esta articulación de los asuntos culturales que las mismas zapatistas han descrito en sus discursos, son elementos a través de los cuales pienso que se conceptualiza

---

<sup>30</sup> Conversaciones con la Dra. Dora Ramos en Helsinki, en octubre–noviembre de 2008.

también la etnicidad. Los efectos de esta migración y este nuevo tipo de convivencia son analizados durante la preparación del primer Congreso Indígena de 1974, aunque Legorreta contradice la descripción de Benjamín sobre la formación de una identidad común entre los indígenas. Según ésta, después del Congreso la diócesis abandonó las demandas de los indígenas y cada etnia y comunidad tuvo que responder como bien pudo a sus propios problemas y necesidades (Legorreta Díaz 1998, 59).

Sin embargo, según Harvey, no se puede atribuir esta formación de nuevas identidades tan sólo a una forma natural consecuencia de la colonización, sino también al importante papel que jugaron los nuevos líderes de la comunidad, educados y apoyados por la diócesis de San Cristóbal de las Casas (2000, 82).

## **1.2 Organización de los grupos indígenas**

La presencia del Estado en Chiapas era muy débil hasta la década de 1980. A pesar de la fomentación de la colonización de la Selva, el apoyo económico e infraestructural y los programas gubernamentales tardaron en llegar en la zona. En vez del Estado, otros actores sociales fueron los que tomaron la responsabilidad de los asuntos de los pobladores.

La extensión territorial de la diócesis de San Cristóbal de las Casas cubre casi la mitad del superficie total del estado de Chiapas (36 812 km<sup>2</sup>). Para principios de la década de los setenta, el número de los parroquianos representaba igualmente el 50 % de la población total del estado, de la cual el 40 % era indígena. El número de los nuevos catequistas, cuya formación comenzó en 1961, alcanzó los 4.500, y junto con los ayudantes prediáconos y otros ministros indígenas, la cifra llegó a duplicarse.<sup>31</sup> (Legorreta Díaz 1998, 54)

Los catequistas, o *tuhuneles* según su nombre tzeltal, eran indígenas preparados por la diócesis. El objetivo de la preparación tenía dos aspectos: el primero, subsanar la carencia de sacerdotes en esta región aislada. El segundo, cubrir la necesidad, debida a la ausencia de órganos gubernamentales, de integrar a los indígenas de la Selva en las estructuras de la diócesis. (Harvey 2000, 82)

---

<sup>31</sup> Antes de 1960, la diócesis cubría todo el estado de Chiapas. En 1960, la diócesis se dividió en otra en la de Tuxtla Gutiérrez, y en 1961, se estableció la de Tapachula. (Harvey 2000, 88)

Chiapas ya tenía experiencia en diferentes grupos de evangelización. Primero habían llegado los misioneros protestantes asociados al Instituto Lingüístico de Verano, respaldado por los Estados Unidos. Después, a comienzos de la década de 1940, por invitación del gobierno mexicano, acudieron diversos grupos de misioneros para auxiliar en la asimilación cultural de la población indígena. Tras ellos, en la década de 1960, llegaron los misioneros católicos, con un enfoque diferente: en vez de desalentar a las culturas tradicionales, buscaron revivir las prácticas indígenas comunitarias mediante la creación de cooperativas en los poblados. (Harvey 2000, 82)

Samuel Ruiz fue nombrado obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en 1960. En 1968, participó en el Concilio de Obispos Latinoamericanos en Medellín, cuyo fruto fue el famoso lema de “la opción preferencial por el pobre” que se desarrolló en la teología de la liberación. Ya antes de la conferencia de Medellín, la diócesis había asignado equipos especiales de sacerdotes para trabajar entre los cuatro grupos indígenas más grandes, el tzeltal, el tzotzil, el chol y el tojolabal, y entre las dos zonas mestizas de las regiones central y fronteriza de Chiapas. (Harvey 2000, 82) La formación de los catequistas resolvió muchos de los problemas de la “encarnación del evangelio” entre los indígenas y de la organización de los colonos en la selva. Mediante la formación profesional de los indígenas, la iglesia pudo integrar los problemas cotidianos de las nuevas comunidades en su trabajo y, dependiendo del observador, aumentar su poder entre ellos, o promover la participación de las “comunidades de base” en la solución y análisis de su situación económica y política.

Según Benjamin (2000, 425) fue, efectivamente, el obispo Ruiz quien emprendió la cadena de sucesos que llevaron a la creación del EZLN<sup>32</sup>. Su papel ha sido muy discutido en el contexto de la organización de los indígenas y como toda la literatura sobre el zapatismo, hay material a favor y en contra de esta participación y trabajo del obispo Ruiz entre los indígenas (Meyer 2000; Legorreta Díaz 1998; Reyes y Zabadúa Carboney 1995).

En 1974, surgió la idea de organizar un congreso indígena, inspirada en la celebración del quingentésimo aniversario de Bartolomé de las Casas. El gobierno

---

<sup>32</sup> *“It is, in fact, Bishop Samuel who began the chain of events described in this essay”.*

del Presidente Luis Echeverría (1970–76), junto con el gobierno estatal de Chiapas, quiso sacar provecho de la ocasión y afirmar en público su solidaridad con los pueblos indígenas de México y sus asuntos. La idea fue organizar una colorida reunión en San Cristóbal de las Casas, tanto de políticos y académicos, como de artesanos y músicos indígenas, con el objetivo principal de promover el turismo. Las cuestiones de los derechos humanos fueron limitadas a, según Benjamin, “aburridas discusiones sobre acontecimientos históricos”. (Benjamin 2000, 425-26)

Los idiomas utilizados durante el Congreso fueron cinco, cuatro indígenas y el español. Se habían capacitado a una docena de traductores para el evento, jóvenes bilingües y multilingües, tanto de la zona colonizada, donde convivían varias etnias, como de las fronteras lingüísticas. El Congreso tenía sesiones con traducción simultánea y discusiones en varios idiomas. Además, tenía una sala de prensa que posibilitó la difusión de los comunicados con traducción inmediata al español para la prensa local y nacional. (García de León 2002, 168-69)

Aunque la iniciativa del Congreso vino del gobierno del estado de Chiapas, a principios de los setenta, como he señalado, éste no tenía presencia o estructura en las comunidades como para apoyar la organización de un acto de esta naturaleza (Legorreta Díaz 1998, 54). Por ese motivo, el gobierno tuvo que contactar con la diócesis que mejor conocía las condiciones de los indígenas y que más contactos tenía, además de una estructura existente obtenida mediante su trabajo de catequización en las comunidades. La colisión que posteriormente tendría lugar entre el gobierno de Chiapas y la diócesis sería ocasionada por la fuerza de las circunstancias y no por la voluntad de los protagonistas (Tello Díaz 1995, 59).

La relevancia que adquirió este Congreso fue determinante para la organización posterior de los indígenas. Las demandas presentadas giraron alrededor de la justicia agraria, la salud y la educación, y el comercio. Aunque estuvo presente durante el evento, el quinto tema, la política, fue escamoteado oficialmente por los organizadores. El Congreso tuvo lugar del 12 al 15 de octubre de 1974 y, a pesar de su nombre, fue el único de su serie, no hubo un segundo. Sin embargo, marcó el inicio de la creación de organizaciones campesinas que perduran hasta el día de hoy. (García de León 2002, 166-70)

Se ha llevado a cabo un listado con la clasificación de las comunidades zapatistas y no zapatistas junto con su afiliación religiosa: así, los zapatistas serían “católicos samuelistas”, mientras que los protestantes no serían considerados zapatistas (Leyva Solano 2001, 27). Aunque no existe una división tan dicotómica, el argumento tiene cierta relevancia en Las Cañadas. El protestantismo había atraído a los miembros de las comunidades más conservadoras, política y culturalmente, de los Altos, en especial en aquellas zonas donde el uso del alcohol en los rituales era fundamental. El protestantismo ofreció la posibilidad de dejar atrás la religión tradicional. (Benjamin 2000, 436) Los protestantes (llamados *evangélicos*) también rechazaron el sistema de los *caciques*, oligarquía indígena apoyada por el PRI y el gobierno, y debido a esa resistencia fueron expulsados de sus comunidades en masas. Decenas de miles de tzotziles dejaron los Altos y se dirigieron a la Selva por esa razón.

El mapa político era muy diverso y polarizado, y los protestantes, al rechazar un alzamiento en armas en 1994, fueron expulsados de sus comunidades, con la pérdida temporal de todas sus credenciales comunitarias (sus casas, parcelas en los ejidos, ganado etc.). Al regresar<sup>33</sup>, empezaron a recomponer su poder y sus redes sociales anteriores, y algunos lograron establecer una nueva hegemonía de sus comunidades, con alianzas abiertas con el partido oficial y con el gobernador de Chiapas que pertenecía al PRI. (Leyva Solano 2001, 27-28)

Desde la distancia que proporcionan los años, desde 1994, podemos observar que el EZLN fue sólo una de las fuerzas políticas del movimiento a la hora de solucionar cuestiones del reparto de tierras y de convivencia en una zona reocupada por varias etnias sin una historia o tradiciones comunes. Aunque durante el análisis me concentré en los discursos de los zapatistas y en la crítica de las feministas, el movimiento no podrá ser analizado sin tener en cuenta la presencia de los diferentes grupos y actores políticos que operaron y siguen operando en la zona. Una de las peculiaridades del zapatismo es que la televisión mexicana, los periódicos y los comunicados del EZLN han dado lugar a interpretaciones particulares de una situación que Leyva Solano llama “guerra

---

<sup>33</sup> La mayoría regresó después de que las autoridades les exigiese dejar la comunidad para siempre o regresar.

civil”<sup>34</sup>. (Leyva Solano 2001, 40). La autora lamenta el hecho de que, además de las comunidades, también los investigadores y periodistas estén polarizados, hecho que nos confirma la mencionada literatura zapatista en pro y en contra de una posición u otra. Pero considera un signo de esperanza que otros investigadores sigan intentando de comprender la complejidad que emergió en esta región lacandona hace ya tanto tiempo.

Yo comparto su esperanza y esto es precisamente lo que pretendo hacer, tanto en este apartado sobre el contexto, como en la parte analítica. Estoy de acuerdo con ella en que para poder proporcionar una idea que reconozca las complejidades locales existentes detrás de simpatía o la militancia personal, es importante incluir a todos los actores de los diferentes niveles y de las diferentes localidades, y extender el análisis a las prácticas, discursos e ideologías de todos los involucrados (Leyva Solano 2001, 40). Esta extensión del análisis se manifiesta en la interpretación de los textos sobre los zapatistas.

El proceso de aprendizaje de cómo organizarse resultó de la situación de los colonizadores, organizados en las uniones de ejidos, novedad que nació de la cooperación de los militantes de Unión del Pueblo y de la diócesis de San Cristóbal. Por razones prácticas, éstos aprendieron a convocar asambleas en cada comunidad, promover la participación y la opinión de todos, analizar y llegar a acuerdos sobre los puntos analizados, nombrar delegados y reunirlos de cada cañada en asambleas regionales. (Legorreta Díaz 1998, 84)

Legorreta describe y analiza muy detalladamente el desarrollo de la organización de las comunidades indígenas a partir de la llegada de los militantes de la Unión del Pueblo en la década de los setenta, la integración de la mayoría de sus militantes en la rama de Línea Proletaria de Política Popular (aunque no todos, ya que algunos se retiraron decepcionados por la falta de respeto hacia su espacio de trabajo y su organización) y el proceso de construcción de Unión de Uniones a partir de 1979. Según su análisis, este desarrollo fue decisivo para el movimiento social indígena de Las Cañadas, porque supo superar los problemas de cooperación entre la diócesis<sup>35</sup> y la Unión del Pueblo, y tuvo la capacidad política

---

<sup>34</sup> Entre comillas, para mostrar que Leyva Solano no comparte esta visión.

<sup>35</sup> Legorreta no oculta su rechazo al trabajo de la diócesis.

suficiente para responder a los verdaderos problemas de las comunidades, en vez de sólo presentar demandas sin propuestas de solución. (Legorreta Díaz 1998, 97)

Legorreta es muy consistente en su argumento de que por el anhelo de la diócesis de mantener el poder que evidentemente tenía, incluso político, en la zona de las Cañadas, ésta fue responsable de la formación de una élite campesino-indígena y culpable de mostrarse indiferente ante los abusos que ésta ejerció sobre las comunidades. Esto contribuyó a un enfrentamiento permanente entre los últimos asesores políticos de la Línea Proletaria, que por criticarles fueron expulsados de la zona por un mando de la diócesis, y la élite indígena. (Legorreta Díaz 1998, 115)

### **1.3 Organización de las mujeres**

La participación de las mujeres es, según la observación de Harvey, producto de tres procesos que han influido en la reivindicación de sus derechos. El primero es la colonización, y el hecho de que las mujeres tuviesen que compartir los trabajos con los hombres. Segundo, la incorporación de las mujeres a las cooperativas agrícolas, los programas de salud y a algunas organizaciones no gubernamentales. El tercer proceso, y según él, definitivo, fue la creación del EZLN.

De la misma manera que la diversidad del feminismo ha ampliado la categoría “mujeres”, es imprescindible abrir y ampliar la categoría “indígenas” en las descripciones de los acontecimientos que precedieron a la insurrección. A pesar de lo detallado sobre la descripción y la experiencia vivida durante los años de organización en Las Cañadas, Legorreta no comenta o distingue la participación de las mujeres de la participación general de los indígenas.

En un principio, la unión de las mujeres a la lucha consistió en unos talleres fomentados por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, interesados en promover también el derecho de la mujer a la tierra. Una pauta repetida en muchos espacios públicos tanto urbanos como rurales, y aún más destacada en las comunidades indígenas, era que las mujeres solían guardar silencio en presencia de los hombres. Para superar esta pauta y conseguir que diesen su opinión, las mujeres mestizas funcionarias de las organizaciones no gubernamentales apoyadas o fundadas por la Diócesis de San Cristóbal, fomentaron la organización de reuniones exclusivamente para mujeres. (Castro Apreza 2004, 263) A pesar de

su buena intención, las diferencias culturales no siempre son tan fáciles de resolver. El Grupo de Intervención, organismo no gubernamental, compuesto por un grupo de mujeres mestizas con sede en San Cristóbal de Las Casas, fue expulsado de un pueblo porque los hombres se opusieron a la participación de las mujeres en los talleres de derechos que impartía el grupo. (Castro Apreza 2004, 268)

Pero fue en los talleres donde empezó a combinarse la lucha de clases con las cuestiones de género y a gestarse el derecho de las mujeres a ser dueñas de la tierra que trabajaban junto a sus esposos. Los estudios académicos no mencionan la participación de las mujeres en el Congreso Indígena de 1974, pero según han contado los participantes, fueron las mujeres las que se encargaron de la logística de muchas de las marchas, descansos y reuniones, documentados en los estudios. Este papel de ayudante, o asistente, mantenía a la mujer fuera de las decisiones y de la participación activa, pero les brindó la oportunidad de conocerse y compartir experiencias con mujeres de otras regiones de Chiapas. (Hernández Castillo 2002, 391-92) La organización generada por las cuestiones del reparto de tierra, combinada con el trabajo de las ONG y de la diócesis facilitó la inserción y el reclutamiento de las mujeres en el ejército zapatista.

## ***2. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional***

El día inaugural del año 1994, el estado de Chiapas fue testigo de la invasión de varios de sus municipios invadidos por parte de un grupo guerrillero que más tarde diría llamarse el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. El número de municipios invadidos varía según las fuentes. Generalmente oscila de cuatro o cinco hasta nueve, según la fuerza con que comenzó la insurrección en cada municipio. Igualmente, el número total de rebeldes varía de 800 a 3000, y no existe información objetiva sobre estos datos. Una de las crónicas “de prisa”, dibuja el “escenario de la guerra” según estimaciones de *La Jornada* y *El Universal*<sup>36</sup> sobre la presencia de miembros del EZLN en diferentes municipios: 550 en Ocosingo, 500 en San Cristóbal y Altamirano respectivamente, 300 en Las Margaritas, Oxchuc, Huixtán y Abasolo, 100 en Chanal y 20 en Larrainzár. Los titulares que ocupan las primeras planas de los diarios exclaman: “Toma el EZLN

---

<sup>36</sup> Mantenemos presente la crítica de Viqueira sobre los datos ofrecidos por la media.

4 poblados de Chiapas; Cordura pide SG” (Excelsior), “Violenta toma de 5 alcaldías por un grupo armado en Chiapas, 11 muertos” (Uno más Uno), “Ocupan grupos de indígenas armados ocho poblaciones en México” (El Universal), “*Indian rebels kill 3 policemen (sic) in attacks on four southern Mexico towns*” (“Rebeldes indígenas matan a 3 policías en ataques a cuatro pueblos del sur de México” - The Miami Herald) (Reygadas et al. 1994, 17-18).

La verdad debe encontrarse en proporción al volumen de tropas de cada municipio. Ocosingo, San Cristóbal y Las Margaritas son las ciudades más grandes de las invadidas, y el tamaño de las tropas en Altamirano parece desproporcionado en relación a la población de la ciudad; en 1994, tenía menos de 20.000 habitantes mientras que San Cristóbal y Las Margaritas contaban con casi 90.000.

A pesar de la sorpresa con la que fueron tomadas las ciudades, el EZLN ya llevaba diez años preparándose en la selva. Estaba fuertemente enraizado en el arriba descrito desarrollo del sentido de identidad común a todos los indígenas, derivado de la migración a la zona Lacandona, que trajo como consecuencia la unión de los grupos que antes se formaban alrededor de un lugar físico y un idioma común. Haber aprendido a configurar nuevas reglas de convivencia incluidas nuevas formas de negociar la manera de trabajar y de heredar la tierra, junto a la ya mencionada pérdida de la memoria compartida facilitó que esto se pudiera aplicar a nuevas situaciones. Este tipo de convivencia contribuyó al nacimiento de una nueva identidad histórica de los indígenas, fruto de un desarrollo organizativo que empezó en el Primer Congreso Indígena de 1974, donde por primera vez, los indígenas descubrieron que compartían muchas cosas debido a su situación socioeconómica común, frente a su diferente origen geográfico o lengua (Benjamin 2000).

La rebelión armada del EZLN, dividió la Unión de Uniones en cinco organizaciones diferentes: la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo) Independiente y Democrática, la llamada ARIC “oficial”, la ARIC Unión de Uniones (UU), la Unión de Ejidos de la Selva, y –el EZLN. Todas estas organizaciones se componían de militantes que compartían un pasado común y que habían adquirido una manera común de reafirmar su poder. (Leyva Solano 2001, 22)

Los jóvenes académicos mestizos que más tarde se convertirían en los asesores y militantes del EZLN, llegaron a las Cañadas en 1983, el mismo año en que tuvo lugar la primera ruptura dentro de la UU. Poco a poco avanzaron en aquellas zonas que los asesores izquierdistas de la rama maoísta y proletaria abandonaban. La siguiente ruptura ocurrió en 1994, cuando distintos enfrentamientos, imposibles de resolver, dividieron varias comunidades entre los pro y los antizapatistas. La solución más común fue la doble afiliación, en la organización clandestina y en la legal. Otra solución fue crear organizaciones paralelas como la ACIEZ o la PFLN.<sup>37</sup> (Leyva Solano 2001, 32)

### **Guerra de baja intensidad**

Ciertas zonas en Chiapas fueron controladas por el ejército ya antes de la insurrección. Muchos investigadores se refieren a la presencia del ejército en Chiapas y la zona de Las Cañadas como una “guerra de baja intensidad”. Además de la presencia del ejército y las fuerzas paramilitares en la zona, la guerra de baja intensidad significó el aumento de la delincuencia organizada y la consolidación de los cárteles internacionales de la droga (Leyva Solano 2001, 29). Sin embargo, el uso de las tácticas de la guerra de baja intensidad no fue resultado directo de la insurrección zapatista, sino de las revoluciones centroamericanas de los ochenta. Con la huida de cientos de miles de refugiados de la guerra civil de Guatemala, se llamó la atención del gobierno nacional sobre la región fronteriza aislada que el gobierno no controlaba. Los conflictos entre las organizaciones de campesinos y los terratenientes privados junto con los rumores sobre grupos guerrilleros operando en la zona, transformaron la presencia del ejército en una vigilancia permanente:

“El lunes 24 de mayo de 1993, campesinos de la comunidad de Pataté Viejo, municipio Ocosingo, a 80 kilómetros de San Cristóbal de las Casas, informaron que ‘unos mil soldados del ejército’ entraron a mediodía, supuestamente en busca de armas (...). El día 25, al menos mil soldados del ejército continuaban en la zona de Ocosingo, registrando ‘casa por casa en varias comunidades,

---

<sup>37</sup> Asociación Campesina Independiente Emiliano Zapata y Partido de Fuerzas de Liberación Nacional en las cuales se canalizaron las facciones guerrilleras que habían crecido en la Unión de Uniones.

supuestamente en busca de armas'. (...) Para el jueves 27, indígenas tzeltales reportaron que raíz de supuesto enfrentamiento (...) el ejército había desplegado a unos mil efectivos en la región. Los soldados seguían patrullando el lugar y la noche anterior se habían visto tres o cuatro helicópteros que lanzaban objetos explosivos en regiones montañosas de la selva, cercanas a la comunidad.” (Rojas 1995b, 275-78)

Durante el gobierno estatal de Patrocinio González Garrido, 1988–93, las relaciones entre el gobierno del Chiapas y las organizaciones independientes empeoraron dada la involuntariedad y la incapacidad de las partes de definir nuevos mecanismos para resolver los conflictos. La población indígena fue la que tuvo que soportar la represión derivada de esto. (Legorreta Díaz 1998, 241-42)<sup>38</sup>

Originalmente, la estrategia de la guerra de baja intensidad, GBI<sup>39</sup>, fue elaborada por el ejército de los Estados Unidos para combatir revoluciones, movimientos de liberación o cualquier otro conflicto que amenazara sus intereses. Los objetivos principales de la GBI son la contrainsurgencia, reversión de gobiernos revolucionarios o de los que no se ajustan plenamente a los intereses estadounidenses, así como la prevención de la desestabilización de gobiernos aliados a EEUU. La idea de esta estrategia (vs. mediana o alta intensidad) alude al uso limitado de la fuerza para someter al adversario. (Pineda 1996, 173-74) Más asociada a la estrategia usada en conflictos y guerras civiles de Centroamérica de los setenta y ochenta, el concepto se ha transpuesto a la situación de Chiapas, aunque el conflicto no interfiera con los intereses de EEUU, sino se refiera a la tensión entre el gobierno nacional y los grupos y organizaciones de campesinos indígenas de Chiapas.

---

<sup>38</sup> Legorreta enumera los conflictos descritos en el ensayo del subcomandante Marcos, *Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía* (EZLN 1994, 49-66), responsabilizando a la dirección del EZLN de retomar los conflictos con el fin de justificar el inicio de la lucha armada (la detención del padre Joel Padrón, acusado por los ganaderos de la región de Simojovel de participación en tomas de tierra, la negligencia del gobierno de las demandas presentadas por los indígenas durante la marcha Xi'-Nich [hormiga] en 1992, la toma de la presidencia municipal de Simojovel por los campesinos de la organización CIOAC, entre otros). Legorreta misma es muy consistente a través todo su libro de que la vía armada no fuere la solución, y esta consistencia debe a su propia participación como asesora de la UU durante la misma época. Con esto, no quiero desdeñar su conocimiento de la situación, pero para mantener una actitud crítica y objetiva, a la vez, hay que revelar la conexión de cada especialista con los asuntos de una zona tan contradictoria como Chiapas.

<sup>39</sup> *Low Intensity Warfare, LIW*, casi sinónimo de *Low Intensity Conflict, LIC*

En el contexto de Chiapas, Castro Apreza usa la alegoría de quitarle el agua al pez<sup>40</sup>: destruir los movimientos revolucionarios a través de estrategias tanto coercitivas como de consenso. Las primeras son la formación de grupos paramilitares, los desplazamientos forzados de las poblaciones indígenas, los asesinatos masivos y selectivos (como el de Acteal en 1997), la implementación de servicios de inteligencia y la guerra psicológica, junto con la destrucción de espacios sociales. Contemplaremos esta última en más detalle en breve. Las estrategias de consenso, por su parte, son los programas económicos planeados y/o puestos en marcha en estas condiciones de guerra, así como otras acciones más tenues pero inteligentes y con distintos efectos potenciales, chismes y rumores. (1999, 129)

Sin despreciar los efectos perjudiciales de las diferentes estrategias, en el caso de Chiapas, la destrucción de los espacios sociales desempeña un papel definitivo tanto a nivel social como político. Hago especial mención de ella, para mostrar su presencia en la descripción del subcomandante Marcos citada en el principio, no sólo como creación literaria sino como referencia a una estrategia concreta, repetida en Chiapas. Parte de esta estrategia es la destrucción y el robo de viviendas y cultivos, y el cierre de iglesias. El objetivo no se limita a esos daños en concreto, sino a minar las identidades colectivas mediante la abolición de aquellas cosas con las que la gente se identifica material, simbólica y políticamente. Al suprimir los lugares de reunión como las iglesias, se desestructuran los lazos de solidaridad e identidad con el fin de prevenir la recurrencia a ellas en la acción política. (Castro Apreza 1999, 134-35)

Los paramilitares muchas veces son jóvenes frustrados por falta de tierra y trabajo (Aubry e Inda 1997)<sup>41</sup> (las razones básicas parecen coincidir con los motivos de participación en el movimiento zapatista). Además de carecer de los medios de subsistencia necesarios, y como consecuencia de esto, los jóvenes no tienen un

---

<sup>40</sup> La expresión ha sido inspirada en la idea de Mao Zedung de que el campesino es a la revolución lo que el agua al pez. Castro Apreza deduce que militarmente, desde el punto de vista de aquellos que buscan destruir los movimientos revolucionarios, el objetivo entonces debe ser quitarle el agua al pez. (1999, 129)

<sup>41</sup> Andrés Aubry fue director de INAREMAC (Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya). Gozó de mucho prestigio entre los zapatistas. Unos meses después de su fallecimiento, organizaron el Primer Coloquio Internacional *en memoriam* Andrés Aubry, en diciembre de 2007. Murió en un accidente de coche en septiembre de 2007. Este sociólogo de origen francés llevaba décadas en Chiapas, dedicándose a asuntos indígenas. También sirvió como asesor del EZLN.

papel social en las asambleas periódicas en las que se deciden los asuntos comunitarios. Por otro lado, al haber recurrido a un modo de vida delincuente, pierden el prestigio y la responsabilidad social. El paramilitarismo ofrece una solución de “empoderamiento” para ellos: les proporciona ingresos y armas poderosas que les confieren un estatus que jamás habían tenido. Los paramilitares están muy vinculados con el Ejército Mexicano, hasta por lazos sanguíneos (López y Rivas 2003), aunque oficialmente no existan.

Un elemento que distingue el uso de grupos paramilitares en Chiapas de otros de países centroamericanos, es que allí los grupos son propios de las comunidades indígenas y, justamente debido a la existencia no-oficial, su tarea es llevar a cabo oficios de guerra sucia que el ejército prefiere no realizar directamente (López y Rivas 2003).

## **2.1 Jerarquía interna del EZLN**

El EZLN es uno de los numerosos actores políticos de Chiapas, como ya he señalado. ¿Cómo ha logrado coexistir con la estructura consensual de la antigua UU, por ejemplo? La pregunta de Leyva Solano parte de la calificación de la estructura del EZLN como jerárquica y desigual, frente a la de una organización política y regional con principios consensuales e igualitarios. La respuesta que ofrece está basada en el argumento de los propios miembros del EZLN sobre su base tanto política como militar. (2001, 26)

Existe una contradicción entre las demandas de igualdad del EZLN y el supuesto carácter desigual de éste. Bedregal (1995) ya se refería al carácter patriarcal del EZLN y a los atributos que conlleva. Deduce las características del EZLN mediante la argumentación de lo que el feminismo es y lo que el EZLN no es: el feminismo es pacifista y antibélico, mientras que el EZLN es violento y bélico, lo que según ella equivale al patriarcado. Ahora bien, a nadie se le ocurriría negar el carácter bélico, en consecuencia, violento o militar del EZLN durante sus primeros años y los años de preparación para la insurrección. Lo que merece una deconstrucción más abierta es el argumento sobre la estructura desigual del movimiento. ¿Cómo se articula la supuesta desigualdad del movimiento que Leyva Solano llama “el ejército campesino indígena”?

Leyva Solano basa el éxito de la sobrevivencia del EZLN en un estado con larga historia de organización en su estructura política fundamentada en el antiguo sistema de la UU, con sus comités y comisiones, y en la vigilancia de la base militar por parte de las autoridades locales y los nuevos grupos políticos e ideológicos (2001, 26). Si la base política se fundamentaba en un aparato consensual que ya llevaba años funcionando tanto a nivel local como regional, supuestamente la desigualdad se manifestaría en la estructura militar. Una estructura militar jerárquica, pero ¿equivale un sistema jerárquico a un sistema desigual?

Un concepto esencial en el zapatismo, es el “mandar obedeciendo”. Los zapatistas destacan la decisión colectiva, la sujeción de los asuntos a la negociación en las comunidades, como muestra el ejemplo sobre la preparación de las Leyes Revolucionarias de Mujeres. No he leído ningún estudio sobre la represión interna del EZLN<sup>42</sup> ni pienso que la forma de organización militar y jerárquica del ejército zapatista contradiga con su anhelo a la democratización en México, es decir, a un espacio más libre e igual en la sociedad. Es difícil creer que un ejército desigual pueda luchar por una sociedad más justa, por lo tanto a estas alturas, no acepto sin crítica el argumento de la desigualdad dentro del EZLN.

Al contrario de lo que argumenta Leyva Solano, Harvey destaca el carácter social de los orígenes del EZLN (2000, 81). Según él, la transformación de las estructuras de la comunidad y la débil presencia del Estado en las zonas menos pobladas fue un factor importante que demuestra que las raíces del EZLN se encuentran en las formas sociales y no en las formas institucionales de organizar la comunidad. De ahí que el EZLN no se basara en el antiguo sistema de comités y comisiones, como afirma Leyva Solano, sino en esta nueva necesidad social de negociar la organización de la comunidad.

## **2.2 Participación de las mujeres en el EZLN**

Las mujeres del EZLN se organizan y reflexionan alrededor de las demandas de los pueblos indígenas en general, pero también tienen en cuenta específicamente las de género, que se suman a las de clase y etnia. Dentro del movimiento

---

<sup>42</sup> Con esto no me refiero a la represión que el EZLN sí ha dirigido a los miembros del ejército que lo han abandonado, o a los miembros de las comunidades que no han querido unirse a los zapatistas.

zapatista, hay múltiples actividades y cargos de responsabilidad. Se pueden distinguir dos formas en que las mujeres pueden participar. Hay mujeres militares y mujeres que funcionan como bases de apoyo que se subordinan a una estructura piramidal. Sin embargo, esta subordinación no supone una sumisión, sino más bien parte de la entrega a unos ideales compartidos. Han tenido dos formas de actuar: una militar y otra política, pero tanto las mujeres que se encuentran como bases de apoyo como las militares colaboran entre ellas y con los hombres. (Perez Enríquez 2002, 138-39)

Se estima que la tercera parte de los insurgentes son mujeres. En que se basa esta estimación, no está claro. Toda la literatura estudiada para este trabajo, desde el principio de la insurrección, repite esta cifra sin cuestionarla. Puede que sea correcta, y según (Kampwirth 2002, 85), el número de mujeres que participan en el movimiento no es sorprendente comparado con los casos de Nicaragua o El Salvador. Pero sí sorprende si se tiene en cuenta la forma de vida tan restringida que viven las mujeres mayas en la zona rural de Chiapas. Una explicación puede ser que las relaciones de género ya habían cambiado durante los años anteriores de la sublevación. Se puede inferir también que la sublevación en sí siguió transformando las relaciones de género en Chiapas a continuación (Perez Enríquez 2002, 138-39).

### **Las militares**

Las mujeres que se alistaron en el EZLN como insurgentas, se fijaron como uno de sus objetivos primordiales la defensa del ejido como patrimonio familiar y que en éste estuvieran incluidas las mujeres al lado de sus esposos para confirmar la apropiación de la tierra (Perez Enríquez 2002, 140).

Entre los militares había mujeres milicianas, mujeres insurgentas, capitanas y tenientes, mayores y comandantas. Las milicianas podían acudir por temporadas a los campamentos zapatistas, pero no abandonaban a sus familias, y también podían tener hijos. Guiomar Rovira afirma que muchas mujeres optaban por ser milicianas porque entendían el sentido de la lucha y querían obtener habilidades que no podían aprender en sus propias comunidades (Rovira 1997, 73-75).

*Las insurgentas* eran aquellas que se dedicaban a tiempo completo a la lucha. Ellas aceptaban no tener hijos y se les capacitaba en todos los terrenos educativos. Las insurgentas hablaban con gente de fuera mediante la comunicación del EZLN.

*Las capitanas y tenientes* comandaban tanto a grupos de hombres como de mujeres. Podían dar órdenes y ser obedecidas. Muchas tuvieron un papel de liderazgo el primero de enero de 1994.

*Las mayores*, como Ana María, que encabezó la toma de San Cristóbal el primero de enero, fueron mujeres excepcionales capaces de dirigir tanto a hombres como a mujeres de diferentes pueblos, y de toda la región. Algunas reconocen su sacrificio al dejar su vida en las comunidades, pero para muchas la integración en el EZLN significó la posibilidad de experimentar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres sin la crítica que pudieran recibir si se quedaran en la comunidad.

El papel de las comandantas era fundamental. Ellas formaban parte del CCRI, Comité Clandestino Revolucionario Indígena, y decidían, consultando con sus pueblos, cómo avanzar con el movimiento. Tenían un conocimiento profundo de cómo se dirigía y se movilizaba a la gente. Eran ellas quienes se convirtieron en los portavoces de la voluntad popular. Existían distintos tipos de liderazgo, pudiendo haber representantes-líderes, que llevaban la voz del pueblo pero no decidían por sí solas. Algunas de ellas fueron altamente valoradas, como la La comandanta Ramona, a quien se consideró “madre y hermana” de la lucha. La comandanta Ramona murió el 6 de enero de 2006, después de haber sufrido cáncer de riñón durante años. Otras llegaron a ser maestras populares<sup>43</sup>. Algunas se convirtieron en verdaderas líderes que dirigieron a su grupo bajo una rígida jerarquía militar. (Perez Enríquez 2002, 140-44)

### **Las bases de apoyo**

Las mujeres “bases de apoyo” no vivían en la montaña, sino en los pueblos. Estaban convencidas de que debían dedicarse a la lucha, pero no dejaban sus hogares. Formaron colectivos para beneficio de la comunidad, que podían ser tiendas cooperativas, producción de animales o cooperativas de artesanía. Proveyeron de alimentos a los combatientes y generalmente participaron junto a

---

<sup>43</sup> Profesor popular frente a profesor formal, de que se carece la zona del conflicto.

sus compañeros en las asambleas comunitarias, rechazando cualquier tipo de ayuda gubernamental que les separase de sus ideales. (Perez Enríquez 2002, 130, 144-45)

Las combatientes femeninas llegaron a ser portavoces y activistas del movimiento. Además de retar a las culturas indígenas locales, retaron a la sociedad civil mexicana en general. A los hombres de las comunidades, les resultó difícil con el tiempo asumir el nuevo papel de las mujeres, cuya participación percibían como una posible amenaza. Las comandantas zapatistas habían invadido espacios públicos que antes habían estado asociados a los hombres. Incluso se llegaron a registrar incidentes de violencia local, a pesar de la fuerte imagen pública de las mujeres zapatistas (Castro Apreza 2004).

Hubo también diferencias entre las distintas formas de participar (las mujeres del pueblo o las zapatistas); las zapatistas veían que las del pueblo estaban condenadas a la maternidad. Mientras que para éstas, la maternidad era justamente el punto de partida para justificar su derecho a demandar ciertas cosas, como salud y educación para sus hijos. Es decir, la maternidad era la fuerza que les llevaba a luchar. La participación en el movimiento significaba para ellas una ampliación de su papel como madres: para conseguir la mejora del bienestar de sus hijos, tenían y querían la autoridad para decidir qué era lo que sus hijos necesitaban. La idea de ser mujeres en lucha destruyó la imagen que de ellas mismas tenían como “otras”, pasivas, cambiando el concepto de mujer indígena, por un “nosotras” activo, con valor positivo.

### ***3. El feminismo mexicano: el movimiento feminista y teoría***

Las zapatistas invitaron a todas las mujeres a participar, pero admitieron la existencia de diferencias que no habían sido superadas. En el documento final de los Acuerdos de San Andrés, negociados entre el gobierno y los zapatistas en 1996, concluyeron:

“Una voz que constituye la mitad de nuestro cielo es la voz de las mujeres indias que durante el Foro se reunieron solas porque es una realidad el hecho de que nuestra visión cultural es diferente de los no indígenas”. (...) Estamos conscientes –en este Foro histórico– que nuestras hermanas de cultura diferente no son culpables de nuestras

diferencias; es el sistema dominante el que nos ha colocado en desventaja.” (Hernández Navarro y Vera Herrera 1998, 165)

Como estas palabras afirman, el movimiento feminista de México nunca ha tenido una base social de apoyo, ni siquiera ha logrado movilizar a las masas por alguna de sus demandas relacionadas con el género (Zapata Galindo 2005, 1). El movimiento feminista no ha sido capaz de reunir a mujeres de diferentes orígenes, y aunque éstas hayan participado en movimientos sociales bajo diferentes lemas<sup>44</sup>, ni siquiera los grupos específicamente de mujeres han sido categóricamente feministas. Manteniendo por sincronización histórica las ideas de las diferentes olas del feminismo, se puede enclavar el surgimiento del feminismo mexicano de la segunda ola en la época de los grandes cambios económicos de la década de los setenta en México. Esta segunda ola fue caracterizada por el surgimiento de grupos de concienciación, organizados por mujeres de clase media, alrededor de asuntos derivados de este contorno. (Speed et al. 2006, 40; Zapata Galindo 2005, 1; S. Marcos 1999, 431). La aparición de las zapatistas con sus demandas específicas en las Leyes tanto sobre igualdad de género en relación con los hombres de la comunidad, como de etnicidad en relación con la sociedad civil mexicana, supuso la primera vez que se combinaban los orígenes inscritos en la vida de la mujer mexicana, el indígena y el español. (S. Marcos 1999, 431)

Mantendré el uso de las olas del feminismo como “preparación” para el marco teórico que discutiré en el próximo capítulo sobre la interseccionalidad. Muchos de los elementos de la interseccionalidad aparecen en el trabajo así como las cuestiones que los grupos feministas han tenido que tener en cuenta además de poner en tela de juicio el sistema patriarcal de México. Aunque no fue hasta después de la insurrección zapatista que se introdujeron los derechos de género en conexión con los derechos de etnicidad, en las demandas de las zapatistas se combinaron muchas reivindicaciones propias de las diferentes olas del feminismo mexicano. La cuestión de la clase surge ya durante la primera ola. Por eso, paralelamente a la breve alusión al desarrollo económico ocurrido entre la revolución mexicana y la década de los setenta, quisiera revisar en algunas líneas

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, los familiares de los desaparecidos dirigidos por Rosario Ibarra, cuyo hijo desapareció en 1974 después de haber sido acusado de pertenecer a un grupo armado izquierdista.

la situación de las mujeres después de la revolución<sup>45</sup>, época que equivale a la primera ola del feminismo en México.

El argumento indicado al inicio de esta sección sobre la falta de una amplia base social y la incapacidad del feminismo mexicano para unir las demandas de los diferentes grupos bajo una sola y unificada reivindicación de género, no significa que las mujeres no hubieran trabajado con varios temas correspondientes a la primera ola internacional del feminismo. De un 10 a un 20 % de los delegados de los Primeros Congresos Mexicanos del Niño en 1921 y 1923 era mujeres, que asumían en los mismos nuevos espacios políticos y económicos, conectando las actividades profesionales y revolucionarias con el activismo feminista. La mayoría de las mujeres, tanto en estos primeros congresos como en los dos congresos feministas latinoamericanos más importantes, el Congreso Panamericano de Mujeres de 1923 y el Congreso de Mujeres de la Raza de 1925, eran profesionales<sup>46</sup>, aunque también colaboraban con mujeres de la clase trabajadora. (Buck 2008, 153)

En la década de 1920, las feministas se centraron en reformas educativas y moralizadoras que tomaron forma en campañas de higiene y alfabetización. En la década de 1930, el énfasis se dirigió a las mujeres trabajadoras y a una campaña nacional de sufragio. Entre 1920 y 1950, la maternidad definía el papel de la mujer, aunque la cantidad de alternativas ofrecidas aumentó por el trabajo de las mujeres profesionales y feministas (que, como comentaba líneas arriba, también podían pertenecer a la clase trabajadora.). La labor de mujeres como trabajadoras, feministas y proveedoras de bienestar demostró la capacidad de éstas de combinar con eficacia sus funciones maternas y con las cívicas, en un contexto contradictorio de la promoción del día de la madre y del modelo del ama de casa en familias de clase media dirigidas por hombres, y el aumento de la mano de obra femenina, y su participación en la vida pública como funcionarias de partidos políticos. Según Buck, la maternidad aliviaba estas contradicciones y el hecho de

---

<sup>45</sup> Después de la revolución, algunas mujeres participaron en la campaña del primer presidente postrevolucionario, Venustiano Carranza (1917–1920), como propagandistas, espías, traficantes, cocineras y enfermeras. Las mujeres desempeñaron un importante papel incluso en la construcción postrevolucionaria de escuelas, y trabajaron como profesoras, llevando a cabo campañas de alfabetización, misiones culturales, y realizando talleres sobre salud y capacitación profesional. (Buck 2008, 153)

<sup>46</sup> Profesoras, médicas, escritoras, abogadas, representantes gubernamentales del Departamento de Salud Pública, bibliotecarias, enfermeras y trabajadoras de fábricas, entre otras.

poder combinar ambas funciones, supuso el sufragio para las mujeres en los cuarenta.<sup>47</sup> Para ponerlo otra manera, la maternidad no excluyó a la ciudadanía, sirvió como definición de ciudadanía. (2008, 155-56)

Entre las décadas de los 50 y los 70, parece haber un vacío en la organización de las mujeres. De hecho la obtención de su ciudadanía política en 1953, supuso una marcha atrás del movimiento feminista, por un lado porque las mujeres entraban así en el proceso de integración en el desarrollo socioeconómico, pero sobre todo porque las posibilidades de participación fueron mínimas para aquellas que no quisieron integrarse en las actividades para mujeres del partido oficial, el PRI (Tarrés 2004, 54).

Los grupos de los setenta, se centraron en desmitificar la doble moral patriarcal en relación a la sexualidad, demandando la legalización del aborto, castigos más severos para la violencia contra las mujeres y la desacreditación de los estereotipos femeninos en los que la identidad de la mujer sólo se construía sobre la base de estar casada y tener hijos (Speed et al. 2006, 40; S. Marcos 1999, 431). Esto último fue una de las razones que las insurgentas mencionaron que les había animado a participar, algunas vieron la maternidad como una condición limitante para una mujer joven en la comunidad indígena.

Algunas de las demandas de las Leyes concuerdan con los asuntos planteados por otros movimientos de las mujeres no indígenas de México. Sin embargo, las zapatistas fueron las primeras en introducir la cuestión de la etnicidad dentro de la problemática de género del movimiento feminista. (Speed et al. 2006, 40) De la misma manera, los zapatistas fueron los primeros en abogar y dar prioridad a las demandas de género en la agenda de un movimiento guerrillero latinoamericano (Speed et al. 2006, 41; Hernández Castillo 2002, 385). Los movimientos guerrilleros anteriores, como los sandinistas de Nicaragua o el FMLN en El Salvador, tardaron mucho más en incorporar la igualdad de género en sus agendas revolucionarias (Kampwirth 2004, 112).

Este asunto será tratado en la parte analítica, por lo que basta comentar aquí que una de las razones para ello es que, en la época posterior a la creación del EZLN, según varias opiniones, la presión, tanto local como internacional, no les dejó otra

---

<sup>47</sup> El derecho de votar a nivel municipal en 1947, el derecho de votar y representarse en elecciones en 1953.

opción a los líderes zapatistas. Si querían atraer la atención de fuera de Chiapas, era casi imprescindible tener en cuenta la situación de desigualdad en que vivían las mujeres indígenas. Esto no significa que las demandas no hubieran surgido de la realidad de las mujeres chiapanecas. Más bien muestra que, desde el principio, los zapatistas tuvieron que considerar, tanto los intereses locales, como los internacionales dentro de su agenda política.

### **3.1 Las feministas “hegemónicas” y las feministas “de campo”**

La atención que recibieron las demandas de las zapatistas, no fue unánime entre las feministas. Dentro de la respuesta feminista se han podido distinguir dos líneas de opinión: por un lado, el feminismo “hegemónico” mexicano, que ha cuestionado el patriarcado y el uso de la violencia del movimiento zapatista, así como la esencia de las Leyes de Mujeres y la justificación de la incorporación de las mujeres a la lógica patriarcal de la guerra; y, por otro, el feminismo “de campo”, expresado en el discurso de las feministas que trabajaban en Chiapas y que ha situado la experiencia y las demandas de las mujeres zapatistas en su contexto y sugiere que, con el apoyo de las feministas, se podría realmente transformar la condición de las mujeres indígenas (Domínguez 2004, 215-16).

El punto en común que conectó a las mujeres activistas de otros movimientos sociales con las que se definían como feministas, fue el terremoto de México de 1985<sup>48</sup> (Speed et al. 2006, 40; Tarrés 2004, 54). Los mexicanos respondieron ampliamente a la hora de enfrentarse los efectos de la catástrofe y las mujeres destacaron en esa respuesta. Tanto el terremoto como la crisis financiera del 82 sirvieron como estímulo para una mejor comunicación entre las feministas con las colonias populares y en el campo, donde se integraron y formaron grupos de apoyo y organizaciones no gubernamentales e independientes que trabajaron con temas de la salud en general, salud reproductiva, violencia, cooperativismo, comunicación social, educación, trabajo, etcétera. El producto de esta cooperación de las feministas con los grupos populares fue su entrada en contacto con las mujeres de las comunidades eclesíásticas de base que igualmente trabajaban a niveles locales. El resultado fue lo que Tarrés denomina como “una revolución

---

<sup>48</sup> Las huellas del terremoto son todavía visibles en algunas calles la Ciudad de México, y uno puede imaginarse la devastación ocurrida a una hora, las siete de la mañana, en que la ciudad comenzaba a ponerse en marcha.

silenciosa”, la incorporación de nociones feministas en la teología de la liberación. Las repercusiones de este trabajo fueron significativas tanto a nivel cultural como a nivel práctico y donde mejor se ejemplifica esta cooperación del feminismo con las mujeres cristianas de base es en las reivindicaciones de las zapatistas. (Tarrés 2004, 55-56)

La hegemonía de las feministas educadas y de clase media empieza a romperse después de su contacto con los grupos populares y las ONG. Las necesidades prácticas transforman el discurso de las feministas en algo comprensible para el resto de la sociedad. A partir de los ochenta, empieza a desarrollarse un corriente correspondiente a la segunda ola del feminismo mexicano: el feminismo *popular*, o feminismo *de campo*. Esta corriente está comprometida con la sobrevivencia básica de las mujeres y niños que se encuentran bajo el reto de la subordinación a los hombres, y combina los asuntos de la agresión sexual, la violencia contra las mujeres y los derechos reproductivos con las inquietudes de las mujeres sobre la vivienda, los alimentos, la tierra y la salud (Speed et al. 2006, 41).

Tarrés identifica dos encuentros más como determinantes para la inserción del feminismo en el trabajo de los grupos populares: el movimiento por la democracia de las elecciones presidenciales de 1988, y la apertura de la economía mexicana al mercado internacional, con la ratificación del TCL y la insurrección zapatista en 1994. Manteniéndonos dentro de un contexto *relevante* para este estudio, las consecuencias del primero y del último son las más significantes. Las Leyes de Mujeres arriba presentadas reflejan la relación establecida entre las feministas académicas que llegaron a Chiapas, su cooperación con los grupos eclesiásticas, y las zapatistas.

Sobre si las demandas de las zapatistas pueden coincidir con las de las feministas o no, convendría analizar la influencia de su manera de expresarse: es posible que tanto las feministas mestizas como las zapatistas compartan las mismas ideas, pero el desencuentro se produce como consecuencia de la diferencia de lenguajes. La manera de conceptualizar es distinta debido a su formación y experiencias diferentes. Por eso es importante analizar con espíritu crítico lo que verdaderamente hay detrás del discurso de la “triple marginación” de las indígenas. Tal vez ocurra lo mismo lo que Bedregal menciona con respecto a los hombres: cuando las mujeres quieren ser escuchadas por los hombres, empiezan a

hablar como ellos, olvidando su propia manera de hablar. Según Bedregal, las feministas empezaron a correr el riesgo de no poder comunicarse con las demás mujeres al auto-declararse “las especialistas en temas de mujeres” con discursos más cercanos a la Academia de Ciencias Sociales que a la vida cotidiana. (Bedregal 1995, 51)

En el debate de los primeros años del zapatismo, Olivera (1996, 1-2) argumentó que las Leyes nunca fueron planteadas como feministas. Para Olivera, existen ritmos de avance muy diversos y es necesario desarrollar la capacidad de aceptar la heterogeneidad del desarrollo social y la variedad de culturas existentes en México. Olivera admite que los espacios de poder y de participación que han logrado las mujeres zapatistas, podría ser el inicio de un nuevo camino que todas necesitamos. De esta manera, se revierten los efectos de las diferencias: en vez de que las feministas occidentales trabajen por las indígenas, de hecho, la lucha de éstas puede ser liberadora para ellas. Las indígenas quieren hacerlo a su manera, a su ritmo, desde su propio modo de sentir. Las feministas tienen que reconocer el nuevo espacio que han formado las indígenas. Destaca que dependa de las indígenas si quieren introducir el feminismo en sus demandas o no. Mientras tanto, las feministas deben hacer y concentrarse en lo suyo.

A pesar de que las Leyes constituyen una de las grandes aportaciones de las mujeres zapatistas al debate y a las propuestas que buscan crear una sociedad con relaciones sociales más igualitarias (tanto para ellas como para las demás mujeres subestimadas por su género), ya se sabe que éstas no han llegado a conocerse de manera tan generalizada entre las mujeres como se pudiera suponer (Castro Apreza 2004, 275). El nivel de conocimiento de las demandas de las zapatistas ni siquiera es tan alto entre las mestizas de México como uno podría imaginarse tras la pantalla de su ordenador. Hay competencia y limitaciones del espacio para difundir la información, la gente no lee los periódicos y el acceso a Internet es más limitado de lo que uno se imagina en Europa, por lo que las demandas de las mujeres zapatistas no reciben prioridad (Domínguez 2004, 221):

“es oportuno recordar que las mujeres zapatistas y de los grupos que se han creado en su apoyo, no están organizadas en función de sus demandas específicas de mujeres, sino que integran sus demandas

específicas a las acciones en las plataformas mixtas de sus organizaciones” (Olivera 2005, 7).

### 3.2 Empoderamiento de las mujeres zapatistas

Pilar Alberti ha dividido el discurso de las mujeres indígenas en tres etapas: 1) El discurso de la unidad global, 2) El discurso de la conciencia de género y 3) El discurso crítico de género y etnia. Según su división, la primera etapa es pensamiento y acción que considera que los hombres y las mujeres deben luchar unidos por la consecución de las reivindicaciones de sus pueblos. A este nivel, las necesidades específicas de las mujeres todavía quedan invisibilizadas en nombre de una meta común, y el sujeto de este tipo de discurso puede ser tanto una mujer como un hombre que reconozca la importancia de la participación de las mujeres en las organizaciones. (Alberti 2004, 202-7)

Durante las negociaciones oficiales entre el gobierno y los zapatistas, en 1996, de las que surgieron los Acuerdos de San Andrés, los zapatistas organizaron el Foro Nacional Indígena. Los Acuerdos de San Andrés fueron la base para la preparación de la Ley Indígena de 2001. En la declaración del Foro, las mujeres hablaron de la igualdad al lado de los hombres, pero no cuestionaron los patrones de género que la sociedad les adjudicaba. En el documento final de este foro (Hernández Navarro y Vera Herrera 1998, 165), se cita<sup>49</sup>:

*“Una voz que constituye la mitad de nuestro cielo es la voz de las mujeres indias que durante el Foro se reunieron solas porque es una realidad el hecho de que nuestra visión cultural es diferente de los no indígenas”.*

Empieza con “una voz” que se puede interpretar de varias maneras. Es una entre otras, aquí una de las dos, porque dice que son la mitad del “cielo”. Incluso quieren tener una voz propia, igual a los hombres: la mitad, ni más ni menos. Es la voz de las mujeres indígenas unidas, y es distinta a la de las mujeres no indígenas. Regresaremos a esta cuestión de voz colectiva o individual más adelante.

Lo que ahí se expresa directamente es que, aunque quieren y demandan un país y un mundo democrático en que quepan todos, es necesario reconocer las

---

<sup>49</sup> A continuación, los énfasis son de la autora.

diferencias que existen dentro de ese país y el mundo. No parecen encontrar apoyo todavía entre los no indígenas porque otorgan una mayor importancia a las diferencias, que a la unidad. Según el documento, ésa fue la primera ocasión en que se escuchó la palabra de muchas de las participantes.

A continuación, se llega a la parte que a nosotros nos interesa desde el paradigma feminista:

“Estamos conscientes (...) que nuestras hermanas de cultura diferente *no son culpables* de nuestras diferencias; es el sistema dominante que *nos ha colocado* en desventaja.”

Primero, se refieren a las mujeres no indígenas como “nuestras hermanas”. Con la inclusión de ellas en el “nosotros” pretenden acercarse a las demás mujeres, la consciencia de género les permite equivalerse a ellas. Sin embargo, en la siguiente definición las vuelven a diferenciar: su cultura es diferente y las mujeres indígenas están en desventaja, no están en igualdad de condiciones. El género tal vez las una, pero la etnicidad (debido a que el sistema “dominante”, o político-económico no ha favorecido a los pueblos indígenas en México) las divide. Además, si se ve a las indígenas como objetos, se les da un papel pasivo: es el sistema que las perjudica, las mujeres no indígenas no son culpables. La responsabilidad debe caer sobre alguien y, si bien las culpables no son las mujeres mestizas, sí están del lado que el sistema favorece.

Así, añaden:

“Nuestra lucha no es contra nuestros hombres sino *contra el sistema* económico, político, social y cultural impuesto por el neoliberalismo.”

Seguidamente continúan con la tantas veces repetida afirmación del triple sufrimiento: por el hecho de ser mujeres –el género–, por ser pobres –la clase– y por ser indígenas, –la etnia. Además encuentran una justificación para su demanda de un espacio propio:

“las mujeres hemos sido excluidas no obstante somos las dadoras de vida y base de la cultura y de la lucha.”

Con esta afirmación, quieren destacar que las mujeres desempeñan un papel importante a nivel comunitario, tanto como reproductoras de vida (de ahí se puede deducir también que deberían tener el derecho a decidir cómo quieren “usar” su cuerpo, una de las demandas de la Ley Revolucionaria de las Mujeres), como productoras, conservadoras y renovadoras de la cultura; concepto muy amplio que incluye el idioma, la vestimenta, las creencias y las tradiciones durante las diferentes etapas de la vida –es decir, la definición de “etnia” según los propios indígenas, que contrasta con la de la Constitución Mexicana, donde la etnia se viene definida tan sólo por el idioma.

En esta declaración del Foro, las indígenas parecen haber llevado ya a cabo el análisis de sus demandas. Han detectado que existen diferencias entre ellas y sus “hermanas occidentales”, pero no las acusan de ello, porque lo trascendental en el discurso zapatista es la petición de apoyo y compasión hacia el movimiento y sus miembros. Además, rechazan otra acusación que puede surgir desde las propias comunidades: no están contra los hombres, sino que quieren luchar a su lado. En lugar de dirigir las reivindicaciones sobre su condición a los hombres, se dirigen a un “enemigo” común: el sistema neoliberal que se impone en todas las áreas de su vida. Ya son conscientes de que su situación es diferente a la de los hombres, pero no quieren desafiarles directamente. Aunque luchan por la igualdad dentro de sus comunidades, no quieren romper el círculo étnico antes de encontrar sus propias estrategias. Se trata del reconocimiento y la diferenciación entre las “buenas” y “malas” costumbres para las mujeres. Entre las “buenas” están ciertos elementos culturales como la lengua indígena (aunque la apertura hacia la sociedad mexicana se realizó a través de la enseñanza del español) o las creencias religiosas. Entre las “malas”, están aquellas que discriminan a la mujer, como los matrimonios concertados y la falta de autonomía personal, entre otras. (Altamirano 2004, 295)

### **3.3 Preparación de las Leyes Revolucionarias de Mujeres**

Al día siguiente de la sublevación del uno de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional publicó La Ley Revolucionaria de Mujeres. Ésta fue

publicada en *El Despertador Mexicano* (EZLN 1994, 36-48)<sup>50</sup>, órgano informativo del Ejército Zapatista de Liberación, junto con la declaración de guerra que hizo el EZLN al gobierno y ejército mexicanos. En esa misma publicación se presentaron las Leyes Revolucionarias con el objetivo de después imponerlas en los territorios zapatistas. La Ley de Mujeres reveló diez puntos en los cuales se manifestaban los derechos que el ejército zapatista exigía para las mujeres.

La Ley Revolucionaria de Mujeres reflejó la realidad de la vida rural de la mujer chiapaneca, y su triple invisibilidad: la originada por la etnia, la de género y la de la clase; es decir, la generada por la tan extendida pobreza rural extrema (Daltaubuit et al. 1994; Stephen 2002). La reclamación de guerra por parte de las zapatistas surgió de la firme conexión existente entre las mujeres y las injustas condiciones en las que vivían (Rojas 1995a, X) –como ya he señalado, la militarización de varias zonas de Chiapas y la guerra de baja intensidad data de la época anterior al conflicto zapatista. La reforma del artículo 27 de la Constitución en 1992, eliminó el derecho de los campesinos a solicitar el reparto de las tierras; y la ratificación del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México, redujo las posibilidades de que las comunidades indígenas pudiesen vivir de la explotación de sus tradicionales productos agrícolas, como el maíz y el café (Harvey 2000, 190-200). Pero, una crisis económica puede funcionar como catalizador de movimientos sociales donde también las mujeres obtienen cierta visibilidad, y esto es lo que pasó en Chiapas (Craske 2003, 70).

La Ley se basó en amplias negociaciones en los pueblos, incluso en la ciudad, a través de diferentes periódicos (Perez Enríquez 2002, 132). No sólo fue la culminación de la incorporación de las mujeres a un movimiento de liberación, sino también el resultado de un cambio que empezó a desarrollarse con la reorganización de los trabajos entre hombres y mujeres dentro de la comunidad, consecuencia de la colonización de la Selva Lacandona.

La Ley fue discutida durante casi un año y aprobada en marzo de 1993 (Millán 1996). Previamente, ya habían discurrido bastantes años de paciente trabajo que

---

<sup>50</sup> *El Despertador Mexicano* era un folleto de 20 páginas que los zapatistas distribuyeron el uno de enero de 1994. El título se refiere directamente a un periódico insurgente de la revolución de la independencia de 1810, *El despertador americano* (Benjamin 2000, 446).

poco a poco consiguieron cambiar el papel de la mujer dentro de la vida comunitaria. Guiomar Rovira describió como las insurgentas bajaban de los campamentos de montaña y se acercaban a las indígenas de los pueblos para realizar trabajo de concienciación y exigirles que también ellas se organizaran. Recorrieron los pueblos e llevaron a cabo encuentros con las mujeres. Recogieron sus demandas, las reunieron y regresaron a sus pueblos. La capitana Maribel cuenta: “Nosotras las insurgentas no escribimos las leyes. Lo hicieron las compañeras de las comunidades indígenas.” (Rovira 1997, 105-11)

Las feministas mexicanas criticaron la Ley por ser limitada, pero hay que situar sus demandas dentro del contexto y la cultura indígenas. La aplicación de la Ley tuvo sus dificultades tanto en las comunidades como en la filas del propio ejército. Las costumbres definían el nivel de igualdad y había mucha variedad entre las distintas comunidades. Unas limitaban mucho el desarrollo de las mujeres mientras que en otras era los mismos hombres los que las animaban a participar. (Perez Enríquez 2002, 132)

Además de la gran variedad existente entre las diferentes comunidades en los inicios de la organización, las zapatistas reconocieron su necesidad de cooperar con las demás mujeres del país. Sigue la capitana Maribel:

“Ahora vemos que hay otras compañeras del país, las compañeras a nivel nacional, que no están en la misma situación que las compañeras de la selva. Por eso lo que vemos nosotras es que las mujeres de otros lugares deben hacer más rica esa ley revolucionaria porque queremos que encierre todas las demandas de las mujeres de México.” (Rovira 1997, 112)

Se ha citado la carta del 26 de enero de 1994, en la que el subcomandante Marcos describe la negociación de las Leyes de Mujeres, en varias ocasiones (EZLN 1994, 106-10):

“A Susana le tocó recorrer decenas de comunidades para hablar con los grupos de mujeres y sacar así, de su pensamiento, la “Ley de Mujeres”. Cuando se reunió el CCRI a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, y la de

mujeres. A Susana le tocó a leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas. Empezó a leer, y conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta. Se escuchaban rumores y comentarios. En chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mam, zoque y ‘castilla’, los comentarios saltaban en un lado y otro. Susana no se arredró y siguió embistiendo contra todo y contra todos: ‘Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queremos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos derecho a estudiar y hasta ser choferes’. Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las ‘leyes de mujeres’ que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución. Las responsables mujeres estaban todavía recibiendo la traducción, en sus dialectos, de lo dicho por Susana. Los varones se miraban unos a otros, nerviosos, inquietos. De pronto, casi simultáneamente, las traductoras acabaron y, en un movimiento que se fue agregando, las compañeras responsables empezaron a aplaudir y hablar entre ellas. Ni qué decir que las leyes ‘de mujeres’ fueron aprobadas por unanimidad. Algún responsable tzeltal comentó: ‘Lo bueno es que mi mujer no entiende español, que si no...’ Una oficial insurgente, tzotzil y con grado de mayor de infantería, se le va encima: ‘Te chingaste porque lo vamos a traducir en todos los dialectos’.”

Aunque la Ley fue producto de una amplia discusión comunitaria, no produjo los cambios inmediatos esperados en las comunidades. En muchas comunidades, y hasta para algunas de sus simpatizantes siguieron siendo desconocidas; o, a pesar de conocerlas, no fueron reconocidas ni practicadas. La contribución de las Leyes fue, de hecho, una iniciativa que reformuló las demandas y la organización desde el punto de vista del género a partir de una perspectiva grupal, colectiva, y no individual. (Millán 1996; 2004; Perez Enríquez 2002, 132-33) Este es el reto que el movimiento de las mujeres indígenas planteó al feminismo académico, y su

contribución al mismo, independientemente de que el resultado de la actividad de estas mujeres sea definido como feminismo indígena o no.

Después de la Ley de 1994, se publicó otra versión ampliada de la misma en 1996. Esta segunda versión, publicada en *La Doble Jornada* (suplemento feminista mensual de *La Jornada*) define con más detalle las diferentes situaciones para las que las mujeres demandaban un trato más justo e igualitario en relación con los hombres. Sin embargo, fue considerada como un retroceso debido a su formulación de las demandas (Domínguez Reyes 2001). La mayoría de los puntos de la segunda versión, treinta y uno, frente a los diez de la primera ley, se centran en la vida comunitaria y la familia.

Tanto las demandas de las mujeres respecto a su vida rural como a su marginación, es decir, sus demandas étnicas como de clase pudieron ser contextualizadas. Pero para ir más allá de las demandas y las respuestas de las mujeres sobre su situación, faltaba un marco teórico donde incluir todo este tipo de demandas. La teorización de los movimientos femeninos y feministas resultó incapaz de ofrecer modelos teóricos para la acción de las zapatistas.

En el próximo capítulo, presentaré una combinación de los dos acercamientos teóricos, que en algunos puntos coinciden y en otros se pueden complementar. El objetivo es añadir a la discusión sobre el feminismo indígena consideraciones de poder obtenidas a través de un análisis crítico del discurso.

### III Los etcéteras feministas en el lenguaje de los no poderosos

Al aparecer la voz de la mujer indígena en el ejército zapatista, a las feministas mexicanas se les urgía ubicar esta voz dentro del movimiento feminista. Las zapatistas actuaban en el mismo mundo postmoderno que las demás mujeres mexicanas, pero su voz traía demandas mixtas de varias décadas. Nació el concepto del feminismo indígena. Algunas feministas mexicanas criticaron fuertemente el patriarcado y la belicosidad del ejército zapatista, sin embargo, reconocían que la apertura de un nuevo espacio significaba un avance para las mujeres indígenas.

¿Qué significado tienen los derechos de las mujeres, la igualdad, la raza y la etnicidad, la lucha y la libertad, la pobreza y el patriarcado en el discurso zapatista y qué significan para las feministas? ¿Cómo se producen estos conceptos? ¿Hay elementos que coincidan, hay puntos en común?



## **1. Interseccionalidad: género, etnicidad, clase ¿y los “etcéteras”?**

El punto de partida para el desarrollo de un análisis interseccional (*intersectional*) se encuentra en el movimiento de las feministas negras para deconstruir las categorías de “mujer” y de “negro” en el contexto estadounidense. La necesidad de deconstruir ambas categorías surgió de la suposición de que con “mujer” sólo se referían a una mujer blanca, de clase media, urbana, y con “negro” a un hombre negro. Aunque el idioma inglés prefiere usar las mayúsculas en la literatura académica para destacar lo político de la palabra “Negro”, a continuación mantendré la minúscula, en consonancia con “indígena”. Comprendo la politización de la mayúscula, pero como filóloga no puedo evitar pensar que con ello se refuerza la categorización<sup>51</sup>, cuando el objetivo del feminismo es la igualdad entre géneros y razas, entre otros.

Para referirse a los orígenes del concepto de interseccionalidad se suele citar a los artículos de la jurista estadounidense, Kimberle Crenshaw (1989; 1991). La categorización de mujeres sólo por el mismo género que compartirían todas, había ya sido cuestionada antes o alrededor del mismo tiempo por varios autores (hooks 1981; Anthias y Yuval-Davis 1983; Riley 1988). Es común referirse a la intersección como a un cruce de carreteras en el que la persona, sujeto del análisis, se encuentra; y la propia Crenshaw sigue ejemplificando la situación del sujeto con metáforas relacionadas con tráfico (Crenshaw 2009). En el primer artículo sobre este concepto, Crenshaw describe la desigualdad de género, raza<sup>52</sup>, clase u otras “desventajas” como un sistema jerárquico en el que las personas se sitúan unas sobre los hombros de las otras, de manera que en el suelo quedan aquellas que sufren todas las desventajas, mientras que en la cima están aquellos que

---

<sup>51</sup> El general, “negro”, en minúscula, puede relacionarse con el “color” (de la piel), y como consecuencia, reproducir ambas categorías como objetivas. Lo que no es cierto, porque cualquier clasificación de seres humanos basada en la pigmentación de piel es construida de manera social (Ludvig 2006, 256), es decir, no es neutral. Sin embargo, el color de la piel es sólo un significado que, por ejemplo, las zapatistas mismas otorgan a “indígena”; y en el contexto de este estudio, no se busca reforzar el significado político de “indígena”, sino, basándose en el análisis de los textos sobre la mujer zapatista, ampliar la definición de “indígena” en cuanto a su identidad cultural.

<sup>52</sup> Aunque conceptualmente insisto en que el uso de “etnicidad” frente a “raza”, en el contexto estadounidense, *race* en inglés se justifica por su referencia a la división entre blancos y negros por el arriba mencionado color de la piel, incluso en el discurso académico. En el contexto europeo, sin embargo, “raza” evoca ciertas connotaciones propias del nazismo; y aunque “etnicidad” tampoco carece de connotaciones negativas, especialmente después de la guerra de Yugoslavia, deja más vías abiertas a incluir lo cultural del concepto.

disponen de sólo una. Con esta metáfora, Crenshaw trató de describir la imposibilidad de aislar ciertos rasgos que definen a una persona, en capas fijas, difíciles de atravesar. Aunque todavía en un estado inicial, ya se hablaba de la intersección de dos conceptos operativos, etnicidad y género, un modelo de varias vías que se unen en un punto. Lo característico del análisis interseccional fueron los factores que en su combinación produjeron la marginalización (Crenshaw 2009). Ninguno de los factores en sí, sino el conjunto y la presencia simultánea de todos ellos la produjeron.

Una manera de estudiar la interseccionalidad es a través de la mencionada “performatividad”. Lo relevante al analizar el discurso de las mujeres zapatistas es la insuficiencia de la categoría “mujer” para representar algo común a las mujeres (ver, por ejemplo, Butler 1990)<sup>53</sup>. Ya he tratado esta insuficiencia y la problemática de la categorización durante la introducción, que nos lleva ante el problema de la esencialización. No existe un sentido común a la palabra “mujer” detrás del cual se pueda ubicar un sujeto que represente a todas. De la misma manera, no existe una experiencia común a las mujeres oprimidas, resultado de una construcción categórica o ficticia de opresión, causada por un patriarcado universal (Butler 2006, 51).

Las ideas de Butler, actualizadas con el desarrollo de la teorización interseccional, amplían un poco más la diferenciación entre el singular y el plural en el uso del pronombre personal, como pasa en el discurso de Esther. Según Butler, el feminismo se encontró con un problema político al suponer que bajo el término “mujeres” se enmarcaba un sujeto con una identidad compartida. Butler juega con el lenguaje: ni siquiera con el uso de la forma plural, “mujeres” (con lo que trató de mostrar el mismo problema), logro solucionar la imposibilidad de aceptar una identidad única para todas. Cambia el énfasis al verbo “ser” –si “soy” mujer, lo que a penas es suficiente para describir todo lo que “soy”. Esto se debe al hecho de que el género no se forma siempre de manera única o lógica en los diferentes

---

<sup>53</sup> Hasta 1990, cuando Butler desafió la categoría de mujer en *Gender Trouble* (1990), la idea central de la teoría feminista había sido la existencia de una identidad que se pudiera comprender a través de alguna categoría de mujer. Esta identidad no sólo introduciría intereses y objetivos feministas al discurso, sino que incluso formaría al sujeto para el cual se buscaba una representación política (Butler 2006, 48).

entornos históricos. El género se entrecruza con otras identidades posibles, formadas de manera discursiva, como la raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad y la regionalidad. Por ello resulta imposible distinguir “el género social” de las intersecciones sociales y culturales en las cuales sin excepción éste se forma y se mantiene. (Butler 2006, 50)

Asimismo, el interés por la interseccionalidad surgió de la crítica de la investigación basada en que el género y la raza no pueden explicar la experiencia vivida en los puntos ignorados de la intersección; por ejemplo, la experiencia vivida por una mujer negra. Los estudios anteriores sobre género combinados con otros sobre raza, no pudieron explicar la experiencia de una mujer negra a través del mismo enfoque que el de una mujer blanca respecto a los de género y que el de un hombre negro, respecto a los de raza. Al parecer, era más fácil para las mujeres negras lograr la igualdad con los hombres de su misma raza que con las mujeres blancas; por razones históricas, por las condiciones laborales y por la supremacía de la raza blanca, factores que compartieron con éstos durante la esclavitud. Estas condiciones produjeron experiencias múltiples y contradictorias de subordinación y poder que requieren de un análisis más amplio y complejo. (McCall 2005, 1980)

La característica clave del análisis feminista de la interseccionalidad es que se preocupa por la “descentralización” del “sujeto normativo” del feminismo (Brah y Phoenix 2004, 78). El patriarcado recibe diferentes significados según el contexto cultural, como muestra la crítica de las feministas mexicanas a la participación de las mujeres en el EZLN.<sup>54</sup> Hay más cosas que definen la posición de una indígena, y dentro del sistema patriarcal, tal y como ha sido definido desde fuera, existen elementos, tradiciones y divisiones de trabajo relacionados con su condición de mujer, que las zapatistas quieren mantener, a pesar de que otras los que quieren abandonar.

Admitido el hecho que no se pueden agrupar a todas las mujeres en un solo grupo homogéneo debido a las diferencias de raza, clase, etnicidad, identidad sexual y experiencia individual, fue necesario encontrar en las teorías feministas

---

<sup>54</sup> Yuval-Davis denota (Grünell y Saharso 1999, 210) que en su cultura de origen, el Medio Oriente, el patriarcado se articula a través de la soberanía del padre de familia tanto sobre los hombres jóvenes como sobre las mujeres.

estadounidenses otras respuestas que ofreciesen las mismas oportunidades a todas las mujeres. Las raíces de la interseccionalidad se encuentran en la deconstrucción que intenta desmontar la idea de una oposición binaria de diferentes categorías; como por ejemplo, lo masculino o lo femenino, que los teóricos de la deconstrucción denominan “oposición de manera ficticia”. (Todd y Fisher 1988, 5-6). Sin embargo, esta noción de las discontinuidades o diferencias internas no resultó suficiente para estudiar las diferencias simultáneas y de ahí es donde nace la idea de una intersección en la que se crucen las características presentes en una misma persona al mismo tiempo. Cuando a esto se añade la experiencia personal, se hace evidente la necesidad de dar una respuesta que tenga en cuenta la variedad de factores que afectan a la situación individual de cada persona.

Otro problema es que estas dicotomías como masculino/femenino, blanco/negro, o mestizo/indígena en Chiapas, nunca son neutrales. Las oposiciones binarias de diferencia construyen sistemas de clasificación que fortalecen las relaciones de poder. Estos sistemas de clasificación adquieren su sentido cuando la gente recurre a las diferencias dentro de estas clasificaciones, es decir, ejercen una fuerza constructiva de la identidad. La diferencia puede contribuir a la formación de una identidad positiva, pero al mismo tiempo, las identidades pueden ser construidas desde fuera, y recibir un peso negativo. La estigmatización de personas y grupos de gente es el resultado de este tipo de utilización o comprensión de las diferencias, que lleva al sexismo y al racismo, entre otros. (Ludvig 2006, 249) Aunque quisieramos evitar la clasificación o la categorización por ser algo artificial, las categorías pueden jugar un papel operativo a la hora de conceptualizar algo real en la experiencia vivida por una persona, como en el caso de las mujeres indígenas.

La interseccionalidad es también un intento de solucionar el problema de los “etcéteras” de las teorías feministas de identidad: el cuestionamiento de Butler del “etcétera” que se solía añadir a las cualidades que definen la identidad de una persona, ha recibido muchas propuestas de respuesta. Según Butler (2006, 239), una fila horizontal de adjetivos que cubra todas las cualidades de un sujeto, nunca puede ser completa, y como consecuencia, este etcétera hasta puede perder su significado: igual que puede significar una lista ilimitada de definiciones culturales de la identidad, también puede ser señal de una pérdida de significado

de la misma. Ludvig (2006) pone en duda más adelante el argumento de Butler de que dentro del marco interseccional nunca se pueden tener en cuenta todas las diferencias que son significativas existentes en un momento dado. En otras palabras, según ella, muchas veces una mujer no puede identificar cuál de las diferencias es la causa de su discriminación, si es la de género, o alguna otra razón: *¿Quién define cuándo, dónde, cuál y por qué* unas diferencias particulares se reconocen mientras otras no? El problema fundamental de la interseccionalidad es que no se puede aislar y abolir la segregación entre los ejes establecidas por las diferencias, y como consecuencia, éstas no se añaden, sino que se multiplican. (Ludvig 2006, 247) Este problema nos lleva a la pregunta principal a la que se dirige esta tesis: ¿quién puede definir si las zapatistas son feministas o no? En este estudio, quiero estudiar cómo se “trasmite” o expresa la marginación –lo contrario del poder. La situación de la mujer en el discurso zapatista varía según el hablante. Las feministas tienen una opinión sobre la liberación de las mujeres zapatistas diferente a la de las propias mujeres. En consecuencia es necesario analizar cómo se definen los derechos y la liberación/opresión, cuáles son los elementos de la marginación y cómo es dividida ésta a su vez en marginación por género y marginación por etnia. Insisto, muchas veces no es posible definir cuál de los últimos es el más determinante con respecto a la marginación.

Ya he señalado brevemente en la introducción que dentro de las teorías interseccionales existen dos enfoques, el sistemático y el constructivo; y que es el constructivo el aplicable a este estudio por admitir que las categorizaciones no sólo son restrictivas sino que también disponen de recursos empoderantes y narrativos, por lo que es preciso avanzar más detalladamente sobre las consideraciones de Leslie McCall acerca de la categorización de la interseccionalidad (McCall 2005, 1773). Ésta divide los acercamientos interseccionales en tres: en primer lugar, la complejidad *anticategórica* que deconstruye las categorías analíticas; seguidamente la *intercategórica* que admite la categorización existente e investiga la desigualdad dentro de los grupos sociales así como las configuraciones de desigualdad que cambian debido a las dimensiones múltiples y conflictivas que éstas configuran, y en tercer lugar, la complejidad *intracategórica* que conceptualmente se sitúa entre las dos primeras

tanto por rechazar las categorías como en el primer caso, como por utilizarlas estratégicamente en el segundo.

La perspectiva intracategoría cuestiona el proceso en sí de establecer y definir límites entre los diferentes grupos; pero al mismo tiempo admite las relaciones estables y hasta perdurables que las categorías sociales tienen en un momento determinado. Sin embargo, también las critica. (McCall 2005, 1774) Es este acercamiento el que mejor describe mi propia perspectiva y posición dentro del estudio interseccional, porque mi objeto de estudio son las “personas cuya identidad cruza los límites de los grupos tradicionalmente construidos” (Dill 2002, 5 en McCall 2005, 1774). Podemos contemplar el enfoque constructivo de la interseccionalidad partiendo de la misma deconstrucción. Estoy de acuerdo con McCall en que la deconstrucción de las categorías “maestras” puede ser comprendida como la deconstrucción de la desigualdad en sí. Si la destrucción de las categorías existentes puede dar lugar a la erradicación de la desigualdad, igualmente puede producir un cambio social positivo, de ahí que, de hecho, la deconstrucción se transforme en un poder constructivo de nuevas identidades, y mediante éstas, también de nuevas realidades sociales. Tendremos en cuenta la formación discursiva de las identidades que consecuentemente categorizan a la gente.

Aunque no toda la investigación interseccional se pueda ubicar dentro de estos tres acercamientos (sería la aceptación de la categorización misma), mi estudio se inclinará hacia este último. No admitiré en su totalidad la categorización de las zapatistas como exclusivamente mujeres e indígenas; o si seguimos el modelo de la triple marginación, sin ampliar estas categorías para observar los factores que puedan causar desigualdad dentro de las mismas. Pero como menciono arriba, estas categorías tienen un significado operativo cuando se investiga las consecuencias reales de esas categorizaciones, como del racismo o de la pobreza en la experiencia de marginación de los indígenas en Chiapas.

Como ya mencioné, lo esencial de la interseccionalidad es el “descentrarse” del sujeto normativo del feminismo. Como resultado de los diferentes movimientos sociales (anticolonialismo, *Civil Rights and Black Power*, movimientos de mujeres u homosexuales, por ejemplo), los movimientos hegemónicos se convirtieron en fuente de disputa dentro de un debate específico. De la misma

manera, el concepto de sujeto moderno autorreferencial y unificado se transformó en sujeto de crítica patente y explícita. Ya no se podía dar prioridad a una dimensión de experiencias que constituyera toda la vida. Una de las primeras y más productivas formulaciones sobre la teorización del “sujeto descentralizado” fue el concepto de las “opresiones entrelazadas y simultáneas”, locales al mismo tiempo que globales (Brah y Phoenix 2004, 78).

Puede que suceda lo mismo que les sucedió a las mujeres negras del siglo XIX en los Estados Unidos: no sólo formaron el grupo más victimizado en cuanto a discriminación y opresión sexual, sino que padecieron tal falta de poder que su resistencia no pudo adoptar ninguna forma organizada colectiva debido al racismo ejercido por las mujeres blancas sobre ellas. Según bell hooks, el movimiento femenino del siglo XIX podría haber ofrecido un espacio para las reivindicaciones de las mujeres negras, pero la segregación racial lo impedía. Antes de que se eliminase el racismo, las mujeres negras de la época no podían hablar sobre los derechos de las mujeres de la misma manera que los hacían las mujeres blancas. (hooks 1981, 161) A pesar de los nombres de las asociaciones de mujeres negras (*Colored Women's League, National Federation of Afro-American Women, National Association for Colored Women*), éstas estaban tan interesadas en promover los derechos de las mujeres como las mujeres blancas asociadas a organizaciones con nombres feministas (*Women's Christian Temperance Union, Young Women's Christian Association o General Federation of Women's Clubs*), nombres que no manifestaban directamente que eran exclusivamente para blancas (163).

Las mujeres negras del siglo XIX no sólo animaban a las negras a organizarse para mejorar su propia situación, sino también para unificar las preocupaciones de todas las mujeres en un frente común (hooks 1981, 164). La historia y las razones por las que se pertenece a una minoría en los EEUU y en América Latina son distintas, pero se pueden extraer experiencias similares de la vida de las mujeres negras de entonces y la de las zapatistas de hoy. Pero antes de que se eliminase el racismo en México, las zapatistas no podían hablar en nombre de todas las mujeres mexicanas.

## **2. Justificación del uso del ACD: el análisis crítico del discurso**

Una línea que ha sido desarrollado del análisis del discurso y que promuevo en este estudio, es el análisis crítico del discurso o ACD. La relación entre el lenguaje y el poder ha preocupado al feminismo desde hace ya tiempo. La esencia del ACD, que he seleccionado por motivos que indicaré a continuación, se puede resumir con las palabras siguientes de van Dijk: es el análisis del discurso efectuado “con una actitud” (van Dijk 2001, 96; van Dijk 2003, 144)<sup>55</sup>. El análisis crítico del discurso se basa en la tradición foucaultiana y ha recibido influencias del postestructuralismo. Las observaciones discursivas del desarrollo histórico y los análisis del poder de Michel Foucault están muy presentes en la obra de muchos analistas críticos del discurso. (Suoninen 1999, 35)<sup>56</sup> Una observación muy importante sobre el análisis crítico del discurso es que, en vez de problemas puramente académicos o teóricos, parte de problemas sociales existentes y, consecuentemente, elige la perspectiva de los que más sufren, y analiza críticamente a aquellos que disponen del poder, aquellos que son responsables, y aquellos que tienen los medios y la oportunidad de resolver estos problemas (van Dijk, 1986, 4 en Wodak y Meyer, 2001, 1). Un análisis crítico tiene que ir más allá de lo descriptivo y neutral, su objetivo debe ser descubrir la injusticia, la desigualdad y tomar partido por el desposeído y el oprimido (Wodak 1989, xiv).

Yo quisiera añadir a esta definición aquellos que tienen *la voluntad* de resolver los problemas. Según mi entendimiento, la decisión de utilizar el análisis crítico del discurso supone hacer una elección, de una manera u otra, por los menospreciados en la sociedad, sea por el género, etnicidad<sup>57</sup>, nivel de educación, estado o clase

---

<sup>55</sup> En un trabajo en español, sería lógico aprovecharse de una traducción española de *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sin embargo, he encontrado algunos errores en la traducción justamente en puntos que quería citar, y por eso, decidí mantener las referencias a la obra original al lado de aquellas de la versión española.

<sup>56</sup> Los editores de *Diskurssianalyysi liikkeessä* (1999), a que Suoninen pertenece, dividen el análisis del discurso en cinco orientaciones de las cuales el ACD es uno (35). Ellos no ubican a van Dijk dentro del ACD por su concepto de “cognición” que según ellos, se contradice con la línea constructiva que ellos promueven. Aunque no estoy de acuerdo de todos los modelos mentales presentados por van Dijk, es investigador central del ACD internacional y promotor de ACD producido en español, de tal modo comparto también la mayor parte de sus teorización, sobre las ideologías, en especial. Discutiré estas diferencias más amplia y específicamente en el capítulo IV.

<sup>57</sup> Presentada la epistemología de interseccionalidad en la previa sección, en la continuación utilizo etnicidad en vez de raza, por razones que presenté en el capítulo I, en la sección de los conceptos.

económicos, orientación sexual o política, entre otras. Y esta es el caso de las mujeres zapatistas. Hay muchos campos de investigación que merecen un análisis crítico, no por la crítica en sí, sino por el desarrollo y la mejora de la situación prevaleciente. El ACD es una disciplina que propone investigar de forma crítica cómo viene expresada, señalada, constituida y legitimada la desigualdad social por los usos del lenguaje (Wodak y Meyer 2001, 4; Wodak 2003b, 19).

La afirmación de Teun van Dijk (quien, a propósito, ha expresado que no quiere seguidores por razones las que siguen) sobre la actitud ha dirigido la profundización de mis conocimientos sobre el ACD. Otra noción suya es que para poder realizar un ACD bueno y ecléctico, se tiene que integrar lo mejor de la obra de muchas personas, famosas o no, así como *distintas disciplinas, países, culturas*<sup>58</sup> y orientaciones de investigación. Para evitar caer en la trampa que van Dijk considera la más peligrosa, la falta de originalidad (razón por la que no quiere que nadie le siga), tengo como objetivo de este estudio la formación de mi propio modelo para analizar el discurso de, y sobre las mujeres zapatistas, combinando lo mejor y lo más aplicable de las obras sobre el ACD y las teorías feministas, para empezar este viaje al mundo indígena, al parecer muy lejano de las ideas del feminismo.

¿Para qué se necesita un investigador o la investigación del uso del lenguaje? Una sugerencia es para la interpretación de las series de signos que comportan potenciales de significado muy variados en diferentes situaciones. No sólo son difusos o encubiertos los significados presentes en los enunciados, incluso son cada vez más difusas las posibles consecuencias producidas por el uso del lenguaje. (Suoninen 1999, 33) Esto requiere un poco de clarificación. Según Suoninen, a pesar de que pensemos que una acción o un enunciado lingüístico es sencillo, es decir, que directamente comprendamos que significa, esta experiencia es en gran medida ilusoria. Es sobre esas consecuencias del uso del lenguaje y sobre el empoderamiento que éste ha proporcionado a las mujeres zapatistas que se enfocará la problemática de este estudio.

Lo que el feminismo puede ofrecer al estudio del lenguaje y viceversa, es el doble énfasis en el análisis del discurso que considera que éste es tanto algo constructivo

---

<sup>58</sup> Las itálicas son mías.

como una práctica social y que, por lo tanto puede cruzar las antiguas divisiones entre aquellas feministas, que consideran que el lenguaje es algo que sólo refleja las desigualdades que residen en otro lugar, y aquellas otras que opinan que el lenguaje desempeña un papel constructivo en el mantenimiento y la formación de las relaciones de poder (Gill 1995, 167), en las que reside la capacidad de cambiarlas.

El punto de partida es que el lenguaje no es un solo factor que se pueda reducir o aislar de la vida social, sino que está dialécticamente interconectado con otros elementos de ésta, de manera que el análisis y la investigación social siempre tendrán que tomar en consideración al lenguaje (Fairclough 2003b, 2). Las feministas han reconocido la conexión entre el lenguaje y la opresión, y especialmente durante las dos últimas décadas, la investigación feminista se ha centrado en la manera en la que la dominación se sostiene a través del lenguaje (Gill 1995, 166). Como señalé más arriba en la sección sobre interseccionalidad, mediante el lenguaje se puede incluso llegar a construir categorías que dan poder a las personas agrupadas, voluntaria o involuntariamente, en ellas. No obstante, todavía no está totalmente resuelto cómo combinar el análisis del discurso y la doble tarea del feminismo de luchar contra la desigualdad y la opresión. Este trabajo propone un modelo interdisciplinario para complementar esta tarea.

Desde el comienzo institucional de la red del ACD, en un pequeño simposio en Amsterdam en 1991 (Wodak y Meyer 2001, 4), han ido surgiendo varias escuelas y orientaciones que tienen en común la inter-, trans- o multidisciplinariedad, aunque a su vez, éstas todavía no han logrado ser una parte verdaderamente integral del ACD (Wodak y Meyer 2001, 12). Una función que los analistas críticos del discurso comparten es el deseo de cambiar una situación de desigualdad. Incluso, resulta muy relevante y necesario para la investigación compartir los resultados con los objetos de estudio, en especial cuando se han utilizado entrevistas o conversación como método. Con respecto al tema de investigación aquí presente, considero que resulta igualmente imprescindible compartir los resultados del mismo tanto con las mujeres cuyos discursos he elegido como objetos del análisis, como con las propias feministas, con el fin de abrir la discusión sobre el estado y la voluntad de apertura del feminismo a ideas que a primera vista pueden no parecer muy liberadoras o emancipatorias. Es por

esa razón que desde el principio he decidido escribir este estudio en castellano, en vez de inglés, que podría haber sido otra opción, a pesar de toda la carga colonial que este idioma tiene en el contexto de los indígenas de México<sup>59</sup>. Ha sido el medio a través del cual las zapatistas han podido transmitir su mensaje y es el idioma en que yo puedo comunicarme con ellas hasta que aprenda sus propios idiomas. La discusión de sus derechos tiene que ser bidireccional.

Epistemológicamente, el antecedente del ACD, como es lógico, es el análisis del discurso. En el análisis del discurso, los usuarios del lenguaje no son considerados “informantes” que revelen directamente a los investigadores cuáles son sus actitudes, sus situaciones de vida o su cultura. Por el contrario, el interés se centra en la observación de *cómo* los usuarios hacen que las cosas sean comprensibles a través de su uso del lenguaje. Se basa en el hecho de que el mismo fenómeno puede hacerse comprensible a través de varias maneras bien justificadas, con el resultado de que a lo mejor no existe una sola verdad. Las explicaciones y descripciones varían según la situación, lo importante son las formas en las que los actores describen los fenómenos y las razones que los provocan. No se parte de las explicaciones directas de los hechos y los fenómenos, sino una vez ha tenido lugar la transformación o conversión personal en los propios actores, se trata de explicar la construcción de la nueva realidad social. (Suoninen 1999, 18)

En relación con otras tradiciones que comparten el interés de estudiar la construcción de la realidad mediante el uso del lenguaje y la investigación de textos y/o del habla (análisis de conversación, semiótica, retórica, etnografía, construcción social), el objeto del análisis del discurso puede ser, en un principio, incluso sólo textos escritos<sup>60</sup>. Seguidamente, el análisis del discurso se puede concentrar más en la producción de los significados culturales y en la organización del mundo, así como en la producción de diferentes explicaciones y maneras con las que se intente o bien justificar las diferentes categorizaciones de las acciones o cosas, o bien hacerlas parecer obvias e incuestionables. A continuación, el análisis del discurso puede enriquecer el material existente independientemente del que aporte el investigador y, en vez de una teoría

---

<sup>59</sup> En el entorno del discurso académico tanto sobre el ACD y el feminismo, el inglés sigue siendo todavía la lengua dominante. Siendo esto un estudio en Estudios Latinoamericanos, sin embargo, y por las razones presentadas más arriba, la opción por el idioma sigue en línea con otras opciones teórico-metodológicas en este trabajo.

<sup>60</sup> Aunque no necesariamente, recordamos la definición del texto en el capítulo I.

explicativa exterior, este material puede dirigir las explicaciones que, sobre la realidad social, se construyen como resultado del análisis. Básicamente, el análisis del discurso está más centrado en el uso activo del lenguaje, en las diferentes prácticas y situaciones de su uso, y en sus consecuencias culturales más amplias que las demás disciplinas con que las comparte el interés en el lenguaje. (Jokinen et al. 1999)

Definido el discurso según la tradición foucaultiana, el punto de partida de este estudio es el hecho de que el discurso tiene el poder de construir realidades alternativas, y puede producir, transformar y reproducir tanto a los objetos como a los sujetos sociales. Los discursos no reflejan o representan directamente relaciones o entidades sociales, sino que es sólo después de la mencionada transformación mediante la explicación situacional cuando adquieren su sentido, y al mismo tiempo, construyen la realidad. Es aquí donde destaca la relevancia del contexto, que presento en más detalle en el próximo capítulo. Los diferentes discursos constituyen entidades claves (“enfermedad mental”, “ciudadanía”, “alfabetización”) de diferentes maneras, y posicionan a la gente de diferentes maneras como sujetos sociales, y son estos efectos sociales del discurso los que constituyen el enfoque del análisis crítico del discurso. Otro enfoque importante es el cambio histórico: cómo diferentes discursos se combinan bajo condiciones sociales particulares para producir un nuevo discurso complejo. (Fairclough 1992, 4) Y es aquí donde entra mi interés en el movimiento zapatista y en el poder del discurso para cambiar tanto la realidad como los discursos anteriores; en este caso, la situación de las mujeres zapatistas y el discurso sobre ellas.

Una característica muy importante del discurso es que éste no sólo refleja la realidad, sino que tiene vida propia en relación con esta realidad. Los discursos no son realidades materiales de segunda clase, ni siquiera menos “materiales” que la realidad “real”. En consecuencia, los discursos determinan la realidad mediante sujetos activos que intervienen en sus contextos sociales como (co-)productores y (co-)agentes de los mismos y de cambios de la propia realidad. El individuo no hace el discurso, pero lo contrario es posible. El discurso es *supraindividual*<sup>61</sup>. (Jäger 2001, 37) Un discurso de una zapatista se actualiza en un acto, que tiene sus consecuencias. El conjunto de los discursos de las zapatistas configura un

---

<sup>61</sup> Itálicas mías.

discurso supraindividual que alberga del poder de cambiar las estructuras de la sociedad, algo que ninguna de ellas hubiera podido hacer sola.

Sin embargo, el ACD no es una teoría que se pueda aplicar simplemente a los problemas sociales en sí. Se centra en los problemas sociales, y en el papel del discurso en la producción y reproducción del abuso de poder o dominación. Siendo un saber abiertamente sesgado, por defender a los dominados, puede ser objeto de una feroz crítica por su presunta falta o hasta deficiencia de metodología. Siempre que sea posible, el ACD parte de una perspectiva coherente con los intereses de los grupos dominados. Como consecuencia de la crítica que presenta a aquellos que abusan del texto para estabilizar y legitimar su abuso de poder, puede recibir acusaciones de ser un mal saber. (van Dijk 2001, 96; van Dijk 2003, 144) Aquí, estoy de acuerdo con la afirmación de van Dijk de que, aunque en el ACD, como en toda investigación, puede haber mal saber, no lo es por ser sesgado –el sesgo, de una manera, está inscrito en el ACD. El sesgo es esa “actitud”, que toma en serio las experiencias y opiniones de los miembros de los grupos dominados, y apoya su lucha contra la desigualdad. Por eso muchas veces los investigadores, en especial si pertenecen a alguna minoría o son mujeres tienen que probar que su trabajo no sólo es bueno, sino que es de la más alta calidad. Para poder funcionar, las observaciones y descripciones tienen que ser científicamente fiables, y el ACD tiene que ser accesible, especialmente a los grupos dominados, en especial. Lo esencial del ACD es la relevancia, es decir, tiene que funcionar. Estas acusaciones de falta de metodología pueden hasta ser consideradas parte de estos mecanismos del dominio que tratan de marginar y problematizar la disensión. (van Dijk 2001, 96-97; van Dijk 2003, 144) Reconozco que este tipo de crítica hacia las posibilidades de un estudio del lenguaje puede dar respuestas a un problema social –cuando la novedad del EZLN y justamente la participación de las mujeres en él es lo que provoca el aprendizaje y uso de una nueva lengua y el desarrollo de un nuevo tipo del discurso que ha aumentado nuestro conocimiento y empezado a cambiar la situación de la mujer indígena.

Además de una metodología rigurosa, el ACD debe tener una sólida base lingüística. Por la naturaleza fundamentalmente verbal del discurso, hay que tener en cuenta las estructuras, estrategias y funciones del texto además de la

conversación, lo que incluye las formas gramaticales, pragmáticas, interactivas, estilísticas, retóricas, semióticas, narrativas, entre otras, de la organización verbal y paraverbal de los eventos comunicativos. (van Dijk 2001, 97; van Dijk 2003, 146) Pero, los objetivos socio-políticos y orientados a la resolución de problemas requieren de una teorización de las relaciones existentes entre el texto y el contexto. Un análisis del texto o del habla añadido a un estudio cognitivo o social no es suficiente. Un análisis del discurso llega a ser útil cuando éste obtiene una adecuación descriptiva, explicativa y, especialmente, crítica dentro del estudio de los problemas sociales. (van Dijk 2001, 98; van Dijk 2003, 147) A pesar de la adecuación, un análisis crítico del discurso nunca llega a ser completo. En vez de intentar hacer un análisis total que cubra todos los elementos y niveles estructurales, sintácticos, estilísticos y retóricos, entre otros, en el ACD hay que elegir. Elegir los elementos que son relevantes para el estudio del asunto o fenómeno social específico.

Mencioné la misma problemática de la elección con motivo de la investigación interseccional. De la misma manera que no se pueden analizar todos los factores o elementos que forman la identidad de una persona y de ahí, el problema de decidir quién puede elegir las diferencias más significativas, en el ACD hay que escoger y definir los principios según los cuales se realizará el análisis y se extraerán las conclusiones. En el ACD, pueden ser las propiedades las que pueden variar según su función dentro del poder social, por ejemplo, el énfasis, la entonación, el orden de palabras, el estilo léxico, la coherencia, los movimientos semánticos locales, la selección de temas, los actos de hablar, la organización esquemática, las figuras retóricas y la mayoría de las formas interactivas que pueden ser controladas por el hablante (van Dijk 2001, 99).

Las definiciones de cultura y etnicidad surgen del discurso de las mujeres. La comandanta Esther las describe en su famoso discurso ante el Congreso. ¿Cómo las definen las demás comandantas elegidas como objetos del estudio o, más bien, como sujetos del mismo? (Haré esta distinción más adelante) ¿Cómo se ha desarrollado el discurso desde la declaración de las primeras leyes de las mujeres y la última reunión entre mujeres zapatistas y de la sociedad civil? ¿Cuál es la visión "idealizada", descriptiva (vs. vivida) del subcomandante Marcos en sus textos sobre las mujeres, siendo la más conmovedora la descripción de la

destrucción del ejido del Prado vista por los ojos de la pequeña Toñita? Y ¿cómo se vinculan todos estos ejemplos? ¿Dónde vamos a meter el discurso de los grupos de apoyo, si existe?

Estas preguntas nos devuelven a la cuestión de la elección: es necesario detectar cuáles son los elementos verdaderamente relevantes y cuáles lo son de una manera más marginal. Esto depende de las preguntas que el investigador quiera presentar –y a las cuales quiera busca respuesta. A su vez, las respuestas y los resultados del análisis, pueden ser sorprendentes, lo que, pienso yo, destaca el valor y la relevancia del análisis crítico del discurso. La crítica no puede ser “anticipada”, es decir, aunque el investigador tuviera ciertas expectativas a la hora de elegir cierto tipo de material para el análisis, el ACD no es un mecanismo “automático” con el cual se pueda relevar el resultado anhelado. Por eso, pienso que el ACD, realizado de una manera detallada e individual, puede llegar a revelar cosas que hasta el investigador mismo no puede pronosticar.

### **Los conceptos centrales del ACD**

La formación teórica del análisis crítico del discurso tiene su origen en las teorías crítico-dialécticas y fenomenológico-hermenéuticas, si hablamos a nivel general de la formación de teorías. Aparte de eso, resulta tan difícil pronunciar algo determinante sobre el cimiento teórico del ACD como sobre las demás teorías pertenecientes a la tradición que investiga la construcción de la realidad y la función del uso del lenguaje en ella. No existe una formación uniforme y común que determine el ACD. El marco teórico del ACD puede ser considerado hasta eclético y poco sistemático. Sin embargo, es precisamente esta característica del ACD la que puede ser considerada como un fenómeno positivo: el ACD puede introducir una variedad de teorías en un diálogo, las teorías sociales junto con las lingüísticas, en particular. Los investigadores que aplican el ACD, están principalmente de acuerdo con que para analizar adecuadamente las complejas interrelaciones existentes entre el discurso (en el sentido foucaultiano) y la sociedad, es necesario aplicar una combinación de dos enfoques, el lingüístico y el sociológico. (Weiss y Wodak 2003, 5-6)

Para solucionar el problema que plantea el hecho de que las categorías lingüísticas y sociológicas o, en este caso, las teorías feministas, no sean compatibles por

depender en parte de horizontes diferentes, se puede hablar de una síntesis teórica de las herramientas conceptuales desarrolladas dentro de varias escuelas teóricas. Esta síntesis no es un modelo teórico monista y no afirma ser “más verdadero” que las teorías individuales de las cuales ha sacado sus ideas conceptuales. Se trata del pragmatismo, no de la necesidad de una “gran teoría” que lo abarque todo, sino de la formación de teorías y de la conceptualización acerca de los problemas específicos que se estudia. La pregunta principal es: “¿Cuáles son las herramientas relevantes para este problema y en este contexto?” Las herramientas que combinan la lingüística y la sociología son elementos que permiten la conexión entre ambas vertientes. Como puntos de contacto analíticos, los conceptos de la formación discursiva, el orden del discurso, el *habitus*, el registro y el código, por ejemplo, garantizan un modelo socio-lingüísticamente integrado. Estas herramientas funcionan como intermediarias entre el texto y la institución, entre la comunicación y la estructura, entre el discurso y la sociedad. (Weiss y Wodak 2003, 7-9)

De ahí sigue que hay tres conceptos que son indispensables en el ACD: el concepto del *poder*, el concepto de la *historia*, y el concepto de la *ideología*. (Wodak y Meyer 2001, 3; Wodak 2003b, 19) La ideología, para el ACD, es un aspecto importante a la hora de establecer y mantener relaciones de poder desiguales (Wodak y Meyer 2001, 10; Wodak 2003b, 30). En primer lugar, el ACD es definido por su preocupación por el poder como condición capital de la vida y se esfuerza en desarrollar una teoría del lenguaje que incorpore esta dimensión como una de sus premisas fundamentales. Incluso hay que prestar atención a la intertextualidad y a la re-contextualización de los discursos que compiten entre sí. El poder no deriva del lenguaje, pero éste puede utilizarse para plantear desafíos al poder, para subvertirlo, para alterar el reparto de poder a corto y a largo plazo. Además de las formas gramaticales del texto, *el poder puede venir señalado por el control que una persona puede ejercer sobre una situación social* a través del texto<sup>62</sup> (Wodak y Meyer 2003, 31). Se puede considerar que la manera en que los zapatistas han hecho del lenguaje el arma más importante de su lucha, cumple este propósito.

---

<sup>62</sup> Itálicas mías.

Al hablar sobre el poder en la obra de Foucault, Fairclough llega al concepto de la confesión. Las dos tecnologías del poder, según Foucault, son “la disciplina” y “la confesión”. La primera se refiere a la tecnología de producir “cuerpos dóciles”, y cuerpos adaptados a las demandas de las formas modernas de la producción económica. Es una tecnología para manejar a las masas o multitudes de gente, una tecnología que convierte en objetos a los individuos, colocándolos en el centro de la atención pública. La confesión funciona al revés: el individuo se hace sujeto, y es invitado a hablar de sí mismo con la ilusión de liberarse del dominio del poder; en vez de esto, la confesión atrae a una mayor parte de la persona hacia el dominio del poder. (Fairclough 1992, 52-53)

Esta función del poder con los zapatistas se articula mediante la acción de los zapatistas. La vía más importante para los zapatistas desde el principio de la insurrección ha sido Internet y las páginas web creadas por los voluntarios. La página web oficial de los zapatistas realizó un seguimiento de la gira del subcomandante Marcos (“rebautizado” *El Delegado Zero*) junto con otros delegados (*La Comisión Sexta*) que recorrieron México en nombre de su *Otra Campaña*. La información del recorrido y los discursos de los delegados fueron publicados junto con los comentarios, en forma de “blog”. Después de la gira, los zapatistas analizaron los resultados de la consulta realizada sobre la campaña y descubrieron haber cobrado más lectores al término del recorrido. ¿Podemos imaginarnos que la libertad de palabra funcione al revés, basándonos en este pensamiento de Foucault? ¿Que los blogs en vez de ser espacios de libre expresión, en particular el de los zapatistas, se puedan convertir en un lugar de observación y control para el poder, para el gobierno?

Quiero desarrollar esto un poco más adelante: según Foucault, la confesión en sí misma cambia a la propia persona que la lleva a cabo. ¿Significa esto que es una ilusión que los zapatistas se creyesen sujetos de su lucha y de su destino? A lo mejor, después de haberse expuesto al público, los zapatistas se habían transformado en un ideal que en realidad no existía. O quizás los partidarios europeos habían llegado a idealizar a un grupo según sus propias necesidades, en su anhelo por dar sentido a un mundo política y económicamente reorganizado. Si tenemos en cuenta el argumento de que el valor de la confesión aumenta en relación con los obstáculos y la resistencia que las personas tienen que superar

para realizarla (Fairclough 1992, 54), podríamos imaginarnos que las mujeres zapatistas aún tenían menos espacio para moverse. Puede ser que el uso repetido de la triple marginación hubiese terminado por delimitarlas en una autodefinición de la que no podían escapar sin antes cambiar el discurso.

Jäger dice que el ACD ejerce su poder mediante el flujo de conocimiento que determina la acción individual y colectiva, y/o la acción formativa que forma la sociedad (2001, 34). Esto implica que los discursos no son puras expresiones de la práctica social, sino que sirven para alcanzar ciertas metas. Quisiera regresar a la connotación sobre lo que pasa cuando el objeto del análisis es el discurso de los desamparados, de los que no tienen el poder. ¿Será también su meta tratar de justificar su poder sobre los demás? ¿Se puede criticar y polemizar sobre el discurso dominante, pero qué objetivos se pueden detectar en el discurso de los no poderosos? Al avanzar con el análisis, contemplaré esta pregunta más detalladamente. La función del análisis del discurso, según Jäger, es englobar el espectro respectivo de lo que se puede llegar a decir dentro de un marco cualitativo y de todas las palabras que en una cierta sociedad, en una cierta época, se dicen o se puede llegar a decir. Comprende las estrategias con las cuales se extiende o se limita el espectro de lo que se puede decir. (Jäger 2001, 35)

Aunque el discurso es un producto compartido por las personas que lo han ido generando, ni un individuo ni un solo grupo puede determinar su contenido o tener una intención fija sobre la dirección que éste tomará. Los discursos se desarrollan y llegan a ser independientes como resultado de distintos procesos históricos. Comunican más conocimiento de lo que el individuo es consciente. Funcionan como agentes de conocimiento a través de los que los discursos ejercitan poder. Son factores del poder en sí, por tener la capacidad de inducir la conducta y discursos. Como consecuencia, contribuyen a la estructuración de las relaciones del poder en la sociedad. (Jäger 2001, 36-7) En suma: los discursos ejercitan poder al transportar el conocimiento del que la consciencia individual y colectiva se alimenta. Este conocimiento emergente es la base de la acción individual y colectiva, y la acción formativa que constituye la realidad. (Jäger 2001, 38)

El otro concepto central del ACD es la historia. Los procesos históricos pueden afectar al desarrollo de los discursos. A pesar de haber señalado que lo que

diferencia al análisis del discurso de las otras disciplinas interesadas en el estudio del uso de lenguaje es que el objeto de análisis pueden ser sólo textos escritos, también indiqué en la introducción que por “texto” no sólo se refiere a textos literarios. Puede tratarse también de cualquier producto escrito o verbal, es decir: un texto no tiene por qué ser escrito, y un discurso no tiene por qué ser oral (Wodak y Meyer 2003, 5). Mediante esta capacidad de los textos, podemos contemplar la relevancia de la historia en el ACD. En vez de textos, se puede hablar de “fragmentos discursivos” (Jäger 2001, 47). Los textos pueden abordar varios temas y, como consecuencia, contener varios fragmentos discursivos.

Para Jäger, un fragmento discursivo es un texto, o parte de un texto que trata de un tema en particular, por ejemplo “los asuntos de los extranjeros” (ejemplo suyo; aquí podría ser “los derechos de las mujeres”). A la inversa, significa que los fragmentos de los discursos pueden combinarse para constituir “hilos discursivos”. Los hilos discursivos son “los procesos del discurso temáticamente uniformes”. Cada hilo discursivo tiene una dimensión tanto sincrónica como diacrónica. Se usa un corte sincrónico en un hilo discursivo para identificar qué se ha dicho y/o qué se puede, pudo y podrá decir, en un momento particular del tiempo, pasado, presente o futuro, es decir, en el tiempo “presente” respectivo de la entera línea diacrónica.

Relevante a lo dicho sobre la dimensión sincrónico-diacrónica del discurso, es lo que Fairclough plantea sobre el espacio y el tiempo (Fairclough 2003b, 16). Según él, la gente vive y ocupa diferentes “espacio-tiempos” y se mueve rutinariamente entre ellos. Se puede traducir esta ocupación de los diferentes “espacio-tiempos” y el movimiento entre ellos como la ocupación de varias posiciones simultáneamente, en vez de moverse entre ellas, dentro del marco teórico interseccional. Es decir, no se trata de un constante cambio de posiciones, sino de la presencia “múltiple” de ellas en una única posición, donde los ejes que en su conjunto producen la marginalización, se entrecruzan.

Un acercamiento complejo del ACD permite un análisis de las presiones ejercidas desde arriba (desde el principio, los zapatistas se han autodenominado representantes de “los de abajo” lo que supone una metáfora más profunda, como mostraré más adelante durante el análisis), y las posibilidades de resistencia contra las relaciones de poder desiguales que aparecen en las convenciones sociales. Esto

es posible cuando se entiende que el discurso está estructurado según la jerarquía, es decir, que cada discurso es producido e interpretado históricamente, situado en el tiempo y el espacio, lo que antes mencioné sobre la sincronía y diacronía, y que las estructuras predominantes son legitimadas por las ideologías de los grupos poderosos (Wodak y Meyer 2001, 3; Wodak 2003b, 19-20). La sincronía y diacronía son componentes muy relevantes en este estudio, debido a la problemática de que las mujeres zapatistas operan en el mismo espacio y tiempo que sus contrapartidas occidentales, pero no comparten la misma realidad que ellas. Al mismo tiempo, cuando el objeto del análisis son las presiones que vienen desde arriba, desde los grupos dominantes, se observa la construcción de la realidad social como una acción que toma lugar “desde abajo hacia arriba” (Jokinen 1999, 38-9). Los zapatistas, precisamente, destacan que son “los de abajo”, que quieren cambiar y que desean construir el futuro de México “desde abajo”.

El tercero de los conceptos centrales es la ideología. Van Dijk define las ideologías como creencias fundamentales de un grupo y sus miembros. Son creencias sociales, políticas o religiosas compartidas por un grupo o movimiento social. (van Dijk 2000, 6-7) El concepto de “ideología” apareció por primera vez en Francia a finales del siglo XVIII, y durante distintas épocas la función y los significados del término han ido variando. La palabra “ideología” puede referirse a las formas y a los procesos en cuyo seno –y por cuyo medio– circulan las formas simbólicas del mundo social (Thompson 1990, en Wodak y Meyer 2003, 30). Un estudio ideológico también investiga los contextos sociales en cuyo interior se emplean y se despliegan las formas simbólicas, y está en el interés del investigador determinar si esas formas establecen o sostienen relaciones de dominación. (Wodak y Meyer 2003, 30)

Las ideologías no se pueden leer directamente a partir de los textos, porque los textos están abiertos a diversas interpretaciones que pueden variar de un lector a otro (Fairclough 1992, 89). A nivel más general, Fairclough critica la teoría althusseriana del discurso y su ideología por no dejar suficiente espacio al sujeto para actuar con independencia de las estructuras, afirmando que la ideología no es sólo propiedad de las estructuras sino también de los eventos. Lo esencial de la ideología en cuanto a la práctica del discurso es la incorporación de los

significados que contribuyen a sostener o reestructurar las relaciones de poder. Las ideologías surgen en aquellas sociedades que se caracterizan por relaciones de dominación, basadas, por ejemplo, en las diferencias de clase, género o grupo cultural (Fairclough 1992, 91). Fairclough argumenta que en la medida en la que los seres humanos son capaces de trascender este tipo de sociedades, son capaces de trascender la ideología. En consecuencia, no se puede separar la ideología de la sociedad misma. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los discursos estén ideológicamente invertidos hasta este punto.

Ya he mencionado durante la introducción la interpretación “negativa” de la ideología que consta de la idea de “falsa consciencia”, es decir, de las creencias populares aunque equivocadas inculcadas por la élite para legitimar el status quo y ocultar las verdaderas condiciones socioeconómicas de los trabajadores (van Dijk 2000, 7). El uso negativo de la ideología culmina en la polarización (ya mencionada en Van Dijk, 2000) entre el “nosotros” y “los demás”: “nosotros tenemos el verdadero conocimiento, ellos tienen ideologías”. El uso de la ideología como legitimación de la dominancia es un factor muy importante, pero Van Dijk nos ofrece una noción más general sobre la primera para podernos estudiar las ideologías “positivas” que sostienen y justifican la oposición y resistencia contra la dominación y la desigualdad social, siendo sus ejemplos el feminismo y el antirracismo (van Dijk 2000, 8).

Termino con la ampliación de la definición de van Dijk: de la misma manera que una ideología no tiene por qué ser necesariamente negativa, tampoco tiene por qué ser dominante. Hay ideologías ampliamente consideradas como negativas aunque no sean dominantes (el ultraderechismo o la xenofobia en Europa, por ejemplo). Para los propósitos analíticos en la continuación, mi planteamiento será que el zapatismo no es una ideología ni negativa ni dominante.

### **3. Las prácticas discursivas**

#### **Producción, distribución y consumo del texto**

La práctica discursiva incluye la producción, distribución y consumo del texto. En primer lugar, el concepto del productor del texto merece una contemplación más detallada. Conviene deconstruir al productor en una serie de posiciones que pueden ser ocupadas por una misma persona, o por varias. Esto es lo que me interesa del análisis de los comunicados y declaraciones del EZLN. Por un lado, porque se puede hacer una distinción entre la persona (“animador”) que es, en efecto, quien produce los sonidos o las huellas en el papel; por otro, la que combina las palabras y es responsable por la formulación de ellas (“autor”), y finalmente, la persona cuya posición viene representada por las palabras (“protagonista”). (Fairclough 1992, 78) Mi interés se concentra en el hecho de que los textos escritos colectivamente muchas veces parecen tener un solo autor. El análisis crítico del discurso nos ofrece herramientas para analizar este rasgo en los textos zapatistas, y añadiendo a esto dicha “actitud”, una evaluación crítica podrá ofrecernos algunas respuestas.

En segundo lugar, en lo que concierne a la producción de los textos, el ACD coincide con la interseccionalidad al admitir que el productor puede ocupar varias posiciones o lo que es lo mismo, disponer de varias identidades al mismo tiempo. Algunas de estas identidades quedan articuladas más destacadamente en el discurso, mientras otras se pierden en los puntos ignorados, o “ciegos” del cruce de los ejes interseccionales. Para encontrarlos, hay que analizar el texto también con las herramientas de la interseccionalidad. Pero, ¿cuáles son las herramientas de la interseccionalidad?

La interseccionalidad ha introducido nuevos problemas metodológicos, que surgen de la posición del sujeto del análisis, que se extiende a cubrir múltiples dimensiones de la vida social y varias categorías analíticas. La complejidad de la vida social se refleja en las prácticas de la investigación. (McCall 2005, 1772) La conexión entre el ACD y la interseccionalidad reside en su relación con la vida social. Si, como plantea McCall, la deconstrucción de las categorías existentes tiene un poder constructivo y un análisis del lenguaje refleja las estructuras sociales, mediante categorías que pueden construirse de manera discursiva, ambos

acercamientos comparten el mismo objetivo: revelar los puntos en los que se concentra el uso de poder que produce la marginación. Es en este punto donde se puede aplicar la metodología del ACD que, no olvidemos, no es sólo una metodología sino también un acercamiento teórico-metodológico, mientras que la interseccionalidad aún carece de suficiente metodología explícita, al operar principalmente a nivel teórico. Considerando que por los métodos del ACD podemos analizar el discurso de aquellos que *no* disponen de poder, y mostrar los puntos ciegos en los que se concentra la marginación, ésta puede ser una nueva herramienta en el estudio interseccional. Como dice McCall (2005, 1774), diferentes metodologías producen diferentes tipos del saber sustancial. Al revelar las relaciones de poder, el ACD, al mismo tiempo revela la posible existencia o disolución de los límites existentes entre los diferentes grupos de gente. Pero si los mismos discursos pueden *producir* la posición marginada, también el propio discurso de los dominados puede reforzarles a reconocer estos puntos ciegos y, por lo tanto, teóricamente insertarles en el enfoque sistémico constructivo que admite la capacidad empoderante de las categorías y la relación entre éstas.

El proceso de difusión es importante en el caso de los zapatistas. Una conversación informal pertenece al contexto inmediato de la situación. Los textos producidos por los líderes políticos son distribuidos a través de una variedad de dominios institucionales, todos con sus propios modelos de difusión, y sus propias rutinas para la reproducción y transformación de los textos (Fairclough 1992, 79). A esto podemos añadir el medio de comunicación, o dominio, que aún no era de uso común en el momento en que Fairclough escribió esto sobre la difusión: Internet. Internet ha cambiado los modos de difundir de información, tanto la verificada como la no verificada. Para profundizar un poco, los textos que se difunden de una manera más compleja, tienen un público intrínseco, o incorporado a ellos. Pueden estar los destinatarios a los que se dirige el texto directamente, los oyentes (a los que no se dirige directamente, pero que se asumen como parte del público), y finalmente los demás oyentes, que no lo son oficialmente, pero que se saben que son consumidores *de facto* del texto. (Fairclough 1992, 80)

Existe cierta variedad en el modo en que se consumen los textos, también. Igual que la producción, el consumo puede ser colectivo o individual. Algunos textos se

conservan, otros son transitorios o se transforman en otros. Esto me lleva de nuevo, como lo hará más adelante al análisis de los textos del EZLN: los textos pueden tener diferentes resultados tanto de tipo extra discursivo como discursivo, pueden cambiar las actitudes de la gente y hasta provocan guerras.

### **Intertextualidad e interdiscursividad**

Los discursos pueden incluso ser interdiscursivos. La interdiscursividad está construida sobre el cemento de la intertextualidad, que significa que los textos son constituidos por otros textos. Fairclough se refiere a Kristeva con la observación de que la intertextualidad implica “la inserción de la historia (sociedad) en el texto y de este texto en la historia”; en otras palabras, el texto responde, reacentúa, y retrabaja otros textos anteriores, y al hacerlo, ayuda a hacer historia y contribuye a generar procesos más amplios de cambio. Al mismo tiempo anticipa e intenta formar textos subsiguientes. La rápida transformación y reestructuración de las tradiciones textuales y el orden del discurso sugieren que la intertextualidad merece una atención más detallada dentro del análisis del discurso. La intertextualidad apunta a la productividad, o a la capacidad de los textos de transformar textos anteriores y de reestructurar convenciones existentes - es decir, géneros, discursos –para generar otras nuevas. La importancia de la intertextualidad está en esta productividad y en la relación de la intertextualidad con la hegemonía: el espacio para la innovación y el juego textual está limitado, ya que depende de las relaciones del poder. Combinando la intertextualidad con una teoría de relaciones de poder, se puede trazar y conceptualizar la lucha hegemónica dentro de la esfera del discurso y observar qué efectos tiene en, y cómo está afectado por la lucha hegemónica, en su sentido más amplio. (Fairclough 1992, 102-3)

En cuanto a la intertextualidad, se puede distinguir entre sus dimensiones “horizontales” y las “verticales”. La dimensión horizontal está relacionada con aquello que precede al texto y aquello que lo sigue. La dimensión vertical, toma en consideración que los textos están conectados en varias escalas del tiempo y a lo largo de varios parámetros, incluso aquellos textos más o menos contemporáneos. (Fairclough 1992, 103) También, existe la intertextualidad “manifiesta” u “oculta”. En vez de distinguir entre estas dos, Fairclough usa el

término “interdiscursividad” por la intertextualidad constitutiva (Fairclough 1992, 104), para destacar el enfoque sobre las convenciones del discurso.

La interdiscursividad está presente en la interseccionalidad también. Para cumplir el propósito de utilizar las herramientas relevantes para la pregunta de investigación presente en el contexto mexicano, es preciso señalar los espacios analíticos que el ACD y la interseccionalidad comparten. Se puede buscar puntos en común en la construcción de la identidad: igual que los discursos pueden incluir y reestructurar otros, pronunciados anteriormente, la identidad de una persona se puede construir sobre otras identidades anteriores. Al crecer una persona, todo el conocimiento y todas las cualidades que adquiere, son añadidas sobre las anteriores. Aunque mediante el prefijo “inter” se refiera al hecho de que unos factores se entrelacen o mezclen entre ellos, en la intertextualidad y la interdiscursividad, la idea se asemeja a la metáfora inicial de Crenshaw de la gente sobre los hombros de los demás. Si afirmamos que la identidad se construye a través del discurso, esta semejanza ayuda teorizar sobre cómo las posiciones de las zapatistas están construidas y cruzadas.

Se puede conceptualizar la interdiscursividad de otra manera. Jäger habla de los enredos de las tendencias de los discursos. Con esto quiere decir que un texto puede referirse a varias tendencias del discurso y, muchas veces lo hace. En otras palabras, un texto puede contener varios fragmentos del discurso, y éstas surgir generalmente de forma enredada. Esto sucede cuando un texto se dirige claramente a varios temas, pero también cuando se dirige a un tema principal desde el que se hace referencia a otros temas. Un ejemplo de esto es un comentario en el que se trata de dos temas que aparentemente no tienen nada en común, o parecen no tenerlo. En este caso, hay dos fragmentos del discurso enredados. Otro ejemplo es un texto (fragmento del discurso) temáticamente uniforme que puede hacer referencias más o menos sueltas a otros temas, y vincular el tema del que se trata a uno o más temas al mismo tiempo. En este caso, se puede hablar de nudos discursivos, ya que son ocasionales, a diferencia de las tendencias enredadas constantemente. (Jäger 2001, 47).

## **Cambio discursivo**

Un importante objeto de estudio del ACD es el cambio de los discursos. El cambio está relacionado con las dimensiones sincrónico-diacrónicas del discurso. El cambio discursivo tiene dos enfoques: por un lado, hay que comprender los procesos del cambio tal y como ocurren en los eventos discursivos; y por otro, hay que orientarse en los procesos de rearticulación y observar cómo estos procesos afectan al orden del discurso.

En primer lugar, los orígenes y motivaciones del cambio en un evento discursivo se hallan en la problematización de las convenciones para los productores e intérpretes. Esto puede suceder de diferentes maneras. Fairclough ofrece un ejemplo sobre la interacción de mujeres y hombres en varias instituciones y dominios. Este tipo de problematización se basa en oposiciones binarias –en este caso, en las contradicciones entre las posiciones del sujeto diferenciadas por el género según la manera tradicional, a través de la cual mayoría de la gente está socializada, o según las nuevas relaciones de género. El cambio implica ciertas formas de transgresión, un cruce de fronteras, como por ejemplo la conversión de las convenciones existentes en otras nuevas, o el basarse en ciertas convenciones en situaciones en las que normalmente suelen descartarse. (Fairclough 1992, 96)

Según Fairclough, los dilemas que resultan del posicionamiento contradictorio de los individuos en los eventos discursivos, se originan en contradicciones estructurales en las relaciones de género dentro de las instituciones y de la sociedad en general. Lo que determina cómo estas contradicciones se reflejan en ciertos eventos específicos, es la relación de aquellos eventos con las luchas que ocurren alrededor de estas contradicciones. Un evento discursivo puede ser una contribución para conservar y reproducir las relaciones de género tradicionales o la hegemonía existente, y en consecuencia, basarse en convenciones problematizadas, o puede ser una contribución para transformar estas relaciones por la lucha hegemónica, y mediante esa lucha intentar resolver los dilemas por innovación. (Fairclough 1992, 97)

En segundo lugar, el otro enfoque es el del cambio en el orden del discurso. Los productores e intérpretes producen cambios estructurales en el orden del discurso,

que pueden tener efecto, o bien sólo sobre el orden local del discurso de una institución, o bien sobre las instituciones y en consecuencia tener un efecto en el orden social del discurso. El enfoque de la atención al investigar el cambio discursivo debería alternar el evento discursivo y estos cambios estructurales, porque no se pueden contemplar uno sin los otros. (Fairclough 1992, 97-8)

### **ACD y la voz indígena**

En este estudio, se aplica el marco teórico-metodológico del ACD a cierto material sobre un grupo indígena. Además del artículo de Carbó sobre el discurso parlamentario de Esther, no se ha analizado la voz zapatista por los métodos del análisis crítico del discurso antes de esto. Dentro del análisis del discurso, hay literatura sobre la voz indígena, pero los ejemplos son principalmente de los maorís de Nueva Zelanda (Wetherell y Potter 1992) (que representa la rama del análisis del discurso dentro de la psicología social) y de los aborígenes de Australia (Martin 2003, ACD). Por haber muchas similitudes en la situación de los grupos indígenas tratados en estas obras, me referiré a ambos en la parte analítica aunque sólo la última representa “la actitud” que quiero promover en este estudio. Se supone que el hecho de que no haya tanta investigación en el campo del ACD sobre los grupos indígenas en América Latina, se deriva de que la cuna del análisis del discurso todavía se mantiene en los países anglohablantes. Se ha creado una red activa de analistas del discurso en América Latina durante los últimos diez años, por lo tanto me atrevo estimar que en el futuro la cantidad de investigaciones sobre el material en castellano aumentará.

Si combinamos esto con la problemática que supone levantar la voz indígena frente a la de los poderosos, que son los escritores o productores más “obvios” de la historia (Martin 2003, 200), surge el problema de uso de las transcripciones y las traducciones de los textos en los idiomas indígenas. Los zapatistas han dirigido su mensaje a la sociedad civil en español. No sólo se traducen los textos indígenas sino que ellos mismos se expresan en un segundo idioma, o en el idioma oficial o del grupo lingüístico más grande o dominante. Siendo filóloga, al principio de mi investigación dudé de la posibilidad de utilizar material producido en un idioma distinto al materno del hablante. Pero al avanzar y encontrar los métodos para analizarlo, decidí continuar convencida de que es tan importante cómo alguien dice algo, como lo que no dice. No debemos pues detenernos en los lapsos

lingüísticos que no expresan nada más que la falta de formación en la lengua oficial (cuando al mismo tiempo pienso que sería primordial la educación en la lengua materna, en primer lugar, pero esto sería tema de otro estudio sobre los derechos lingüísticos de los grupos en minoría). Prefiero profundizar e investigar cuál es el mensaje que realmente se quiere transmitir, y cómo se lleva a cabo en la práctica. Los discursos de las zapatistas, a primera vista parecen muy simples, pero veremos que, en realidad, siguen el mismo esquema y orden que presentan la realidad en la que viven y los problemas que sufren. Además, algunas de ellas, destacan mientras otras no.

Otro factor de duda fue la elección de textos tomados de Internet y otras recopilaciones, en vez de utilizar entrevistas formales o asistir a reuniones organizadas. La novedad que supone que un grupo guerrillero utilice la red para la distribución de su mensaje es uno de los objetos de estudio de esta investigación, así como de otras (Olesen 2005; Rovira 2009). Aunque la situación después de la formación de las JBG<sup>63</sup> y la presencia de muchos activistas en la zona ha cambiado, según los periodistas y algunos investigadores, las entrevistas con el CCRI son muy estructuradas, de ahí que considero que el estudio de los textos es por lo menos igualmente válido como las entrevistas directas oficiales. Según avanzaba la investigación, me di cuenta de que, posiblemente, el material que había recogido, incluso revelaba mejor los sentimientos y la realidad de estas mujeres, que las entrevistas. De la misma manera se expresa Raento sobre los corridos en la zona fronteriza entre México y Estados Unidos:

"Most importantly, they voice collectively shared local sentiments regarding this presence which, in turn, influences the local residents' sense of place, i.e., their experiential relationship with the immediate environment. In the songs, made by these people for these people, such sentiments are expressed in a perhaps more straightforward and intimate manner than could be possible in, say, formal interviews or prearranged social or political gatherings. By doing so, 'the essence of the regional sound' (Gill 19) reveals and confirms grass-roots experiences not otherwise directly expressed. From the viewpoint of

---

<sup>63</sup> Juntas de Buen Gobierno, sistema de gobiernos autónomos de los zapatistas fundado en 2003.

a social scientist, this adds valuable perspectives to the examination of place-specific social discourses."<sup>64</sup> (Raento 1999, 123)

De forma parecida, los discursos no espontáneos de los zapatistas pueden revelar sentimientos e información de base que las mujeres zapatistas no podrían pronunciar como a nivel individual en reuniones concertadas de antemano o en entrevistas formales.

Se puede concentrar en la voz indígena y a pesar de esto, seguir silenciándola o modificándola de manera que no se la oiga directamente. Hay una diferencia entre los ejemplos de la voz indígena que asumen la responsabilidad de contar lo que ha pasado, o de simplemente ilustrarlo. (Martin 2003, 204) Martín compara autores de los cuales uno trata este silenciamiento, por denominarlo de una manera amable, dentro del marco político en que ha tomado lugar este silenciamiento, y el segundo incorpora la voz indígena directamente en sus textos. Para evitar esto, me centraré en los discursos de las propias indígenas, a pesar de lo simple y directo que parezca el lenguaje. Es importante analizar los textos de las zapatistas diferentemente dependiendo de si son pronunciados directamente por ellas o, por ejemplo, si son descripciones del subcomandante Marcos sobre ellas. Sólo incorporando directamente las voces indígenas en los relatos se puede intentar evitar este silenciamiento (Martin 2003, 203).

Lo que es inevitable durante mi análisis, es incurrir en cierto grado de interpretación. Según Martin, el proyecto de dar voz a los indígenas es un proyecto compuesto de varios autores y disciplinas (historiadores, antropólogos, lingüistas y teóricos culturales), y el papel de un(a) analista crítico del discurso es la interpretación de los textos producidos. Esto es verdad en cuanto a las mujeres zapatistas también –lo importante es dejar a las mujeres indígenas hablar y escucharlas, y posteriormente considerar el contexto en el que cada discurso fue

---

<sup>64</sup> "Pero sobre todo, dan una voz colectiva a los sentimientos locales compartidos sobre esta presencia que, sucesivamente contribuyen al sentido de lugar de los residentes locales, p.ej. su relación experimentada con sus alrededores inmediatos. En las canciones, compuestas por esta gente, para esta gente, se expresan estos sentimientos de manera quizás más directa e íntima que, digamos, en las entrevistas estructuradas o en las reuniones sociales o políticos concertadas de antemano. De esta manera, se revela 'la esencia del sonido regional' y se confirman experiencias de base que no se expresarían de manera directa. Desde el punto de vista de un especialista en ciencias sociales, esto añade perspectivas valiosas al estudio de discursos propios de un lugar." (Traducción de la autora.)

producido y combinar todo el conocimiento que ofrecen los estudios de género para saber qué es lo que pasa.

Hay varias posibilidades de dar voz a las mujeres indígenas: por ejemplo, incluyendo el discurso que subsume su historia, parafraseando e interpretándolo; o bien dando un paso atrás para dejar que se valga por sí mismo. Sin embargo, cada texto contiene un potencial de significado que puede ser leído o interpretado desde varios puntos de vista. (Martin, 215) Lo mismo que describe Martin sobre el efecto de la relectura del texto en el caso de la Generación Perdida y del genocidio de los aborígenes de Australia, me ha pasado con los textos de las mujeres zapatistas. Sólo contextualizando se puede ampliar y hacer perder las categorías y comprender las implicaciones culturales de los textos. A pesar del marco narrativo occidental dentro del cual leo los textos, (ya) no puedo leerlos a través de ojos no-indígenas. No es suficiente con dejar a los indígenas hablar –lo importante es cómo les escuchamos, cómo leemos las voces que se nos presentan, y cómo leemos el discurso que transforma esas presentaciones. (Martin 2003, 215) Desde mi punto de vista nórdico, interpreto las presentaciones de manera diferente que las feministas mexicanas. Aunque la lectura y relectura de los textos indígenas puede pasar por una estrategia que se podría llamar compasiva (que implica cierto paternalismo o victimización de las mujeres zapatistas), el parafrasear e interpretar los textos también puede contribuir a la construcción de un puente entre "ellos" y "nosotros". Puede ser la única manera para que la sociedad se adapte a la lucha de los aborígenes o indígenas en tiempos inseguros tanto económica como políticamente. Pero esta estrategia no incluye diálogo: casi comparto la vergüenza de Martin por la generosidad de los indígenas a la hora de extender la mano y ofrecer una posibilidad de diálogo: ellos quieren darnos una voz a "nosotros", que según su punto de vista somos "ellos". Esto es justamente lo que han hecho los zapatistas, incluso las mujeres: han invitado a la sociedad a hablar y a compartir las cosas con ellos, a negociar.

La relectura de la voz indígena requiere el conocimiento del contexto. La parte crítica del ACD no existe sin el contexto. Tampoco se puede tomar la voz que los indígenas ofrecen al resto de la sociedad, si ésta no conoce el mundo y la historia de los indígenas. El contexto es definitivo en cuanto a la relevancia del análisis, quién dice qué, a quién y dónde, marcará los límites de la expresión de los

participantes. Se trata de la relación de las estructuras del discurso con las estructuras de los contextos locales y globales. (van Dijk 2001, 108)

En otras palabras, se trata de la interpretación subjetiva de las distintas situaciones sociales. Además de encontrarse los usuarios del lenguaje en diferentes situaciones, y adaptar su discurso a esta situación, puede haber diferencias entre estos dentro de una misma situación.

Es imprescindible para los propósitos del ACD que las estructuras del discurso estén relacionadas con las estructuras de los contextos locales y globales. No existe una teoría explícita sobre el contexto. Van Dijk presenta un resumen de algunos fragmentos que podrían formar parte de una teoría del contexto. De la misma manera que hace una diferencia entre el sentido local y global, distingue entre el contexto local y global. Los contextos globales vienen definidos por las estructuras sociales, políticas, culturales e históricas que tienen lugar en un evento comunicativo. En el ACD, muchas veces forman la base final explicativa y crítica del discurso y su análisis. (Van Dijk 2001, 108)

El contexto global es la situación inmediata e interactiva en la que un evento comunicativo tiene lugar. Algunas propiedades del contexto local son el dominio general (político, económico), la acción general (legislación, propaganda –el caso de los zapatistas), los participantes en sus variados papeles comunicativos y sociales (los zapatistas como guerrilla), sus intenciones, metas, conocimientos, normas y otras creencias. Estos son los contextos restrictivos de las propiedades del texto, de la definición del texto y de su sentido de Fairclough, mientras que la de Wodak es más amplia, ya que incluye todo tipo de interacción verbal. (Van Dijk 2001, 108)

Después de la teorización del contexto y de la presentación del contexto histórico a partir del cual surge el movimiento zapatista y la participación de las mujeres, es preciso aplicar este conocimiento al análisis de los discursos seleccionados. Se puede considerar el análisis como un viaje a ese mundo femenino indígena que ellas quieren transmitir y describir en sus discursos. De los discursos individuales se forma un conjunto que podemos denominar el discurso zapatista. A diferencia de un estudio basado en entrevistas u otro tipo de material etnográfico tradicional, este material nos ofrece una perspectiva sobre la manera en que las mujeres

quieren representar este mundo. Quizá no sea el mundo real, pero las ideas y las demandas pueden ayudar a construir esta realidad alternativa.

Al planear una trayectoria, no nos podemos apoyar en una sola ruta que nos dirija al destino. Ni siquiera los GPS<sup>65</sup> ultramodernos nos pueden dar direcciones fijas para lograr la meta. Comenzando ahora el análisis, quiero señalar que el ACD es una exploración durante la cual, lo antes visto puede revelar nuevos horizontes según nos vamos aproximando al destino. A diferencia de un GPS verdadero, en el ACD, la ruta y hasta la meta pueden variar según la voz que elijamos para darnos las direcciones. Deteniéndonos aquí, antes de partir a este viaje que llevo años preparando, quiero asegurarme de que permanezco abierta a estas nuevas rutas o alternativas, que no me voy a conformar con una sola voz, que siempre tendré en cuenta el principio del criticismo que es lo fundamental al aplicar esta orientación teórico-metodológica al material que he recogido. Sólo impulsada por este criticismo, podré disfrutar al máximo de este viaje y hacerlo parecer mío. Otros viajeros o investigadores a lo mejor eligieron otros puntos de parada y otras atracciones, pero este viaje es el mío, y por ello lo he realizado con el equipaje que yo considero imprescindible y válido.

---

<sup>65</sup> *Global Positioning System*, sistema de navegación por satélite.

## **IV La vida de la mujer zapatista según diferentes voces**

El objetivo de este capítulo es analizar una selección de textos que abran y expliquen, y de la manera óptima ejemplifiquen la situación de la mujer indígena descrita en el discurso zapatista, tanto desde el dentro, mediante las palabras de las mujeres, como desde fuera, a través de los demás actores del discurso zapatista que he definido en el apartado anterior. La abundancia del material me ha obligado a tener que decidir cómo abordarlo. El criterio principal es la temática. He seleccionado los textos que mejor muestran los puntos de culminación, los textos que nos permiten observar un supuesto cambio en el discurso. Esta decisión se justifica con el principio del marco teórico del análisis crítico del discurso sobre elegir los textos que mejor representan la problemática para la cual se busca respuestas. Por poner un ejemplo, para estudiar el racismo no debe tomarse el término racismo como objeto de estudio, sino textos en que se exprese el racismo: el discurso sobre los inmigrantes, refugiados, el derecho de asilo, y demás (Jäger 2001, 52; Jäger 2003, 88). Desde el principio, mi intención ha sido encontrar algo más allá de la “triple marginación”, tantas veces repetida, producida por el género, la etnia y la clase que se cruzan en la mujer indígena campesina.

El marco analítico del ACD gira alrededor de un problema con un aspecto semiótico, en este estudio principalmente textual, es decir, lingüístico. El análisis del discurso es crítico en el sentido negativo de que diagnostica un *problema*, pero positivo en el sentido de que trata de identificar las posibilidades hasta ahora no realizadas o encontradas que favorecen un cambio en la manera de aproximarse y enfrentarse al problema. (Fairclough 2001, 125; Fairclough 2003a, 185) Lo que comparte el ACD con las teorías feministas, son sus objetivos emancipatorios. Ya he mencionado el posicionamiento u opción del ACD a favor de los grupos marginados o dominados, de la misma manera, que según mi opinión, el feminismo contiene la idea de estar en contra de todo tipo de discriminación y no sólo por el género, promoviendo la igualdad en y a través de todas las capas o categorías de la sociedad en general. Igual que el ACD, las teorías feministas tampoco ofrecen una única metodología a la hora de realizar estudios sobre

género. Pero, el propósito de ambos acercamientos teóricos es asegurar que la disciplina y los resultados de los estudios sirvan a las necesidades de los grupos estudiados. Lo que argumento con esto, es que una manera de lograr obtener este tipo de conocimiento, es mediante la combinación del ACD y las teorías interseccionales.

La otra dimensión del análisis, según Fairclough, trata de las características de la estructura y la organización de la vida social que la convierten en un problema tan difícil de resolver. ¿Por qué no es fácil, por qué un análisis crítico del discurso, qué tipo de respuestas puede ofrecer? La dificultad deriva de la ambivalencia, o la oscilación del ACD entre el enfoque centrado en la estructura y el enfoque centrado en la acción. En otras palabras, entre la estructuración del orden del discurso, y lo que sucede en interacciones concretas. (Fairclough 2001, 126; Fairclough 2003a, 186) Entran aquí los obstáculos que dificultan el abordaje del problema: el orden del discurso, y las formas de utilizar el lenguaje en la interacción. Puede haber formas dominantes de interacción, y por eso es importante analizar esas formas. Fairclough extiende el sentido de la interacción de la conversación a, por ejemplo, un artículo periodístico, ejemplificando así que los actores de la interacción no tengan que encontrarse cercanos en el tiempo y el espacio. Extiende el concepto a textos escritos, como discursos transmitidos por televisión o por correo electrónico, de ahí que yo considere como interacciones también a los discursos publicados en una página web, como en la del EZLN.

La necesidad de analizar las interacciones, y los aspectos interdiscursivos y lingüísticos de este tipo de análisis forman parte de la dificultad de encontrar soluciones para ciertas preguntas. Incluso, una interacción trae en sí misma muchos aspectos distintos del lenguaje que pueden ser relevantes para un análisis crítico. Para un investigador no especialista en lingüística, puede resultar difícil reconocer estos aspectos. (Fairclough 2001, 126; Fairclough 2003a, 186) Para resolver esta problemática, los analistas críticos del discurso han recurrido a diferentes teorías lingüísticas. Siendo filóloga, no pretendo aquí recurrir a ninguno en particular, porque soy consciente de que existen muchas similitudes entre estos modelos basados en diferentes teorías lingüísticas y muy a menudo se trata sólo de diferentes maneras de conceptualizar un mismo fenómeno o modelo estructural que se repite en el discurso. La teorización de Van Dijk sobre el contexto y las

ideologías se aproxima más a la manera en la que se puede teorizar este caso en particular, aunque toda la construcción cognitiva de los modelos mentales también puede ser teorizada de una manera alternativa, como él mismo lo admite. La cuestión de la ideología surge en la teorización de Fairclough, también: el mantenimiento de ciertas relaciones de poder y de dominación viene articulado dentro del orden social que necesitan cierto tipo de problemas para sustentarse –y cuando esto lo podemos establecer mediante la crítica, también podemos contribuir de alguna manera a fundamentar la lógica de un *cambio social radical* (Fairclough 2001, 126; Fairclough 2003a, 187). Según Fairclough, a través del reconocimiento de la lógica del intento de mantener estas relaciones de poder, se pueden identificar posibilidades del cambio hasta ahora no consideradas.

Una noción sobre las ideologías que merece una observación más profunda en el curso del análisis de los discursos zapatistas, es el aspecto que éste representa en el establecimiento y la conservación de las relaciones desiguales de poder (Wodak y Meyer 2003, 30). En concordancia con la idea presentada en la parte teórica sobre la importancia de investigar el discurso de aquellos que no disponen de poder, desarrollaré el argumento sobre las ideologías negativas y positivas. Bajo mi punto de vista, si una ideología sirve para fortalecer relaciones desiguales de poder, hay que considerarla negativa. Pero, y ¿si los que *no* disponen de poder, quieren cambiar el sistema hacia una mayor igualdad en la sociedad? ¿Se logra con esto una ideología positiva? De ahí, se podría suponer que la función de la ideología cambia. A continuación, buscaré elementos del discurso de las zapatistas que apoyan esta suposición.

Asociada a esta problemática está la idea del ACD de que el lenguaje en sí carece de poder propio, que su poder es obtenido por el uso que las personas poderosas hacen de él (Wodak 2003b, 30). Sin embargo, en el caso aquí presente, las personas que participan en el discurso zapatista, no son poderosas, y la opción de escoger la perspectiva de los que sufren, se realiza mediante el estudio de su propio discurso, no a través de lo que los poderosos dicen sobre ellos. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje dispone de elementos empoderantes, por lo que se puede llegar a considerar si el uso del lenguaje puede aumentar el poder de un hablante originalmente no poderoso. Estas cuestiones de poder son analizadas en la sección sobre la comandanta Esther en el Congreso, en especial, durante las

consideraciones de Bourdieu sobre el uso del lenguaje y el poder simbólico de la relación entre los grupos dominantes y los dominados, así como sobre el papel de el/la portavoz en la comunicación entre los grupos mencionados, cuyas conclusiones apoyan algunos resultados de mi estudio.

El análisis se hace patente mediante una reflexión crítica sobre el estudio mismo. Hay que pensar cuál es su contribución a la emancipación social, si verdaderamente es efectivo como crítica. Fairclough aplica esto a la posición del/la propio/a investigador/a en el mundo académico que, según él, está muy interrelacionado con el mercado y el Estado (2001, 127; 2003a, 187). A estas alturas, no estoy tan preocupada por las conexiones mercantiles o estatales, sino por las posibilidades de hacer llegar los resultados a las propias mujeres indígenas, no sólo a las feministas académicas.

Además de la temática, los textos aquí analizados siguen principalmente un orden cronológico con el fin de observar el posible desarrollo de concienciación y el grado de emancipación del discurso de las mujeres, es decir, el posible cambio en la vida real reflejado en el discurso y vice versa, los efectos de éste en la vida real. Sin embargo, dentro de cada sección, puede introducirse un texto relevante al análisis de los anteriores, aunque la siguiente sección no empezara directamente donde termina el último texto de la sección previa. La razón de esto radica en la posibilidad de trasladarse del discurso dominante al discurso diferente y de resistencia (Fairclough 2001, 134; Fairclough 2003a, 198). En ese sentido, la introducción de nuevos textos es útil para mostrar que existen textos de los grupos dominantes que se pueden (y hay que) criticar y textos que difieren de los mismos y resisten a ellos, que son los de los grupos dominados. Esto podría pasar con los textos de las feministas hegemónicas, que llegaran a ser criticados por las zapatistas.

En este estudio, sin embargo, la introducción de nuevos textos funciona más bien para mostrar los posibles cambios en la situación de las mujeres zapatistas, y consecuentemente, los cambios que tienen lugar en el discurso, tanto de los zapatistas, hombres y mujeres, como de las feministas, teniendo en cuenta las tensiones existentes entre las feministas hegemónicas y las del campo. Precisamente, debido a esta posibilidad de detectar cambios, he incluido textos sobre la Toñita a diferentes edades, aunque a primera vista no parezcan revelar

nada nuevo sobre la situación de la mujer, y a pesar de que después de su análisis, cronológicamente regresemos a la época de la Marcha del Color de la Tierra que se dirige hacia el DF y al discurso de la comandanta Esther ante el Congreso.

Los modos de recoger datos en el ACD varían mucho. No hay una manera única o típica de hacerlo. Ni siquiera todos los investigadores mencionan sus métodos en sus estudios. (Meyer 2001, 23; Meyer 2003, 48). Sin embargo, la recopilación de datos no se considera una fase específica en el ACD. No tiene por qué estar completa al empezar el análisis, se puede seguir con la misma después de los primeros resultados del estudio, dependiendo de las cuestiones y los conceptos que hayan surgido durante el primer análisis. Por eso la introducción de nuevos textos mientras se hace el análisis está justificado.

El ACD se ha concentrado en textos extraídos de los medios de comunicación, pero hay investigadores que destacan la esencia del trabajo de campo y de la etnografía como precondition para un análisis y una teorización más avanzados. Comparado con otros acercamientos al análisis del texto y del discurso, el ACD se basa fuertemente en las categorías lingüísticas. Los temas y los contenidos sí desempeñan un cierto papel, pero la operacionalización esencial depende de los conceptos lingüísticos, como los actores, el modo, el tiempo, la argumentación, y demás. Sin embargo, hoy en día no se cuenta con una lista exhaustiva de los aparatos lingüísticos relevantes para el ACD, debido a que la selección de ellos depende primordialmente de las preguntas de investigación. Los enfoques del ACD, sin embargo, tienen ciertos rasgos en común: en primer lugar, están orientados a los problemas y no están enfocados a asuntos lingüísticos específicos. No obstante, hay que destacar que la habilidad lingüística es obligatoria para la selección de asuntos relevantes para los objetivos específicos de investigación. Y en segundo lugar, tanto la teoría como la metodología se integran hasta tal punto en ello que sirve para comprender los problemas sociales que están siendo investigados. (Meyer 2001, 24-29; Meyer 2003, 49-56)

Entre las orientaciones del ACD presentados por Wodak y Meyer (2003), coincido con el argumento de van Dijk sobre que un análisis completo del discurso de un amplio corpus de texto o habla es imposible (148). El estudio debe centrarse en las propiedades que pueden variar como funciones que son del fenómeno social que se estudia, por ejemplo, el poder. Las marcas lingüísticas

como el orden de las palabras, la coherencia, la elección de los temas, las figuras retóricas y demás, son formas de interacción susceptibles de ser controladas por el hablante, al contrario que otras estructuras como la forma de las palabras o la estructura de las oraciones que son gramaticalmente obligatorias, es decir, no suelen estar sujetas a ese control o poder social, y de ahí que sean irrelevantes para un estudio sobre el poder social. (van Dijk 2003, 148)

Además de la cantidad de material necesario para el análisis, surge otra cuestión sobre la posibilidad de realizar un análisis completo sobre todo el material seleccionado. Al llevar a cabo el mismo, he podido confirmar este argumento de van Dijk. El análisis pleno de un solo párrafo, sin hablar incluso de un extenso discurso, llenaría cientos de páginas –por eso mantengo la atención a las formas y estructuras que explican y revelan la situación de la “triple marginación” de las mujeres zapatistas.

La cuestión sobre si el análisis es lo suficientemente completo o no, se puede observar mediante la representatividad, fiabilidad y validez general de los análisis del discurso. Una respuesta es que el análisis es completo cuando ya no revela nuevos contenidos o hallazgos formalmente novedosos (Jäger 2001, 51; Jäger 2003, 86) a las preguntas planteadas, añadiría yo. Al contrario de la investigación cuantitativa con cantidades masivas de información, el análisis del discurso puede alcanzar esa totalidad de manera sorprendentemente rápida ya que trabaja con los correspondientes campos que se pueden tratar cuando se habla de un cierto fenómeno. Muchas veces, los argumentos sobre un tema en particular pueden ser asombrosamente limitados (en ambos sentidos). Pongamos como ejemplo, el tema de la inmigración en un cierto lugar en una época determinada. Los aspectos cuantitativos desempeñan un papel: se puede documentar la frecuencia con la cual surgen ciertos argumentos. Sin embargo, el aspecto cuantitativo siempre será menos relevante que el cualitativo, especialmente cuando se llevan a cabo análisis históricamente orientados en los que se puede proceder realizando cortes sincrónicos según la tendencia discursiva y comparando éstos cortes entre sí. Mediante este tipo de análisis se puede adquirir información sobre los cambios y las continuidades en los procesos discursivos durante un periodo más largo. (Jäger 2001 51-52; Jäger 2003, 87)

De la misma manera que un análisis nunca llega a ser completo, puede también resultar problemático el concepto de la concienciación. Mi punto de partida es que dar por sentado que alguien tenga que “concienciarse”, en el sentido de “dejar de ser ignorante”, antes de llegar a entender algo o antes de mejorar su situación, o considerar que la concienciación siempre necesite de un empuje desde fuera, es una idea muy despectiva y patriarcal. La definición del diccionario de La Real Academia Española es: “tr. Hacer que alguien sea consciente de algo”. El diccionario de <http://www.wordreference.com> añade: “(...), que lo conozca y sepa de su alcance”. ¿Quién define cuándo el grado de concienciación llega a ser completo? ¿Bajo qué normas se evalúa si alguien se ha concienciado? El significado de “consciente” según RAE es: “adj. Que siente, piensa, quiere y obra con conocimiento de lo que hace.” Es cierto que es posible detectar las huellas de los grupos de mujeres católicas y antropólogas feministas en el discurso de las zapatistas, pero ello no significa que el germen del cambio no pueda haber surgido también de las propias mujeres indígenas, lo que viene manifestado en la demanda de las mujeres por conservar y mantener aquellas tradiciones que no les perjudican. Es decir, ellas mismas distinguen entre las que les hacen daño, y las que son importantes para transmitir el conocimiento de generaciones a la hora de preservar y mantener viva su cultura.

Inherente a la suposición de la necesidad de “aumentar la concienciación” entre las mujeres indígenas es la idea de la existencia de una “falsa conciencia” que hay que corregir o confrontar. Al darse cuenta de esto, las feministas mexicanas empezaron a desarrollar procesos de evaluación y reformulación de sus metodologías durante la década de los 90, y a intentar establecer un diálogo constructivo con las organizaciones de mujeres indígenas que ha sido patente desde entonces. (Hernández Castillo 2006, 65)

En cuanto al corpus seleccionado, en algunos casos, es posible seguir la trayectoria de un mismo individuo durante muchos años pero, en cierto sentido, el centro de atención no es el individuo en sí, sino la *voz* individual. Es el cambio de la voz colectiva a una voz individual lo que muestra la dirección del discurso y por ello merece la pena estudiar si el discurso construye la realidad o si es al revés.

Por otro lado, el objetivo de estudiar los elementos ideológicos del discurso zapatista sobre las mujeres, justifica que se analicen los discursos de varias personas durante diferentes épocas del movimiento. Lo esencial de las ideologías es que éstas consisten en creencias sociales y compartidas y no en opiniones personales (van Dijk 2000, 11). En el caso de los zapatistas, tratan sobre un grupo entero, su existencia o desaparición, la vida y la muerte, el nacimiento y la reproducción, las clases sociales, ser pobre o rico, tener poder o no, la diferencias de género, raza, creencias o etnicidad. Un aspecto importante de la expresión de las ideologías viene expresada en Antaki et al. (2003): es importante ir más allá de la idea de que las conversaciones o los textos son expresiones de puntos de vista, pensamientos u opiniones (28). Asumir que el uso de frases (psicológicas) como “yo pienso que” o “yo siento que” son reflejos directos de los pensamientos y los sentimientos de una persona da lugar a un círculo vicioso que Antaki et al. consideran uno de los seis errores analíticos en los que puede caer un analista crítico del discurso. La pregunta clave es “cómo”, es decir, no aceptar automáticamente que la forma subjetiva personal indica siempre una opinión personal directa, sino analizar en su lugar cómo las personas resuelven lingüísticamente la urgencia de expresar sus opiniones, cómo se justifican, cómo califican las declaraciones propias (si usan otros adjetivos o adverbios, por ejemplo), y cuál es la función de la mencionada expresión “yo pienso” en el contexto de la interacción que está teniendo lugar, cómo y cuándo las personas usan “yo creo que”, “yo pienso” y cuál es el efecto que buscan, entre otros temas. Sólo entonces se podrán aplicar los hallazgos a los datos en cuestión. Según Antaki et al., esto es lo que transforma un estudio de análisis del discurso, independientemente de su variante, en un análisis *crítico* del discurso, y éste es el rasgo que lo distingue de la etnografía o de las entrevistas, por ejemplo (2003, 28).

Uno de los discursos que llegó a ser un documento clave de los textos sobre mujeres zapatistas, fue el de la comandanta Esther ante el Congreso en 2001. La importancia de este evento reside en su carácter discursivo. El discurso ante el Congreso conformó un *acontecimiento* discursivo, y sólo un acontecimiento con énfasis político, dispone de este carácter. Además de este énfasis político, los acontecimientos de este tipo tienen cierta influencia en la dirección y la cualidad

del hilo discursivo al que pertenecen. Mediante el análisis del discurso se establece si un acontecimiento se convierte en un acontecimiento discursivo o no, pero ello puede depender incluso del poder político y de la evolución de la situación. Si esto pasa, efectivamente, los acontecimientos discursivos pueden influir en un discurso ulterior. (Jäger 2003, 82) Es obvio que el discurso de Esther tuvo un impacto sobre la totalidad del discurso acerca de los derechos indígenas y de la situación de las mujeres indígenas. Más adelante analizaremos cómo se convirtió en un acontecimiento tan significativo.

La relación de los hilos y los acontecimientos discursivos está asociada al contexto. Según Jäger, cuando un acontecimiento llega a ser discursivo, es importante identificarlo porque esto marca el contorno con que está relacionado el hilo discursivo (2003, 83). A través de esto, un corte sincrónico en un hilo discursivo puede revelar sus raíces históricas cuando se remite este corte a una cronología de los acontecimientos discursivos que pertenecen al hilo discursivo en cuestión (Jäger 2001, 48-49; Jäger 2003, 83). En otras palabras, se puede ver a qué procesos del discurso temáticamente uniformes pertenecen los textos, o en palabras de Jäger, los fragmentos discursivos. Un texto puede tratar de varios temas. Este corte sincrónico hace posible el reconocimiento de los diferentes temas del discurso zapatista acerca de las mujeres, y mediante esto, el análisis de los posibles cambios experimentados en los mismos durante los 15 años que el *corpus* cubre.

Los *topoi* (término griego que literalmente significa “lugar”) de Wodak se acercan conceptualmente a los temas, aunque los *topoi* derivan de la teoría de la argumentación: son aquellos elementos de la argumentación que forman parte de las premisas obligatorias que pueden estar explícitas en el texto, o que se pueden deducir del contexto. Son justificaciones relacionadas con el contenido, aquellos elementos que vinculan el argumento con la conclusión. (Wodak 2001, 73-74; Wodak 2003a, 115). De la misma manera que varios hilos discursivos pueden enmarañarse en un discurso, es decir, igual que pueden aparecer temas y subtemas, o fragmentos de un discurso que no estén directamente conectados pero que aparecen en un mismo texto, los *topoi*, o *topos*, pueden ser variados, pero tener un mismo objetivo: la justificación del tema principal, o hilo discursivo dominante.

A diferencia de los *topoi*, que tienen que estar orientados a una meta, los temas son otra manera de organizar un texto. Según van Dijk (2001, 101-2; 2003, 152), los temas introducen de qué trata un discurso en el sentido global. Los define como “macroestructuras semánticas” derivadas de las “microestructuras” del significado. Los usuarios del lenguaje organizan los sentidos de un discurso por los sentidos globales, o temas, que pueden ser abundantes e imposibles de recordar en su totalidad. Al mismo tiempo, definen la relevancia social de los temas y la estructura social en la interacción: cuál es la orientación de los hablantes, organizaciones y grupos, lo que influye al discurso y, en consecuencia, a la acción. Los temas no aparecen directamente en el texto, pero muchas veces están expresados, por ejemplo, en títulos, titulares, resúmenes, oraciones temáticas o conclusiones. (van Dijk 2001, 102; van Dijk 2003, 152) Es en este punto donde los temas coinciden con los *topos*: los usuarios del lenguaje pueden utilizar estos elementos de manera estratégica, para poder enfatizar o influir sobre ciertos temas. Empezando con la búsqueda de los mismos, se forma una idea general sobre lo que tratará el discurso, y se controlan muchos otros aspectos del discurso y de su análisis. Con la búsqueda de las “macroposiciones”, se pueden encontrar los principios generales y posteriormente aplicarlos a un caso específico, como, en este caso, los derechos de los pueblos indígenas y las mujeres zapatistas. Las macroposiciones pueden representar principios bastante abstractos, de nivel alto, que conducen a la definición del tema principal. (van Dijk 2001, 103; van Dijk 2003, 153)

Tras encontrar y definir los temas (globales), se puede profundizar en el análisis de los significados locales. Los significados locales son el significado de las palabras, la coherencia, las estructuras de las proposiciones y otras relaciones existentes entre éstas. (van Dijk 2001, 103; van Dijk 2003, 154). Si dejamos de lado por un momento la parte cognitiva del modelo de van Dijk (sin rechazarlo, sino para expresar la función y la construcción de los modelos mentales a través de una combinación de este modelo con los de los demás analistas críticos del discurso aquí introducidos), se puede concluir que los significados locales son el resultado de las elecciones que los escritores o hablantes hacen sobre un evento, o sobre las creencias sociales más generales. Pero, al mismo tiempo, son factores del discurso que afectan a las opiniones y las actitudes de los demás, los

destinatarios. Al igual que los temas, los significados locales son fáciles de recordar y reproducir, y en consecuencia, tienen efectos sociales. Una manera de estudiar el significado es analizar los discursos ideológicamente sesgados y las maneras en las que estos discursos polarizan la representación de “nosotros” y “ellos”. Tanto a nivel del tema como del significado local, la estrategia es la representación positiva de uno mismo y la negativa del otro; se destacan los asuntos buenos de nosotros mismos y lo malo de ellos. (van Dijk 2001, 103; van Dijk 2003, 154)

Esta es una estrategia muy típica del discurso zapatista. Viene muy claramente manifestada en el discurso de la comandanta Esther, en el que ésta utiliza esta polarización para definir la marginación. Por ejemplo: las cosas que el gobierno ha hecho a los indígenas, frente a las que no ha hecho (construido escuelas, hospitales) Analizo esto más detalladamente en la sección que sigue, pero quiero destacar el uso de la “doble negación” usada al principio del discurso para reseñar la benevolencia de las intenciones de los zapatistas al llegar al Palacio del Congreso y para recordarle al público las atrocidades realizadas contra los indígenas por el gobierno y los conquistadores. Una manera muy eficaz de trazar unas amplias líneas desde la conquista hasta hoy en día que funciona de manera excepcional: “No vinimos a humillar a nadie” (“*el gobierno sí ha humillado a los indígenas*”).

Además de los significados directos, lo interesante del ACD son los significados implícitos o indirectos que reflejan las creencias subyacentes, pero que, por distintas razones contextuales, no son expresadas abiertamente. En vez de ello, cobran forma de implicaciones, presuposiciones, alusiones, vaguedades y demás. Existen ciertas razones por las cuales este tipo de información no está expresada explícitamente en el texto, por ejemplo, para disimular cierta postura ideológica en el sentido de no revelar conceptos negativos sobre “nosotros”. (van Dijk 2001, 104; van Dijk 2003, 155) La expresión última de lo que no se expresa directamente, es en cierta manera, lo que se excluye, lo que se deja fuera del texto. Para que teóricamente la omisión tenga importancia, tiene que formar parte del pensamiento del destinatario o pertenecer a un conocimiento social más general y compartido del que se precisa para producir o comprender un texto. (van Dijk

2001, 106; van Dijk 2003, 157) Desde luego, el modelo mental o el pensamiento del lector pueden ser distintos del modelo mental del texto analizado.

Donde sí resultan conceptualmente útiles los modelos mentales de van Dijk, es en su aplicación a la idea de posiciones de las teorías feministas. En cuanto al contexto y a su importancia en la interpretación de un acontecimiento discursivo, de la misma manera que los modelos contextuales permiten a los usuarios del lenguaje realizar selecciones situacionales y selecciones de la información o del conocimiento del que dispone la gente para, por ejemplo, construir después significados dentro de la conversación (van Dijk 2001, 111; van Dijk 2003, 164), por ejemplo, la interpretación individual y subjetiva de un acontecimiento depende de la posición (posiblemente) interseccional del actor. Conceptualmente, la posicionalidad (*positionality*) antecede a esta teorización interseccional. La posicionalidad destaca que, aunque las mujeres dispongan de múltiples identidades, se pueden encontrar incluso experiencias y similitudes que comparten.

Sin embargo, las mujeres pueden hacer uso de sus perspectivas posicionales de manera estratégica, como un espacio en el que se interpretan y se construyen los valores, en vez de un lugar con un conjunto de valores ya predeterminados. Así, la identidad de la mujer está relacionada con el contexto que lejos de ser fijo, cambia constantemente. (Alcoff 1988, 434) Esta posición se articula en los discursos de las mujeres zapatistas. También se puede hablar de los modelos mentales, o puntos de vista, o posiciones del sujeto, pero el énfasis está en la no rigidez o en la flexibilidad de las interpretaciones de los eventos o acontecimientos discursivos.

Un concepto sobre el significado asociado a lo arriba mencionado, es la importancia del significado de la palabra: como productores de textos lingüísticos, siempre tenemos que elegir qué palabra usar y cómo formular un significado; y como intérpretes de los textos, siempre hemos que decidir cómo interpretar las elecciones que los productores han hecho. Es decir, qué valores les podemos asignar. Estas elecciones y decisiones no sólo son de carácter puramente individual; los significados de las palabras y las asignaciones de sentido son asuntos de gran variedad social y sólo pueden ser contestados en su totalidad en plano social, y en los procesos sociales y culturales más amplios.

Fairclough utiliza el término “potencial de significado” (*meaning potential*) para referirse al significado convencional de la palabra, la definición tradicional del diccionario. Sin embargo, este potencial, o estas posibilidades de significado ya no sirven cuando las palabras y los significados están implicados en los procesos de controversia y cambio cultural. En estos casos, la relación entre la palabra y el significado puede cambiar de manera muy rápida, lo que demuestra que los potenciales no son estables y esto puede implicar una lucha entre las atribuciones del significado y los potenciales de contradicción en los significados de las palabras (Fairclough 1992, 186).

Con esta controversia, regresamos a los significados implícitos o no directos de las palabras: además de no ser directos, las palabras no siempre significan lo que a primera vista parecen significar. En el discurso zapatista, los derechos de las mujeres y la igualdad, por ejemplo, reciben otros significados de los que solemos atribuirles normalmente. En parte, a este cambio y a esta controversia del significado se debe la problemática de definir los elementos feministas y no feministas. La cuestión del cambio del potencial del significado se refleja también en las ideologías. La “lucha” y la “guerra” para los zapatistas implican la idea de una contienda justificada por sus derechos como indígenas y como humanos. Sin embargo, desde el punto de vista feminista son palabras que reflejan un sistema patriarcal y jerárquico oculto tras la aparente apertura del espacio público a las mujeres indígenas.

Las diferencias entre las feministas hegemónicas y las de campo y su relación con las zapatistas no sólo se manifiestan en la acción. Recordemos lo que observamos sobre la relación entre los enfoques del ACD en la estructura o en la acción. Aquí entra la cuestión de la hegemonía y de cómo investigarla. Los zapatistas utilizan palabras convencionales, del diccionario, pero su significado cambia durante el discurso zapatista. La tradición, o los usos y costumbres tienen un significado positivo, siempre y cuando se actualicen en formas que no discriminen a la mujer indígena. El color de la piel morena no sólo implica racismo y exclusión, es el color de la tierra, la fuente de la vida que ofrece los alimentos. El éxito que supone ganar reconocimiento y significados particulares de las palabras, distintos de los habituales y para una estructuración particular de sus potenciales de

significado, puede ser interpretado como el logro de cierta hegemonía (Fairclough 1992, 190).

Aunque en este estudio no se trata la conversación y su interactividad, se pueden aplicar las cuestiones del poder en la toma de turnos al observar el discurso de la comandanta Esther. En él, ésta cambia el orden de los derechos y las obligaciones entre el participante poderoso y el no poderoso. Utiliza el lenguaje del poderoso al decir: “no venimos a humillar a nadie” y con ello está diciendo, en contraposición, que el gobierno o los conquistadores, antes del gobierno sí vinieron a humillarles a ellos. Usa el lenguaje de “ellos”, además por el camino de la negación: primero cambia la jerarquía del poder, después añade la negación. Repite lo mismo varias veces, lo veremos más detalladamente en la sección del análisis. Rompe el orden y los límites de lo que un indígena, y además mujer, puede decir.

Aquí, quisiera destacar que existen varios niveles en cuanto a lo que la gente puede decir. Por ejemplo, en el entorno escolar, el profesor comienza un intercambio a partir de cierta información, preguntas y demás. Lo que los estudiantes le puedan contestar, siempre va a ser mucho más limitado que lo que pueda decir él. (Fairclough 1992, 154) De la misma manera, lo que las mujeres zapatistas puedan decir a las mestizas o a los hombres de sus comunidades, puede estar limitado. Hay normas sobre aquello de lo que las mujeres indígenas pueden hablar. En los discursos, describen su situación, pero la mayoría del tiempo, no dicen nada sobre sus sentimientos, por ejemplo. Es sólo en los últimos discursos de 2009 en el evento Mama Corral que la insurgenta Elena habla de lo que siente:

“Compañeras: tenemos que defendernos, porque nuestro sexo y figura de ser mujer nos ven como una cosa sin valor. Nos tratan que no entendemos la vida. Nos dicen que no tenemos pensamiento, sentimiento, conocimiento. ¿A poco no somos humanas?”

La última frase refleja una frustración incluso más profunda que la famosa pregunta de Sojourner Truth: “*Ain't I a Woman?*” (¿No soy mujer, yo?). Mientras Sojourner Turth reclama el derecho a ser mujer a pesar de ser fuerte y trabajar como un hombre, la insurgenta Elena cuestiona el que se cuestione su valor como ser humano. Hay que notar que mantiene el sujeto colectivo, habla en plural. Su discurso expresa la voluntad de encontrar una conexión con las demás mujeres, no

habla sólo de la situación de las indígenas. Para mostrar cómo todo lo arriba mencionado se actualiza en el discurso sobre las mujeres zapatistas, analizaré a varios autores, empezando con el primer documento publicado en nombre de las mujeres zapatistas, la Ley Revolucionaria de la Mujer.

## **1. El punto de partida: una vida mejor para la mujer**

### **Los documentos oficiales: las Leyes Revolucionarias de Mujeres I (1994) y II (1996)**

La Ley Revolucionaria de Mujeres se puede dividir en dos: la primera versión de diez puntos de 1994 y la versión actualizada dos años más tarde, publicada en un suplemento de *La Jornada*, el 6 de mayo de 1996. La primera ley forma parte de las Leyes Revolucionarias, y consiste de diez párrafos sobre diferentes áreas de vida de las mujeres y de la función del EZLN. Es importante tener en cuenta que la primera versión formaba parte de un conjunto más amplio, las Leyes Revolucionarias publicadas en *El Despertador Mexicano*, junto con la Primera Declaración de la Selva, declaración de guerra al gobierno mexicano. La ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres apareció separada, y ni llegó a ser tan conocida como la primera, ni fue considerada un avance, sino más bien un retroceso (Domínguez 2004). Curiosamente, se considera que de hecho, los responsables de este retroceso, fueron en parte los mismos cuyas huellas pueden identificarse en la primera ley: la iglesia, los propios zapatistas y una buena parte de las mismas mujeres (Domínguez 2004, 235). Según Tarrés (2004), en la (primera) Ley de Mujeres se distingue claramente la influencia de las mujeres de las comunidades eclesióstáticas de base (CEBS) y de las feministas de izquierda en las reivindicaciones hechas por las mujeres indígenas. Mi interpretación y sugerencia es que en vez de un retroceso, la segunda versión profundiza aún más en el pensamiento de las propias mujeres indígenas y que esta actualización fue la dirección hacia la cual sus demandas comenzaron a orientarse, tras una época de asimilación de concepto y de un tiempo para pensar en los ejemplos y situaciones concretas que todavía necesitaban un cambio o mejora. Un punto importante de la segunda versión cuyo objetivo es avanzar en los derechos y situación de las mujeres, es el asunto de la tierra. A pesar de ser la tierra el eje de las demandas del EZLN, contrario a muchos otros recuentos posteriores sobre la ley (Speed et al. 2006, 44), la propiedad de tierra no aparece específicamente mencionada en la primera ley.

La elección de las categorías del discurso a la hora de analizar las Leyes Revolucionarias de Mujeres, tanto en su primera versión como en la segunda (de aquí en adelante, las Leyes), depende de la orientación teórica, tanto de las teorías

del ACD como de las teorías feministas. Aunque la teoría no dirige el análisis, sí es necesario apoyarse en ciertas orientaciones teóricas dentro del marco interdisciplinario que utilizaré para poder contestar a las preguntas de investigación presentadas en la introducción. Es decir, quiero recibir respuestas sobre la ideología zapatista, la posición de la mujer en base de esta ideología, y la relación de esta posición con respecto a las teorías feministas. Quiero estudiar la capacidad, o voluntad del feminismo para aceptar e incluir significados de diferencia cuando estos llegan a ser operativos en la marginación de un grupo de mujeres que, dentro de sus propias comunidades están discriminadas por el género, pero que, en el contexto y estructuras globales, debido a su posición interseccional, adquieren más significados de diferencia, algunos incluso no aceptados por el feminismo.

Cuando las mujeres plantean la necesidad de crear una legislación de sus derechos específicos, obligan no sólo a la sociedad civil, sino incluso a sus compañeros a tener en cuenta estas demandas (Perez Enríquez 2002, 132). Como vemos en las demandas, algunas están dirigidas a los hombres de las comunidades mientras otras son más típicas de las demandas guerrilleras en general sobre educación o atención a la salud y la alimentación. Una de las razones que explican la inclusión de demandas específicas de las mujeres en la agenda de los zapatistas es que, comparado con los grupos guerrilleros anteriores, como el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua o el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, el EZLN apareció en una época en la que el feminismo ya cobraba más importancia en el pensamiento de la izquierda internacional en general. Los zapatistas buscaron el apoyo de la sociedad civil internacional y lo obtuvieron, como veremos más adelante, y uno de los lenguajes internacionales era el feminismo. (Kampwirth 2002, 112-15) Según Pérez Enríquez, esta es la razón por la cual el mismo subcomandante Marcos integra algunas de estas reivindicaciones en su discurso. Sin profundizar ahora en el estilo prolífico del subcomandante Marcos, es verdad que ésta puede ser una explicación, pero después de años investigando el discurso de Marcos, me inclino a pensar que, al menos en parte, en su pensamiento se hallaba el auténtico interés de un hombre de su generación en los asuntos de igualdad de géneros, y no lo sólo el deseo de agradar a un público internacional, como reflejan sus textos.

En el análisis del significado de los derechos de las mujeres indígenas, es importante para su interpretación tener en cuenta que en tzotzil o tzeltal, por ejemplo, no existe una traducción para la palabra “derecho”. El concepto puede ser entendido como “costumbre” o, como en las respuestas de las participantes de una serie de talleres en 1994,<sup>66</sup> “saber que siento”, que es bastante parecido a “tomarnos en cuenta” (Jaidopulu Vrijea 2000, 54-55). A pesar de que las indígenas usan el concepto de derechos y obligaciones en los documentos, en la cultura indígena no existe. Por lo que en vez de tratarse de la adopción del concepto occidental, bien podría reflejar la idea del equilibrio, muy arraigada en la cultura indígena. Para recibir algo, hay que dar algo, por ejemplo, y vice versa, si uno da algo, merece recibir. (Jaidopulu Vrijea 2000, 55) En los discursos que siguen, se describe cuánto trabajan, cuál es su contribución a la vida familiar y comunitaria. De esta manera, la idea de equilibrio cobra a través de sus demandas y su discurso, forma de derechos.

En el análisis de las dos versiones de las Leyes, uno se puede preguntar hasta qué punto la conceptualización puede llegar a impedir la igualdad. Si las mujeres zapatistas se ven en primer lugar como indígenas, mujeres y pobres, ¿Es esta autodefinición la principal barrera que prohíbe su integración en la sociedad mestiza? Sin negar en absoluto el trato racista que reciben en sus relaciones con la sociedad mestiza, en vez de ayudar a aumentar el conocimiento de su situación, esta autodefinición puede reforzar las diferencias entre el mundo mestizo y el indígena. ¿Quién está al “otro” lado? En el estudio de las ideologías discursivas, la construcción básica es la división entre “nosotros” y “ellos”. En la primera ley, el uso de la tercera persona es constante. Durante todos los diez puntos sólo se refiere a las mujeres en la tercera persona del plural. Esto confiere un tono de distancia a los mismos, como si las normas hubiesen sido dictadas desde fuera, aunque ahora sabemos que fueron preparadas por las propias mujeres. En una entrevista con las primeras comandantas Ramona y Ana María, éstas cuentan como, ya logrados los derechos de participar en las asambleas y de estudiar en 1993, aún les faltaba una ley específica para las mujeres. Ellas describen el nacimiento de las Leyes como un producto de la protesta de las mujeres, que

---

<sup>66</sup> Talleres organizados en San Cristóbal de las Casas en 1995 resumidos en el folleto *Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones*, ver Jaidopulu Vrijea (2000, 35-59).

decidieron hacer una ley y presentarla después en una asamblea para que hombres y mujeres votasen por ella, sin que surgiesen problemas. (Rojas 1995a, 35) Esto coincide con las descripciones de Guiomar Rovira y de Marcos con las cuales concluyó el capítulo previo, aunque no sabemos hasta qué punto Marcos utilizó la libertad del escritor. En textos posteriores, como, por ejemplo, las entrevistas directas con la comandanta Susana, o los discursos realizados durante la Marcha como veremos en la continuación se ha llegado a afirmar que ésta es analfabeta. Quizás no debriamos tomar literalmente el verbo “leer”, ya que a lo mejor lo que la comandanta hizo fue repetir de memoria las demandas que había escuchado en tantas comunidades.

Tras la aparición de la primera versión de las Leyes, las feministas las criticaron por ser muy limitadas. La segunda versión fue aún más criticada, ahora por concentrarse en el entorno cotidiano de la vida de las mujeres. Para abrir esta crítica y ver qué efectos ha tenido en el discurso de las zapatistas, si es que ha tenido alguno, y analizar cuál ha sido la recepción posterior del discurso tanto académico como “de campo”, es imprescindible analizar las Leyes teniendo en cuenta el contexto en el que nacieron y, al mismo tiempo, ir más allá de la división entre las feministas hegemónicas y de campo. Quizás no sean grupos tan separados como la crítica inicial nos haga suponer? Dejemos al contenido de las Leyes hablar por sí mismo. Entonces veremos cuáles son los puntos que suscitaron la discusión de las feministas en pro y en contra de las iniciativas de las mujeres zapatistas.

### **1.1 La primera ley**

Los temas de las primeras Leyes se deducen bastante directamente de las demandas. Como ya señalé, hay temas tradicionales de las revoluciones latinoamericanas o demandas que, a primera vista, se clasifican como prácticas o estratégicas. Un análisis crítico abre esta dicotomía y podemos observar que las Leyes, de hecho, son más revolucionarias de lo que un primer análisis de sus breves líneas nos revela. Los temas en su orden, o macroestructuras semánticas (van Dijk), o *topoi* (Wodak), o hilos discursivos (Jäger) son: trabajo, reproducción, salud, educación, vida matrimonial, participación en la vida pública, y derechos *versus* responsabilidades.

En esta sección, no analizaré las Leyes punto por punto, sino conforme éstas puedan ir ampliando el concepto de triple marginación. Los primeros análisis sobre las Leyes se apoyaron en la temprana teorización de Maxine Molyneux sobre los intereses prácticos y estratégicos de género. Aquí regreso a esta discusión para aclarar por qué la teorización de Molyneux puede ser o no aplicable con respecto a estas demandas.

#### ANEXO I

##### Ley Revolucionaria de Mujeres

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

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

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

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

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

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

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

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

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

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

FUENTE: *EL Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.

En el primer párrafo, se define para quiénes y en base a qué la ley ha sido decretada:

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su *raza, credo, color o filiación política*<sup>67</sup>, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución.

Desde el punto de vista interseccional, la primera noción es importante. Además de ser una invitación a las mujeres a participar en una lucha universal contra la opresión sin una referencia específica a la desigualdad entre los géneros (Kampwirth 2002, 113), un análisis crítico del discurso nos ofrece más información sobre las contradicciones prevalentes en la época del nacimiento del EZLN.

En el contexto discursivo global de Chiapas, pienso que no se refiere a todas las mujeres mexicanas, sino que estas diferencias están patentes dentro de, y entre las comunidades indígenas: en el territorio zapatista, viven indígenas que pertenecen a diferentes grupos mayas; tzeltales, tzotziles, mames, choles, entre otros. Se puede interpretar que la raza aquí no se refiere a las diferencias entre los mestizos y los indígenas, sino a las diferencias interétnicas, entre los indígenas. La alusión a las diferencias étnicas, religiosas y políticas no sólo aparece en la Ley de Mujeres, sino que aparece también definida en otras secciones del conjunto: en la Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha y en la Ley Agraria del EZLN. Tanto en el primer como en el tercer apartado de la primera ley mencionada, se dice: “Los pueblos en lucha contra el gobierno opresor y los grandes explotadores nacionales y extranjeros, sin importar su filiación política, credo religioso, raza o color, tendrán los siguientes DERECHOS/OBLIGACIONES: (...)” (EZLN 1994, 40-41). Sólo el orden de las palabras varía un poco en el primer párrafo de la Ley de Mujeres. Falta también el atributo “religioso”, se supone que para evitar la repetición, o porque está implícito en el sustantivo “credo”.

En el capítulo sobre el contexto, mencioné las tensiones entre los diferentes grupos religiosos, los protestantes y los católicos. La catequización de los indígenas, contrapuesta a los dogmas evangélicos que critican el sistema del

---

<sup>67</sup> De aquí en adelante, en la sección del análisis, todas las itálicas son mías.

caciquismo y el dominio económico que este conlleva, ha provocado rupturas irreconciliables entre miembros de la misma comunidad<sup>68</sup>. A esto se le une la participación en los proyectos gubernamentales, o la recepción de los mismos, fuertemente reprochados por los zapatistas, lo que viene articulado incluso en la afiliación política. Cuando el PRI todavía mantenía su posición como partido del Estado, la reprobación de sus políticas impidió que los zapatistas aceptasen el apoyo gubernamental. Aquí había ya que tomar partidos –o estar con el gobierno o estar en contra; o estar con los zapatistas o en contra.

El primer punto repite la definición de que todas las mujeres, independientemente de su etnia, religión y demás, tienen derecho a participar, según sus capacidades:

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

Ya vimos los diferentes grados de participación que el EZLN ofrecía a las mujeres, desde posiciones militares a las bases de apoyo. Igual que en los puntos noveno y décimo al final del documento, se trataban de los espacios públicos en la vida de la mujer, así como de demandas sobre su participación revolucionaria con sus derechos y responsabilidades correspondientes. Sin embargo, fueron revolucionarias en el sentido de que la mujer indígena no ocupaba dicho espacio antes del levantamiento (ver, por ejemplo, Rovira 1997; Castro Apreza 2004; Perez Enríquez 2002). La ley provocó una discusión casi ardiente entre las feministas que resultó en la categorización de su propio movimiento en dos grupos: las “hegemónicas” y las “de campo” (ver más sobre esta discusión en Domínguez 2001; 2004). Bedregal (1995) fue muy categórica en su juicio sobre la primera ley:

“En la reflexión colectiva<sup>69</sup> que dio base para este artículo nos resultaba difícil valorizar la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN al menos en términos particulares ya que es evidente que *no*

---

<sup>68</sup> En muchas comunidades, la militancia zapatista y no-zapatista ha sido superpuesta a las afiliaciones religiosas. A los zapatistas se les asocian con los católicos, mientras a los no-zapatistas con los protestantes. No es preciso, pero tiende a tener relevancia en las Cañadas. (Leyva Solano 2001, 27)

<sup>69</sup> Del colectivo CICAM (Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A.C.)

*es feminista*<sup>70</sup> en la medida en que sólo plantea unas cuantas reivindicaciones para las mujeres y no una propuesta de comunidad desde la vivencia de lo femenino crítico y conciente (*sic*), criticado y refundamentado.” (54)

La crítica fundamental de Bedregal se basaba en la belicosidad del EZLN y en la imposibilidad de conciliar la participación de las mujeres en un grupo armado coincidiera con los principios del feminismo que, según ella, es antibélico y pacífico en su esencia. De los puntos concretos de la ley, el más revolucionario, según Bedregal, podría haber sido el séptimo, sobre la libre elección de la pareja, si tuviera alguna garantía de pasar del papel a la vida real (1995, 55). Para Olivera (1996), que las Leyes de Mujeres sean feministas o no, no es tan problemático porque, según ella, “nunca han planteado que lo sean”. Según Millán (1996), “La Ley Revolucionaria de Mujeres, el ‘primer alzamiento del EZLN’, es la punta de un iceberg”. Más que discutir el contenido de las demandas, Millán evalúa su función: a pesar de parecer sencillas, cuestionan las bases del orden patriarcal en la comunidad indígena. Al mismo tiempo, las Leyes ubican el lugar específico de la mujer dentro del enfrentamiento de los zapatistas con el gobierno. Millán considera la Ley de Mujeres como el primer espacio normativo en el que las mujeres pueden despertar una subjetividad específica dentro de un proceso simultáneo de rearticulación comunitaria.

Este espacio, hasta la aparición de la Ley, se había limitado a la realización a través de la maternidad (Olivera 1996). La maternidad es una de las cosas que distingue la vida de las comandantas y la de las mujeres de bases de apoyo:

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

La maternidad como un derecho de las mujeres en América Latina en general ha sido apoyada por programas de salud y en el discurso sobre la mujer, pero cuando es aplicado a las mujeres indígenas, no se pueden evitar ciertos tintes racistas. Según la opinión popular y los diseñadores de las políticas, las mujeres indígenas pueden llegar a producir “demasiados” hijos. De esta manera, se hace un problema de la maternidad indígena. (Radcliffe 2002, 153) Pero, además de llegar

---

<sup>70</sup> Itálicas mías.

a considerarse un problema desde fuera, la maternidad indígena puede estar llena de problemas y dificultades desde dentro, no sólo por el número de hijos que quieran o no quieran tener, sino por la carencia de recursos suficientes para poder mantenerlos. Existen incluso diferencias en la actitud hacia la maternidad de las mujeres según sus diferentes formas de participación en el movimiento zapatista. Las militares consideran que las mujeres en las bases de apoyo están condenadas a la maternidad (Rovira 1997, 92-94, 119). Sin embargo, para éstas, la maternidad ha sido justamente el punto de partida a partir del cual justifican el derecho a demandar ciertas cosas como, por ejemplo, las demandas típicas de la revolución, como la salud y la educación. En estas situaciones, la maternidad ha sido la fuerza que les ha llevado a luchar y ampliar su espacio como mujeres: al demandar mejoras en el bienestar de sus hijos, demuestran que si tienen y quieren la autoridad para definir las necesidades de sus hijos es porque son ellas las que mejor las conocen. (Jaidopulu Vrijea 2000, 51) A continuación, en los discursos de las comandantas, veremos cómo se articulan estos problemas.

El cuarto punto define la participación dentro de la comunidad, es decir, dentro de las asambleas que previamente habían sido retadas a las mujeres, en especial a las jóvenes:

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

La cuestión de la violencia antes de la militarización y de la guerra de baja intensidad en la zona que siguió a la insurrección, ya revelaba ciertos aspectos de las relaciones con el mundo mestizo:

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

En este punto, es notoria la prohibición del maltrato no sólo por parte de los familiares, sino también de extraños, es decir, mestizos incluidos. El alcohol había sido la causa principal de los golpes y el maltrato físico en las comunidades indígenas, y los zapatistas vieron el daño que había producido a las familias indígenas. Los zapatistas habían logrado disminuir el abuso del alcohol, y sus consecuencias para las mujeres, pero aún existía también la amenaza de los dueños mestizos que maltrataban y se abusaban de las mujeres indígenas. Según

he ido avanzando en mi lectura de las Leyes de Mujeres, más convencida he estado de que para mejorar las condiciones de vida de las mujeres indígenas, no es suficiente con que los propios indígenas cambien su modo de vida, sino que es necesario que la sociedad civil también tenga que tomar en cuenta las cuestiones de género en relación con los pueblos indígenas; no sólo las mujeres o las feministas mestizas, sino la actitud de los hombres mestizos, en su relación con las mujeres indígenas.

El origen de la organización local de las mujeres en San Cristóbal fue la violación de unas turistas extranjeras y el activismo de Concepción Villafuerte, entonces editora del periódico local *El Tiempo*, uno de los primeros destinatarios de los comunicados de los zapatistas. Al darse cuenta, cuando ayudó a las mujeres a interponer la denuncia, del comportamiento inadecuado de la autoridad, empezó a publicar todos los actos del maltrato y de violaciones de las mujeres en general en su periódico. El empuje final a la organización de las mujeres fue la violación de una profesora universitaria en 1989, después de la cual, las mujeres organizaron una marcha contra la agresión sexual. La mayoría de las participantes de la marcha, 189 de más de doscientas, firmaron una carta sobre la agresión sexual dirigida a ellas. Fueron recibidas por el entonces gobernador de Chiapas, que minimizó el asunto, pero que creó una Fiscalía Especial para la Mujer<sup>71</sup>. Esta dedicación a la mujer en situaciones de maltrato y violación incluso mostró a la editora cómo esta condición se multiplicaba en el caso de las mujeres indígenas. El rechazo de la familia era aún mucho más grave en estas comunidades que en la ciudad, donde era posible mudarse a otro barrio, donde la solución de la situación podía incluso ser contraria a de la sociedad mestiza. Algunas indígenas huían a la ciudad, y en el peor de los casos, al no tener otra opción, se veían abocadas a la prostitución, pero otra solución era casar a la violada con el violador. Especialmente, cuando la violada era menor de edad, los padres podían pedir un dinero como dote y entregar su hija al violador, sin que este recibiese castigo alguno por su falta. (Rovira 1997, 31-32) Es precisamente para estos casos que el punto octavo de la Ley Revolucionaria de la Mujer buscaba mejora.

---

<sup>71</sup> Se nombraron a una abogada y a una médica legista, pero para Concepción Villafuerte, esto representaba otra forma de burocratización y del aparato gubernamental y no de una reivindicación de la mujer ni una lucha política verdadera. (Rovira 1997, 31)

En la Ley Agraria, se añade también el género: “Esta ley tiene validez para todo el territorio mexicano y beneficia a todos los campesinos pobres y jornaleros agrícolas mexicanos sin importar su filiación política, credo religioso, sexo, raza o color.” (EZLN 1994, 43)

Aquí empezamos a darnos cuenta de que además de tener en cuenta el contexto en que fueron preparadas las leyes, para un análisis más específico de la Ley de Mujeres, es preciso tomar nota de las referencias a otras secciones de la Ley Revolucionaria. La separación de la Ley de Mujeres del resto del documento puede dejar lagunas en nuestro análisis. En la Ley Agraria, lo del sexo, o lo del género, está conectado con la segunda versión de las Leyes de Mujeres, el derecho a la tierra. Regresaré a esto en breve, porque la primera ley todavía no toca el asunto de la tierra directamente.

Para mostrar que un análisis interseccional puede llegar a producir más información sobre el contenido de las Leyes que la mencionada división en las demandas prácticas o estratégicas, quisiera ir a las raíces de la discusión de esta clasificación. En un análisis previo (Vuorisalo-Tiitinen 2006), analicé la combinación de las demandas de las primeras Leyes y su división en dos tipos, unas dirigidas a la comunidad (o, más bien, a los hombres de la comunidad) y otras al gobierno o al Estado, es decir, el carácter práctico o estratégico de las demandas. Otra manera de clasificarlas ha sido según su carácter cuantitativo o cualitativo siendo las primeras aquellas más bien demandas “abstractas”, que tienen que ver con el respeto en la familia, la participación en la toma de decisiones, la igualdad con respecto a los hombres; y las segundas, las más “concretas”, como el derecho a usar anticonceptivos, de castigar a los hombres que maltratan a las mujeres, o defenderse físicamente ante la violencia familiar o extra familiar (Alberti Manzanares 2004, 205). Pero como veremos más adelante, ambas divisiones mantienen su dicotomía. La conclusión de mi análisis anterior fue que algunas demandas pueden pertenecer a ambas categorías, de ahí que una división tan dicotómica no resulta válida en la vida real. Se ha discutido la problemática y la rigidez de las demandas estratégicas y prácticas (Harvey 2000, 232; Hernández Castillo 2006, 72), pero esta división original de Molyneux

(1985) ya fue revaluada y explicada por ella misma (1998) por ser demasiado dicotómica en situaciones concretas de la vida de la mujer<sup>72</sup>.

Quisiera retocar esta discusión porque pienso que, antes de rechazar las ideas originales de Molyneux, habría que volver a leerlas. Originalmente, Molyneux discutía tres tipos de intereses, los de las mujeres, los de género prácticos y los estratégicos. Según ésta, los intereses de género podrían, en realidad, valer igualmente para los hombres<sup>73</sup>. El énfasis radicaba en la distinción de los intereses de las mujeres frente a otro tipo de intereses de género. Sugiere también que la formulación de los intereses, sean prácticos o estratégicos, depende hasta cierto grado de elementos discursivos, y estará siempre relacionada con la formación de identidad (1998, 233).

En la reproducción y repetición de la idea original de Molyneux sobre la división de los intereses de género en prácticos y estratégicos, se ha estudiado mucho esa dicotomía entre los intereses de las mujeres y el grado de feminismo al que estos corresponden. Se deduce que sólo por lo que respecta a sus los intereses estratégicos, las mujeres podrían lograr la igualdad en relación con los hombres y con la sociedad en general. Los intereses prácticos, en cambio, sólo satisfarían las necesidades que surgen de la división laboral basada en el género, sin anhelo de cambiar esta división social. No obstante, en la introducción al tema, Molyneux expone: “A pesar de que a cierto nivel de abstracción, se puede decir que las mujeres tienen algunos intereses en común, no existe consenso sobre cuáles son estos intereses o, cómo deberían ser formulados.” (1985, 231)

Una relectura de la teoría original de Molyneux incluso confirma que un acercamiento interseccional es aplicable y que éste podría abrir nuevas perspectivas para examinar el caso de las zapatistas, o expresado en otras palabras pronunciadas en aquel entonces: “(...) no existe una explicación causal de la subordinación de las mujeres que sería teóricamente adecuada y aplicable de manera universal de la cual una exposición general de los intereses de las mujeres

---

<sup>72</sup> Crítica sobre esta dicotomía en relación con las mujeres en países en vía de desarrollo presentada en Escobar (1995).

<sup>73</sup> Molyneux regresa a esta discusión sobre los intereses de los hombres como parte de los intereses de género en el contexto de desarrollo en 1998 (232), refiriéndose a New (1996) que no sólo quieren mantener la desigualdad en beneficio de ellos mismos, sino también por el interés de (algunos) hombres en terminar con la opresión de las mujeres. En el caso del zapatismo, un estudio dentro del marco de estudios sobre los hombres podría abrir aún nuevos puntos de vista sobre la función y organización del movimiento.

se derivara.” (232) Molyneux destaca la variedad que hay en la posición de la mujer dependiendo del contexto geográfico y afirma: “(...) el debate sobre la capacidad de las mujeres de luchar y beneficiar de un cambio social debe partir del reconocimiento de la diferencia más bien que asumir homogeneidad.” (232)

Butler siguió su cuestionamiento de la insuficiencia del término “mujeres”, hasta en plural, para poder indicar una identidad común, ni siquiera a través de una opresión universal compartida por el patriarcado o dominación masculina (Butler 2006, 50-51). Su argumento coincide con el de Molyneux en el que afirma que la opresión de género se deriva y es dependiente de los contextos culturales concretos en los que se produce. En el caso de las zapatistas, se trata justamente de eso: hasta la región define que su “ser”, vivir como indígena en Chiapas, es distinto al de otras regiones de México, aunque la etnicidad en sí no necesariamente cause la marginalización, como comenté en el capítulo sobre el contexto; o, por lo menos, no es el único factor que la produce, sino el efecto simultáneo provocado por varios ejes presentes en la vida de una persona y que definen su identidad.

Además, debido a que el patriarcado recibe diferentes significados según el contexto cultural en el que se halle, hay más cosas que definen la posición de una mujer indígena. Dentro de un sistema considerado como patriarcal desde fuera hay elementos, tradiciones y divisiones de trabajo según el género que las mujeres zapatistas desean mantener, a pesar de otras que prefieran abandonar. Estos se articulan clara y especialmente en la segunda ley.

Existen otros planteamientos que obviamente se dirigen hacia la interseccionalidad, aunque no se los conceptualizan así. Pérez Enríquez (2002), entre otras, afirma que las mujeres zapatistas están cercanas a un planteamiento del género desde la perspectiva del “feminismo de la diferencia” que, reconociendo la distinción de identidades entre hombres y mujeres, busca la igualdad de derechos entre los géneros. Parte de la suposición de que en las comunidades indígenas hay que reconocer la diferencia entre los hombres y mujeres pero superando la inferioridad o subordinación de las mujeres. Según ella, más significativa que esta diferencia entre los hombres y mujeres, es la necesidad de ambos de superar la desigualdad de clase y de etnia, que tiene sus orígenes en la sociedad mexicana neoliberal, racista y patriarcal. Esto sería más

acorde con la ideología tradicional de los pueblos indígenas que reconoce el sistema dualista de la organización social comunitaria a partir de la suma de los géneros, en otras palabras, la suma de lo masculino y el femenino, los “totil me’il” tzotziles (“padres y madres” ancestros que antecedieron a la cultura de los mayas). Podría ser esto lo que se trata en la búsqueda de las especificaciones que las mujeres indígenas han expresado. (133) La interpretación de Pérez Enriquez sobre el significado de la diferencia difiere de la visión tradicional (ver, por ejemplo, Hernández Castillo 2006, 58) que destaca la diferencia entre las mujeres y reconoce las diferentes maneras en que las mujeres mexicanas visualizan sus identidades de género y conciben sus estrategias en esta lucha.

Lo que nos resulta especialmente útil de la teorización de Molyneux, es la idea de la diferencia que existe entre la mejora de la situación concreta inmediata y la mejora en el largo plazo de la situación de la mujer en general. Esta es justamente la razón por la cual los zapatistas rechazaron el apoyo material del gobierno, al considerar que ésto no cambiaba la situación de los indígenas en el largo plazo. Dentro del marco interseccional, si ampliamos la aplicación de esta teoría a todas las personas marginadas en general, se puede incluir la etnicidad y podremos observar que las demandas de igualdad no sólo se limitan a género, sino que incluyen otros significados que definen la situación de una persona. Lo mismo viene expresado en Molyneux (1985, 234), en otras palabras:

“(…) aún cuando tal unidad (de mujeres) existe, es siempre condicional, y los archivos históricos sugieren que tiende a fracasar bajo la presión de un agudo conflicto de clase. Incluso, es amenazada por las diferencias de raza, etnicidad y nacionalidad.”

En 1998, subraya aún más:

“(…) es preciso elaborar las reivindicaciones de los intereses objetivos de mujeres dentro de los contextos históricos específicos ya que los procesos de la formación y articulación de identidad están claramente sujetos a variación cultural, histórica y política y no se los pueden anticipar.” (233)

Molyneux contemplaba los intereses de género en relación a la respuesta del Estado a las demandas de las mujeres nicaragüenses. El caso presentado por ella

trataba de las posibilidades del Estado (o gobierno revolucionario) de recibir el apoyo de las mujeres a sus políticas según el grado de satisfacción que aportaban a estas demandas. Según Molyneux (1985, 235), el Estado podía conseguir el apoyo de las mujeres por la satisfacción de las demandas prácticas inmediatas, sin tener que avanzar los intereses estratégicos en absoluto. Esto es precisamente lo que pretendían evitar los zapatistas con respecto a la democratización de México y al avance de los derechos de los pueblos indígenas. No querían aceptar respuestas del gobierno que sólo hubieran satisfecho las necesidades prácticas, querían cambios a nivel estratégico.

Ahora, la cuestión del apoyo exterior se convierte en algo más complicado cuando se sabe que los zapatistas sí han recibido apoyo material de los grupos de apoyo domésticos y extranjeros a través de las caravanas de solidaridad con Chiapas, entre otras. Aunque este apoyo no supone la misma afiliación política por parte de los zapatistas, o no significa una rendición ideológica como en el caso de aceptar apoyo del gobierno, sí afecta a las posibilidades de lograr mejoras en la situación de los indígenas de modo permanente. En cierta manera, la problemática sigue siendo la misma que con las primeras experiencias de apoyo a algunos países en vía de desarrollo durante las décadas de los 70 o los 80. El subcomandante Marcos describe la cantidad y la calidad del apoyo que las comunidades zapatistas recibieron, abordando problemática de las cosas “prácticas”:

“Estas buenas gentes que, sinceramente, nos mandan una zapatilla rosa, de tacón de aguja, del 6 y 1/2, de importación, sin su par... pensando que, pobres como estamos, aceptamos cualquier cosa, caridad y limosna. *¿Cómo decirle a toda esa gente buena que no, que ya no queremos seguir viviendo la vergüenza de México?*”<sup>74</sup>

Las demandas que podríamos haber denominado “prácticas” en la situación de las mujeres zapatistas aparecen en la primera ley, pero su cantidad disminuye en la segunda. Esta segunda versión ha sido criticada por centrarse más en el nivel comunitario, pero un análisis más minucioso nos revela que, aunque al parecer son más “sencillas” y privadas las demandas de la segunda versión, de hecho ya no parten de demandas prácticas sino que al dirigirse hacia al centro de la

---

<sup>74</sup> [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003\\_07\\_b.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_b.htm)

comunidad, se centran también en el interior de la mujer misma, su voluntad de ser respetada y de desarrollarse como individuo.

## 1.2 La segunda ley

### ANEXO II

Ampliación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas (1996)

Propuesta de ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas acordada, en algún lugar de la selva, el 4 de marzo de 1996, durante una asamblea preparatoria para las actividades del Día Internacional de la Mujer.

1. Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la misma comunidad.
2. Las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres dentro de la comunidad y el municipio.
3. Las mujeres tienen derecho a expresar sus sentimientos porque por naturaleza tenemos sentimiento propio y somos más sensibles, así que merecemos un trato especial.
4. Las mujeres casadas tienen derecho a utilizar los métodos de planificación familiar sea natural o artificial, lo que ellas decidan, sin que el hombre se oponga, sino que tienen que entender y hacer acuerdos.
5. Las mujeres tienen el derecho a participar en las reuniones y tomas de decisiones sin que nadie lo impida o critique, y tienen derecho a capacitarse, tener espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y municipales, y tener cargos en lo cultural y social.
6. Las mujeres tienen derecho a prepararse en todos los niveles necesarios para su desarrollo político, económico, social y cultural.
7. La Ley Revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra, el cultivo y el consumo en nuestros cuerpos de drogas, marihuana, amapola, cocaína, etcétera, porque somos las mujeres las que más sufrimos las consecuencias de este vicio.
8. Se prohíbe estrictamente la venta y el consumo de las bebidas alcohólicas en nuestros pueblos y comunidades porque somos las que sufrimos golpes, pobreza y miseria como consecuencia de este vicio.
9. Las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres en la alimentación, el vestido, el gasto, etcétera, y del manejo del recurso económico de la familia.
10. Las mujeres tenemos el derecho al descanso cuando realmente lo necesitemos, sea porque nos sentimos cansadas o enfermas, o porque queremos realizar otra actividad.
11. Las mujeres tenemos derecho a defendernos verbalmente cuando somos ofendidas y atacadas en palabras por la familia o por personas ajenas.
12. Las mujeres tenemos derecho a defendernos físicamente cuando seamos atacadas o agredidas por familiares o personas ajenas, y tenemos derecho a castigar a los hombres o persona que agrede, abandona e insulta a las mujeres.
13. La capacidad y el trabajo de la mujer tendrá el mismo valor que el trabajo de los hombres.
14. Las mujeres tienen derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan nuestra salud física y emocional; serán castigados los que discriminen, se burlen o abusen de las mujeres.
15. Los hombres casados y las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia, tiene prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres, abandonar a su

esposo/a sin razón o fundamento, o unirse con otra mujer u otro hombre cuando no ha habido ningún divorcio normal.

16. Queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos mujeres, porque de esa manera a la esposa se le lastiman sus sentimientos, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer.

17. La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válida la norma de la sociedad indígena de que está prohibido y es indebido que algún miembro de la sociedad tenga relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad o del pueblo. Es decir, que no se permite que los hombres y mujeres tengan relaciones si no son esposos, porque eso trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo en la sociedad.

18. Ninguna mujer podrá recibir maltrato, insulto o golpes de su esposo sólo por no tener hijos varones.

19. Las mujeres tienen derecho a tener, heredar y trabajar la tierra.

20. Las mujeres tienen derecho a recibir créditos y a impulsar y dirigir proyectos productivos.

21. Cuando se den separaciones en los matrimonios, que se reparta en partes iguales la tierra y todos los bienes de la familia entre la esposa y el esposo o entre los hijos.

22. Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres que venden y toman bebidas alcohólicas y cualquier otro tipo de drogas.

23. Las mujeres madres solteras tienen derecho a ser respetadas y consideradas una familia.

24. Las mujeres tienen derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo.

25. La mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo cuando ella va a hacer trabajo para la organización, y cuando van a las reuniones que el hombre cuide y alimente a los hijos y atienda el hogar.

26. Que en todos los planes de desarrollo de la mujer, ésta tiene derecho a manejarlos.

27. Las mujeres tienen derecho a organizarse en lo cultural.

28. Las mujeres tienen derecho a ser reconocidas en su manera de ser diferentes.

29. Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas y a ser reconocidas y apoyadas por la comunidad como ellas lo necesiten.

30. Las mujeres tienen derecho a estar informadas de todo lo que se hace en la comunidad y a recibir todo tipo de información para ampliar más su conocimiento.

31. La mujer tiene derecho a exigir que se erradique la prostitución en las comunidades.

Fuente: Doblejornada, 6 de mayo de 1996, en La Jornada, México.

En este caso tampoco, un análisis punto por punto nos serviría, por ser demasiado amplio. Por eso, he seleccionado los puntos más significativos desde el punto de vista interseccional, puntos que amplían las categorías de género, etnicidad y clase. Los puntos 1 y 2 nos orientan al contexto global de la segunda versión: la comunidad indígena, el municipio como lo más global, lo que viene articulado en el segundo punto: igualdad con los hombres dentro de la comunidad y del municipio:

1. Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la misma comunidad.
2. Las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres dentro de la comunidad y el municipio.

La gente fuera de las comunidades se introduce bajo una luz negativa: si alguien ofende a las mujeres o las ataca verbalmente (más adelante en el punto 11), sea un familiar o una persona ajena, éstas tienen derecho a defenderse verbalmente, o, cuando son agredidas, abandonadas o insultadas por un hombre, en primer lugar, o por cualquier otra persona, pueden defenderse físicamente. Seguramente esta actitud refleje las experiencias sufridas por las mujeres en relación con algunos hombres de su comunidad y con la población mestiza.

Un curioso cambio lingüístico tiene lugar en la segunda ley. La primera se refiere a la mujer siempre en tercera persona, aunque en realidad fueron preparadas de manera colectiva por las propias mujeres, como leímos en la descripción de Marcos. Este uso de la tercera persona y el breve listado de los derechos que las Leyes demandan para la mujer, añaden un tono más oficial a la primera ley, lo que concuerda con la modalidad de las demás leyes publicadas en la misma colección, *El Despertador Mexicano*. La segunda versión, por el contrario, tiene un tono mucho más íntimo, que en parte coincide con el contenido de las Leyes, que tratan principalmente del entorno privado de la vida de la mujer. Hasta el sexto punto, la segunda versión versa en tercera persona. Sin embargo, el tercer punto ya revela una demanda profundamente personal para la mujer: el derecho a expresar sus sentimientos:

3. Las mujeres tienen derecho a expresar sus sentimientos porque *por naturaleza tenemos sentimiento propio y somos más sensibles*, así que merecemos un trato especial.

En los discursos de las mujeres, sólo se mencionan los sentimientos en el último ejemplo, del año 2009. A pesar de eso, ya se manifiesta la necesidad de otorgar un trato distinto a la mujer por su carácter más sensible en 1996. En su discurso ante la Tribuna en 2001, la comandanta Esther menciona los sentimientos de los pueblos indígenas, pero no se refiere a este carácter especial de las mujeres. En la segunda ley, se repiten los sentimientos de las mujeres en el punto 16 sobre la bigamia:

16. Queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos mujeres, porque de esa manera a la esposa *se le lastiman sus sentimientos*, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer.

Cuando se mencionan los sentimientos por primera vez, es para justificar un trato diferente a las mujeres que a los hombres. La segunda vez, se refiere a la dignidad de la mujer: cuando un hombre lastima sus sentimientos, se lastima su dignidad como mujer.

Desde el séptimo punto, entra el “nosotros”:

7. La Ley Revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra, el cultivo y el consumo en nuestros cuerpos de drogas, marihuana, amapola, cocaína, etcétera, porque *somos* las mujeres las que más *sufrimos* las consecuencias de este vicio.

Hasta allí se había usado la tercera persona, como en la primera ley. El “nosotros” puede ser interpretado de varias maneras. El “nosotros” es femenino, “las mujeres tenemos el derecho”, (o como aquí, “somos las mujeres las que más sufrimos”) pero quizás no es contrario a los hombres, sino complementario. Con esta noción de colectividad, no rompen con la colectividad en favor del individualismo, típico a las demandas del feminismo “occidental”. (Jaidopulu Vrijea 2000, 53) Con el término “occidental”, Jaidopulu se referirá al feminismo que aquí he denominado “hegemónico”. Sin subrayar todavía el individualismo de ningún tipo de feminismo, ya que el objetivo de este estudio es más bien observar qué significados variados puede recibir el feminismo en el discurso de las zapatistas, acepto lo planteado por esta autora con respecto a que este “nosotros” más bien cuestiona su posición en relación con los hombres, sin oponerse a ellos. Con este “nosotros”, dentro de la colectividad, se separan de los hombres, pero no en sentido de la división binaria. Para comprender eso, es importante tener en cuenta la noción del papel del individuo *dentro* del “nosotros”. Éste actúa a base de la participación de cada uno, que a su vez, busca fortificar el “nosotros”. Este tipo del individualismo no es dirigido en contra de los demás, sino que “busca incorporarse como persona que contribuya al *fortalecimiento del “nosotros”*”.<sup>75</sup> (Lenkersdorf 2002, 155) Así, el “nosotros” femenino introduce una reevaluación de la voz, o del espacio, de la mujer en el contexto “nosótrico”. Basándonos en

---

<sup>75</sup> Itálicas mías.

esa filosofía nosótrica, podremos profundizar en el análisis de las diferentes etapas presentadas por Alberti.

La estructura de la segunda versión utiliza incluso la repetición. Mencionada la necesidad de desarrollarse a diferentes niveles, este punto viene reforzado hacia el final del documento:

6. Las mujeres tienen derecho a prepararse *en todos los niveles necesarios para su desarrollo* político, económico, social y cultural.

y:

26. Que *en todos los planes de desarrollo de la mujer*, ésta tiene derecho a manejarlos.

Ya no se trata de las demandas prácticas, si es que estas existen. Hasta el desarrollo económico en sus diferentes formas, no significa una cantidad de dinero concreta que quieran percibir las mujeres, sino frente al desarrollo político, social o cultural, lo económico se entiende como una mejora de la calidad de vida mediante la obtención de mejores conocimientos sobre cómo lograrla. Si se comprende este desarrollo como un equivalente del desarrollo cultural, por ejemplo, en este último tampoco se están demandando únicamente cosas concretas como boletos para el teatro o conciertos, sino conocimiento de los elementos que los zapatistas consideran pertenecientes a la cultura: la manera de vestirse, la música, religión, historia, artesanía y demás.

La repetición tiene lugar en los puntos 19 y 21 también en relación a la propiedad de tierra:

19. Las mujeres tienen derecho a *tener*, heredar y trabajar la *tierra*.

y:

21. Cuando se den separaciones en los matrimonios, que *se reparta en partes iguales la tierra* y todos los bienes de la familia entre la esposa y el esposo o entre los hijos.

Estos son los únicos puntos en los que se toca el asunto de la tenencia de tierra por parte de las mujeres. La Ley Agraria no llegó a mencionar en su día el derecho específico de las mujeres a tener tierra, aunque estén incluidas en la lista de los “pobres jornaleros y campesinos” sin ser discriminadas por “el sexo”. Sin embargo, la ampliación de las Leyes amplía el derecho a la herencia de la tierra a las mujeres, lo que es muy importante en el caso, por ejemplo, de que una mujer

se quede viuda sin hijo alguno, o con sólo hijas. Igualmente importante, y de ninguna manera conservadora es la demanda del reparto de la tierra en el caso de la separación del matrimonio. Es una demanda de la vida real, y difícilmente provocada por la iglesia (católica) que no acepta el divorcio. Esta demanda protege a la mujer incluso en el caso de bigamia, prohibida en el punto 16.

En los puntos 23 y 29, de manera simétricamente parecida, se tratan las situaciones en las que la mujer se queda sola:

23. Las mujeres *madres solteras* tienen derecho a ser *respetadas* y consideradas una familia.

y:

29. Las mujeres viudas, *madres solteras* y mujeres solas tienen derecho a ser *respetadas* y a ser reconocidas y apoyadas por la comunidad como ellas lo necesiten.

A pesar de estos puntos, la segunda ley opina sobre las relaciones entre el hombre y mujer si no están casados:

17. La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válida la norma de la sociedad indígena de que está prohibido y es indebido que algún miembro de la sociedad tenga relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad o del pueblo. Es decir, que no se permite que los hombres y mujeres tengan relaciones si no son esposos, porque eso trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo en la sociedad.

En este punto sí se pueden detectar rasgos de las enseñanzas morales de la iglesia. No obstante, contrasta con los dos puntos posteriores (según el orden de la ley, aunque aquí presente la situación de la mujer soltera primero). Con “mujeres solteras” no se refiere a aquellas que pierden sus esposos por la muerte, porque éstas vienen mencionadas anteriormente en el punto 29. Los puntos 23 y 29 admiten situaciones de la vida real, el punto 17 es más normativo, incluso más fácil de vigilar.

A pesar del contexto discursivo global comunitario de la segunda ley, el punto sobre el derecho a la diversión llamó atención al surgir en esta versión. Ya no se mueve sólo a nivel comunitario:

24. Las mujeres tienen derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo.

De hecho, lo hicieron muchas comandantas. Como miembros del EZLN, se les abrió la posibilidad de viajar a otros municipios dentro de Chiapas y a otros estados durante la Marcha por el Color de la Tierra, y construir redes con otras mujeres organizadas. Para las demás mujeres en las comunidades, por su lado, no es solamente una cuestión de libertad para hacerlo, sino también económico. ¿Con qué recursos van a viajar a otros países? Esto revela la “dualidad” de las demandas y la razón por la que no pueden estar clasificadas como prácticas, o como estratégicas. Ni siquiera existe una división tan clara entre las demandas cualitativas y cuantitativas (paralela a la división práctica/estratégica) como plantea Alberti (2004, 205): el derecho de viajar no es solamente cualitativo o abstracto, requiere de recursos concretos.

7. La Ley Revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra, el cultivo y el consumo en nuestros cuerpos de drogas, marihuana, amapola, cocaína, etcétera, porque somos las mujeres las que más sufrimos las consecuencias de este vicio.

Las metáforas no sólo son un rasgo del lenguaje literario o del poético, en especial. Se pueden detectar metáforas en todo tipo de lenguaje y discurso, hasta en el científico o técnico. No sólo se trata de adornos estilísticos del discurso, sino que al preferir una metáfora sobre otra a la hora de describir cierta cosa, estamos eligiendo una manera de construir la realidad frente a otra. Las metáforas estructuran la manera en la que pensamos y la manera en la que actuamos, así como nuestros sistemas de conocimiento y creencias. (Fairclough 1992, 195) La metáfora referente al modo de vida agrario destaca las raíces de las Leyes en las comunidades campesinas: la siembra, el cultivo y el consumo de intoxicantes en los cuerpos de las mujeres, pero al mismo tiempo enfatiza la victimización y la falta de voluntad propia de la mujer: no existe un sujeto que realice esta intoxicación de las mujeres, en este punto se hace uso de la nominalización.

La nominalización es una forma de representar a los procesos que están pasando en el mundo, como entidades. Es decir, en vez de escribir los agentes de un proceso (por ejemplo, “las empresas transnacionales en colaboración con los gobiernos están cambiando el mundo”), se formula la frase sin agente (“un cambio recorre el mundo”) (Fairclough 2003b). Típico de esta aproximación es también el uso en pasiva del verbo y la ausencia de agentes humanos en las frases (Fairclough 2003b, 13). En este caso, es la Ley la que prohíbe la siembra y el

cultivo, pero falta el autor de este hecho, es como si viniera desde arriba, como la lluvia o el sol. Se referirá a los narcotraficantes y a la gente de fuera de las comunidades, pero viene expresado implícitamente.

Después de la insurrección del uno de enero de 1994, la reforzada presencia del ejército federal afectó a la vida comunitaria, y un efecto secundario fue la prostitución, a que la segunda versión también se alude.

Merece la pena destacar que en los puntos sobre el uso del alcohol y drogas, se habla de las consecuencias de su uso pero, no de los efectos directos sobre ellas. Esto se interpreta como que son los hombres los que consumen el alcohol y las drogas<sup>76</sup>, lo cual tiene consecuencias económicas y físicas para las mujeres. Esta interpretación viene confirmada de manera directa:

22. Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres que venden y toman bebidas alcohólicas y cualquier otro tipo de drogas.

Los zapatistas consiguieron prohibir el consumo de alcohol en las comunidades, lo cual fue bastante efectivo<sup>77</sup>, en el sentido de que contribuyó a reducir la violencia intrafamiliar, pero no necesariamente cambió, en profundidad las relaciones de género. Es un ejemplo de las demandas prácticas que pueden tener efectos estratégicos cuando realmente se ponen en práctica. A pesar de esto, las demandas prácticas no son un requerimiento o un nivel introductorio de los derechos estratégicos, ya que estos últimos pueden realizarse y funcionar por sí solos.

El objetivo de ambas Leyes de Mujeres fue mantener viva la discusión sobre la igualdad dentro de las comunidades indígenas. En la Radio Insurgente, hubieron programas especiales bajo el tema “Mujeres y género” que se pueden bajar en formato mp3. En uno de estos, una pareja discute la participación de la mujer en una cooperativa de las mujeres. Desde luego, es una situación ficticia, pero describe al radioyente de que se trata en las Leyes. Lo que merece una mención especial en el pasaje, es que siempre se refiere a la segunda versión de las Leyes, aunque la literatura sobre el zapatismo y los derechos de las mujeres muchas veces sólo menciona la primera, incluso en los documentos posteriores a la

---

<sup>76</sup> El alcohol fue consumido por las mujeres también, ver Eber (2000).

<sup>77</sup> Ver, por ejemplo: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004\\_08\\_21.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_21.htm)

publicación de la segunda versión. En el link<sup>78</sup>, no aparece la fecha, pero la radio fue montada en 2002, y en el pasaje, la interlocutora menciona los diez años pasados en la lucha zapatista, de ahí que se pueda datarlo en 2004, a ocho años de la publicación de la segunda ley.

*-Juan, esta tarde voy a tener que salir. Hay una reunión de la cooperativa de mujeres en el pueblo. Están buscando mujeres que quieren trabajar allí. Yo ya lo pensé y me gusta ese trabajo. Contando la media hora de camino, tendré que salir a las tres. No sé bien cuando regreso todavía, pero vengo cuando termina la reunión.*

*-¿Cómo? ¡Tú no vas a ninguna parte, mujer! Tienes trabajo aquí, o ¿no? ¿Para qué vas a ir a una cooperativa de mujeres? Sólo quieres ir a buscar marido allí en el pueblo. No lo voy a permitir, aquí es tu casa y aquí te quedas conmigo.*

La discusión sigue con la mujer tratando de explicar la importancia de su participación en la cooperativa para aprender a tejer con telar y para desarrollarse. Además, sugiere, podría ganar dinero para toda la familia vendiendo los telares. El hombre se refiere a su honor para justificar que no puede dejar a la mujer andar sola de una comunidad a otra. Bien manifestada la dificultad de cambiar las actitudes de los hombres en las comunidades, entra una voz masculina que explica el contenido de las Leyes. Se refiere a los puntos 5 y 25 de la *segunda ley*, al derecho de la mujer a participar y el derecho a ser apoyada por su esposo, llegando incluso a cuidar a los niños si es necesario. Otra voz, esta vez femenina, entra para explicar la capacidad de las mujeres para pensar por sí mismas y para aprender cosas si tienen la posibilidad de hacerlo. Se explica que las mujeres no son ignorantes por ser más tontas que los hombres, sino por la falta de posibilidades que se les ha brindado cuando eran pequeñas: “Las mujeres piensan igual que los hombres y pueden decidir perfectamente.” Termina el extracto con ambos confirmando que los hombres y mujeres se necesitan para construir un mundo justo.

---

<sup>78</sup> [http://chun.radioinsurgente.org/media/Mujeres\\_y\\_participación\\_español\\_2.9MB.mp3](http://chun.radioinsurgente.org/media/Mujeres_y_participación_español_2.9MB.mp3), transcripción de Radio Insurgente por la autora.

Cómo las zapatistas han manejado esta situación de poder asistir a las reuniones, se analizará en el último evento analizado en este estudio. Hasta ahora, ya hemos destacado el cambio en la concepción de las mujeres que presenta la segunda ley al requerir un trato especial para estas dada su naturaleza más sensible. Aquí se dice que las mujeres piensan *igual* que los hombres. Pero antes de ser mujeres, son niñas, y la niñez merece un análisis para poder contemplar la vida de la mujer en sus diferentes edades. Durante los primeros años de la época que estudio, las niñas no hablaron por sí mismas, asunto que cambiará con el tiempo. Tampoco se habla mucho de la vejez, en algunos vídeos sobre la participación de las mujeres zapatistas se puede escuchar a una anciana, pero en los textos a penas aparecen. La esposa del viejo Antonio, doña Juana, ambos personajes reales, aparece en los textos del subcomandante Marcos, pero la atención principal está en las mujeres jóvenes. Es algo que podemos tener en cuenta al responder a la siguiente pregunta de investigación: “¿Cómo se construye el papel de mujer en el discurso zapatista?”. Para poder estudiar los cambios en el discurso, comenzaré por la maternidad y la niñez.

## **2. La mujer durante el cerco militar: maternidad y niñez**

He seleccionado las cuatro historias sobre la Toñita (ANEXOS III-VI) principalmente porque fueron las que originalmente me engancharon con el tema de las mujeres, y consecuentemente, de los niños y las niñas. A continuación presentaré estos textos al principio de cada sección analizada pero, al tratarse de extractos de cartas más largas del subcomandante Marcos, he quitado de aquellas partes que no describen la vida de la niña. Además de esto, me referiré a otras cartas que no se incluyen aquí, bien por ser demasiado largas en relación a la cantidad de información que aportan sobre el crecimiento y los cambios en la vida de la niña, o bien porque tratan sobre una misma temática sin ofrecer mucho conocimiento nuevo con respecto a algún texto ya mencionado. En el espacio aquí disponible, se encuentran las referencias a los textos enteros, y se ofrece un resumen de los mismos, además de las citas directas de las líneas en las que se trata la vida de la Toñita.

El primero de los textos incluye la descripción de la muerte de Amalia, caso que analizo primero porque cronológicamente nos abre el contexto en el que vive la Toñita. El número de historias sobre niños en la producción del subcomandante Marcos es mayor, pero las de la Toñita ofrecen un mayor interés porque, en primer lugar, permiten seguir el desarrollo de la niña; ya que, por ejemplo, fue posible encontrar una “P.D.” (posdata) a lo que había pasado en 1995. Y, en segundo lugar, por una razón más obvia: porque se trata de una niña. En esta recopilación de textos sobre la mujer, con el fin de encontrar otras categorías (aceptado el uso constructivo de las categorías) que afectasen a la situación de la mujer además de la triple marginación, he elegido textos que representen la vida de las mujeres en sus diferentes edades. La Toñita representa la vida de una niña durante los primeros años después del levantamiento. Se puede estimar que nació alrededor de 1990, mientras que los discursos de las niñas hacia el final del análisis en este capítulo representan la vida de otra generación, nacida o justo antes o un poco después de la Marcha al Congreso en 2001.

Pero, antes de entrar en un análisis más profundo del personaje de la Toñita, cabe observar el caso de Amalia. Como en toda operación de guerra, el número de

caídos varía según qué bando es el que lo estima<sup>79</sup>. El texto de Marcos que sigue a continuación nos señala otro aspecto más de los cálculos, aquel de las víctimas indirectas de la guerra de baja intensidad y del cerco prolongado después de los doce días de guerra durante los primeros días de enero de 1994. La carta de Marcos es una respuesta a la visita del candidato presidencial, Cuauhtémoc Cárdenas, representante del PRD (Partido de la Revolución Democrática), a Chiapas el 15 de mayo de 1994. Cárdenas se reunió con el EZLN y prometió hacer suya la primera Declaración de la Selva, en la que aparece la Ley Revolucionaria<sup>80</sup>. En su discurso durante la visita de Cárdenas, Marcos manifestó su respeto hacia él como persona, pero rechazó los métodos políticos del PRD que, según Marcos, a pesar del nombre del partido, no garantizaban un México más democrático y no eran diferentes a los del PAN (Partido Acción Nacional) o los del PRI (Partido Revolucionario Institucional), en cuanto al proyecto económico que ofrecían (EZLN 1995, 236-37).

He aquí la carta:

ANEXO III

28 de mayo de 1994

Al semanario nacional Proceso:

Al periódico nacional El Financiero:

Al periódico nacional La Jornada:

Al periódico local de San Cristóbal de Las Casas, Tiempo:

Señores:

Va comunicado sobre el fin, al fin, de las consultas. Además cartas varias con destinatarios diversos.

(...)

Nosotros bien... cercados. Resistiendo "heroicamente" el vendaval de reacciones después del evento del 15 de mayo. A los vigilantes aviones ahora se suman, desde hace 3 días, helicópteros. Los cocineros se quejan de que no habrá ollas suficientes si se caen todos al mismo tiempo. El superintendente argumenta que hay suficiente leña

<sup>79</sup> "Arrecian los combates en Chiapas, aviones y helicópteros del ejército efectúan intensos bombardeos sobre posiciones del **EZLN**. La cifra oficial de muertos es de 93. Fuentes eclesiásticas hablan de 400. Los combates en el centro de Ocosingo por lo menos con 126 rebeldes muertos, según versiones extraoficiales, obtenidas de fuentes militares. Por espacio de una hora el ejército bombardea supuestas posiciones del **EZLN** sobre 14 colonias del sur de San Cristóbal." (<http://www.revistaChiapas.org/No1/ch1cecena-zaragoza.htm>)

<sup>80</sup> <http://www.revistaChiapas.org/No1/ch1cecena-zaragoza.htm>;  
<http://www.jornada.unam.mx/2009/06/15/index.php?section=politica&article=013n1pol>

para un asado, que por qué no invitamos a algún periodista argentino, que esos saben hacer asados. Reviso mentalmente y es inútil: los mejores argentinos son guerrilleros (por ejemplo, el Che), o poetas (Juan Gelman, por ejemplo), o escritores (por ejemplo, Borges), o artistas (Maradona, por ejemplo), o cronopios (por siempre, Cortázar), no hay argentinos asadores de duraluminio. Algún ingenuo propone que esperemos las hamburguesas improbables del CEU. Ayer nos comimos la "consola" y dos micrófonos de la XEOCH, tenían un sabor rancio, como de algo podrido. Las sanitarias reparten hojas con chistes en lugar de analgésicos, dicen que la risa también cura. El otro día sorprendí a Tacho y a Moi llorando... de risa. "¿Por qué se rien?", pregunté. No podían contestar porque las carcajadas les quitaban el aire. Una sanitaria explica apenada: "Es que les duele mucho la cabeza". Día 136 del cerco... (Suspiro)...

Para colmo Toñita me pide un cuento. Le cuento el cuento como me lo contó el viejo Antonio, el padre de aquel Antonio del viento que se levanta en "Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía":

(...)

Al terminar el cuento, Toñita, de 6 años y dientes picados, me ha dicho, con gran solemnidad, que sí me quiere pero que ya no me va a dar besos porque "mucho pica". Rolando dice que, cuando tiene que ir al puesto de sanidad, Toñita pregunta si está el Sup. Si le dicen que sí está, entonces no va a la enfermería. "Porque ese Sup puros besos quiere y mucho pica", dice la inapelable lógica de los 6 años y; dientes picados que, del lado de acá del cerco, lleva el nombre d "Toñita".

Acá empiezan a insinuarse las primeras lluvias. Menos mal, pensábamos que tendríamos que esperar los camiones antimotines para tener agua.

Ana María cuenta que la lluvia viene de las nubes que se pelean en lo alto de las montañas. Lo hacen así para que los hombres y mujeres no vean esas disputas. Las nubes inician su fiero combate, con eso que llamamos truenos o relámpagos, en la cumbre. Armadas de infinidad de ingenios, las nubes pelean por el privilegio de morir en lluvia para alimentar la tierra. Así somos nosotros, sin rostro como las nubes, como ellas sin nombre, sin pago alguno... como ellas peleamos por el privilegio de ser semilla en la tierra...

Vale. Salud y un impermeable (para las lluvias y para los motines).

Desde las montañas del Sureste mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos

(...)

P.D. para el PRD. Sobre la lógica de los muertos. Los compañeros leyeron lo de "tenemos más bajas que el EZLN" e inmediatamente se pusieron a hacer cuentas. Suman, multiplican, desde que, hace ya más de 10 años, empezaron a de noche andar por veredas y caminos reales, sorteando emboscadas "contra los bandidos", para llevar las cuatro letras. Dicen los compañeros que a contar muertos nadie les gana. "De eso sí estamos muy entrenados", dice Gabino. La discusión entre "las tendencias" del EZLN se agudiza: los más radicales quieren contar desde que los españoles iniciaron el violento aventarlos hacia la selva y las montañas, los más discretos y prudentes dicen que sólo desde que se formó el EZLN. Algunos mandan preguntar si meten en la cuenta a los muertos en los 136 días y noches de cerco, preguntan si cuenta Amalia, 25 años y 7 hijos, que se empezó a poner "un poco mal" a las 6 de la tarde 125 del cerco, que comenzó con libre, diarrea, vómitos y a desangrarse por entre las piernas, que a las 12 de la noche nos avisaron a nosotros para pedir ambulancia, que la ambulancia dijo que no podía, que a las 4 de la mañana nosotros conseguimos gasolina y fuimos por ella en un maltrecho camión de tres toneladas, que la trajimos a nuestro puesto de sanidad, que 100 metros antes de llegar con Teniente Elena dijo: "Me voy a morir", que cumplió su palabra y 98 metros antes de la morena cara de Elena se murió, que la sangre y la vida se le fueron por la entrepierna, que pregunté si seguro estaba muerta, que Elena dijo que sí, que se murió "de una vez", que en la mañana 126 del cerco, la hija segunda de Amalia miró la muerte en la camilla de palo y bejuco y le dijo a su papá que iba a pedir pozol en alguna casa, "porque mi mamá ya no va a poder". Preguntan si la niña de Ibarra, que murió "así nomás, como que se murió de toser", cuenta. Todos están haciendo cuentas, alguno usa una calculadora recuperada del palacio municipal de Ocosingo. En eso están

cuando llega Juana a pedir que cuenten al viejo Antonio, "que se murió de pena". Luego viene Lorenzo a exigir que cuenten a Lorenzo hijo, "que se murió de noche". Por radio transmiten nombres y muertes, muertos "de una vez". De pronto todos se detienen, calculadora-lápiz-lapicero-gis-varita-uña en mano se miran unos a otros, están confundidos, no saben si están sumando... O restando...

De pontífices o pontificados. Magnífico, la autocritica es siempre oportuna.

Finalmente, podrán acusarnos de inoportunos, de no tomar en cuenta la correlación de fuerzas, de torpeza política, de no tener satélite para ver el debate en directo, de no tener suscripciones en los principales diarios y revistas para enterarnos de las valoraciones post debate, de no ser amables, de ser descorteses, de padecer "el mal de montaña", de no reconocer posibles aliados, de sectarios, de intransigentes, de ser regañones. Se puede acusarnos de todo, menos de no ser consecuentes...

Vale, recordad que lo único que hemos hecho nosotros es ponerle un gatillo a la esperanza.

Salud y dejad el rencor para los enanos ociosos. Un abrazo desde el lado de acá del cerco.

El Sup inoportuno e impertinente, just like a estornudo.

Empieza la carta en que añadió la posdata sobre Amalia: "Nosotros bien... cercados. Resistiendo 'heroicamente' el vendaval de reacciones después del evento del 15 de mayo." Al parecer ("tenemos más bajas que el EZLN"), el PRD había expuesto números superiores de caídos entre el ejército federal (lo que iría en contra de la lógica de siempre tratar de disminuir el número de caídos propios) que los propios zapatistas, lo que provocó que estos volviesen a hacer un recuento de la cantidad de víctimas del conflicto entre los zapatistas. Contemplaron el periodo de tiempo que cubría este cálculo, dudan si han de empezar desde la conquista, o desde que se inició la formación del EZLN en la clandestinidad, y después se preguntan "si cuenta Amalia, 25 años y 7 hijos, que se empezó a poner 'un poco mal' a las 6 de la tarde 125 del cerco". La historia se desarrolla sin parar, con frases separadas por comillas, resumida en dieciséis líneas que muy lacónicamente terminan con la actitud de la hija pequeña que deduce que tiene que ir a pedir comida a algún vecino porque su madre ya no podía cocinar para la familia.

Estas líneas muestran, por la puntuación o mejor dicho, por su falta de ella, la irrupción de lo inesperado y la incapacidad de los indígenas a resistirse a las enfermedades y a las muertes, consecuencia de la falta de infraestructuras y atenciones médicas. Una mujer que a los 25 años ya ha dado luz a siete hijos, debe haber sido madre por primera vez en la adolescencia. Es fácil imaginar su nivel de resistencia en unas condiciones que no ofrecían una nutrición adecuada ni a los niños ni a las madres. Las distancias a los hospitales y a puestos de salud

multiplicaban el riesgo de morir de enfermedades que con los cuidados y las medicinas apropiadas no tendrían por qué ser mortales. En casos de emergencia, como el de Amalia, el riesgo aumentaba. Sólo queda por averiguar qué originó la hemorragia que mató a la joven madre, si un aborto espontáneo o autoinducido por medio de hierbas u otras medicinas tradicionales indígenas, o un intento de curar algunos síntomas de otro tipo de enfermedad ginecológica (el vómito, la fiebre y la diarrea pueden tener varias causas, pero el desangramiento entre las piernas apenas puede ser otra cosa que algún tipo de aborto, espontáneo o no).

En una carta, anterior al encuentro con Cárdenas, Marcos comenta el artículo de Marta Lamas, conocida feminista mexicana, en *La Jornada*<sup>81</sup> sobre la demanda de la penalización del aborto por los zapatistas, la posdata dice:

“P.D. Por cierto, acá las indígenas sí abortan y no por elección propia. ‘Desnutrición crónica’, dicen las estadísticas.

P.D. Dicen las compañeras que no piden clínicas de aborto porque ni siquiera tienen de partos, y que subir las lomas cargando un tercio de leña es algo que ningún código penal toma en cuenta (‘ni ningún artículo periodístico’, agrego yo).”

El destino de Amalia podría haber sido el resultado de la combinación del duro trabajo físico con la “desnutrición crónica”, pero en ella se actualiza la situación que llevó a la inclusión de las demandas de las mujeres en la Ley Revolucionaria. Además del punto tercero sobre el número de hijos, la Ley de Mujeres demanda el derecho a la atención primaria en la salud y la alimentación de mujeres y niños. La Ley Revolucionaria incluye también la Ley de Seguridad Social que en su primer punto declara: “Los niños abandonados serán alimentados y protegidos por los vecinos más cercanos con cargo al EZLN antes de ser entregados a las autoridades civiles, quienes los cuidarán a la edad de 13 años.” Aunque la “hija segunda” que “miró la muerte en la camilla de palo y bejuco” del texto de Marcos, no fue abandonada, contó con la ayuda de los vecinos al quedarse medio huérfana.

En las historias sobre la Toñita, casi nunca se menciona a la madre; el padre, en cambio, se mencionará a continuación. Pero se puede uno imaginar a la “hija segunda” de Amalia, y sus responsabilidades después de la muerte de su madre,

---

<sup>81</sup> Publicado en *La Jornada* el 29 de abril de 1994, reimprimido en Rojas (1995a, 139-142).

cuando lee las descripciones de la vida cotidiana en las comunidades. Quizás juegue con los demás niños, pero sólo si es de corta edad ya que, en estas historias sobre los niños, los que corren, juegan y pelean como cualquier niño en el mundo, tienen de tres a seis años, no mucho más. Aunque no fuesen huérfanos, las responsabilidades cotidianas llenaban la vida de los niños de mayor edad, y en especial, de las niñas.

El destino de Amalia es importante desde el punto de vista de este análisis, ya que proporciona información sobre la segunda y tercera cuestión específica: en primer lugar, el reflejo del discurso en la situación de la mujer y, viceversa, el reflejo de la situación real de la mujer en el discurso, y, en segundo lugar, la influencia del discurso en los obstáculos existentes para la actualización de los derechos básicos en la vida de la mujer. De la misma manera, su muerte forma parte de la respuesta a la pregunta principal, cómo se construye la posición de la mujer en el discurso zapatista. En esta época de comunicados frecuentes a los diferentes periódicos y revistas, el propósito era describir la vida en las comunidades para justificar el levantamiento armado. La descripción de Amalia como víctima de las políticas oficiales tuvo como objetivo despertar la empatía hacia la lucha de los zapatistas. Esto no quita valor a la historia, o a la propia documentación de la vida de una mujer joven en la comunidad. Igual que la Toñita, seguramente Amalia tenía su equivalente en la vida real, y aunque su vida formase parte de un discurso ideológico mediante la victimización y dramatización de su historia, la búsqueda de simpatía hacia su caso, desde un punto de vista moral objetivo como ser humano tenía el derecho y hubiera debido recibir atención primaria ante su condición. Para Amalia, la Ley de Mujeres no fue útil en nada más que en la ayuda que los zapatistas intentaron darle al llevarle a su propio puesto de sanidad en la ambulancia del EZLN, lo que se retrasó por la falta de gasolina. La situación de su “hija segunda”, o de la Toñita a lo mejor ya hubiera sido diferente.

La edad del personaje llamado la Toñita, no es fija. En la descripción sobre el ataque de las tropas del Ejército Federal en el ejido Prado, el Día Internacional de la Mujer en 1995, Marcos la describe con cinco años, “entrada en seis”. En 1996, tiene seis. No obstante, en una historia posterior en 2004, tiene ya 15 (los que puede haber tenido, de nacer en 1989, o en 1990, antes del 8 de marzo en el que se dice que tiene cinco) pero según Marcos, no la había visto desde hacia más de

diez años. No es un personaje con una documentación cronológica exacta, sino una representante de los niños que viven su vida cotidiana bajo los cambios que la insurrección zapatista y la militarización de la zona trajeron.

De ahí, se deduce que, aunque la Toñita tiene una niña equivalente en la vida real, Marcos se toma la libertad como escritor de moverla en el tiempo, según el tema principal del texto. Lo importante en sí no es tanto su edad exacta, como se aprecia en la reflexión de Marcos sobre la manera de contar la edad de los indígenas: “(...) nunca he entendido las altas matemáticas que rigen los calendarios en las comunidades rebeldes zapatistas”. Lo que me interesa desde el punto de vista interseccional, es la posibilidad de analizar estos textos sobre la situación de una niña en la comunidad indígena durante un periodo de tiempo de aproximadamente diez años, en una época en la que no es posible contar aún con discursos pronunciados por ella que puedan ser analizados. El acercamiento *intercategorico*, como uno de los tres acercamientos interseccionales introducidos en el capítulo anterior, parte del hecho de que dentro de los grupos sociales ya existentes, se producen relaciones de desigualdad (McCall 2005, 1784-5). Según McCall, la tarea principal del acercamiento intercategorico es analizar estas relaciones y para eso, se tienen que usar las categorías de manera provisional. Se trata de la naturaleza de las relaciones dentro de un grupo social, y en especial, de la manera en la que estas relaciones varían. Admitido el uso provisional del acercamiento *intracategorico* para deconstruir la desigualdad, podemos añadir el concepto de que para poder deducir cuáles son las desigualdades significativas de la vida de la mujer, es necesario analizar las diferencias existentes dentro de las categorías. Aquí mi argumento es que hasta la categoría “mujer indígena” contiene variedad, justamente por la edad.

En total, la Toñita viene mencionada 17 veces en los textos de Marcos que están archivados en la página web del EZLN entre 1994 y 2005. La primera vez que se conoce a la Toñita es en esta misma carta sobre Amalia, el 28 de mayo de 1994, en la historia del viejo Antonio, otro personaje de los textos de Marcos que le enseña la mitología indígena. La historia se llama *Los arroyos cuando bajan*, y narra las preparaciones de la insurrección. Es la Toñita la que viene a pedir el cuento que Marcos después cuenta, por boca del viejo Antonio. En este texto, Marcos ya la describe como de seis años, y habla de su insistencia en no besar al

subcomandante porque “mucho pica”. La niña trata de evitar encuentros con él por la barba que tiene, y la primera descripción que recibimos de ella es sobre “la inapelable lógica de los 6 años y dientes picados” sobre la relación de los besos que el subcomandante pide y la barba que pica, “que, del lado de acá del cerco, lleva el nombre de la ‘Toñita’”.

La tenacidad de la niña se manifiesta en otros contextos, la más dramática siendo la destrucción del ejido en el que vive. Viene mencionada muy brevemente un poco después de la primera introducción, en una posdata “cinematográfica”<sup>82</sup> de Marcos sobre una comunidad zapatista durante el asedio que sufre. Esta “cinematografía” sigue la descripción de la vida cotidiana en las comunidades indígenas. Una breve línea, sin embargo, describe el entorno en medio de la tradición, la falta de infraestructuras, y el mundo moderno, la Toñita está lavándose la cara “con el agua de lluvia que juntó en una lata de refresco *light*” (EZLN 1997, 252)<sup>83</sup>. El contraste entre el mundo lleno de lodo durante las lluvias y la idea de que alguien haya bebido un refresco *light* en unas condiciones en las que la comida no llega y los niños sufren de desnutrición, refuerza o apoya la división entre el mundo exterior y la comunidad indígena, y la manera en la que la niña recicla la lata para guardar agua en ella, muestra el ingenio creativo normal en cualquier niño. No tiene la posibilidad de ducharse, pero se lava la cara de la manera que mejor puede, dadas las condiciones en las que vive.

La siguiente vez en la que la Toñita vuelve a pedir un cuento en los textos de Marcos, es el 24 de agosto de 1994. Presume de un conejito de peluche, que “no pica”, como dice al subcomandante. Es un regalo de los participantes de la Convención Nacional Democrática que los zapatistas convocaron a su primer *Aguascalientes*<sup>84</sup> en agosto de 1994, antes de las elecciones federales en las que el

---

<sup>82</sup> Esta cinematografía puede referirse a la llegada de los soldados a las comunidades durante la GBI. Filmaron la vida cotidiana de los indígenas. Aunque los habitantes de las comunidades se acostumbraron a esta extraña combinación de tropas cargando ametralladoras, videocámaras y máquinas de fotos, la sensación de siempre estar bajo la mirada de los desconocidos ha dejado unas huellas profundas especialmente en las mujeres. (Stephen 2002, 200-1) Tuvo un efecto “doble”: al mismo tiempo que les daba miedo, fortaleció las comunidades y según Stephen, les animó a comunicarles con quienes querían escuchar sus problemas.

<sup>83</sup> [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_06\\_03\\_a.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_03_a.htm)

<sup>84</sup> Llegaron a ser cinco *Aguascalientes* en total, los de La Realidad, Oventik, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios. En 2003, los zapatistas renunciaron a los *Aguascalientes*, espacios formados para el diálogo con la sociedad civil. Después del fracaso, desde el punto de vista de los zapatistas, y la transformación del movimiento, sus relaciones y maneras de comunicar con la sociedad civil,

candidato oficial del PRI, Ernesto Zedillo, fuera elegido presidente. En la convención, participaron miles de simpatizantes de los zapatistas (seis mil según los zapatistas: EZLN 1995, 21 y la versión electrónica de *La Jornada*<sup>85</sup>).

El juguete, además de ser un objeto concreto, puede simbolizar la relación entre la sociedad civil, los simpatizantes y el EZLN, suave, limpia, no peligrosa, pero al mismo tiempo es una de las cosas que las caravanas y la gente que visita las zonas zapatistas, dejan atrás. En otras descripciones sobre los niños, aquí no analizadas, sorprende la cantidad de dulces que les reparten los adultos, en un entorno en el que hay carencia de todo. Antes del contacto con los grupos de apoyo, los niños no tenían ni dulces ni juguetes<sup>86</sup>.

La Toñita reaparece muy pronto después de obtener el conejito, en un largo ensayo de Marcos el 22 de septiembre de 1994, titulado *La larga travesía del dolor a la esperanza*. Viene a pedirle un cuento a Marcos, y ya había tirado el conejito que no había resultado apropiado para las condiciones de vida en el lodo. Ha adoptado un olote de maíz como muñeca e insiste en escuchar un cuento, aunque el subcomandante está ocupado. Logra persuadirle y, al terminar el cuento, el olote da un beso que Marcos pide como gracias. La niña sigue evitando este saludo con él, con la explicación de que el cuento no fue para ella, sino para la muñeca, y de ahí que sea ésta quien le besa. Marcos describe la persistencia de la niña con autoironía, pero también con la intención de marcar una diferencia real en las costumbres de saludar; aunque parezca una pequeñez, un beso a la mejilla será una manera de saludar de origen colonial, y de mestizos. En vez de estar mostrando la resistencia de una niña hacia la barba que pica, en vez de describir una relación entre dos individuos, podría ser que en realidad se tratase de una descripción de la relación entre dos culturas diferentes. ¿Está pidiendo Marcos, en nombre de los mestizos que representa, una aceptación aún más completa por parte de los indígenas?

En diciembre de 1994, la Toñita todavía dispone de su olote-muñeca, más adaptable a las condiciones de vida de la comunidad indígena que el conejito blanco, pero al descubrir otro negro, más apropiado por el color, no duda meterlo

---

los zapatistas decidieron terminar con los Aguascalientes y se dirigieron a un sistema de gobernación más autónoma, las Juntas de Buen Gobierno, en 2003.

<sup>85</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2003/07/25/006n1pol.php?origen=index.html&fly=2>

<sup>86</sup> [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995\\_03\\_17\\_b.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_03_17_b.htm)

en el lodo y levantarlo al lado del olote (EZLN 1995, 156). Hasta aquí, la vida de la Toñita parece equivalente a la de una niña común y corriente en una comunidad indígena, con los juegos y la compañía de otros niños. Es persistente tanto en sus peticiones de cuentos como en el rechazo de los besos, un carácter que le ayudará en otros campos de la vida cuando crezca. Pero la vida le mostrará su otra cara muy pronto: en el texto de Marcos escrito para el Día Internacional de la Mujer en 1995, se introducen por primera vez los sentimientos de las mujeres, pero al mismo tiempo, muestra la historia del crecimiento precipitado de la niña, que debe crecer más que los años que tiene debido a un cambio brusco en su vida cotidiana. Aquí incluyo la carta entera para que el lector pueda compartir la escena y los sentimientos que produce:

#### ANEXO IV

A "Proceso", "El Financiero", "La Jornada", "Tiempo"; a la prensa nacional e internacional:

11 de Marzo de 1995.

Señores:

Va comunicado que demuestra que el hombre es el único animal que se arriesga dos veces a caer en la misma trampa. Por cierto, sería bueno que le mandaran una copia de la multimencionada ley a los federales. No parecen haberse dado por enterados, porque siguen avanzando. Si seguimos replegándonos vamos a llegar a topar un letrero que diga: "Bienvenidos a la frontera Ecuador-Perú". No es que nos disguste el viaje a Sudamérica, pero eso de estar en medio de tres fuegos no debe ser muy agradable. Nosotros bien. Acá en la selva se puede apreciar, en toda su crudeza, la transformación del hombre en mono (antropólogos, absténganse).

Vale. Salud y un cristal de ésos que sirven para ver el hoy y el mañana.

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

*Subcomandante Insurgente Marcos.*

México, marzo de 1995.

P.D. QUE PREGUNTA SOLO POR CURIOSIDAD

¿Cómo se llama el general del Ejército Federal que, antes de retirarse del ejido Prado, ordenó destruir todo lo utilizable en las casas de los indígenas y quemar varias chozas? En Prado se gana, en promedio, N \$ 200.00 mensuales por familia, ¿cuánto gana el general por tan "brillante" acción militar? ¿Lo ascenderán de grado por "méritos en campaña"? ¿Sabía el general que una de las casas que ordenó destruir era la casa de la Toñita? ¿Les platicará, este general, a sus hijos y nietos esta "luminosa"

página en su hoja de servicios? ¿Cómo se llama el oficial que, días después de haber asaltado y destruido casas en el ejido Champa San Agustín, regresa con dulces y se hace fotografiar cuando se los entrega a los niños? ¿Cómo se llama el oficial que, emulando al protagonista de la novela *Pantaleón y Las Visitadoras* de M. Vargas Llosa, llevó decenas de prostitutas para "atender" a la guarnición que ocupa Guadalupe Tepeyac? ¿Cuánto cobran las prostitutas? ¿Cuánto gana el general al mando de tan "arriesgado" operativo militar? ¿Cuánto le queda de comisión al "Pantaleón" mexicano? ¿Son las mismas prostitutas para la oficialidad que para la tropa? ¿En todas las guarniciones de la campaña "en defensa de la soberanía nacional" existe este "servicio"? Si el Ejército Federal mexicano está para garantizar la soberanía nacional, ¿por qué no mejor acompañó a Ortiz a Washington, en lugar de estar persiguiendo la dignidad indígena mexicana en Chiapas?

P.D. QUE VUELVE A BLINDARSE EL CORAZON PARA CONTAR LO QUE SIGUE...

El 8 de marzo terminaron de bajar de las montañas los habitantes de Prado. La familia de la Toñita formaba parte del último contingente. Cuando llegan a lo que queda de su casita, la escena de todas las familias de Prado se repite en la familia de la Toñita: los hombres recorren, impotentes y rabiosos, lo poco que ha quedado en pie, las mujeres lloran y mesan sus cabellos, rezan y repiten: "Diosito mío, Diosito mío", mientras levantan las ropas desgarradas, los pocos muebles rotos, el alimento derramado y con estiércol, las imágenes de la Virgen de Guadalupe desgarradas, los Cristos crucificados botados juntos a envolturas de "fast food" del US Army. Esta escena es ya casi una ceremonia en los habitantes de Prado. La han repetido 108 veces en los últimos días, una vez por cada familia. 108 veces la impotencia, la rabia, las lágrimas, los gritos, los "Diosito mío", "Diosito mío"...

Sin embargo, hay algo esta vez que es diferente. Hay una mujer pequeñita que no llora. La Toñita no dijo nada, no lloró, no gritó. Pasó por encima del tiradero y fue hasta un rincón de la casita, como buscando algo. Ahí, en una esquina olvidada, estaba la tacita de té, rota, botada como esperanza deshecha. Esa tacita fue un regalo, alguien la mandó para que, algún día, Toñita-Alicia pudiera tomar el té con el Sombrero Loco y la Liebre de Marzo. Pero esta vez no es una liebre lo que encuentra en marzo la Toñita. Es su casa destruida por órdenes de aquel que dice defender la soberanía y la legalidad. La Toñita no llora, no grita, no dice nada. Levanta los pedazos de la tacita de té y del platito que le servía de base. La Toñita sale, vuelve a pasar por entre las ropas rotas y sucias en el suelo, por entre el frijol y el maíz regados entre los destrozados, por entre su mamá, sus tías y sus hermanas que lloran, y gritan, y repiten "Diosito mío", "Diosito mío". Afuera, cerca de un guayabo, la Toñita se sienta en la tierra y, con barro y saliva, empieza a pegar los pedazos de la tacita de Té. No llora la Toñita, pero hay un brillo helado y duro en su mirada. Brutalmente, como desde hace 500 años las mujeres indígenas, la Toñita deja de ser niña y se hace mujer. Es 8 de marzo de 1995, día internacional de la mujer, y la Toñita tiene 5 años, entrada en 6. El frío y cortante brillo de su mirada rescata, de la tacita de té rota, destellos que hieren. Cualquiera diría que es el sol el que saca filo al rencor que la traición sembró en estas tierras... Como si rearmara un corazón roto, así reconstruye la Toñita, con barro y saliva, su rota tacita de té. Alguien, lejos, olvida por un momento que es hombre. Las gotas saladas que le caen del rostro no alcanzan a oxidar el pecho de plomo...

(...)

La sección de posdatas empieza con un párrafo lleno de rabia de Marcos por la destrucción del ejido Prado en el que vive la Toñita. Contrasta los ingresos promedio de las familias indígenas con las ganancias del general que está al mando de la destrucción, y con las prostitutas transportadas a la zona por la actividad militar. La posdata sobre la destrucción de la casa de la Toñita se forma

de sólo dos párrafos, pero estos contienen tanta emoción concentrada que, según mi opinión, llegan a ser definitivos en la lista de ejemplos de la vida cotidiana cuyo objetivo es despertar empatía en el lector. Es incluso el primero el que despierta los sentimientos, tanto de mujeres como hombres, en el discurso:

(...): los hombres recorren, impotentes y rabiosos, lo poco que ha quedado en pie, las mujeres lloran y mesan sus cabellos, rezan y repiten: "Diosito mío, Diosito mío"

Los verbos afectivos se repiten con nominalización:

Esta escena es ya casi una ceremonia en los habitantes de Prado. La han repetido 108 veces en los últimos días, una vez por cada familia. 108 veces *la impotencia, la rabia, las lágrimas, los gritos*, los "Diosito mío", "Diosito mío"...

¡Qué hay peor para un cabeza de familia que la demolición de todo lo que posee! Una acción que entra en la zona íntima de la vida de la familia deja al hombre, según Marcos, impotente, incapaz de proteger a las mujeres y a los niños. Quita la subjetividad del hombre, le transforma en un objeto, en un carácter no asociado a la masculinidad. En ese sentido, la impotencia disminuye la importancia del género en esta acción, los indígenas son considerados objetos a causa de su origen étnico. Pero, a pesar de llegar a ser impotentes, en el sentido de la pérdida del poder y de la subjetividad, los hombres están rabiosos, mientras las mujeres lloran. Ambos son sentimientos, pero la rabia contiene agresividad, y las lágrimas son más bien una expresión de tristeza (aunque es verdad que una persona también puede llorar por rabia).

Los hombres empiezan a evaluar los daños de las construcciones, las mujeres se ocupan del interior, de los muebles, la ropa y demás. En su desesperación, sin embargo, recurren a algo que les puede ofrecer esperanza: rezan. La importancia de la religión no suele manifestarse a menudo en los textos de Marcos, pero sabemos que una gran parte del trabajo de concienciación ha sido realizado por los catequistas y por grupos eclesíásticos de mujeres. La religión no sólo se expresa a través de los rezos de las mujeres, el desprecio se intensifica con la humillación de los símbolos religiosos de las casas de los indígenas:

(...), el alimento derramado y con estiércol, las imágenes de la Virgen de Guadalupe desgarradas, los Cristos crucificados botados juntos a envolturas de "fast food" del US Army.

El alimento material y espiritual se mezclan entre la basura, y la alusión al apoyo de los EEUU a México en las guerras centroamericanas mediante la mención de las envolturas de “fast food” en un entorno de desnutrición de los niños y de la comida estropeada de los indígenas, forma un fuerte contraste entre lo pasajero del evento en la vida de los soldados que siguen sus órdenes y los efectos más duraderos que suponen para la vida de los indígenas.

En el segundo párrafo, Marcos comienza a hacer la diferencia entre la Toñita y las demás mujeres. Al contrario que su mamá, tías y hermanas, ella no llora. Y de la misma manera, está asociada a esta distinción la transformación de la niña en “una mujer pequeñita”: son las mujeres las que gritan y lloran, pero precisamente por el hecho de no juntarse con el grupo de mujeres, ella se hace mujer. Camina por entre la ropa y la comida ensuciada, buscando su pequeño juego de taza y plato para servir y tomar té, como Alicia en el país de maravillas. ¿Por qué la referencia a Alicia, la Liebre de Marzo y demás? No es el único texto en el que Marcos compara la situación política en Chiapas con el país de las maravillas<sup>87</sup>, pero aquí quizás su intención sea conectar la realidad de la Toñita con la de los niños que leen cuentos, para destacar que también ella debería tener el mismo derecho a vivir en tranquilidad y jugar a las casitas tomando té con su pequeña vajilla.

De la misma manera, la tacita de té representa una alegoría del mundo de la niña que se rompe ante sus ojos. Empieza a reparar la tacita, con el barro de la tierra y la saliva de su mismo cuerpo, siendo estos los materiales en los que un indígena puede basar su sobrevivencia –la tierra que le da la vida y el cuerpo en el que se concreta esta vida. Simultáneamente, lo hace por la falta concreta de un pegamento artificial. Todo esto se muestra como una alegoría de que la niña sólo puede contar con ella misma, para recuperarse del trauma causado por el ataque del ejército en su comunidad. ¿Se puede notar en la actitud de la Toñita la formación de un nuevo tipo de mujer? ¿Uno que para sobrevivir debe endurecerse y no revelar sus sentimientos?

La mujer indígena típica que construye este texto de Marcos es religiosa, movida por sus sentimientos, con cabello largo tradicional (“las mujeres lloran y mesan

---

<sup>87</sup> Entre otros: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996\\_01\\_14.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_14.htm),  
[http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997\\_03\\_08.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_03_08.htm),  
[http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999\\_10\\_26.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999_10_26.htm)

sus cabellos”), pero la Toñita tiene que endurecerse para hacerse mujer. Deja de ser niña a los seis años, “brutalmente –como desde hace 500 años las mujeres indígenas”. La presencia del ejército y las consecuencias que el ataque tiene para la niña, se muestran como símbolo de la conquista y sus consecuencias para los indígenas en general, y no por su género, aunque Marcos habla de las mujeres, sino de nuevo, por la etnia. Marcos termina esta historia de manera poética, compara la mirada de la niña endurecida por la rabia con “el sol que saca filo al rencor que la traición sembró en estas tierras”. Compara la tacita rota con un corazón roto, que la Toñita comienza a reconstruir. Este corazón también puede representar una alegoría de su mundo y del hecho de que aunque quizás sea posible reconstruirlo ya no volverá a ser el mismo tras la destrucción de su casa.

Este texto refleja las relaciones de poder y las diferencias producidas como consecuencia de la etnicidad y el género. La contraposición de los indígenas con el ejército no precisa más análisis que la relación de la fuerza militar nacional contra un grupo, igualmente nacional, pero marginal. Sin embargo, esta descripción muestra las diferencias entre las actitudes de los hombres y mujeres, y entre las mujeres de diferentes generaciones o edades a las de la Toñita: “la mamá, sus tías y sus hermanas” lloraron, ella no. Se hizo mujer, pero mujer diferente a las demás en la misma situación. La conexión con las demás mujeres durante los últimos 500 años refuerza la victimización, pero se pueden interpretar señales de cambio en este texto. La Toñita es víctima del ataque del ejército, pero otro tipo de víctima, casi parecida a los hombres que tampoco lloran, pero están rabiosos. Ello no quita que “el frío y cortante brillo de su mirada” puedan ser lágrimas ocultas, o la combinación de dureza y lágrimas. Esto es cuestión de interpretación, pero lo importante es que aunque ella no llora visiblemente, se habla de los sentimientos, algo nuevo hasta aquel entonces en los textos de la mujer zapatista.

Como hemos dicho anteriormente ya en la segunda ley, se mencionan los sentimientos y las emociones, en un contexto en el que se busca obtener cierto reconocimiento al carácter femenino más sensible, que no puede ser discriminado, mediante la burla o el abuso a las mujeres. Pero hasta entonces nunca se había hablado del sentimiento de rabia que puede llegar a cambiar a una mujer, como pasa en este texto. Más que estar triste, la Toñita está furiosa, y se queda en la

espera de las posibles consecuencias que esta furia y el cambio de niña a mujer puedan traer consigo en el futuro. Marcos no ha escrito un texto para cada año sobre el Día Internacional de la Mujer, pero las zapatistas sí celebran ese día más tarde en los ejemplos que analizo.

En la clausura del Foro Especial para la Reforma del Estado, en julio de 1996, Marcos revisita la vida cotidiana y el entorno de los niños:

#### ANEXO V

Palabras del EZLN en el acto de clausura del Foro Especial para la Reforma del Estado.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. 6 de julio de 1996.

Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Hermanos y hermanas:

(...)

Ya estoy por contarles esto cuando me acuerdo de otra cosa y pienso que es más conveniente hablarles de...La Toñita va con un pequeño tercio de leña a la espalda. Seis años pesa la infancia en la espalda de la Toñita. Por entre el lodo y las espinas de la vereda que baja de la loma, la Toñita ya empieza a encorvar la espalda para equilibrar años y leña. Yo me quedo mudo cuando me doy cuenta que la Toñita, la del beso escatimado porque "mucho pica", camina con su tercio de leña. No es por la dolorosa imagen de una niña aplastada por la miseria de una carga de leña, no es por eso o porque le guarde rencor por negarme el beso. Lo que me deja sin palabra y, por lo tanto, me incapacita para platicarles esto es que, se los juro, la Toñita va sonriendo.

Sonriendo también está el Olivio. A diferencia de la Toñita, el Olivio es tojolabal y ya armó un escándalo con unas botitas que le regalaron. Pateando piedras, palos, chuchos y puertas, el Olivio aprende lo que siempre les fue negado a niños como él: que se puede jugar y ser niño, sin que lo adulto les lastime la piel. El Olivio no usa sus zapatos para caminar. Cuando quiere ir a un lado va descalzo. Pero cuando llega la breve hora del juego, el Olivio y su banda se juntan y juegan a que tienen zapatos y patean el suelo y todo lo animado e inanimado que encuentren. Unos juguetes poderosos son los zapatos para el Olivio que, me dicen, ahora reclama un balón para que su juego pueda llegarse lejos y en colectivo.

Y en colectivo, con otras niñas, se llegan la "Yeniper" y la "Chaga" hasta donde estoy para ver si ahí estoy y no he ido. Y sí, ahí estoy y no me he ido, así que la "Yeniper" puede preguntarme mientras un helicóptero militar sobrevuela el pueblito. La "Yeniper" mira el helicóptero artillado y me pregunta si los pájaros también se espantan, como los niños de la realidad chiapaneca, por el amenazante ruido de las aspas de la muerte. El helicóptero se aburre de buscar transgresores y la Yeniper se va por leña sin esperar mi respuesta. Un pajarito, de lila y celeste vestidas las plumas, vuela de nuevo junto a la "Yeniper". De lejos no se sabe quien de los dos camina y quién vuela.

En fin, después de mucho pensarlo, llegué a la conclusión de que no sería serio y respetable hablar de los niños indígenas zapatistas en algo tan respetable y serio como es la ceremonia de clausura del "Foro Especial para la Reforma del Estado".

Así que, si vamos a ser serios y respetables, es mejor hablar de lo más serio y respetable que hay en el mundo. Y entonces debemos hablar de el más grande de los gigantes con los que la caballería andante ha dado alivio y consuelo a la humanidad, del ilustre hidalgo Don Durito de La Lacandona. De ese tenaz desfacedor de entuertos que sigue maravillando, con sus hazañas y portentos, a una luna que sonríe, sin poder evitarlo, para agradecerle la flor que el caballero ha sacado del yelmo con un elegante ademán de mago y le tiende con la secreta esperanza de dibujarle luego otra flor en la piel, en el vientre, en el deseo.

Nos enseña la escena de la Toñita recogiendo leña, y después su posición al llevar la leña: "la Toñita ya empieza a encorvar la espalda para equilibrar años y leña". Los años que pone en balance con el peso de la leña, sólo son seis: "Seis años pesa la infancia en la espalda de la Toñita." El panorama que traza Marcos con la espalda encorvada de la pequeña Toñita bajando la loma con su carga de madera, podría igualmente ser una metáfora de la carga de la vida en las mujeres desde pequeñas. Como ya mencioné, la niñez en los textos de Marcos de esta época, parece detenerse a los seis años. Para Marcos, la carga de leña es una alegoría de la miseria, y sobre la pequeña espalda de una niña, se convierte en un triste recordatorio de que aún falta mucho para que la Ley Revolucionaria de Mujeres sea una realidad entre las mujeres indígenas.

Pero, como si no fuera suficiente la escena dramatizada de la niña cargando con la leña, ésta viene enfatizada por un brusco contraste: ¡la niña sonríe! "Lo que me deja sin palabra y, por lo tanto, me incapacita para platicarles esto es que, se los juro, la Toñita va sonriendo." Los ejemplos que Marcos ofrece de la vida cotidiana, no son casos aislados. El efecto argumentativo de los ejemplos concretos, que muchas veces toman la forma de viñetas o cuentos, reside en el hecho de que tienen el poder de disparar la imaginación, y en que son fáciles de recordar, mientras que a la vez funcionan como prueba empírica de una situación (van Dijk 2000, 70).

Según van Dijk, los ejemplos concretos incluso llegan a "avivar" el discurso, y cuando se basan en experiencias directas, hasta implican los valores democráticos del hablante, o en este caso, autor, que se toma muy en serio su papel como representante del pueblo. Los ejemplos pueden ser utilizados de varias maneras y con diferentes objetivos: en un discurso antirracista, las experiencias horribles de los refugiados pueden desempeñar un papel muy importante, mientras que en un

discurso político ultra-conservador los ejemplos de un refugiado aprovechándose del sistema de la seguridad social pueden tener un efecto totalmente contrario. Además de esta representación positiva o negativa de “los otros”, los ejemplos tratan muchas veces de ilustrar un caso típico, de ahí que, puedan ser generalizados. (van Dijk 2000, 70)

Es fácil aceptar que la situación descrita por Marcos sea típica de la vida de una niña indígena. La Toñita no será la única cuya responsabilidad sea ir a buscar la leña, y simbólicamente, la carga de la miseria sobre la espalda de una figura que apenas la soporta, es generalizable en el contexto de Chiapas. Desde el punto de vista interseccional, la edad de los seis años en adelante, no parece aportar ninguna variación en el tiempo y el espacio que analizamos aquí. Más tarde, sin embargo, veremos que el tiempo sí puede suponer una variación, y que la edad afecta a la posición de una niña indígena. Una niña de seis años no necesariamente tiene que trabajar tanto, sólo por razones de género. Puede que el papel de los niños y niñas cambie más rápido que el de los adultos, que sea más fácil reorganizar los papeles de género desde pequeños, que reformar el papel de una mujer adulta, por ejemplo.

Marcos termina el discurso diciendo que tratándose de tan respetable el Foro, tendrá que hablar sobre cosas más serias que los niños –sobre su humorística creación antiglobalista, el escarabajo Durito. Esta última mención tiene como objetivo destacar la importancia de los niños, por supuesto, y da espacio a la situación de la mujer en las comunidades indígenas. Este apartado del discurso en el que habla de los niños y que conforma la primera parte del mismo, no aparece en la primera publicación de los documentos (EZLN 1997), sólo en la segunda.

La Toñita no vuelve a aparecer en escena, hasta pasados ocho años. El texto publicado en septiembre de 2004, nos introduce a una “Toñita Primera-Generación” (*sic*), y a otra “Segunda Generación”, o Toñita II:

#### ANEXO VI

(...)

La Toñita Primera-Generación, o sea la Toñita I (la del beso negado porque "mucho pica", la de la tacita rota, la del olote de maíz habilitado como muñeca) tiene ya 15

años. "O sea que cumplió 14 pero entró en 15 o sea que ya va para 16", me dice su papá, un responsable zapatista de los más antiguos con nosotros.

Yo asiento sin confesar que nunca he entendido las altas matemáticas que rigen los calendarios en las comunidades rebeldes zapatistas (después de tratar de explicarme, inútilmente, el Monarca se resigna y sólo agrega: "creo que es porque así es nuestro modo, que de por sí es muy otro").

El papá de la Toñita I (o sea la Toñita Primera-Generación) viene para que yo la mire, porque tiene más de 10 años que la vi por última vez. Diez años no pasan en vano, así que la Toñita I no sólo no me niega un beso, sino que, sin que yo alcance a decir nada, me abraza y me estampa un beso en la acolchada mejilla del pasamontañas y se pone de todos colores (la Toñita I, no el pasamontañas). Yo no digo nada, pero pienso "Mmh, ando mal este año... y eso que no me he quitado el pasamontañas ni para bañarme".

Entonces la Toñita I saca de una su mochila unas sus botas y se las pone. Yo voy a preguntarle por qué se pone las botas después de caminar descalza 6 horas desde su pueblo, en lugar de ponérselas para el camino y quitárselas al llegar, pero la Toñita I se adelanta y me pregunta si puede ir "allá" –y señala para donde están un grupo de insurgentas-. La Toñita I sabe lo que un beso, manque sea sobre el pasamontañas, puede conseguir, así que no espera la respuesta y se va.

Mientras la Toñita I corre a ver si la dejan jugar en el partido de fútbol de las insurgentas, su papá me cuenta de su pueblo (al que yo siempre he llamado, cuidando de que nadie me escuche, "Cumbres Borrascosas"). He alcanzado a ver la cicatriz de un rasguño en el brazo izquierdo de la Toñita I, así que le pregunto de eso.

Me cuenta el papá de la Toñita I que un joven del pueblo quería llevársela a la letrina. (Nota: Le aclaro al improbable lector de estas líneas, que la letrina en algunos pueblos no sólo cumple sus olorosas funciones higiénicas, también suele ser lugar de encuentro de parejas. No son pocos los matrimonios en comunidades que tienen como origen el nada romántico sitio de la letrina. Fin de la Nota). El caso es que la Toñita I no quiso ir a la letrina. "O sea que no era su gusto", me confirma su papá. Y entonces el muchacho la quiso obligar y entonces, "como no era su gusto" –reitera su papá-, forcejearon. La Toñita I logró escaparse, pero, como luego dicen, se publicó y el asunto llegó a la asamblea del pueblo. Me cuenta su Papá de la Toñita I que la querían meter a ella a la cárcel. Yo interrumpo: "Pero, ¿por qué si a ella la atacaron y hasta trae rasguñado el brazo?" "Ah Sup, es que viera cómo quedó el joven...", me dice el papá., "de plano quedó privado, y es que la Toñita es, como luego se dice, muy brava".

La Toñita I, además de un rostro agraciado, tiene un físico corpulento, o sea que... ¿cómo les explico?, bueno, para que me entiendan sólo les diré que Rolando quiere que juegue de defensa central en la selección zapatista de fútbol.

"Pero el equipo de las insurgentas ya está completo", le digo a Rolando. El sólo agrega: "Acaso es para el equipo de insurgentas, yo la quiero para el equipo de los hombres". En eso pasan las de sanidad con dos insurgentas bastante golpeadas. La Toñita I está llorando porque por su culpa le marcaron dos penaltis a su equipo. Yo entiendo a Rolando y volteo hacia el papá y le pregunto "¿No ha dicho la Toñita si quiere ser insurgenta?"

La Toñita I se quitó las botas y las puso en una su mochila. Se va con su papá, caminando descalza.

No tiene mucho que se fue, cuando aparece, acompañando a su mamá... la Toñita Segunda-Generación, o sea la Toñita II.

La mamá de la Toñita II, o Segunda Generación, se llama Elena. Es teniente insurgenta de sanidad y cuenta en su haber que, en enero de 1994, salvó la vida de

varios insurgentes y milicianos que salieron heridos de los combates de Ocosingo. En un más que modesto hospital de campaña, Elena operó heridas de bala y extrajo pedazos de metralla del cuerpo de zapatistas. "Se nos murió un compa", dijo cuando informó. No mencionó a los más de 30 combatientes, que hoy viven y luchan en estas tierras, a los que salvó.

La Toñita II tiene 3 años. "O sea que cumplió 2 y va para 4" me adelanto a la explicación de Elena. Ella ríe. Quiero decir, Elena ríe. Porque la Toñita II está pegando unos chillidos dignos de mejor causa. Y es que resulta que, asumiendo mi mirada coqueta (la número 7 de mi exclusivo "catálogo de miradas seductoras") le pedí un beso. La Toñita II ni siquiera dijo "mucho pica" (o sea que no es un versión mejorada), simplemente se echó a llorar con tal vehemencia que ya tiene a su lado a un grupo de insurgentas que le ofrecen caramelos, una bolsita con cara de conejo (aunque a mí me parece que tiene cara de tlacuache –la bolsita, se entiende–), y hasta le están cantando la del chivito, una rola que tiene inusitado éxito entre los niños y niñas zapatistas.

"No te quieren", me dice, lloviendo sobre mojado, la Mayor Irma. Yo respondo: "Bah, está loca por mí", y hago como que no tengo roto el corazón.

Saliendo de la bodega, Rolando me da una de esas agujas llamadas "capoterás" y un rollo de hilo de nylon.

Ya en la champa de la comandancia general del EZLN dudo...

Si no sé cuál es la velocidad del sueño, tampoco sé si remendarme las botas o el corazón.

(Continuará...)

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

Subcomandante Insurgente Marcos.

México, Septiembre del 2004, 20 y 10.

Aquí Marcos introduce a dos niñas que comparten el mismo nombre, una mayor y la otra más pequeña. Como personaje, la segunda tiene su papel narrativo también. La primera, llega con su padre que ha participado en el EZLN desde el principio. A la madre, sólo se la ha mencionado en el texto sobre la destrucción del ejido, aparte de esto, no aparece. El padre quiere presentar a la hija ya adolescente a Marcos, que se sorprende por la manera en la que le saluda: ¡le besa! Después de haber caminado seis horas descalza de su pueblo, la chica se pone unas botas, para confusión de Marcos. No le parece razonable hacerlo *después* de la caminata, pero se da cuenta que ella las ha guardado para jugar al fútbol. Corre para juntarse con los demás insurgentes, y al pasar por delante de él, Marcos se da cuenta de una cicatriz que tiene en su brazo. Pregunta sobre eso, y el padre explica: tiene que ver con un intento de abusar de ella.

Sigue una descripción sobre lo complicado que es para los jóvenes encontrarse en privacidad –uno de los lugares para estos encuentros, según Marcos, es la letrina. La cicatriz en el brazo de la Toñita es producto del intento de un joven de llevarle a la letrina. Ella se había opuesto al intento, y después de un forcejeo, había conseguido escapar. El asunto se hizo público con el resultado de que la asamblea del pueblo quería encarcelarla. Marcos se extraña sobre lo absurdo de que fuese ella quien fuera encarcelada –al parecer, según la explicación del padre, el joven se había desmayado, o por lo menos se había quedado sin palabra ante la defensa física de la joven. Según el padre, fue porque su hija es “muy brava”, lo que viene acompañado por la afirmación de Marcos de que “Rolando quiere que juegue de defensa central en la selección zapatista de fútbol” –de hombres.

En la segunda versión de la Ley de Mujeres, se les da el derecho a las mujeres a defenderse en situaciones de peligro físico:

12. Las mujeres tenemos derecho a defendernos físicamente cuando seamos atacadas o agredidas por familiares o personas ajenas, y tenemos derecho a castigar a los hombres o persona que agrede, abandona e insulta a las mujeres.

Además, ya en la primera ley, se le daba la libertad a la mujer para elegir a su pareja:

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

Aunque en el episodio de la letrina, no se trataba de un futuro matrimonio, el intento de obligar a la chica a seguirle allí, se puede interpretar como una ofensa a su autonomía personal. Sin embargo, el caso fue llevado a la asamblea comunal, por el exceso de fuerza ejercido por *ella*. De ahí que no se tratase exactamente de un trato igualitario, sino la Toñita se liberó de la situación por ser más fuerte que el joven. La pregunta es, ¿qué le habría pasado si no hubiera sido tan “brava”?

En la segunda parte del texto, aparece la Toñita de “Segunda Generación”, hija de la teniente Elena ante la cual se murió la Amalia en el primer texto analizado en esta sección. Esta pequeña Toñita, de tres años (“O sea que cumplió 2 y va para 4”) tampoco quiere besar a Marcos, es más, se echa a llorar, aún más desesperadamente que la mayor al causar dos penaltis a su equipo en el partido de

fútbol descrito más arriba. En esa ocasión, a Marcos se le ocurre que ella podría hacerse insurgenta, lo que más tarde ocurre, como leemos en los últimos textos.

Otra vez, el texto da la impresión de que para poder sobrevivir en condiciones de guerra de baja intensidad y dentro de una comunidad en la que las relaciones de género están en vía de transformación, una chica tiene que endurecerse, o ser muy fuerte. No obstante, la segunda Ley de Mujeres, en el punto tercero afirma que las mujeres merecen un trato especial porque son más sensibles que los hombres. Según la historia aquí presentada, la Toñita sólo recibió un trato, si no justo, por lo menos comprensible en términos de libertad de decisión individual, por el hecho de ser más fuerte que el joven que trató de obligarle a seguirle a la letrina<sup>88</sup>. El papel de la Toñita II, además de representar a la generación nacida después de la insurrección, es volver a introducir a su madre, Elena, que se hallaba entre los primeros insurgentes zapatistas y quien, después de los combates salvó a más de treinta zapatistas. Aunque las historias no avancen cronológicamente, en esta historia de 2004, su hija tiene tres años, de manera que habrá nacido alrededor de los años 2000–2001. Como teniente de sanidad, no es claro si pertenece a la parte civil del EZLN, ya que tiene un cargo militar de teniente, pero ha podido tener a una hija, cuando a las insurgentas se les prohíbe tener hijos.

La Toñita de la primera generación, viene mencionada cuatro veces más en 2005, cuando ya se ha hecho insurgenta, pero sólo con unas pocas líneas.<sup>89</sup> Estos textos se contextualizan en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* y en la sección en la que se habla de la nueva generación de los zapatistas, niños y niñas que entraron en la adolescencia y se hicieron mayores después del 1994. En el desarrollo de los niños se refleja también la transformación del EZLN:

“Pero no sólo se crecieron los pueblos zapatistas, sino que también se creció el EZLN. Porque lo que pasó en este tiempo es que nuevas generaciones renovaron toda nuestra organización. O sea que como que le metieron nueva fuerza. Los comandantes y comandantas,

---

<sup>88</sup> Según Stephen (2002, 199) en *La Realidad*, las letrinas públicas se sitúan en el centro de la comunidad. Será por eso que sirven como puntos de encuentro para la juventud.

<sup>89</sup> “Apenas me estaba sentando frente a la champita que hace las veces de cabina de transmisión cuando subió, corriendo, la insurgenta Toñita con los informes. Bajó corriendo, diciendo que ya iba a empezar el partido de fútbol de las insurgentas.” ([http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005\\_02\\_01.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_02_01.htm) - 23.44k)

quienes estaban en su madurez en el inicio del alzamiento en 1994, tienen ahora la sabiduría de lo aprendido en la guerra y en el diálogo de 12 años con miles de hombres y mujeres de todo el mundo. Los miembros del CCRI, la dirección político-organizativa zapatista, ahora aconsejan y orientan a los nuevos que van entrando en nuestra lucha, y a los que van ocupando cargos de dirección. Ya tiene tiempo que los “comités” (que es como les decimos nosotros) han estado preparando toda una nueva generación de comandantes y comandantas que, después de un período de instrucción y prueba, empiezan a conocer los trabajos de mando organizativo y a desempeñarlos. Y pasa también que nuestros insurgentes, insurgentas, milicianos, milicianas, responsables locales y regionales, así como las bases de apoyo, que eran jóvenes en el inicio del alzamiento, son ya hombres y mujeres maduros, veteranos combatientes y líderes naturales en sus unidades y comunidades. Y quienes eran niños en aquel enero de 94, son ya jóvenes que han crecido en la resistencia, y han sido formados en la digna rebeldía levantada por sus mayores en estos 12 años de guerra. Estos jóvenes tienen una formación política, técnica y cultural que no teníamos quienes iniciamos el movimiento zapatista. Esta juventud alimenta ahora, cada vez más, tanto nuestras tropas como los puestos de dirección en la organización. (...)”<sup>90</sup>

A continuación, la Toñita vuelve a aparecer en dos textos en los que cuida a un pollo, convertido en pingüino, metáfora de la Sexta Declaración y el acercamiento de los zapatistas a las elecciones del 2006<sup>91</sup>. En estos textos de junio y de agosto

---

<sup>90</sup> [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005\\_06\\_SEXTA.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm)

<sup>91</sup> “El último pollo empezó a caminar erguido, tal vez pretendiendo confundirse con nosotros y pasar desapercibido con esa postura. No sé mucho de zoología, pero parece que la constitución anatómica de los pollos no está hecha para caminar erguidos, así que, con el bamboleo que le producía el esfuerzo de mantenerse derecho, el pollo caminaba tambaleándose y sin atinar un rumbo preciso. Fue entonces que alguien dijo "parece pingüino". El hecho provocó risas y éstas derivaron en simpatía. El pollo parecía, es cierto, un pingüino, sólo le faltaba la pechera blanca. El caso es que las bromas terminaron por impedir que el "pingüino" tuviera el mismo destino que sus compañeros de granja.

Llegó la hora de la salida y, revisando que no quedara nada, se dieron cuenta de que el "pingüino" estaba todavía ahí, tambaleándose de un lado a otro, pero sin volver a su posición natural. "Llevémoslo", dije, y todos me quedaron viendo para ver si bromeaba o era en serio. Fue la

de 2005, el pollo al principio se tambalea mientras intenta caminar erguido, pero poco a poco aprende y consigue mantenerse blanco, no se ensucia. Las manchas que ha logrado evitar, son la corrupción de la política mexicana, pero la generación más joven, que toma forma en los personajes de las jóvenes insurgentas, la Erika y la Toñita, lo cuidan y lo llevan en sus mochilas, de un lugar a otro, como los zapatistas que durante la Otra Campana, recorrieron todo México presentando sus ideas actualizadas de la Sexta Declaración.

De la situación de las mujeres en la misma época de 2005, la propia Sexta Declaración resume:

Y entonces los pueblos han tenido buenos avances. Ahora hay más compañeros y compañeras que están aprendiendo a ser gobierno. Y, aunque poco a poco, ya más mujeres se están entrando en estos trabajos, pero todavía sigue faltando respeto a las compañeras y que ellas participen más en los trabajos de la lucha.<sup>92</sup>

Vemos que la Toñita ya se ha hecho insurgenta, como sugirió Marcos al verla después de más de diez años. Ella no ha perdido su carácter audaz y seguro de sí mismo; en un texto posterior a los dos que describen la relación del “pingüino” y la Toñita, en la clausura de la segunda reunión de los trabajos preparatorios para

---

insurgenta Toñita la que se ofreció a llevarlo. Empezaba a llover y lo puso en su regazo, debajo de la pesada capa de plástico con la que la Toñita protegía su arma y su mochila del agua. Lloviendo iniciamos la marcha.

(...) El capitán insurgente al mando me ha dicho que al pollo, quiero decir a Pingüino, no le gusta quedarse solo en la noche, tal vez porque teme que los tlacuaches lo puedan confundir con un pollo, y protesta hasta que alguien lo lleva a su techo. No tardará mucho tiempo en que la Erika y la Toñita le hagan con tela una pechera blanca (querían pintarlo con cal o con pintura de casa, pero logré disuadirlas... creo), para que no haya dudas de que es un pingüino y nadie lo confunda con un pollo.” ([http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005\\_07\\_b.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_07_b.htm));

“Resulta que, moviendo nuestro campamento de un lugar a otro, paramos en uno de los pueblos zapatistas. Pingüino había cubierto el trayecto sin cansarse y sin una mancha de lodo. Aunque, claro, eso se debe a que hizo todo el camino en la mochila de la Erika. Bueno, pues llegando a la comunidad, la Toñita y la Erika tomaron un pedazo de manta, de la que usamos para limpiar armas, y le hicieron lo que calificaré como “primer prototipo” de la pechera de Pingüino. “Parece delantal”, les dije y, mientras Pingüino volteaba hacia abajo mirándose extrañado, agregué: “hay que hacer otros, varios, por si se ensucia”. “O sea que como pañales”, le dijo la Toñita a la Erika. Mientras tanto, Pingüino se acostumbó a su delantal y ahí andaba, de un lado a otro, tambaleándose. Creo justo decirles que el bamboleo de Pingüino ha mejorado notablemente y, aunque se sigue tropezando, ahora lo hace con más estilo, con un discreto encanto que todos aprobamos con orgullo mal disimulado.”

([http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005\\_08\\_02.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_02.htm))

<sup>92</sup> [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005\\_06\\_SEXTA.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm)

la Otra Campaña en 2005<sup>93</sup>, ella expresa, en boca de Marcos, su opinión sobre las relaciones de género discutidas al inicio de la reunión:

“Una compañera insurgenta, Toñita, que está aquí, me dijo pues, que, ahora sí que por mi voz habla la voz de Toñita porque le da pena hablar con ustedes, que estuvo muy de acuerdo con las compañeras que hablaron de eso y que ella dice que hay que unirse todas las mujeres para cambiar su modo de los pinches hombres, textual. No hablaba de mí.”<sup>94</sup>

Fue una continuación a las palabras de la comandanta Kelly, quien dio la bienvenida en nombre de las mujeres, a la cual el subcomandante Marcos continuó explicando el esfuerzo que las mujeres tienen que hacer en promover sus derechos de las mujeres “dentro de nuestro machismo”, y separando, o añadiendo los derechos de las mujeres a los de los indígenas. Los documentos sobre el evento no revelan cuál fue la causa de la irritación de la Toñita, si fue un acontecimiento individual durante la reunión, o la frustración de la situación en general. Aquí, nos estamos avanzando a la época posterior de la Marcha, y los trabajos preparatorios de la Otra Campaña ya representaban otra estrategia de los zapatistas para cambiar el sistema político comparado con la situación en 2001, cuando tuvo lugar la Marcha. Pero, esta es la situación a que aludí más arriba sobre la necesidad de abstraernos del orden cronológico de los textos si queremos identificar cambios en la situación de la mujer indígena a través de los textos sobre la Toñita en sus diferentes edades. Las historias de un individuo pueden revelar cambios en las actitudes de todo un movimiento. A continuación, regresaré a la época de la preparación de la Ley Indígena que los zapatistas marcharon a demandar a la Ciudad de México en 2001.

---

<sup>93</sup> Reunión el 14 de agosto de 2005, segunda de seis reuniones organizadas por el EZLN con distintos sectores para impulsar la Otra Campaña, en la que participaron delegados de 51 organizaciones y grupos indígenas, en total unos 300 asistentes, muchos de ellos también observadores y periodistas de distintos medios (<http://www.jornada.unam.mx/2005/08/14/003n1pol.php>).

<sup>94</sup> [http://palabra.ezln.org/comunicados/2005/2005\\_08\\_14.htm](http://palabra.ezln.org/comunicados/2005/2005_08_14.htm)

### **3. La necesidad de reformas según las mujeres y los hombres**

En este subcapítulo, analizo los discursos pronunciados durante la Marcha del Color de la Tierra en su conjunto, sin entrar en tantos detalles como seguidamente haré con el discurso central de la comandanta Esther. La razón es que sirven para destacar el carácter especial del discurso de Esther. Como en la vida real, aquí también funcionan como lecturas preparatorias para el evento principal, que tanto los zapatistas como el público esperaban, la aparición de estos ante el Congreso. Como muestra la cantidad de textos analizados, la mayoría son mucho más cortos que los discursos principales en el Congreso. Con los ejemplos de los comandantes David y Tacho, quiero apuntar el hecho de que ellos también hablaron en la Tribuna, pero esto no llamó tanto la atención como la presencia de la comandanta Esther en este lugar. Los discursos más cortos (ANEXOS VII-XX) están insertados aquí en el texto principal para facilitar su lectura, mientras que los discursos más largos de los dos comandantes en el Congreso (ANEXOS XXI-XXII) se pueden encontrar como anexos al final del trabajo.

A través de los ejemplos de las demás comandantas, quiero estudiar cuáles fueron los elementos, además del lugar físico, que transformaron el discurso de Esther junto a la Ley Revolucionaria en un “documento clave” (Speed et al. 2006, 280). ¿Cómo definieron ellas su situación, cómo ampliaron la triple marginación? En cuanto a los discursos de la propia Esther anteriores al discurso principal que ocupa el próximo subcapítulo entero, es interesante analizar cuáles fueron los elementos que se repiten, o prepararon para un discurso mucho más largo o si el discurso principal es una combinación de varios temas presentados antes, o algo totalmente nuevo.

Los zapatistas realizaron la Marcha del Color de la Tierra entre el 2 de diciembre de 2000 y el 2 de abril de 2001. La Marcha se dividió en dos: un periodo preparativo hasta el 20 de febrero de 2001, y la Marcha de la Dignidad Indígena cuando físicamente salieron de Chiapas para empezar el trayecto hacia la capital mexicana. Los zapatistas salieron de la selva con el fin de lograr el reconocimiento institucional en la preparación de la nueva Ley Indígena, antes inexistente en la Constitución Mexicana. La ley supuestamente iba a basarse en

los Acuerdos de San Andrés de 1996, preparados por el EZLN y la COCOPA (Comisión de Concordancia y Pacificación, formada por miembros del Congreso, representantes de los tres partidos políticos mayores de aquel entonces). Durante los meses de preparación, los zapatistas mandaron cartas y comunicados al presidente Fox, a la prensa nacional e internacional, a los legisladores del Congreso de la Unión, a los “cibernautas”, a las Madres Carmelitas, y a varias autoridades comunales, entre otros. Durante la Marcha, hablaron en reuniones con la sociedad civil, el CNI, estudiantes, trabajadores, diferentes tipos de grupos de apoyo e intelectuales, por mencionar algunos. De los 24 miembros del CCRI-CG que formaron parte de la delegación, tres mujeres llegaron a hablar en público. En diciembre, se habían nombrado 24 representantes, de los cuales cuatro fueron mujeres (La Marcha del Color de la Tierra 2001, 11). En la carta del 24 de enero, Marcos escribe que serían cinco, pero en la recopilación citada aquí y en la página web oficial de los zapatistas, sólo aparecen estas tres mujeres cuyos discursos analizo aquí, Esther, Yolanda y Susana. En la delegación original fue nombrada incluso la comandanta Fidelia.

Todos estos discursos son de la segunda parte de la Marcha que empezó el 24 de febrero de 2001 en San Cristóbal de las Casas, donde los zapatistas se reunieron para salir hacia Tuxtla Gutiérrez, La Ventosa y Juchitán, Oaxaca el 25 (La Marcha del Color de la Tierra 2001, 417). Los ANEXOS VII-XI con que empiezo son los discursos de Esther en un orden cronológico antes de llegar al Congreso, en Juchitán, Oaxaca; en Nurio, Michoacán; Toluca y el penúltimo de ellos en el DF, en el Zócalo cuando los zapatistas esperaban la respuesta de si los diputados iban a recibirles o no. La comandanta Yolanda habló en la ciudad de Oaxaca, del estado de Oaxaca, en Nurio, Michoacán y en Cuernavaca, Morelos, además de en el DF junto con Esther, frente al Palacio de San Lázaro seis días antes del discurso central. La comandanta Susana habló muy brevemente en el pueblo de Orizaba, Veracruz y en San Gregorio Atlapulco, México DF. Los comandantes David y Tacho hablaron ambos tanto en Puebla como en el Congreso después de Esther.

## **Esther antes del Congreso**

Primero, muestro aquí los discursos cortos de la comandanta Esther en los lugares mencionados:

### ANEXO VII

25 de febrero de 2001.

Discurso de la Comandanta Esther, en Juchitán, Oaxaca.

Hermanos y hermanas:  
Buenas tardes a todos a nombre de mis compañeros insurgentes, milicianos bases de apoyo hombres y mujeres, niños y niñas. Por mi voz habla el EZLN. Hace más de 500 años sufrimos la explotación y el olvido, no nos tomó en cuenta por hablar nuestra lengua materna y por usar nuestra ropa tradicional. Nos quisieron desaparecer los grandes poderes; pero no pudieron lograr. Aquí estamos.

Principalmente nosotras las mujeres somos triplemente explotadas. Uno, por ser mujeres indígenas, y porque somos indígenas no sabemos hablar y somos despreciadas. Dos, por ser mujeres dicen que no sabemos hablar, nos dicen que somos tontas, que no sabemos pensar. No tenemos las mismas oportunidades que los hombres. Tres, por ser mujeres pobres. Todos somos pobres porque no tenemos buena alimentación, vivienda digna, educación, no tenemos buena salud. Muchas mujeres mueren en sus brazos sus hijos por las enfermedades curables.

Por esta triple explotación es necesario que todas las mujeres indígenas levantemos nuestra voz, unamos nuestras manos para que seamos escuchadas y tomadas en cuenta y que nuestros derechos se garanticen. Les hago un llamado a todos ustedes, luchemos sin descansar hasta que logremos un lugar digno como mujer y como indígena.

Hermanos y hermanas, no aflojemos nuestra conciencia, somos muy importantes porque sin las mujeres no hubiera un país ni se multiplicaría la humanidad. Nosotras como mujeres sentimos el dolor, parimos y somos un pie de los hombres, sólo los hombres luchando no se logra el cambio.

Así que también somos un pie para que la humanidad marche bien con esperanza. Yo sé que es difícil pero si no lo hacemos nadie lo hará, si no somos que hacemos, que lo practiquemos y lo desarrollemos nos vamos a quedar todo el tiempo triste viviendo nuestro mando de la mujer.

Hermanos y hermanas, no se dejen engañar por el mal gobierno dizque nos resuelve la pobreza miseria con la Progresá que da. Eso no es lo queremos. Lo que queremos es que se cumpla nuestra demanda. Democracia, Justicia y Libertad.

## ANEXO VIII

3 de marzo del 2001  
Hermanos y hermanas del Congreso Nacional Indígena

A nombre de mis compañeros de esta delegación por mi voz habla el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

A lo largo de más de 500 años miles de nuestros hermanos han muerto por la explotación y la marginación principalmente a las mujeres. Mueren por el parto porque no tenemos clínicas donde se atiende las pacientes según dice el mal gobierno que ha construido clínicas en las comunidades pero pura casa de elefante, no hay doctor que atienda las emergencias, no hay medicinas suficiente que satisfice nuestra salud.

Nosotras hemos sufrido triplemente por ser mujer indígena para vivir nuestra vida, tenemos que ayudar a nuestros hombres para la atención de nuestra humilde familia en el campo y tenemos que atender a nuestra triste cocina para la atención a nuestros hijos . No es que acusamos a nuestros compañeros por haraganes, es que nos vemos obligados para hacerlo, porque si no hacemos nuestro esfuerzo nos moriríamos de hambre.

Nuestra producción son mal pagado y lo que compramos para lo necesario pagamos muy alto, la medicina, la ropa, nuestras herramientas y otras cosas más.

Vimos y sufrimos este sacrificio en sangre y en vida sin esperanza y por esta gran desesperanza tomamos la decisión de organizarnos con nuestra rebeldía para pedir que nos hace falta.

Y lo que encontramos como respuesta de nuestra demanda fue la persecución, la cárcel, la humillación pero no pudieron ver nuestra rendición.

Por eso hermanos y hermanas pongamos nuestra mano en el corazón ayudémonos, luchemos juntos, es tiempo ya que nuestro derecho se incluya, que se escriba en la constitución mexicana, ya es justo y necesario que como seres garantice nuestros derechos.

Es nuestra palabra como mujer, caminemos junto con los hombres, solo ellos no podrán y sola nosotras tampoco podremos.

Pongamos más nuestro empeño, consolidemos nuestra organización como luchadoras social.

Nosotras como mujer zapatista seguimos adelante con nuestra lucha ¡no más engaño! Desde aquí les decimos al gobierno que ya no pongan más en vergüenza nuestra dignidad indígena no descansaremos hasta lograr la Democracia, Libertad, Justicia. ¡Nunca más un México sin las mujeres!

Comité Clandestino Revolucionario indígena comandancia general del EZLN

Desde Nurío Michoacán. México 3 de marzo 2001

Comandante Esther

## ANEXO IX

Hermanos y hermanas de Toluca.

A nombre de mis compañeras de esta delegación, por mi voz habla el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

A lo largo de más de 500 años miles de nuestros hermanos han muerto por la explotación, la marginación, discriminación y desprecio y el olvido. Principalmente nosotras las mujeres mueren por el parto porque no tenemos clínicas donde se atiende como debe ser una atención de salud, según dice el mal gobierno que ha construido clínicas en las comunidades pero pura casa de elefante llenos de telarañas, de ratones porque no hay doctores que atiendan las emergencias, no hay medicinas suficientes que satisfacen nuestra salud. Por eso muchas mujeres mueren sus hijos en sus brazos de enfermedades curables. Así ha sido siempre su dolor las mujeres.

Nosotras hemos sufrido tres veces más.

Uno: por ser mujeres. De por sí las mujeres de México no tenemos las mismas oportunidades que los hombres.

Dos: por ser mujer indígena. Sufrimos la marginación y la discriminación y no nos han dado nuestro derecho.

Tres: Por ser mujer pobre. Es porque no tenemos alimentación, no tenemos buena casa, no tenemos servicio de salud, no tenemos estudios y sobrevivimos en la miseria.

Para vivir nuestra vida, tenemos que ayudar a nuestros hombres para la atención de nuestra triste cocina, para la atención de nuestros hijos. No es que acusamos a nuestros compañeros por haraganes, es que nos vemos obligadas para hacerlos, porque sino hacemos nuestro esfuerzo, moriríamos de hambre.

Porque nosotras las mujeres somos las que cuidamos y lo que vemos todas las necesidades de la familia.

Nuestro producto no nos pagan bien y lo que compramos para lo necesario pagamos muy alto la medicina, la ropa y lo que utilizamos en la cocina y otras cosas más.

Vimos este sufrimiento y sacrificio en sangre y en vida sin esperanza y por esta gran desesperanza tomamos la decisión de organizarnos con nuestra rebeldía para pedir lo que nos hace falta.

Y lo que encontramos como respuesta de nuestra demanda fue la persecución, la humillación pero no pudieron ver nuestra rendición. Ahora nosotras las mujeres zapatistas estamos organizadas, tenemos trabajos en colectivos, tienda cooperativas y participamos en todos los trabajos. En nuestra organización hay compañeras insurgentes, mayores, compañeras milicianas, compañeras responsables regionales, compañeras responsables locales.

Por eso hermanos y hermanas les hacemos un llamado a todo el pueblo de México que luchemos todos juntos, ya es tiempo que nuestros derechos se escriba en la Constitución Mexicana. Ya es justo que se garanticen nuestros derechos.

Es nuestra palabra como mujer, caminemos junto con los hombres. Solo ellos no podrán y solas nosotros tampoco podemos. Pongamos más nuestro empeño, consolidemos nuestra organización luchadoras social.

Nosotras como mujer zapatista seguimos adelante con nuestra lucha ¡No más engaño! Desde aquí le decimos al gobierno que ya no ponga más en vergüenza nuestra dignidad indígena. No descansaremos hasta lograr la

¡Democracia, libertad, justicia!

¡Nunca más un México sin las mujeres!

CCRI CG del EZLN

Desde Toluca, Estado de México

Comandante Esther  
5 de marzo 2001.

#### ANEXO X

##### PALABRA DE LA COMANDANTE ESTHER EN EL ZÓCALO

Hermanos y hermanas de la Sociedad Nacional e Internacional

Hermanos y hermanas del Congreso Nacional Indígena

Hermanos y Hermanas a todos los que nos acompaña de esta marcha

A nombre de mis compañeras de esta delegación. Por mi voz habla el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Llegamos hasta aquí para decir la verdad, nosotras las mujeres zapatista traemos la voz sencilla y verdadera de los pueblos de México.

Tuvimos que cruzar cerros y montañas para llegar hasta aquí porque el mal gobierno no nos han hecho caso de nuestro dolor, han pasado muchos años que nos tienen en el olvido, despreciada, discriminada, marginada y oprimida. Nos han tratado como objeto y siempre no nos han visto como seres humano.

Principalmente a las mujeres mueren por partos, ven sus hijos morir en sus brazos por falta de atención médica porque en los pueblos indígenas no hay centro de salud y si hay no recibimos trato ingenuo como persona, ponen la medicina un rato y un doctor cuando llega un funcionario del gobierno y llegan los medios de comunicación para dar una imagen que hay atención de salud en los pueblos indígenas y así manipulan la información.

Nosotras las mujeres sufrimos 3 veces más uno por ser mujer, dos por ser indígena, tres por ser pobre. Para poder sobrevivir tenemos que trabajar desde niña y de grande ayudamos a nuestros compañeros y trabajar desde niña y de grande ayudamos a nuestros compañeros y trabajamos más duro para la atención de nuestra familia y tenemos que atender a nuestra choza y a nuestros hijos, nos vemos obligada para hacerlo porque sino moriríamos de hambre, porque nuestra poca producción que vendemos nos pagan muy barato mientras lo que compramos están caro: la medicina, la ropa, nuestras herramientas y otras cosas más.

Vivimos este sacrificio en sangre y en vida sin esperanza y para no morir de rodillas y limosneando tomamos la decisión de organizarnos con rebeldía para pedir lo que nos hace falta, nuestros derechos. Y lo que encontramos como respuesta de nuestra demanda fue la persecución, la cárcel, la humillación pero no pudieron reír viéndonos rendidas.

Ahora nosotras las mujeres zapatista estamos más organizada , tenemos trabajos colectivos, en nuestra organización ocupamos diversos cargos, con alto grado de responsabilidad y autoridad.

Por eso ahora que estamos aquí no es que venimos a ponernos de rodilla ni implorar ni que nos tengan lástima, no queremos changarro, vocho ni tele, queremos que se nos reconozca nuestro derecho como indígena y como mujer.

Les hacemos un llamado a todos los hombres y mujeres indígenas y no indígenas, para que luchemos juntos es tiempo que nuestro derecho se escriba en la Constitución Mexicana porque es necesario para que construya un México de igualdad y más humano.

Adelante pues con nuestra lucha, no permitamos más engaños.

Les decimos al gobierno que ya no pongan más traslapes por nuestro dignidad indígena. No descansaremos nosotras las mujeres porque nadie más vendrá por nosotras.

¡Nunca más un México sin las mujeres!

¡Democracia!

¡Libertad!

¡Justicia!

Comité Clandestino Revolucionario Indígena

Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

México, Distrito Federal.

11 de Marzo 2001.

## ANEXO XI

### PALABRA DE ESTHER EN LA DELEGACIÓN EN SANTO TOMÁS AJUSCO

Quiero hablarles de la situación que estamos viviendo como mujer, sufrimos mucho por ser mujer, por ser indígena y pobre. Hace años no nos han escuchado los de arriba, han muerto muchos de nuestros hermanos por enfermedad, causado por desnutrición, muchos niños han quedado huerfanitos, muchos de nuestros hermanos son ciegos por falta de limpieza porque no tienen agua suficiente, mientras tanto quienes somos pobres seguimos siendo golpeados por los poderes de arriba que no les falta nada: tienen hospitales con medicina y no quiere que golpeamos a ellos.

Por eso es necesario que todas las mujeres indígena y no indígena levantemos nuestra voz, unamos nuestras manos para que seamos escuchadas.

Les hacemos un llamado a todos hermanos y hermanas, hombres, mujeres, maestros, maestras, estudiantes, trabajadores, trabajadoras, religiosos, religiosas, intelectuales, campesinos, amas de casa.

Hermanos y hermanas no aflojemos nuestras fuerzas, somos muy importante nosotras las mujeres por eso queremos insistir que haya una mesa especial donde podemos discutir la vida de la mujer.

Luchemos pues sin descansar hasta lograr un lugar digno como mujer.

Nuestra lucha está demandando el fin del racismo. Tenemos esperanza que si lo vamos a lograr. Se que es difícil pero si no lo hacemos nadie lo hará por nosotros, hagamos pues para el bien de nuestro pueblo mexicano y para nuestros hijos de mañana.

¡Democracia!  
¡Libertad!  
¡Justicia!

CCRI-CG-EZLN

Desde Santo Tomás Ajusco.  
19 de marzo de 2001.

Comandante Esther.

En el primer grupo de textos, todos los discursos de Esther son relativamente cortos, comparados con los tres discursos de los zapatistas en el Congreso, pronunciados por ella y los comandantes David y Tacho. Están compuestos por seis a diez párrafos cortos, de una a siete líneas como máximo. Todos empiezan, menos el discurso en Santo Tomás Ajusco, con la interpelación de “hermanos y hermanas”, el masculino precediendo el femenino. El discurso en Santo Tomás Ajusco no tiene tratamiento, empieza directamente con la voluntad de Esther de hablar sobre la situación de las mujeres: “quiero hablarles de la situación que estamos viviendo como mujer”. En los dos primeros, habla “a nombre de mis *compañeros* (insurgentes / de esta delegación)”, en las dos siguientes “a nombre de mis *compañeras* de esta delegación”<sup>95</sup>.

La historia de la colonización está presente de manera explícita en los primeros tres textos. La historia como lección es una categoría típica del discurso ideológico. Muchas veces se alude a la historia para comparar la situación actual con un evento del pasado, que puede ser positivo o negativo. (van Dijk 2000, 72-73) Esther usa la historia y el número de víctimas como evidencia de la continuidad de las injusticias dirigidas hacia los indígenas y mediante eso, justifica la necesidad del cambio. Además, cumpliéndose como se cumplían

---

<sup>95</sup> Itálicas mías.

quinientos años desde la Conquista<sup>96</sup> en 1992, este año marcó un punto de culminación que evocaba mucho más a todos los conocedores del contexto. En esos 500 años, expresados así en números, la injusticia y la explotación de tanto los recursos naturales como los humanos estaban implícitas, sin necesidad de especificar todas las formas en que los indígenas habían experimentado la llegada de los españoles. En el primer discurso, en el que habla en nombre de sus compañeros insurgentes, el “nosotros” explotado implícitamente representa a todos los indígenas. En los dos siguientes, “a lo largo de más de 500 años” han muerto “miles de nuestros hermanos”, sin embargo, se empieza a especificar la situación de las mujeres:

A lo largo de más de 500 años miles de nuestros hermanos han muerto por la explotación y la marginación principalmente a las mujeres.

Y:

A lo largo de más de 500 años miles de nuestros hermanos han muerto por la explotación, la marginación, discriminación y desprecio y el olvido. Principalmente nosotras las mujeres mueren por el parto porque (...)

Además de la historia como lección, el uso de los números pertenece a la categoría ideológica de la “evidencialidad” o *evidentiality* (van Dijk 2000, 69). El número de las víctimas, naturalmente, no equivale a la cifra real, que ha sido mucho mayor. En ese sentido no supone una evidencia directa, pero la combinación del periodo del tiempo de los 500 años y la noción de una gran cantidad de víctimas imparten objetividad, algo que no se puede negar aunque no se aceptara la ideología zapatista. En todos los discursos se habla de la explotación y de la marginación de tanto los indígenas en general como las mujeres en particular. Pero, sólo en el primero de los textos aquí analizados, nombra una razón para tal explotación:

Hace más de 500 años sufrimos la explotación y el olvido, no nos tomó en cuenta por hablar *nuestra lengua materna* y por usar *nuestra ropa tradicional*.

Recordamos que la definición de “etnia” antes de la Ley Indígena decretada después de la Marcha, según la legislatura mexicana, se basaba en la lengua. En el discurso zapatista, empezamos a ver que esta definición, según ellos, sobre la cultura que quieren mantener, al mismo tiempo incluye aquellas cosas por las

<sup>96</sup> O, la “invasión española”, ver, por ejemplo, Eber (2000, xvi).

cuales encuentran cierto racismo en su relación con el mundo mestizo. Es decir, pueden ser considerados dos de los ejes que en su conjunto forman parte de la intersección que causa la marginación. La decisión de usar ropa tradicional define al indígena más que su color de piel. La vestimenta forma una parte elemental de la cultura indígena. Esther no vuelve a basarse en esta razón como causa del racismo, o como definición de su cultura antes del discurso central. En los textos que siguen, “la explotación, la marginación, discriminación y desprecio y el olvido” son las causas de la muerte de los indígenas, pero basa esta explotación en la historia de la Conquista y no en las representaciones de la cultura indígena. En el primer texto, amplía la triple explotación: ser indígena se manifiesta a través de “no saber hablar”, es decir, no hablar español, y por eso son despreciados. Después dice que no saben hablar por ser mujeres; que se les consideran tontas, sin capacidad de pensar. Aquí, el no saber hablar como consecuencia del género significa tanto no saber español porque no han tenido la posibilidad de ir a la escuela, como porque en la cultura indígena es costumbre que la mujer se mantenga callada en público, en las comunidades propias y en relación con la gente mestiza. Esto viene confirmado por la siguiente frase:

No tenemos las mismas oportunidades que los hombres.
--

Es decir, están discriminadas por el género y por la etnia. Pero ambas categorías empiezan a abrirse, se puede ver que la lengua indígena forma parte de ambas, y la vestimenta pertenece a la etnicidad, en especial.

La tercera explotación es la pobreza. No pueden ignorar la pobreza general entre los indígenas, dice que “todos somos pobres” y precisa qué significa para ella la pobreza: mala salud, mortalidad infantil y la falta de una buena alimentación, una vivienda digna y educación. Son cosas que se pueden resolver con recursos económicos, pero no sólo con ellos, pues todo está conectado, como lo están la educación y la nutrición correcta con el bienestar de los niños, por ejemplo. De ahí que la categoría de la clase se abra y las causas de la pobreza se distingan; las diferencias entre la clase alta y la trabajadora en México se hallan principalmente en cosas que afectan físicamente al bienestar de la mujer. Consecuentemente, es imposible imaginarse que el género pueda ser el factor más importante de la discriminación, aunque sí que es cierto que enfatiza o destaca el malestar de una persona pobre, de clase baja.

Además del derecho a decidir el número de hijos que una mujer quiere tener o puede cuidar, hay factores que tienen un efecto directo en el cuerpo de las mujeres, produciendo desigualdades entre las mismas. La causa principal de muerte entre las mujeres, según Esther, es el parto. En la historia sobre Amalia, ella a lo mejor habría tenido alguna posibilidad de sobrevivir si los zapatistas hubieran podido trasladarla a una clínica de buen nivel a su alcance, con sala de emergencias y un personal especializado. Pero, Esther describe la realidad indígena en el tercer texto (ANEXO X):

(...) dice el mal gobierno que ha construido clínicas en las comunidades pero pura casa de elefante llenos de telarañas, de ratones porque no hay doctores que atiendan las emergencias, no hay medicinas suficientes que satisfacen nuestra salud.

Estadísticamente, el gobierno ha cumplido con la necesidad mínima de atención a la salud con la construcción de clínicas, pero la calidad y el equipo no concuerdan con un estándar suficiente:

Principalmente a las mujeres mueren por partos, ven sus hijos morir en sus brazos por falta de atención médica porque en los pueblos indígenas no hay centro de salud y si hay no recibimos trato ingenuo como persona, *ponen* la medicina un rato y un doctor cuando llega un funcionario del gobierno y llegan los medios de comunicación para dar una imagen que hay atención de salud en los pueblos indígenas y así *manipulan* la información.

Como en la primera declaración de la Selva Lacandona, el término “mal gobierno” sirve para definir a “ellos”, lo que viene implícito en ese “nosotros” indígena utilizado por la comandanta Esther –“nuestra salud” no es sólo la salud de las mujeres, aunque Esther hable de la situación específica de éstas muriendo en el parto por la falta de clínicas. El “mal gobierno” destaca la situación global de todos los indígenas en la que las mujeres sufren más porque son ellas las que paren. “Ellos”, es decir, el gobierno, “ponen” un médico en la zona indígena para “manipular” la información. Ya en el primer texto, ANEXO VII, alude al “mal gobierno” que no puede resolver la pobreza con programas gubernamentales<sup>97</sup> que no satisfacen las demandas estratégicas de los zapatistas. Incluso se refieren al gobierno como “los de arriba” en el ANEXO XI, expresión muy típica en la retórica zapatista. Se refieren a ellos mismos como “los de abajo” (como en la novela sobre la Revolución mexicana de Mariano Azuela, por ejemplo), para contrastar

<sup>97</sup> Esther menciona PROGRESA que es el Programa de Educación, Salud y Alimentación.

las diferencias dentro del sistema social y político mexicano. La dicotomía “arriba-abajo” no concuerda con su significado, en el sentido de que “arriba” aquí es despectivo, ya que son “los de arriba” los que no escuchan y sin embargo disponen de todas las facilidades.

En estos textos, el tema principal es la victimización de las mujeres, pronunciada por ellas mismas. Ya mencioné antes la problematización de la maternidad de las indígenas, a cambio de la idea de la victimización general en el discurso, producida por ejemplo por aquellos que defienden a los refugiados o a los inmigrantes en el discurso antirracista, o como en las historias de la Toñita que analicé en la sección anterior. En el discurso de las comandantas llama la atención la victimización producida por ellas mismas. Esto es un ejemplo de la importancia del estudio del discurso de aquellos que *no* disponen de poder. Mi punto de partida es que debe producir diferentes tipos de respuestas que el análisis crítico “tradicional” del discurso de los poderosos. Hasta aquí, el efecto emancipatorio del discurso de las mujeres zapatistas queda relegado a nivel imaginario, porque no proporciona poder representarse a uno mismo como víctima. La victimización de sí mismo tiene una función en la búsqueda de solidaridad y empatía para el movimiento y para la situación específica de las mujeres, pero, ¿Cómo contribuye a fomentar los derechos de las zapatistas tanto mujeres como indígenas? ¿Cuánto tiempo puede sostenerse el discurso en la temática de la victimización? ¿Será imprescindible un cambio en una dirección u otra? Decir cosas positivas de sí mismos es una estrategia típica de los discursos ideológicos, pero ¿qué función, tiene la “auto-victimización” además de despertar simpatía?

Esther habla de la organización militar y de las cooperativas de las mujeres que sí han cambiado la situación de aquellas que participan en las mismas, pero la situación general de las mujeres quizás se concentre en el atributo “triste” con el que describe la cocina en la que trabajan las mujeres. En todos los cinco textos, la situación de la mujer es complicada por la falta de cosas prácticas: atención médica, comida suficiente, clínicas de parto, médicos y medicinas. La relación con los hombres es algo complementario, en primer lugar “tenemos que *ayudar* a nuestros hombres para la atención de nuestra humilde familia en el campo”, “tenemos que *ayudar* a nuestros hombres para la atención de nuestra triste cocina, para la atención de nuestros hijos”.

En cuanto a la clasificación del discurso de las mujeres indígenas (Alberti 2004), es de destacar que ninguno de estos tres tipos de discursos es excluyente ni jerarquizado de manera que pudiese haber un desarrollo de la fase uno a la fase tres, desde una unidad global dirigida a la concienciación de género, a través de la cual se avanzase en el campo de la crítica del género y de la etnia. Todos pueden estar presentes en el mismo tiempo y mismo espacio, y ser pronunciados por diferentes voces, de hombres y mujeres. Define el discurso de la unidad global como “pensamiento y acción que considera que los hombres y mujeres deben luchar unidos por la consecución de las reivindicaciones de sus pueblos” (Alberti Manzanares 2004, 202). En este tipo de discurso, según Alberti, las mujeres no son consideradas como sujetos específicos que necesiten un tratamiento diferente, sino que la idea básica es que las condiciones de las mujeres mejorarán como consecuencia de una mejora general de las condiciones de vida en las comunidades. Además, el hombre es el que habla de las mujeres, reconociendo la importancia de la participación de éstas en pro de una meta común. En este análisis, comprobaremos que este tipo de pensamiento puede reflejarse igualmente en el discurso de las mujeres, como confirma lo arriba pronunciado por Esther. Es éste el tipo de reivindicación de los derechos que la primera crítica de las feministas “atacó”. Bedregal argumentó que sería posible sustituir la palabra “mujer” por “indígena”, sin que nadie lo notase (Bedregal 1995, 44).

Pero Esther amplía la justificación de la participación de las mujeres junto de los hombres en este movimiento:

Hermanos y hermanas, no aflojemos nuestra conciencia, somos muy importantes porque sin las mujeres no hubiera un país ni se multiplicaría la humanidad. Nosotras como mujeres sentimos el dolor, parimos y somos un pie de los hombres, sólo los hombres luchando no se logra el cambio.
--

Según este extracto, las mujeres son importantes en sí, por su fertilidad y por su capacidad de parir hijos; son los hombres los que no se manejan sin las mujeres. Por un lado, la maternidad puede ser el punto de partida del activismo revolucionario, pero para aumentar el espacio de la mujer no es suficiente con reivindicar sus derechos sólo mediante la maternidad. A estas alturas, ya analizadas las Leyes de Mujeres, nos hemos dado cuenta de que el punto tercero de la primera ley en particular, sobre la libertad de la mujer para decidir si quiere

tener hijos o no, fue puesta en duda en la discusión posterior sobre el verdadero derecho de las mujeres militares para poder decidirlo. En la guerrilla, los hijos no son admitidos. Las militares son las únicas que pueden usar métodos anticonceptivos, mientras que a las mujeres de la comunidad éstos no llegan. (Rovira 1997; Stephen 2002, 190) La maternidad como justificación de las demandas de mejoras concretas en la vida cotidiana de las mujeres no sirve para extender estas demandas a asuntos que no estén directamente asociados con este entorno privado.

Por otro lado, la afirmación sobre la necesidad de la presencia de las mujeres al lado de los hombres a la hora de lograr un cambio, sitúa a éstas en el contexto “nosótrico” indígena, discutido más arriba, que se basa en la idea del papel complementario que los dos géneros, mujeres y hombres, tienen, en el discurso de los zapatistas, el uno respecto del otro. Esta idea de complementación mutua dentro del entorno colectivo, sin la típica oposición binaria, es un rasgo añadido por el atributo “indígena” a este tipo de feminismo, y es aquí donde entra la dificultad de la conceptualización de la acción de las mujeres zapatistas desde el punto de vista de las feministas. El siguiente párrafo lo confirma:

Es nuestra palabra como mujer, caminemos junto con los hombres, solo ellos no podrán y sola nosotras tampoco podremos.
--

En esta fracción, Esther se adelanta al hecho de que además de ser cierto que los hombres necesitan a las mujeres para lograr un cambio en el sistema político y social de México, las mujeres tampoco hubieran podido levantarse y permanecer unidas sin el movimiento zapatista, es decir, sin colaborar con los hombres. En los discursos de los comandantes, es interesante observar si son estos mismos factores por los cuales ellos aprecian la participación de las mujeres. ¿Cómo valoran los hombres esta necesidad? La razón básica para reclutar mujeres en las revoluciones y en las guerras es, efectivamente, la necesidad de aumentar el número de las fuerzas y no aplicar los principios de la igualdad. El mismo tipo de complementariedad, aunque en un contexto más político que social, se puede encontrar en los EEUU, con la decisión de las mujeres negras de unirse a los hombres negros en la lucha antirracista. Las mujeres no sólo experimentaron el desarrollo de la solidaridad entre hombres y mujeres en esta lucha, sino que

incluso reconocieron el valor de esta unión. Las mujeres negras no estaban dispuestas a sacrificarla para aliarse con las mujeres blancas, burguesas que tomaron la postura anti-hombres. (hooks 2000, 71)

Según hooks, una alianza radical entre hombres y mujeres contra la opresión *sexista* podría haber mostrado el verdadero potencial transformador del feminismo. ¿Podría esto continuar como resultado de la unión de los hombres zapatistas con las mujeres en su lucha *antirracista*? El cambio a que alude Esther sería el cambio global en la relación entre los indígenas y la sociedad mestiza, es decir, la obtención de los mismos derechos y respeto a su cultura y dignidad como indígenas. Pero, ¿se podría lograr esto a través de la participación de las mujeres, y de ahí, sería este poder transformador el tipo del feminismo que representan las mujeres zapatistas? ¿Cuánta atención hubieran recibido a sus demandas de democracia, igualdad y dignidad de los zapatistas *sin* la participación de las mujeres, y sin la discusión desde el punto de vista del feminismo que esta participación provocó? Quiero mantener estas preguntas en el aire hasta la extracción de las conclusiones de este análisis.

La unidad global por la etnia cambia a la unidad por el género en el discurso al Congreso Nacional Indígena en Nurío Michoacán. Aunque al principio del discurso, Esther dice que las mujeres tienen que ayudar a los hombres para combatir la pobreza, también les da la “absolución” a los hombres:

No es que acusamos a nuestros compañeros por haraganes, es que nos vemos obligados para hacerlo, porque si no hacemos nuestro esfuerzo nos moriríamos de hambre.

La sintaxis de la frase no alude a que las mujeres sean obligadas a acusar a los hombres, sino que tienen que trabajar con los hombres por lo pobres que son todos. Pero en el último párrafo tiene lugar un interesante cambio en el discurso al CNI (Congreso Nacional Indígena). Primero afirma que las mujeres luchan por el respecto de la dignidad de los indígenas, pero continúa exclamando:

¡Nunca más un México sin las mujeres!

Es difícil definir con certeza si se refiere a un país sin las mujeres indígenas, o si lo que quiere fomentar que todas las mujeres participen. Pero, el género toma el

primer lugar en su mensaje, y con él termina todos los discursos que siguen. En el cuarto, la victimización ya cambia a la resistencia.

La frase más desoladora de estos discursos de la comandanta Esther, en su retórica dramatizada es la última del cuarto discurso:

No descansaremos nosotras las mujeres porque nadie más vendrá por nosotras.

De hecho, sí habían venido por a ellas diferentes grupos, no hay que olvidar a los grupos eclesiásticos de las mujeres, a las antropólogas, con larga experiencia de campo en Chiapas o los activistas internacionales, por ejemplo. Ya antes de la insurrección, los dos primeros grupos habían reconocido las necesidades específicas de las mujeres, y habían formado cooperativas para promover la venta de artesanía de las mujeres, por ejemplo. La artesanía es uno de los pocos fondos de recursos económicos para las mujeres, pero el problema sigue siendo tanto la recompensación justa por el trabajo realizado como la, a veces, baja calidad de éste. Para poder aumentar la calidad, es necesaria la formación en el campo de la artesanía y la aportación de materiales de alta calidad.<sup>98</sup> Una de las preocupaciones de las mujeres en los discursos de Esther es el desequilibrio entre el dinero que las mujeres reciben por sus productos y lo que pagan por las necesidades básicas:

Nuestra producción son mal pagado y lo que compramos para lo necesario pagamos muy alto, la medicina, la ropa, nuestras herramientas y otras cosas más.

Los productos que tienen que comprar para la familia les salen caros, incluso los materiales para la artesanía pueden resultar caros en relación con el precio obtenido por el producto preparado. Tiene que ver con los modos de producción, la artesanía en sus diferentes modos requiere mucho trabajo a mano, que no se valora en el precio final que los clientes o las casas de artesanía están dispuestos a pagar.

La razón por la cual los modos de producción y el desequilibrio entre el coste pagado y el dinero percibido es tan importante es que, en la zona de los Altos en particular, la mujer se incorporó al mercado fundamentalmente a través del trabajo artesanal organizado. Los productos hechos a mano por las mujeres constituyen, si

---

<sup>98</sup> Ver más, por ejemplo, en Ramos Muñoz et al. (2002).

no la principal, al menos una importante fuente de ingresos para las familias zapatistas y las no zapatistas. (Castro Apreza 1998) La situación ha cambiado desde el 2001, pues en sólo cuatro años de 2000 a 2004, la migración desde Chiapas a los EEUU ha incrementado significativamente y los envíos de dinero a los familiares (las remesas) han cobrado mucha importancia en la economía familiar.

Otras razones de la crisis rural, han sido además la destrucción causada por los huracanes *Mitch* y *Stan* en 1998 y 2006, y la inestabilidad política existente tras la insurrección zapatista, hechos que provocaron el desplazamiento de la población chiapaneca a los diversos estados del país y al extranjero. Más de la mitad de ésta (de los más de trescientos mil en total en 2000) han sido mujeres, de las cuales un 80 % tenían entre 15 y 34 años de edad. De esta población, ya en el periodo 1999–2000, un 10 % se dirigió al extranjero, y más de un 12 % de ellos fueron mujeres. La emigración no se limita a los EEUU, también empieza a cobrar importancia Canadá. (Villafuerte Solis y García Aguilar 2006) Hasta hoy, no conozco ningún estudio que analice el cambio que esta emigración pueda haber generado en los modos de producción y en las fuentes de ingreso de las mujeres, pero seguro que ha tenido su importancia.

Aunque Esther haya enfatizado la carencia de los alimentos y de los servicios básicos en las comunidades, las mujeres no piden cosas materiales, sino derechos ciudadanos, no sólo para las mujeres o los indígenas, sino para todas las personas. Por eso exhorta tanto los “hermanos y hermanas, hombres, mujeres” como “maestros, maestras, estudiantes, trabajadores, religiosos, religiosas, intelectuales, campesinos, amas de casa” a unirse para ser escuchados. En la estrategia general del análisis ideológico, una de las categorías es la relación con los demás. La información sobre esta categoría suele estar organizada bajo siguientes criterios: ¿Quiénes son nuestros amigos o enemigos?, ¿Cuál es nuestra posición en la sociedad? (van Dijk 2000, 43) La convocatoria de Esther nombra algunos de sus “amigos”, es decir, gente de la que los zapatistas pueden esperar cierto apoyo estratégico para sus reivindicaciones.

Como ya hemos visto, las ideologías suelen organizar a la gente en términos polarizados. Las demás categorías ideológicas, según van Dijk, son la afiliación, actividades, objetivos, normas y recursos. Las preguntas respectivas a partir de las

cuales se puede organizar la información sobre las ideologías y que producen respuestas sobre la identidad de grupo, son del tipo: ¿Quiénes somos?, ¿Qué nos pertenece?, ¿Qué estamos haciendo?, ¿Por qué lo estamos haciendo?, ¿Qué es lo que tenemos nosotros y que ellos no tienen?, entre otras. Lo fundamental es la relación con los demás –si el “nosotros” pertenece a los dominantes o a los dominados de la sociedad, a los respetados o a los marginados. Muchas ideologías sociales de grupos diferentes tienen estos rasgos. (van Dijk 2000, 43) El zapatismo se parece al feminismo, o a las ideologías antirracistas en el sentido en que está construido en la polarización entre el “mal” gobierno y los “buenos” zapatistas, los de “arriba” y los de “abajo”, venden sus productos a precios “bajos” pero por aquellos que necesitan pagan precios “altos”, y formas parecidas. Recordamos que dicotomías como estas, nunca son neutrales, sino que organizan el significado según las relaciones del poder (Ludvig 2006, 249).

### **La comandanta Yolanda**

#### ANEXO XII

Palabra de Yolanda en Oaxaca, Oax.

Muy buenas tardes hermanos y hermanas del pueblo de Oaxaca.

Por mi voz habla nuestros compañeros y compañeras miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en nombre de todas las mujeres indígenas y no indígenas de México y del mundo, dirijo ante ustedes mis palabras.

Quiero decirles que la vida de las mujeres indígenas ha sido muy duras desde hace mas de 500 años que nunca fuimos escuchada ni tomadas en cuenta como mujeres mexicanas nosotras las mujeres somos la mas depreciadas, mas explotadas y marginadas por ser mujer o por ser indígena los poderosos y los ricos de México nos quisieron acabar de hambre, enfermedades curables, pobreza, etc. Pero no va a poder acabarnos.

Ahora las mujeres zapatistas hemos empezado a levantarnos hay muchas mujeres bases de apoyo que hacen diferentes trabajos, también hay mujeres milicianas, insurgentas y otras ya tienen su grado de capitanas y hasta mayor; hay también compañeras que son responsables de sus pueblos y compañeras que son miembros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Hay mujeres que están organizadas en trabajos colectivos de artesanía, pequeñas cooperativas y otras ayudan a cuidar su comunidad.

Aunque ya hay algo de participación de las mujeres en la lucha, pero estamos conciente que todavía falta mucho para avanzar los trabajos con las mujeres, porque falta mucho a que participen todas las mujeres en cada pueblo, porque sentimos difícil de tomar un compromisos por la misma idea de dominación.

Por eso ahora es muy importante que las mujeres echemos gana de luchar también, porque sin la participación de nosotras no se puede lograr nada si solo luchan los hombres quiere decir no esta completo.

Por eso ahora que vamos a viajar a nuestra capital de país para exigir al Congreso de la Unión, que nos apoyen también las mujeres indígena a este pueblos de OAXACA para que luchemos juntos y ya no esperamos más tiempo, porque cada vez más peor nuestra situación las mujeres de cada pueblo y en toda las mujeres indígenas de México.

Es todo, muchas gracias.

Comandanta Yolanda.

### ANEXO XIII

Palabra de la Comandanta Yolanda en Nurío-4 de marzo.

Hermanos y hermanas, tengan muy buenas tardes.

A nombre de la delegación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional queremos decirles gracias que nos recibieron en este encuentro del Tercer Congreso Nacional Indígena, que nos permitieron participar, acompañar y estar con ustedes, también pudimos compartir con ustedes el dolor y sufrimiento de nosotras como mujeres. Sabemos bien que este sufrimiento que estamos padeciendo todos y todas. Por eso ahora, hermanos y hermanas, los invitamos a todos en este Tercer Congreso Nacional Indígena, organicense mejor y luchemos todos juntos, sin descansar, hasta lograr el reconocimiento de nuestro derecho como mujeres mexicanas. Pero si se aprueba la propuesta de ley de Cocopa, entonces vamos a tener garantías de nuestros derechos y participación como mujeres indígenas en los distintos trabajos que necesitamos para mejorar nuestras condiciones de vida. Si la participación de las mujeres nunca será una lucha completa y tampoco hay justicia porque las mujeres estaríamos excluidas y oprimidas.

Ya no queremos una sociedad y un México sin la participación de las mujeres.

Democracia, Libertad, Justicia

Comité Clandestino Revolucionario Indígena  
Comandancia del EZLN.  
4 de marzo de 2001

Muchas gracias

Comandanta Yolanda

#### ANEXO XIV

##### PALABRA DE LA COMANDANTE YOLANDA EN CUERNAVACA

Hermanos, hermanas,  
Pueblo de Cuernavaca, Estado de Morelos

Tengan muy buenas tardes.

En nombre de nuestros compañeros, compañeras del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, somos la delegación que estamos presente con ustedes, quiero decirles mis palabras sobre la vida de las mujeres, durante más de 500 años el sufrimiento que hemos venido sufriendo todos, hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos. Pero nosotras las mujeres sufrimos 3 veces más, somos marginadas por ser pobres, somos marginadas por ser indígenas, somos marginadas por ser mujer.

Quiero decir las mujeres mexicanas no tenemos derecho ni buena salud, ni educación, ni alimentación porque muchas veces mueren nuestros hijos y nosotras también, por ejemplo por enfermedades curables o por la desnutrición y otros.

Entonces nosotras las zapatista nos levantamos en lucha por esta causa, en enero de 1994 levantamos nuestra voz para decir YA BASTA, por eso hermanos, hermanas organicense mejor y luchemos todos juntos sin descansar hasta lograr el reconocimiento de nuestro derecho como mujeres mexicanas, si se aprueba la propuesta de la Ley COCOPA, entonces vamos a tener garantías de nuestros derechos y participación como mujeres indígenas en los distintos trabajos que necesitamos para mejorar nuestras condiciones de vida, sin la participación de las mujeres nunca sería la lucha de todo el pueblo. Por eso los invitamos a todos y todas porque todavía nos hace falta de organizarnos más como mujeres, es todo nuestro mensaje.

Por el Comité Clandestino Revolucionario- Comandancia General del  
Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Comandante Yolanda  
Cuernavaca, Morelos.  
6 de marzo de 2001.

La comandanta Yolanda, utiliza la misma evidencia histórica que Esther: los 500 años de marginación primero, por ser mujeres e indígenas, después en el tercer discurso habla por todos los indígenas. En su discurso también aparece la triple marginación, en la forma de ser tres veces mayor el sufrimiento de las mujeres por pertenecer a tres categorías diferentes al mismo tiempo. Yolanda habla de la falta de las cosas de primera necesidad de la misma manera que Esther, y en sus discursos aparece igualmente la idea de la complementariedad del trabajo de las mujeres junto a los hombres. No asocia la mala salud, la educación y lo demás con la pobreza de manera tan directa como Esther, pero en el tercer discurso ya no dice que son las mujeres indígenas las que padecen las enfermedades o la

desnutrición, sino “las mujeres mexicanas”. Dependerá del público al que se esté dirigiendo, a lo mejor había más indígenas entre los interlocutores en Oaxaca y Nurío.

Esther destaca la importancia de la organización y pone su esperanza en la aprobación de la Ley Indígena. Utiliza el pronombre de la primera persona sólo con el significado de la voz del colectivo, no describe su propia situación individual, habla en representación del “nosotros”. Hasta aquí nos damos cuenta que los discursos de las comandantas Esther y Yolanda se construyen sobre la misma temática de victimización, aunque en la descripción de la organización ya se deja entrever un sujeto más activo, que puede cambiar la situación.

### **Mujer indígena, mujer urbana: las comandantas Yolanda y Esther**

En los siguientes fragmentos pertenecientes a un discurso más largo (ANEXOS XV-XVI), pronunciado por las tres comandantas frente del Palacio de San Lázaro, el palacio del Congreso, seis días antes de que el éste otorgase el permiso a los zapatistas por participar, veremos como las propias zapatistas tienen en cuenta las diferencias entre las mujeres. El primer texto está dirigido a la mujer indígena, campesina, el segundo a la mujer urbana.

#### ANEXO XV

PALABRAS DEL EZLN EL DÍA 22 DE MARZO DEL 2001 FRENTE AL PALACIO LEGISLATIVO DE SAN LÁZARO.

HERMANOS Y HERMANAS DE CHIAPAS, OAXACA, PUEBLA, VERACRUZ, TLAXCALA, HIDALGO, QUERÉTARO, GUANAJUATO, MICHOACÁN, ESTADO DE MÉXICO, MORELOS, GUERRERO, YUCATÁN, QUINTANA ROO, CAMPECHE, TABASCO, TAMAULIPAS, JALISCO, NAYARIT, COLIMA, SINALOA, SONORA, BAJA CALIFORNIA NORTE, BAJA CALIFORNIA SUR, CHIHUAHUA, COAHUILA, NUEVO LEÓN, DURANGO, ZACATECAS, AGUASCALIENTES, SAN LUIS POTOSÍ Y EL DISTRITO FEDERAL.

HERMANOS Y HERMANAS INDÍGENAS:

HERMANOS Y HERMANAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO:

POR NUESTRA VOZ, SIETE VECES SIETE HABLA LA VOZ DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

DESDE MUY LEJOS CAMINAMOS. MUY LEJOS EN EL TIEMPO. MUY LEJOS EN EL ESPACIO. DESDE MUY HONDO VENIMOS. MUY HONDO EN LA TIERRA. MUY HONDO EN LA HISTORIA. DESDE MUY ALTO VOLAMOS. MUY ALTO EN EL SUEÑO. MUY ALTO EN EL MAÑANA.

SOMOS EL COLOR QUE SOMOS DE LA TIERRA.

FUIMOS NOMBRADOS EN LA LENGUA DE NUESTROS MÁS PRIMEROS Y LA LENGUA QUE HOY MANDA Y ORDENA NO TIENE PARA NOSOTROS MAS QUE EL NOMBRE DEL DESPRECIO Y LA VERGÜENZA.

HERMANO, HERMANA:

SIETE VOCES TRAEMOS PARA TRAERTE SIETE PALABRAS. SIETE VECES SIETE ROSTROS DETRÁS DE NUESTRO ESTAR SIN ROSTRO SE ILUMINAN.

TÚ, MUJER INDÍGENA. NOS MINTIERON. SIGUEN SIENDO EL OLVIDO Y LA MUERTE EL ÚNICO FUTURO QUE EL DE ARRIBA OFRECE. TRES CARGAS LLEVAS Y TRES REBELDÍAS NACES. CUANDO NIÑA ES TU HORIZONTE LA CHAMPA POBRE, LA MESA VACÍA, EL ALTERO DE LEÑA, EL ARROYO PARA ROPA Y TRISTEZAS, EL MOLINO EXPRIMIENDO DEL MAÍZ ALGO DE VIDA PARA MAL COMER CON LOS HERMANOS PEQUEÑOS DE LOS QUE ERES MADRE SIN QUE NIÑA HAYAS PODIDO SER.

CUANDO ADOLESCENTE ES DE NUEVO TU HORIZONTE LA CHAMPA, LA MESA, LA LEÑA, EL ARROYO, EL MOLINO, Y TUS HERMANOS PEQUEÑOS SON SUSTITUIDOS POR TUS HIJOS PROPIOS. CUANDO ANCIANA ERES, LA EDAD DEBIERA PONERTE APENAS FRENTE A LA VIDA, Y ES POR SIEMPRE TU HORIZONTE LA CHAMPA, LA MESA, LA LEÑA, EL ARROYO, EL MOLINO. LA ENFERMEDAD TE LLEVARÁ AL ÚNICO LUGAR QUE ROMPE EL POBRE HORIZONTE QUE TE APRESA: LA TUMBA.

TÚ, MUJER INDÍGENA, ESCUCHA LO QUE MI VOZ DE MUJER INDÍGENA TE DICE

CUANDO DICE REBELDÍA... COMANDANTE YOLANDA:

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA- COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

La introducción “fuimos nombrados en la lengua de nuestros más primeros” alude a la manera en que los zapatistas utilizaban a sus portavoces. Además al más conocido, el subcomandante Marcos, se refiere también a los demás comandantes en sus diferentes contactos con la sociedad civil. Estos portavoces no se presentan a sí mismos como individuos, sino como miembros de la comunidad “nosótrica”, como representantes elegidos por esta comunidad. La posición del portavoz no es permanente, hay comandantas que van y vienen. (S. Marcos 2005, 91) Es la razón por la cual prefiero analizar los discursos de las demás comandantas, primero los de aquellas que han hablado al mismo tiempo y en el mismo contexto que Esther, y después los de aquellas que lo han hecho en reuniones posteriores.

Como mencioné, el personaje de la Toñita fue el único cuya vida era posible seguir durante un periodo de tiempo más largo. Como afirma Sylvia Marcos sobre las comandantas que hablan por boca propia, es imposible construir su biografía siguiendo sus discursos o sus apariencias en público. Esther llegó a ser protagonista durante la Marcha, pero a continuación le siguieron otras.

El primer texto describe las expectativas de vida de una mujer indígena en sus diferentes edades. Su vida está muy ligada a la tierra y al campo: “somos el color que somos de la tierra”. Vive en una champa, busca leña para preparar la comida, va al arroyo y muele el maíz primero a sus hermanos, después a sus propios hijos. Es controlada por “el de arriba”, dependiente de lo que “él” le ofrece. Se

interpreta que se refiere al gobierno, aunque se use la expresión en singular, en vez de “los de arriba”. Lo prevalente en la descripción es la posición social, la identidad campesina y pobre, independiente de la edad. La transición de la niñez a la edad adulta pasa casi desapercibida. El análisis de los textos sobre la Toñita permite llegar a otro tipo de conclusiones, porque la nueva generación de las niñas y de mujeres indígenas puede esperar una mejora debido a las mayores posibilidades de educación y a un mayor derecho para decidir sobre su vida, como la edad en la que quiere casarse o tener hijos, por ejemplo.

Lo que ya mencionamos del “sujeto descentralizado” y las dimensiones de su vida que no tienen por qué perpetuarse durante toda su vida (Brah y Phoenix 2004, 78), viene demostrado a lo largo del desarrollo del movimiento zapatista y de los discursos que analizo. Como consecuencia de su participación en el movimiento, la vida de una mujer indígena no se mantiene de forma estática desde niña, sino que mejora como consecuencia del aumento de los derechos que obtiene como mujer adulta. En consecuencia, el hecho de ser indígena cambia la vida de ambas, niñas y adultas, que pasan a recibir otros estímulos, y, así, la deconstrucción de la categoría del género contribuye, en cierta manera, a la transformación de la categoría de etnicidad. Es decir, es posible construir la categoría de la mujer de manera discursiva, tal y como hace Yolanda al afirmar primero que la vida de la mujer indígena es siempre igual, sin esperanza de cambio. Pero, al añadir después otro hilo discursivo que corta con el primero y que demanda cambios, al ser ambos ejes del hecho de ser mujer indígena, consigue empezar a transformar el hilo estático y, como consecuencia de esta acción discursiva, deconstruir la categoría de mujer que hasta entonces se había mantenido siempre igual. Este hilo discursivo o este eje interseccional es la edad. Si deconstruimos la categoría de mujer en distintos componentes, entre ellos la lengua (el español entre los mestizos y el derecho a hablar en las reuniones comunales indígenas) y la edad, podremos encontrar las raíces de la desigualdad que se quieren hacer desaparecer.

#### ANEXO XVI

TÚ, MUJER DE LA CIUDAD. NOS MINTIERON. SIGUEN SIENDO EL ACOSO Y EL DESPRECIO EL ÚNICO FUTURO QUE EL DE ARRIBA OFRECE. MIL CARGAS LLEVAS Y MILES SON TUS REBELDÍAS. TE ACOSAN Y DESPRECIAN CUANDO NIÑA, CUANDO ADOLESCENTE, CUANDO JOVEN, CUANDO ADULTA, CUANDO MADURA, CUANDO ANCIANA. ENTRE ACOSOS Y DESPRECIOS TE QUIEREN ASIGNAR EL PAPEL DE ADORNO Y CONSTRUYEN PARA TI EL RINCÓN QUE TRATAN DE OBLIGARTE A HABITAR. TE ACOSAN Y DESPRECIAN EN LA CASA, EN LA ESCUELA, EN EL METRO O LA PESERA, EN LA CALLE, EN EL TRABAJO, EN LA DIVERSIÓN, EN EL OCIO, EN EL COMERCIO.

TE QUIEREN VALORAR POR LO QUE APARENTAS Y NO POR LO QUE ERES. EL PODER TOMA ENTONCES EL ROSTRO DEL PADRE, EL HERMANO, EL NOVIO, EL AMIGO, EL AMANTE, EL ESPOSO, EL HIJO, EL COMPAÑERO DE TRABAJO, EL SUPERIOR O EL SUBORDINADO, EL COMPAÑERO DE LUCHA, EL OTRO, LA MADRE, LA HERMANA, LA AMIGA, LA COMPAÑERA, LA HIJA, LA OTRA. SE HACE ENTONCES CAZADOR EL HOMBRE Y RIVAL LA MUJER. LA LUCHA ENTONCES SE MULTIPLICA Y MULTIPLICA SUS FRENTE: DEBE EL CAZADOR ENTENDER QUE LA PRESA NO ES PRESA SINO PERSONA. DEBE LA RIVAL ENTENDER QUE LA RIVAL NO ES RIVAL SINO PERSONA. ERES MAYORÍA Y TE CLASIFICAN EN LAS MINORÍAS. ERES PERSONA Y TE CLASIFICAN EN LAS COSAS. PARA TI, EL PODER QUE TOMA EL ROSTRO DE LOS VARONES ENTRE Y FRENTE A LOS QUE LUCHAS TE OFRECE TODO LO NECESARIO PARA QUE TOMES EL ROSTRO QUE EL PODER DESEA Y DESPRECIA, TE ASIGNA EL LUGAR QUE PARA TI DESEA: EL HORIZONTE DE LA COCINA, LA MATERNIDAD, EL ADORNO, EL OBJETO DE PLACER, BURLA Y DESPRECIO, LA COMPETENCIA CON TI IGUAL, LA BURLA PARA TU IGUAL, EL DESPRECIO PARA TU IGUAL, EL ENGAÑO PARA TU IGUAL.

TÚ, MUJER DE LA CIUDAD, ESCUCHA LO QUE MI VOZ DE MUJER DE LA CIUDAD TE DICE CUANDO DICE REBELDÍA... COMANDANTA ESTHER:

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA- COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

En el segundo fragmento, hablan a la mujer de la ciudad por boca de otra mujer de la ciudad: “escucha lo que mi voz de mujer de la ciudad te dice”. La incluyen en su subjetividad: “nos mintieron”. Las zapatistas ya habían extendido su palabra a las demás mujeres en otras ocasiones, con el mismo anhelo de compartir la desigualdad por ser mujeres. Pero, es aquí donde entra la insuficiencia de una sola categoría para explicar la marginación. De la misma manera que la igualdad de las mujeres negras con respecto a los hombres de su misma raza y su desigualdad con respecto a las mujeres blancas produjo experiencias múltiples y contradictorias de la subordinación (McCall 2005, 1780), parece poco probable que las mestizas pudieran llegar a compartir su situación con la mujer indígena. Aquí, las zapatistas tropezaron con la misma problemática a la que se enfrentó el feminismo con respecto a las ideas sobre la interseccionalidad basadas en la posibilidad de que hubiese una identidad común que las mujeres pudieran compartir por su género. Aunque los horizontes son distintos para cada una: en el caso de la mujer

indígena, de manera muy dramatizada, es la tumba, y en el de la mujer urbana, la cocina y la maternidad, es decir, el espacio privado de la casa, las zapatistas tratan de convencer de que ambas han sido igualmente engañadas, por el hecho de ser mujeres.

Quizás esta presentación del problema como algo común entre los dos grupos de mujeres sea un intento de extender la opresión local a un espacio global, en un momento en que las mujeres zapatistas buscan apoyo de las mujeres mestizas como mujeres, haciendo así del factor género el factor explicativo tanto de la opresión profesional en diferentes ocupaciones como de la opresión doméstica en la vida de las mestizas.

Sin embargo, en la realidad, el factor más unificador parece haber sido finalmente la clase, ya que las mujeres que más han simpatizado con las zapatistas han sido o bien las trabajadoras de las diferentes organizaciones del campo, es decir, las “feministas de campo”, las chicas más jóvenes o las estudiantes y no aquellas mujeres que tanto por sus recursos económicos como sociales verdaderamente hubieran podido ayudarlas.

En los textos se describe a la mujer urbana como alguien que sólo se valora por su apariencia, que es un “adorno”, que, no obstante, no se aprecia en ninguna edad. El texto está lleno de oposiciones binarias: el poder viene representado por seres masculinos –el padre, el hermano, el novio; y las subordinadas son la madre, la hermana, la hija. El hombre se transforma en un cazador y la mujer en una rival o en una presa, las mujeres son mayoría aunque se les considera minoría, la mujer es una persona, no una cosa.

### **La comandanta Susana**

La razón original para analizar los discursos de varios de los portavoces de la Marcha, fue investigar cuanta variación hay entre los distintos hablantes. Descubierta la manera en que los zapatistas utilizan a sus portavoces para dar voz a la voz colectiva, los resultados me llevan a deducir que la variación no es resultado de la presencia de varios hablantes, sino del tiempo. Los discursos de una misma época se apoyan el uno a otro. En estos discursos las comandantas no hablan de temas personales y por esta misma razón, el “yo” de Esther ante el Congreso es aún más revolucionario que las Leyes de Mujeres. Hay un

acercamiento a la sociedad mestiza desde el momento en el que adopta en un momento determinado del discurso el individualismo, algo prevalente en el mundo exterior a las comunidades y en el feminismo.

Antes de llegar a este punto de culminación, quisiera analizar dos discursos cortos de la comandanta Susana en sus versiones completas:

ANEXO XVII

Orizaba, Veracruz a 27 de febrero del 2001

HERMANAS Y HERMANOS INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS  
DEL PUEBLO DE ORIZABA, ESTADO DE VERACRUZ

HERMANOS Y HERMANAS DE LA SOCIEDAD CIVIL  
Y DE LAS DIFERENTES ORGANIZACIONES SOCIALES.

Por mi voz habla nuestras compañeras y compañeros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, de esta delegación reciban un saludo fraternal y agradecimiento.

Hermanos y hermanas queremos decirles que viajamos hasta la capital de nuestro país para exigir al Congreso de la Unión el cumplimiento de las tres demandas, Los Acuerdos de San Andrés, o sea la Iniciativa de la Ley de la COCOPA, la liberación de todos los presos zapatistas, y el retiro total de las siete posiciones militares en la zona de conflicto.

Ya no esperamos más tiempo sin cumplir estas señales porque la situación de nosotras nunca han respetado, siempre han violado nuestros derechos, y somos las mujeres, las que más sufridas por la guerra que nos hacen los gobiernos, somos las mujeres los que desde antes sufrimos el olvido, el desprecio y humillación, por eso ahora les hacemos un llamado a que participen en esta marcha para exigir el reconocimiento en la ley, los derechos de los hombres y de las mujeres indígenas para que las mujeres seamos respetadas y tomadas en cuenta, para que entre todos, hombres y mujeres, luchemos juntos para que no nos echen a un lado a las mujeres como siempre ha pasado desde hace muchos años.

Es toda mi palabra muchas gracias  
Comandanta Susana

## ANEXO XVIII

Palabras de la Comandante Susana en San Gregorio Atlapulco

19 de marzo de 2001

Hermanos indígenas y no indígenas de este pueblo, San Gregorio Atlapulco, México DF

Hermanos y hermanas de todos los trabajadores que se encuentran en este acto.  
Hermanos y hermanas de la Sociedad Civil nacional que nos acompañan en esta lucha.

De esta delegación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, me permito decir nuestra palabra.

Nosotras como mujeres indígenas zapatistas también somos la más importante en esta lucha, porque somos las más sufridas como los hombres.

Sólo como mujeres, indígenas y pobres tenemos la triple opresión, marginación, desprecio y en el olvido, y que hace más de 500 años que nunca tenemos el derecho.

No tenemos la oportunidad de hablar, de participar en las reuniones y en las asambleas. No tenemos el derecho en la educación, en la salud y buenos alimentos.

Nos mete en la cabeza que sólo servimos para cuidar la casa y cuidar los niños.

Por eso hemos tomado la decisión para defender nuestros derechos como mujeres, para que luchemos junto con los hombres, porque sólo así participamos todos los hombres y mujeres para exigir juntos nuestro derecho, para que no sigamos viviendo en esta injusticia que padecemos.

Es toda mi palabra, gracias a todos.

La comandanta Susana destaca el papel de las mujeres en la lucha zapatista, por haber sufrido ellas más que los hombres. Muy brevemente alude a la misma historia de los quinientos años y a la triple opresión de las mujeres. En sus discursos, también destaca la importancia de que hombres y mujeres unan sus fuerzas para lograr una meta común. Como vemos, el contenido de los discursos no cambia según el hablante, lo importante es transmitir el mismo mensaje en todas las paradas de la Marcha.

### **Los comandantes David y Tacho en Puebla**

Elegí los textos de los comandantes para ver si la afirmación de las mujeres sobre la necesidad de trabajar y luchar juntos por una meta común tiene su paralelo en el discurso de los hombres. Estos discursos fueron pronunciados un mes antes de la entrada de los zapatistas en el Congreso. Seleccioné éstos para posteriormente

poderlos comparar con el discurso pronunciado a su llegada a la reunión en el Congreso, y comprobar qué expectativas pronunciaron los comandantes en nombre de los zapatistas, si utilizaron el mismo tipo de argumentación que las mujeres y, lo más importante, averiguar qué decían ellos sobre las mujeres. He aquí primero el discurso del comandante David, al que sigue directamente el del comandante Tacho, ambos miembros del CCRI desde el principio.

#### ANEXO XIX

##### Palabra de David en Puebla

27 de febrero de 2001.

Hermanos y hermanas, habitantes de esta capital del Estado de Puebla y de otros pueblos indígenas y no indígenas, cercanos o lejanos de esta ciudad.

Hoy 27 de febrero del año 2001, esta delegación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, estamos aquí con ustedes, y queremos agradecer por habernos abierto la puerta y sus corazones para recibirnos.

En cuatro días de nuestra marcha de la dignidad indígena y en nuestro paso en los distintos pueblos y ciudades junto con miles de hermanos y hermanas de la sociedad civil nacional e internacional; junto a nosotros se han sumado los pasos y los corazones de millones de hermanos y hermanas mexicanas y de otros países del mundo para acompañarnos en nuestro largo caminar, y junto con ustedes se hará más grande y más fuerte nuestra marcha.

Hermanos y Hermanas, es una gran alegría para nosotros al encontrarnos directamente con ustedes para dirigirles nuestras humildes y sencillas palabras como lo somos los indígenas de Chiapas y de todo México, para decirles que el objetivo principal de nuestra marcha es exigir a los legisladores del Congreso de la Unión, el reconocimiento Constitucional de los derechos y la cultura indígena, es decir, la aprobación de la iniciativa de la Ley de la COCOPA, para que los pueblos ya no tengamos que vivir y morir en la humillación y en el olvido sólo por ser indígenas; para que nuestros pueblos, nuestros niños, jóvenes y ancianos puedan vivir con justicia, con dignidad y respeto mutuo entre las diferentes razas y culturas de nuestra sociedad mexicana para que así podamos construir la paz con justicia y dignidad.

#### ANEXO XX

##### Palabras del Comandante Tacho en Puebla.

Febrero 27 de 2001.

Hermanos y Hermanas la Delegación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, nos dirigimos a ustedes con todo el respeto que se merecen y decirles que reciban nuestro saludo, para todas y todos ustedes.

Así también saludamos a nuestros hermanos y hermanas indígenas del mismo estado de Puebla que el día de hoy se encuentran en esta ciudad capital.

Hermanos y hermanas todos; les decimos que esta Delegación se dirige a la ciudad de México para dialogar con el Congreso de la Unión para conversar a que se plasme ya en la Constitución mexicana la Ley elaborada por los cuatro principales partidos políticos de los Derechos y las Culturas Indígenas, elaborado por la Comisión de Concordia y Pacificación COCOPA.

Por eso vamos a México a dialogar con el poder legislativo, pero también queremos decirles que también ustedes, la sociedad civil, ha jugado un papel que nos admira y no sólo a respetamos y nosotros los zapatistas estamos convencidos que la participación de a Sociedad Civil Nacional e Internacional de nuestra parte tienen todos y todas nuestro respeto y admiración, nuestras causas nos unen.

Estamos conscientes que esta sociedad civil ha jugado un papel imprescindible, nos ha demostrado que también quiere luchar, esta sociedad civil nos habló su palabra y nosotros le escuchamos y como prueba de ello aquí estamos con ustedes, y decirles a que nos acompañen otra vez más a exigir el cumplimiento y reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés, sobre los Derechos y Cultura Indígena y también para exigir el cumplimiento de las tres señales demandadas al gobierno del señor Vicente Fox el 2 de diciembre pasado del 2000, por eso les pedimos que este acompañamiento que desde 1999 sus pasos nos acompañan para caminar juntos.

Somos capaces lo hemos demostrado, tenemos razón exigiremos todos juntos, indígenas y no indígenas juntos con toda la sociedad civil mexicana, acompañados por otros países hermanos, tenemos confianza en ustedes hermanos y hermanas de la sociedad civil nacional e internacional.

Vamos pues hermanos a que este país México reconozca a los descendientes indígenas y de todos aquellos que hemos sido desplazados, humillados y marginados, puestos en el olvido por más de quinientos años, a conocer la suerte de matarnos con la pobreza y el desprecio, el olvido como si los más de 70 millones de pobres no habitáramos este país, nuestro país que es México.

Hermanos de la sociedad civil ya es tiempo de decir ¡ya basta! de humillación, ya basta de guerra genocida que con la muerte silenciosa nos hicieron, es tiempo hermanos y hermanas del estado de Puebla de decirles a estos gobiernos, alto a la discriminación de pobreza: que como seres humanos tenemos derecho a tener una vida más digna, más humana y más justa, es por eso que todos juntos hagamos realidad las condiciones de vida que merecemos, es nuestra hora hermanos de la sociedad civil, es tiempo ya que seamos tomados en cuenta, no es justo ser pobres en un país tan rico, con todos sus recursos naturales, por eso es innegable y que les quede claro a esos que se nombran gobierno que ya no van a poder olvidarnos, a esta gran mayoría de pobres que habitamos en nuestro país México.

Que todos debemos ser tomados en cuenta y decidir el rumbo de la vida del país que queremos, para todo esto es necesario el reconocimiento de nuestros derechos de todos los mexicanos que vivimos en estas lindas tierras mexicanas. Sin pobreza, sin miseria, sin marginación, sin la muerte expresada en el olvido, sin la muerte por enfermedades curables.

Es por esto que nuestro país México debe reconocernos en la Ley nuestros derechos políticos, sociales, económicos y culturales en donde todos estemos incluidos y en donde todos seamos tomados en cuenta y se nos respete como lo que somos.

Hermanos de la ciudad de Puebla, vamos pues a defender nuestros derechos que nos corresponde y no sólo somos merecedores, y tenemos derecho a ejercer lo que como buenos mexicanos y mexicanas nos corresponde.

Acompáñenos en nuestra marcha, a sumarse a defender nuestros derechos, el derecho de todos los mexicanos. Es toda nuestra palabra.

Ciudad de Puebla, México, febrero de 2001.  
Gracias

Lo que sorprende en estos discursos, es que ninguno de los dos menciona a las mujeres. Hablan ambos como indígenas, representando tanto a los indígenas de Chiapas como a los de todo el país. David habla de la marginación por la etnicidad recurriendo a los mismos conceptos de humillación y olvido, pero no dice nada de la necesidad de contar con las mujeres junto a los hombres. Se refiere al respeto a la dignidad de los indígenas y a las posibilidades de la nueva ley a la hora de cambiar el rumbo de la vida de estos, es decir, trae el eje de la edad a la categoría del indígena: “(...) que nuestros niños, jóvenes y ancianos puedan vivir con justicia, con dignidad y respeto mutuo entre las diferentes razas y culturas de nuestra sociedad”. Asimismo observamos que el significado de la victimización tiene la misma función que en los discursos de las mujeres: David pide la integración de los indígenas en la sociedad mexicana.

Tacho considera esencial el apoyo de la sociedad civil, destaca la importancia de la cooperación entre indígenas y mestizos para lograr una meta común. No se refiere a las mujeres para lograr esta meta de paz y dignidad, sino a la conexión entre los indígenas y los mestizos. En su discurso, el origen indígena es la causa de la pobreza y de la humillación y utiliza la misma evidencia histórica de los quinientos años que las mujeres utilizaron en sus discursos. Aplica el concepto de la reciprocidad a la nacionalidad mexicana: “ya no sólo somos merecedores, y tenemos derecho a ejercer lo que como buenos mexicanos y mexicanas nos corresponde”. El derecho aquí significa su turno de hacer ciertas cosas que les corresponden, y es aquí, por primera vez, donde menciona a las mujeres, en el contexto de la nacionalidad, no en el contexto de la unidad indígena.

He incluido en este punto el análisis de los discursos centrales de los comandantes como continuación a los discursos más cortos con el fin de observar si ocurre algún cambio en la retórica o en la argumentación que utilizan. Se pueden leer estos discursos como anexos al final del trabajo (ANEXOS XXI-XXII). Cronológicamente, tomaron lugar después de la presencia de la comandanta Esther en el Congreso, un mes después de estos discursos en Puebla.

Como el objetivo es investigar los elementos del discurso en los que se habla de las mujeres, considero apropiado situar a éstos en conjunto con los dos anteriores, en los que no encontramos nada sobre las mujeres. Es lógico no encontrar nada más sobre la situación de la mujer si se los analiza así, aislados del contexto. Pero, el hecho de que fuesen pronunciados en el Congreso tras el discurso de Esther, que llamó muchísimo la atención, podría dar a suponer que David decidiese continuar de donde terminó Esther.

En su discurso (ANEXO XXI), el comandante David empieza con el tratamiento en femenino:

SEÑORAS Y SEÑORES LEGISLADORES DEL CONGRESO DE LA UNIÓN:

SEÑORAS Y SEÑORES INVITADOS DE HONOR:

COMPAÑERAS Y COMPAÑEROS REPRESENTANTES DE LOS PUEBLOS INDIOS:

Durante la Marcha, todos los comandantes, tanto hombres como mujeres, habían empezado con el tratamiento masculino. David empieza con el femenino, pero después de presentarse, cambia al masculino:

HERMANOS Y HERMANAS DE TODOS LOS PUEBLOS, DE TODAS LAS RAZAS, DE TODAS LAS LENGUAS Y CULTURAS Y A TODOS Y TODAS LOS QUE EN SUS VENAS CORRE SANGRE INDÍGENA, LOS QUE EN LA CARNE Y EN LA PIEL LLEVA EL COLOR DE LA TIERRA QUE DE POR SÍ SOMOS, LOS QUE LLEVAN EL NOMBRE Y EL APELLIDO DE LOS MÁS PRIMEROS QUE DE POR SÍ SOMOS PARTE.

El énfasis está en la etnicidad, y el discurso está lleno de alegorías y metáforas sobre la naturaleza. Igual que en los discursos de las mujeres durante la Marcha, se refiere a la historia de la Conquista y al sufrimiento que ésta causó, así como a la evidencia histórica de que los indígenas habitaban el continente antes de la llegada de los españoles. Está presente la cosmovisión indígena: son conocedores del universo, saben cuidar la tierra, el agua y toda la naturaleza. Cuando menciona a las mujeres, es en el contexto de la Conquista: las mujeres lucharon al lado de los hombres.

El discurso destaca el origen de los indígenas, la tierra y el maíz. Se usa la metáfora agrícola de “sembrar” igual que lo hacen las mujeres en la segunda ley, en un contexto negativo: los conquistadores les introdujeron el odio, el egoísmo, el rencor, y el individualismo, todas características contrarias a la colectividad

indígena. La alegoría de respecto a la naturaleza sigue: describe a los indígenas como árboles cuyas ramas, flores y troncos los españoles estropearon, pero cuyas raíces conservaron y de las cuales surgieron nuevos incentivos a la resistencia. El ambiente en que se levantaron fue “en medio de la tempestad y de la tormenta”, el movimiento recorrió el país como “ríos”, y de forma parecida. También alude al espacio temporal en el que existen y operan: son “el ayer, el hoy y el mañana”.

Todo el discurso se constituye en base a la etnicidad. Aunque durante la Marcha, las mujeres han aludido muchas veces a la unidad global entre mujeres y hombres y hablan de la igualdad con ellos, David no lo tiene en cuenta. Puede ser que siguiendo otro tipo de criterios, yo hubiera podido encontrar otros discursos suyos en los que sí hablase de esta situación, pero justamente aquí mi intención era estudiar qué decían los hombres durante la Marcha en la que las mujeres, por primera vez, destacaron la importancia de mantener su propia cultura y aquellas tradiciones que no les hacían daño. Parece que la complementariedad sólo prevalece en un único sentido.

Para constatar otro ejemplo dentro del mismo contexto, el Congreso, quisiera analizar a continuación el discurso del comandante Tacho (ANEXO XXII). Comienza así:

CIUDADANOS Y CIUDADANAS DIPUTADOS Y SENADORES QUE SE ENCUENTRAN EN ESTE RECINTO LEGISLATIVO DE SAN LAZARO, CONGRESO DE LA UNION.  TODAS Y TODOS LOS QUE HOY NOS ENCONTRAMOS ANTE LA TRIBUNA MÁS ALTA DE NUESTRA NACIÓN MEXICANA, AL PUEBLO DE MÉXICO Y EL MUNDO.  HERMANOS Y HERMANAS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA.
---

A los diputados, se dirige primero en la forma masculina. Pero, cuando habla a los demás participantes presentes, empieza con la forma femenina. Regresa a la masculina cuando se dirige al Congreso Nacional Indígena, que apoya la idea de que el lenguaje revolucionario incluya esta idea de la masculinidad.

Tacho menciona a las mujeres en el contexto histórico, de la misma manera que hizo David. Después continúa con el tema de la palabra verdadera como eje central. Utiliza la palabra verdadera de los indígenas como justificación de la ley COCOPA, que el Congreso no cambiara. Tacho menciona la mesa especial de mujeres entre otras mesas, como la del bienestar y el desarrollo, u otra de la

democracia y la justicia, pero en cualquier caso, su mensaje principal es que los indígenas son de fiar y por eso pide al Congreso que no se les engañe.

Concluyendo, el tema de la mujer en los discursos aquí analizados sólo es promovido por las propias mujeres. En este sentido, tienen razón cuando afirman que si ellas no piden nada para sí mismas, nadie lo hará.

#### ***4. Punto de culminación: la comandanta Esther ante el Congreso***

(ANEXO XXIII) El punto de culminación de la Marcha del Color de la Tierra fue el discurso de la comandanta Esther ante el Congreso Mexicano el 28 de marzo de 2001. Como acabamos de ver, varios comandantes tomaron turnos para dar los discursos, pero la expectativa radicaba en que el discurso central fuera pronunciado por el subcomandante Marcos. Esto no llegó a ocurrir, además, al subir en su lugar la comandanta Esther a la Tribuna, era la primera ocasión en que a un grupo indígena que había empezado como un grupo armado, le era permitido entrar en la Tribuna, y asistir a una reunión del Congreso.

A pesar de la cantidad de veces que se ha mencionado este discurso y el simbolismo que supone una mujer indígena representando a un colectivo, opino que merece la pena llevar a cabo un análisis crítico del discurso para revelar y conceptualizar otros factores que afecten a la situación de la mujer además del racismo y la discriminación, ya presentados en estudios anteriores (Carbó 2003, por ejemplo) o que las mujeres mismas hayan nombrado. Sin negar que el simbolismo de la presencia física de Esther frente a los legisladores es importante, hay que recordar que las mujeres ya estuvieron presentes en momentos clave con anterioridad, aunque no físicamente en el Congreso. En la década de los ochenta, siempre estaban cuando se las necesitaba, en marchas, manifestaciones, ocupaciones de tierra u organizaciones. La diferencia estaba en que después de la acción, las mujeres regresaban a casa. Era el hombre el que participaba en las asambleas y representaba a la familia, y las mujeres permanecían aún distanciadas de la representación en reuniones más grandes. (Toledo Tello y Garza Caligaris 2006, 99) Las guerrilleras nicaragüenses se encontraban en una situación parecida después de su participación activa en la revolución (Kampwirth 2002).

Hubo otra diferencia: las mujeres que participaron en, por ejemplo, la “Marcha por la dignidad indígena” de 1983, desde Chiapas a la Ciudad de México, lo hicieron por necesidad, fueron obligadas a ello por ser viudas, para defenderse y pedir el derecho a la tierra para sus hijos –no pudieron hacerlo para ellas mismas porque una mujer en una comunidad indígena, en general, no podía ser propietaria de la tierra. Al contrario, las mujeres zapatistas ocupaban altos puestos en la jerarquía política y militar del EZLN, y fueron meticulosamente elegidas como portavoces del movimiento. (Toledo Tello y Garza Caligaris 2006, 107)

El discurso de Esther puede dividirse en seis secciones: la presentación del grupo, el simbolismo de la mujer indígena en la Tribuna, la situación de los indígenas, la situación específica de la mujer indígena, la petición del diálogo, y la conclusión de que el “nosotros indígena” termina transformando completamente en un “yo, mujer indígena”. Para empezar el análisis, es interesante observar la manera en la que la comandanta se dirige a los diputados al principio de la primera sección. De ahí en adelante, todas las itálicas serán mías. La primera sección comienza así: “Honorable Congreso de la Unión”. Después sigue:

*LEGISLADORAS Y LEGISLADORES DE LA JUNTA DE COORDINACIÓN POLÍTICA DE LA CÁMARA DE DIPUTADOS:*

En la primera frase, utiliza el femenino ante el masculino del objeto del discurso. En la siguiente frase, dirigida a los senadores, empieza con el masculino. A continuación, al principio del discurso, se dirige al público utilizando primero la forma masculina del sustantivo. El uso del femenino, podría interpretarse en la primera frase como un lapso de concentración, por estar nerviosa la comandanta. Pero, según las descripciones de los periodistas que asistieron a la sesión, ésta habló con toda calma. Además, hacia el final del discurso vuelve a hacerlo, manteniéndose aún le más consistente con las formas:

SE LOS PEDIMOS COMO MUJERES, COMO POBRES, COMO INDÍGENAS Y COMO ZAPATISTAS.

SEÑORAS Y SEÑORES *LEGISLADORAS Y LEGISLADORES:*

USTEDES HAN SIDO SENSIBLES A UN CLAMOR QUE NO ES SÓLO DE LOS ZAPATISTAS, NI SÓLO DE LOS PUEBLOS INDIOS, SINO DE TODO EL PUEBLO DE MÉXICO.

La segunda vez que empieza con la forma femenina, a esta frase le precede una petición colectiva de las mujeres. Se podría suponer que esta identificación de Esther como mujer afectaría a la frase siguiente. Sin embargo, la próxima vez que empieza con “Señoras”, ni precede ni sigue nada sobre los asuntos de las mujeres:

EN CASO DE NEGATIVA DEL CONGRESO DE LA UNIÓN, MISMA QUE SABREMOS ENTENDER, SE INSTRUYE AL ARQUITECTO YÁÑEZ PARA QUE DICHO ENCUENTRO SE REALICE DONDE SE CONSIDERE PERTINENTE, SIEMPRE Y CUANDO SEA UN LUGAR NEUTRAL, Y QUE SE INFORME A LA OPINIÓN PÚBLICA DE LO QUE AHÍ SE ACUERDE.

SEÑORAS Y SEÑORES *LEGISLADORAS* Y *LEGISLADORES*:

DE ESTA FORMA DEJAMOS CLARA NUESTRA DISPOSICIÓN AL DIÁLOGO, A LA CONSTRUCCIÓN DE ACUERDOS Y AL LOGRO DE LA PAZ.

Al terminar el discurso, utiliza el orden del principio, antes de regresar a una autoidentificación:

SEÑORAS Y SEÑORES *LEGISLADORAS* Y *LEGISLADORES*:

SOY UNA MUJER INDÍGENA Y ZAPATISTA.

POR MI VOZ HABLARON NO SÓLO LOS CIENTOS DE MILES DE ZAPATISTAS DEL SURESTE MEXICANO.

¿Se podría deducir algo de las formas con las que se dirige al Congreso?

¿Podemos imaginarnos al público que ve ante sus ojos?

El 6 de marzo, 22 días antes que Esther diese su discurso, según la página web de la *Inter-Parliamentary Union*<sup>99</sup>, el Congreso de la Unión, que se divide en la Cámara de Diputados y la Cámara de Senadores, contaba con cien mujeres (de los 628 miembros del Congreso en total), lo que equivale a un 16 % de los diputados, y un 15,6 % de los senadores.

Es decir, menos que una quinta parte de los miembros del Congreso eran mujeres. Por otro lado, sabemos que una gran parte de los miembros del PAN (Partido Acción Nacional) no estaban presentes. De haber querido, Esther podría haber utilizado conscientemente la forma femenina para destacar su unidad con las diputadas y con las senadoras mujeres, por ejemplo. De las cinco veces que Esther se dirige directamente a los diputados, cuatro empieza con la forma femenina. De estas cinco veces, en sólo dos le precede o le sigue algo sobre las mujeres. Hasta

<sup>99</sup> <http://www.ipu.org/wmn-e/arc/classif060301.htm>

entonces, los discursos del subcomandante Marcos y de los demás comandantes, tanto hombres como mujeres, habían empezado con el tratamiento masculino como norma. Teniendo en cuenta que en el plural, en la lengua española, es la forma masculina la que incluye tanto el femenino como el masculino, la manera de situar la forma femenina ante el masculino sí parece tener importancia. Antes del discurso ante la Tribuna, los discursos pronunciados durante la Marcha trataban al público principalmente en masculino. De los ejemplos analizados aquí, antes del discurso de Esther en el Congreso, la comandanta Susana empieza una vez con “Hermanas y hermanos”, y el comandante David igualmente una vez con “Señoras y señores”. La comandanta Esther ni una sola vez. En su discurso ante el Congreso, antes de Esther, David utiliza el femenino al principio. A la mitad dice “hermanos y hermanas”. En las siguientes secciones veremos si ha habido algún cambio en las reuniones posteriores a la Marcha.

Después de saludar a todos, tanto a aquellos presentes en la sala, como al público incluso de otros países, Esther se posiciona e introduce:

POR MI VOZ HABLA LA VOZ DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

Aquí todavía, el “yo” es colectivo, Esther representa a todo el ejército zapatista. Al principio del discurso, es la portavoz que habla en nombre de un grupo. Lo que confirma en la siguiente línea:

LA PALABRA QUE TRAE ÉSTA NUESTRA VOZ ES UN CLAMOR.

Su voz es colectiva, la del todo el ejército zapatista. La retórica dramatizada con que empieza manifiesta el tema discursivo global del texto: es una petición enérgica para el decreto de la Ley Indígena, un clamor de un pueblo sufrido, no ya una declaración ostentosa de guerra. Este tema global se destaca con la forma plural que define la polarización entre zapatistas y diputados, además con la “doble negación” explicada más atrás: “nosotros respetamos a la Tribuna, nosotros no insultamos a nadie” (“*los miembros del PAN no respetaron la Tribuna, ellos nos insultaron a nosotros*”). Esta presentación positiva del mismo corresponde a una macroestructura semántica, o el tema global ideológico del discurso. El efecto retórico viene enfatizado por la letra mayúscula con la que salió transcrito en la página web del EZLN, formato con el que analizo este

discurso principal. En la recopilación de los discursos de la Marcha, la ortografía sigue un uso de las minúsculas y las mayúsculas ordinario, con la división original de las líneas y de los párrafos.

La versión de *La Jornada* está “comprimida” en el sentido de que las frases separadas han sido reunidas en párrafos completos. De manera inevitable, una transcripción impone una interpretación del texto (Fairclough 1992, 229). De hecho, estas elecciones estilísticas sí proponen diferentes efectos retóricos, como dice Teresa Carbó (2003, 110) cuyo punto de vista sobre la metodología a seguir para analizar el discurso de Esther coincide con la mía:

“Por ejemplo, es posible mostrar el trabajo retórico que se materializa en la versión periodística del discurso de Esther en *La Jornada*, donde aparentemente el editor introdujo la estructura de los párrafos, en comparación con la versión de Internet, que tiene una presentación textual muy diferente. Esta última, que considero mucho más cercana a los originales de Esther (de los que no dispongo), está toda en mayúsculas, con algunos blancos gráficos, aproximadamente vinculados a un patrón muy simple: comas y puntos. (...) Empecé a trabajar con la versión periodística porque fue la primera que llegó a mis manos.”

La versión que llegó a mis manos en 2002 fue la publicación de Rizoma que presenté en el primer capítulo. He trabajado con esta versión para mis artículos publicados sobre este tema con anterioridad, en los cuales no ha salido el discurso entero. No obstante, para un análisis detallado estoy de acuerdo con Carbó en que esta versión de Internet parece más cercana al discurso original que tengo guardado en formato mp3<sup>100</sup>. Prefiero la versión en mayúscula incluso en relación con los demás textos aquí analizados: los discursos ante el Congreso, de los comandantes David y Tacho, y un discurso colectivo que precede a éstos, frente al Palacio Legislativo de San Lázaro, el 22 de marzo de 2001, “siete voces traemos para traerte siete palabras”, están transcritos en mayúsculas en la página oficial

---

<sup>100</sup> A pesar de los muchos esfuerzos, no puedo recordar dónde originalmente encontré el discurso de Esther en audio. Fue antes de que los zapatistas montasen su propia página web, y en el momento de escribir esto, ya no está disponible en Internet. La página web de Justin Paulson que contenía información sobre el EZLN, ya no existe. Es posible que lo encontrase a través de algún enlace publicado en aquella página.

del EZLN. En la publicación de Rizoma, las partes aquí citadas del último discurso aparecen en *itálicas*, simbolizando la voz del narrador, que antecede a las intervenciones de cada uno de los comandantes.

Esther sigue con la descripción de los actores:

LA PALABRA QUE TRAEMOS ES VERDADERA. NO VENIMOS A HUMILLAR A NADIE. NO VENIMOS A VENCER A NADIE. NO VENIMOS A SUPLANTAR A NADIE. NO VENIMOS A LEGISLAR. VENIMOS A QUE NOS ESCUCHEN Y A ESCUCHARLOS. VENIMOS A DIALOGAR.
---

Las descripciones nunca son neutrales. Tienen funciones semánticas, retóricas y argumentativas, siendo el recurso típico la polarización entre “ellos” (hasta implícita) y “nosotros”, con la presentación negativa del otro y la positiva de uno mismo. (van Dijk 2000, 62) No es necesario decir directamente que el gobierno ha humillado, vencido y suplantado a los indígenas, o decretado leyes sin escucharlos. ¿Por qué quiero interpretar estos sentimientos expresados por Esther de manera contraria? La noción de Bourdieu (1991, 51) sobre la relación del lenguaje y del poder simbólico, aclara que

“intimidación, comprendida como violencia simbólica que no es consciente de que lo es (hasta el punto de que no implica un hecho de intimidación) solamente puede ejercerse sobre una persona que (en su *habitus*<sup>101</sup>) está predispuesta a sentirla, mientras los demás la ignoran.”

Verbos como humillar, vencer o suplantarse obtienen su propio significado sólo cuando cambiamos el objeto de este tipo de verbos a aquellos que en realidad han

---

<sup>101</sup> *Itálicas* mías. El concepto clave del sociólogo francés, Pierre Bourdieu, es el *habitus*. El *habitus* es un conjunto de disposiciones que inclinan a los agentes a actuar y reaccionar de ciertas maneras. Las disposiciones generan prácticas, percepciones y actitudes que son “regulares”, sin que ninguna regla las coordine o las gobierne conscientemente. Estas disposiciones reflejan las condiciones sociales en que fueron adquiridas, es decir, las similitudes y las diferencias que caracterizan las condiciones sociales de la existencia de los individuos se reflejan en el *habitus*. Las disposiciones estructuradas son incluso duraderas, no se modifican fácilmente. (Thompson 1991, 12-13)

sido tratados de una manera intimidante. Pensar que los diputados en serio se sintieran humillados o suplantados por la presencia de los zapatistas no equivale a la situación real y las relaciones de poder prevalentes en el contexto. Pero, el hecho de tratar de convencer a los diputados en una forma negativa sobre algo que de hecho ha pasado a los indígenas, convierte las frases gramaticalmente en una forma afirmativa. Esto no implica que su significado haya cambiado en algo positivo, el significado de los verbos mantiene su contenido negativo. Conforme a Bourdieu (1991, 51), la intimidación no tiene por qué ser explícita, la persona que intimida puede negar tener intención alguna de hacerlo. Pero, es la relación entre la situación y la persona intimidada, o entre la persona que intimida y la que es intimidada la que lo establece. La intimidación depende de las condiciones sociales de la producción de cada uno. La violencia contra los zapatistas no ha sido sólo simbólica, pero lo interesante aquí desde el punto de vista discursivo es la manera en que, de hecho, Esther intimida aún más a los diputados. Cuando niega hacerlo, es decir, cuando les traslada la carga del trato injusto de los indígenas en el pasado al gobierno y a la sociedad mestiza mexicana.

La declaración de su presencia allí “para dialogar” implica el reconocimiento del Congreso que los zapatistas son un participante igual en la negociación sobre la Ley Indígena. Al decir que su palabra es verdadera, se está refiriendo a la mitología maya de los “hombres verdaderos”, los del maíz que fueron creados después de que los primeros dioses se dieran cuenta de que el oro o la madera no servían como material de construcción para crear a un ser humano. Pero, además de la referencia a la mitología, aunque sin decirlo directamente, también da a entender que el gobierno no ha dicho la verdad en las negociaciones previas con los indígenas.

Después sigue con la justificación de su presencia ante la Tribuna. Esther alude a las “agrias discusiones y enfrentamientos” provocados por la asistencia de los zapatistas en la sesión. Como ya mencioné, la presencia de los zapatistas en el Congreso fue ampliamente discutida entre los diputados, y la mayoría de los miembros del PAN, partido del presidente electo en las elecciones previas, Vicente Fox, se abstuvieron de asistir a la sesión. El presidente Fox tampoco

estuvo presente, no fue invitado<sup>102</sup>, aunque siguió los discursos en la residencia oficial, los Pinos. De los 206 diputados panistas del Congreso de la Unión en 2001, sólo 26 asistieron a la reunión<sup>103</sup>. El resto se opuso a la respuesta de Fox a las demandas zapatistas por considerar que éstas eran “demasiadas concesiones”.<sup>104</sup> Fox había efectuado en Chiapas un repliegue de fuerzas del ejército federal que rodeaban las comunidades zapatistas y liberado a 80 presos zapatistas. Desde la perspectiva que el año 2010 nos da, es curioso comprobar ahora que el grupo parlamentario del PAN que en su día elaboró un contundente discurso contra los zapatistas y su presencia en la tribuna, estuviese encabezado por el actual presidente federal, Felipe Calderón<sup>105</sup>.

Para poder dar respuesta a las preguntas de investigación, siendo la principal aquella sobre las maneras con las que se establece la posición de la mujer en el discurso zapatista, analizaré más detalladamente las secciones de este discurso que tratan sobre la situación de la mujer indígena, principalmente su sección cuatro. Sin embargo, hay secciones que afectan a la interpretación aunque Esther no hable directamente de las mujeres. El cambio del sujeto colectivo al sujeto individual está construido de manera discursiva sobre la información que hemos recibido de otras secciones. De ahí, que mantengamos el enfoque en la primera sección para ver cómo la voz colectiva se presenta por la voz de Esther y cómo los zapatistas se describen a sí mismos.

La segunda mitad de la primera sección empieza de manera genuina:

NOSOTROS SOMOS ZAPATISTAS.
----------------------------

<sup>102</sup> Entre las personas que asistieron a la sesión, estuvieron “más de 650 periodistas, unos 150 legisladores y cientos de ‘invitados’” (<http://www.rionegro.com.ar/arch200103/p29g03.html>).

<sup>103</sup> <http://www.rionegro.com.ar/arch200103/p29g03.html>;  
<http://www.observatorioelectoral.org/informes/analisis/?country=mexico&file=030715>;  
<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/005n1pol.html>

<sup>104</sup> Los que asistieron a la sesión, lo hicieron por oficio. Fueron integrantes de las comisiones de Asuntos Indígenas y Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados, entre ellos dos de la COCOPA: “(...) llegaron al recinto, pero no ocuparon sus lugares en las esquinas del recinto, los sitios designados para los integrantes de las comisiones. Los diputados del PAN se quedaron en curules, marcaron su distancia.” (<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/005n1pol.html>)

De la Cámara de Senadores, tampoco llegaron muchos: “Sólo dos senadores del PAN, Luisa María Calderón y Felipe de Jesús Vicencio Alvarez, desafiaron la orden de Diego Fernández de Cevallos de no presentarse. Con ellos estaba una veintena de diputados *blanquiazules*. Fueron la expresión de un partido, al menos en este tema, totalmente desorientado.” (<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/003n1pol.html>)

<sup>105</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/005n1pol.html>

De manera muy simple y compacta: el grupo que está en frente de los miembros del Congreso, ya es conocido por todos, cientos de periodistas estaban presentes para testimoniar el evento, tanto los principales canales de televisión como los secundarios, la radio, los diputados o los demás invitados, todos sabían quiénes eran. Pero, la frase es importante por lo que sigue:

NO TRAICIONAREMOS LA CONFIANZA Y FE QUE MUCHOS EN ESTE PARLAMENTO Y EN EL PUEBLO DE MÉXICO PUSIERON EN NUESTRA PALABRA.

QUIENES APOSTARON A PRESTAR OÍDO ATENTO A NUESTRA PALABRA RESPETUOSA, GANARON.

QUIENES APOSTARON A CERRAR LAS PUERTAS AL DIÁLOGO PORQUE TEMÍAN UNA CONFRONTACIÓN, PERDIERON.

PORQUE *LOS ZAPATISTAS TRAEMOS PALABRA DE VERDAD Y RESPETO.*

En una autodescripción, desde el punto de vista ideológico, es importante presentarse a sí mismo bajo una luz positiva. Sin llegar a hacer una polarización directa, afirmando que los zapatistas son dignos de confianza y que no mienten, Esther empieza a construir el papel de un participante igualitario en el diálogo. Ofreciendo respeto está pidiendo, sin palabras, un respeto recíproco hacia ellos. El ofrecimiento de respeto se convierte en una petición de un papel equivalente en el diálogo. En la descripción del otro participante, encontramos la oposición binaria: ganar-perder. Los perdedores son los panistas que no llegaron. Hermann Bellinghausen<sup>106</sup> de *La Jornada* describió la sesión como la pérdida de una ocasión histórica para los panistas: “El mensaje del PAN era su ausencia. Habían decidido de antemano no escuchar, y cuando quisieron afectar, de emergencia, que sí escucharon, la Historia había pasado de largo frente a ellos.” Frente a los intentos de “un conocido activista contra la aprobación de la *ley COCOPA*”, el diputado Fernando Pérez Noriega, de asegurar que los panistas (aquellos que estuvieron presentes por ser miembros de las comisiones) habían escuchado, “un avezado reportero de la fuente (de la sala de sesiones) exclamó: ‘Qué error histórico. Los panistas nunca se van a acabar de arrepentir de no haber venido’.”<sup>107</sup> Y, para destacar la importancia de lo mencionado por Esther, cuando pide que les escuchen, Bellinghausen sigue: “En un reflejo freudiano de manual,

<sup>106</sup> Corresponsal de *La Jornada* en Chiapas cuyo nombre, en la búsqueda en Google en octubre de 2009, generó aproximadamente 3 840 resultados en la versión electrónica de *La Jornada*.

<sup>107</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/010n1pol.html>

la diputada *blanquiazul* Martha Patricia Martínez Macías, última oradora de su fracción, repitió la frase: ‘hemos escuchado’ ¡once veces! en su breve discurso, completamente a la defensiva”.

Aunque no podemos evitar analizar el impacto político que tuvo el discurso de Esther, el enfoque de mi análisis se encuentra en los elementos que ofrecen información sobre cómo verdaderamente las personas resuelven de manera lingüística su necesidad de expresar opiniones, sobre cómo justifican y califican sus propias declaraciones y sobre cuál es el efecto que buscan con ello. Una persona siempre hace elecciones, de manera consciente o no, sobre el vocabulario y la formación de los diferentes significados. Además de los actos de habla, el ACD está interesado en la acción. Las acciones, interacciones y prácticas sociales pueden ser verificadas por el medio del discurso, o bien pueden representar condiciones o consecuencias del texto y la conversación, siendo partes relevantes del contexto. (van Dijk 2001, 116; van Dijk 2003, 172) Es decir, según van Dijk:

“una declaración ante un parlamento puede estar compuesta por afirmaciones o acusaciones contra las políticas gubernamentales, pero también pueden encontrarse implicadas de forma relevante, y en muchos planos, otras acciones sociales y políticas, como las de criticar al gobierno, representar a los votantes y legislar. En otras palabras, para comprender qué es lo que sucede en el discurso, debemos construirlo como una encarnación, o como una parte de otras muchas formas de acción en distintos planos del análisis social y político.”

Es justamente lo que pasa en el discurso de Esther. Es el discurso zapatista lo que se encarna ante el Congreso, aunque simultáneamente haya tomado otras formas en los distintos planos sociales, como en las reuniones en las comunidades indígenas, en las páginas web o en reuniones de los grupos de apoyo, reuniones en las cuales participan, entre otros, activistas e intelectuales que llegan a Chiapas.

Para poder relacionarse con el texto, o con el discurso pronunciado, los destinatarios tienen que compartir por lo menos algunas de las creencias de los zapatistas, social y políticamente, sin que todo tenga que aparecer de manera explícita en el texto. Aunque en algunas partes, la comandanta es muy directa y

describe de manera muy concreta la situación de los indígenas en las comunidades, otras estructuras requieren una deconstrucción más detallada para que el lector pueda comprender su significado dentro del discurso, y para abordar las posibles consecuencias sociales.

Los actores también son categorías constitutivas de las situaciones sociales, y como homólogos de situaciones comunicativas, desempeñan diversos roles en este campo (van Dijk 2001, 117; van Dijk 2003, 172). Aquí nos cruzamos con la idea fundamental de la interseccionalidad: una persona puede desempeñar un papel en varias categorías, dependiendo de la situación. La situación (comunicativa, en el caso del ACD) afecta a la interpretación de las posibles categorías dominantes en un contexto en particular. Por ejemplo, en el caso del discurso de Esther, éstas serían el conjunto de las categorías que en su suma producen la marginalización de la que habla. Los hablantes pueden definirse de manera local como individuos (Esther), o de manera global recurriendo a términos relacionados con los grupos (zapatistas), las organizaciones o las instituciones (van Dijk 2001, 117; van Dijk 2003, 172).

Para explicar y justificar su presencia ante el Congreso, en vez de la del subcomandante Marcos, Esther vuelve a utilizar la oposición binaria:

EL RESPETO QUE OFRECEMOS AL CONGRESO DE LA UNIÓN ES DE FONDO PERO TAMBIÉN DE FORMA.

NO ESTÁ EN ESTA TRIBUNA *EL JEFE MILITAR* DE UN EJÉRCITO REBELDE.

ESTÁ QUIEN *REPRESENTA A LA PARTE CIVIL DEL EZLN*, LA DIRECCIÓN POLÍTICA Y ORGANIZATIVA DE UN MOVIMIENTO LEGÍTIMO, HONESTO Y CONSECUENTE, Y, ADEMÁS, LEGAL POR GRACIA DE LA LEY PARA EL DIÁLOGO, LA CONCILIACIÓN Y LA PAZ DIGNA EN CHIAPAS.

ASÍ DEMOSTRAMOS QUE NO TENEMOS NINGÚN INTERÉS EN PROVOCAR RESENTIMIENTOS NI RESQUEMOS EN NADIE.

Además de la obvia oposición militar–civil, se puede señalar la congruencia de los atributos: el jefe militar – la parte civil. Claramente no es una oposición construida conscientemente, pero si cambiamos los atributos a la inversa: el jefe civil – la parte militar vemos incluso como el significado de la palabra llega a influir al atributo. El objetivo de Esther es subrayar su papel civil de manera que no hiriera el decoro del lugar y, en su argumentación, recurre a la legalidad. En esta legitimación, el militarismo se asocia con la rebeldía y en ella se personifica

un movimiento legítimo y honesto. El simbolismo va más allá del simbolismo físico de que una mujer pequeña con un chal blanco sobre un huipil tradicional tzotzil pueda parecer menos peligrosa que un hombre vestido con un uniforme marrón militar. En la oposición de los adjetivos militar-civil, rebelde-legítimo, Esther asocia el primero a algo masculino, y el último a lo femenino. La elección de una mujer para presentar el discurso principal de los zapatistas, viene enfatizada por palabras como “la paz” y “la ley”. Mediante estas palabras, se puede empezar a construir una realidad distinta en la que la mujer cumple la función de puente entre el mundo civil y legal y el mundo rebelde o ilegal, aunque no lo diga directamente. Palabras como “jefe”, “militar”, “ejército” o “rebelde” no pertenecen al mundo civil. Por eso, tiene que transformar un ejército rebelde en algo legal, y esto lo hace mediante el discurso, presentando primero los dos lados del EZLN, el militar y el civil, y después dejando al lado lo militar y centrándose sólo en la parte civil. Así, mediante una transformación discursiva, proyecta que todo el movimiento es legítimo y honesto.

La diferencia entre la parte militar y la parte civil del EZLN, de hecho, no es tan sencilla. Las comandantas pertenecen al ala militar del EZLN. Dentro del ala militar, las comandantas no usan armas, como las insurgentas, que reciben entrenamiento para ello, sino que tienen un papel político y su tarea es ganar legitimidad para el EZLN. Son miembros del CCRI-CG, consultan con sus pueblos y son ellas las portavoces de la voluntad popular. (Perez Enríquez 2002, 141-43) Es a este papel al que se refiere la comandanta Esther. Las mujeres que no son militares, son aquellas de las bases de apoyo que no dejan sus hogares, que no pertenecen a la jerarquía militar. Esther pertenece a esta, pero su papel es político.

Dicho esto y según afirma la propia Esther, los comandantes ocupan un puesto superior al de subcomandante en la jerarquía militar de los zapatistas. Como dice ella, los comandantes mandan en común, obedeciendo a sus pueblos. En el liderazgo de las mujeres dirigentes, existe gran variedad. Hay por lo menos tres tipos: *tsomvanej*, *chanuntasvanej* y *nitvanej* (Perez Enríquez 2002, 143-44). Según Pérez Enríquez, que se basó en la información obtenida en una entrevista directa, el CCRI contempló integrar estos tres tipos de liderazgo con tres objetivos: por un lado, juntar a las personas (*tsomvanej*), por otro, hacer accesible

el conocimiento y la información a través de los maestros o maestras que enseñan y traducen este conocimiento e información (*chanuntasvanej*) a la gente; y, finalmente dirigir al pueblo atendiendo a la suma de las propuestas procedentes de todos los sectores. Esta función la cumplen los *nitvanej*, que dirigen y mandan, tal y como dijo Esther.

La presencia de esta mujer en el Congreso fue posible pues por su puesto en la jerarquía del EZLN, pero también por la pura existencia del EZLN como organización –según Bourdieu, no se puede separar la eficacia de las palabras pronunciadas del hecho de que su portavoz represente a una institución que es la que define los requisitos que tienen que ser cumplidos para que estas palabras tomen efecto, como el lugar, el tiempo o el agente. Con institución, Bourdieu no se refiere a una organización en particular, sino a cualquier conjunto permanente de relaciones sociales que otorga poder, estatus y diferentes tipos de recursos. Un individuo recibe la autorización para hablar por parte de esa institución. Aquí podemos pensar que hay dos tipos de instituciones: el EZLN, que ha decidido otorgar el derecho de pronunciar el discurso principal a Esther; y el Congreso, que después de las fuertes discusiones y de una votación logró permitir la presencia de los zapatistas en la Tribuna. Estas dos instituciones hicieron posible que la presencia de Esther fuese reconocida y aceptada bajo las circunstancias prevalentes. La autoridad recibida y admitida no proviene sólo de las palabras; el o la portavoz (en este caso, Esther) ha usado del poder o de la autoridad de esta institución social a la cual representa. (Thompson 1991, 8-9) Pero, como veremos a continuación, la transformación de la palabra colectiva en la palabra individual, aunque tiene lugar gracias a la autorización del EZLN, cobra vida y fuerza independiente de las palabras sobre la situación de la mujer indígena.

La ausencia del subcomandante fue, como es lógico, objeto de muchas especulaciones por parte de medios y los analistas políticos. La interpretación de *El Universal*, periódico de la línea centro-derecha, fue que la táctica de Marcos de no presentarse fue muy atinada, ya que con su ausencia autorizó a los indígenas a hablar por sí mismos sobre los asuntos que les competen, y al mismo tiempo, mostró su comprensión sobre los códigos culturales y el peso de los símbolos en la sociedad mexicana (Paoli Bolio 2001; Sefchovich 2001). Se presentaron opiniones contrarias, también, había quienes que dudaron de la autoridad de

Marcos para poder decidir quien debería asistir. Según (Ramírez 2001), otorgando a Marcos sólo el papel de jefe militar en su discurso, Esther le había arrebatado su papel de estratega político, y que ello quizás fuese consecuencia de que Marcos hubiese sido disminuido en rango por haber aceptado una salida institucional, empezando así el desarme del ejército zapatista. Según *La Jornada* (Bellinghausen 2001), no todos llegaron a entender el momento en un primer momento que Marcos no iba a aparecer:

“Los ojos del Congreso estaban preparados para ver entrar al *subcomandante Marcos*. Y se quedaron esperando. (...) Varios minutos después, un conductor de televisión seguía mostrando irritación ante su auditorio por el ‘retraso’ de Marcos. La bofetada había comenzado.”

Con “la bofetada” no se refiere al cambio del papel de Marcos, sino al éxito de la Marcha al terminar con la recepción en el Congreso a los zapatistas. En general, *La Jornada* no reflexionó tanto sobre la táctica detrás de la ausencia de Marcos, como en la relevancia de la presencia de Esther y de la delegada del Congreso Nacional Indígena, María de Jesús Patricio en la sesión desde un punto de vista feminista y de los derechos de la mujer. *La Jornada* dio también espacio a los demás comandantes que hablaron en la sesión, no sólo se limitó a comentar sobre ésta, cumpliendo así, se puede asumir, el principal objetivo de los zapatistas de centrar la atención sobre la sustancia de sus discursos.

La segunda sección comienza a la vez que concluye la primera, o, se puede decir que incluye ambas cosas en una misma frase:

ASÍ QUE AQUÍ ESTOY YO, UNA MUJER INDÍGENA.
--

Es aquí donde entra en escena Esther. Después de una presentación de los objetivos del colectivo, toma la palabra el individuo. Podemos también considerar esta declaración como una competencia práctica (*practical competence*): los hablantes pueden insertar expresiones y frases en las estrategias prácticas con distintas funciones, que se ajustan tácitamente a las relaciones del poder entre los hablantes y los interlocutores. Esta competencia práctica no sólo consiste en la capacidad de producir sonidos y palabras gramaticalmente correctos, sino que lo importante es también la capacidad de hacerse oír, creer, obedecer, etcétera. Como

en el caso de Esther ante el Congreso, por un lado, los que hablan tienen que asegurar a los demás (y quizás a sí mismos) que disponen de autoridad suficiente para hablar bajo ciertas circunstancias; y los que escuchan, por otro lado, tienen que reconocer que los hablantes son dignos de atención. (Thompson 1991, 7-8). En comparación con las puras teorías lingüísticas, el ACD admite este efecto de las relaciones de poder en una situación comunicativa.

En esta presentación de sí misma, en contraste con “nosotros somos los zapatistas”, Esther se presenta, ante todo, como mujer indígena. Es la primera vez que menciona el género, al mismo tiempo con el pronombre personal en singular. En vez de la contraposición de nosotros–ellos, introduce la relación entre nosotros–yo. Con el “yo”, además de revelar cómo se ha tratado a los indígenas, empieza a describir como se ha tratado a las mujeres indígenas en general:

NADIE TENDRÁ POR QUÉ SENTIRSE AGREDIDO, HUMILLADO O REBAJADO PORQUE YO OCUPE HOY ESTA TRIBUNA Y HABLE.
--

Más que referirse a que los panistas habían rechazado la presencia de los zapatistas en el Congreso, la elección de los verbos alude, otra vez por el uso de los contrastes, a la manera en que se han tratado a las mujeres indígenas: la agresión, la humillación y el menosprecio que éstas habían estado recibiendo en relación con otras personas, sean hombres de las comunidades indígenas, como ya vimos en la Ley Revolucionaria de Mujeres o gente mestiza, hombres o mujeres. Son significados de palabras, o significados locales que introducen las cuestiones del poder en el discurso. Ya es posible constatar que la estructura de las proposiciones se repite en esta “doble negación”, o en la manera de decir lo contrario a lo que el significado o la estructura tradicional de una frase negativa normalmente expresaría. Cuando dice: “no vinimos a humillar a nadie”, en realidad dice que todos les habían humillado, y cuando dice “nadie tendrá por qué sentirse humillado”, en realidad no está diciendo que todos tienen que sentirse humillados, sino que el significado viene negado y después convertido: “nosotros nos hemos sentido humillados por todos”. En las matemáticas, dos signos negativos que se multiplican tienen como resultado un signo positivo:  $- * - = +$ . De la misma manera, un significado negativo de la palabra que se multiplica al utilizarla Esther convierte la estructura de la frase en gramaticalmente positiva, aunque su significado se mantenga negativo.

En su alusión a la ausencia de los panistas, toma una posición clara con respecto a estos:

QUIENES NO ESTÁN AHORA YA SABEN QUE SE NEGARON A ESCUCHAR LO QUE UNA MUJER INDÍGENA VENÍA A DECIRLES Y SE NEGARON A HABLAR PARA QUE YO LOS ESCUCHARA.
---

Ellos han tenido el poder de decidir que no van a escuchar, pero esto no afecta a la voluntad y al poder de Esther para decir lo que quiera. Al mismo tiempo, sabemos que en el momento en el que los panistas decidieron no escuchar a los zapatistas, nadie sabía todavía que no sería Marcos el que hablaría. Los zapatistas lograron sorprender a los diputados, cambiando el sujeto del discurso a una persona civil de que los panistas no pudieran rechazar. No se pudo evitar la sensación de que los panistas verdaderamente habían perdido una posibilidad que nunca más podrían recuperar. Lo que tanto temían, había resultado ser una mujer que no pretendía hacer daño a nadie.

La palabra “indígena”, en su combinación mujer e indígena, parece ser algo más que un atributo. Se puede concebir como un adjetivo-atributo de la frase, pero a la vez un sustantivo-sujeto al lado de la palabra “mujer”. Para destacar la negación de los panistas a escucharle, Esther vuelve a recurrir a la reciprocidad y la repetición que mantiene la simetría de la frase: “ellos negaron tanto a escuchar y a hablar, yo sí hablo y escucho”. La forma de la frase parece más un anhelo de armonía, algo implícito de las palabras, de una manera de pensar en la que todo tiene su par, hablar–escuchar, ellos–yo. Durante todo el discurso, la palabra “indígena” viene mencionada 39 veces, “mujer” 27 veces. La combinación de “mujer indígena” aparece sólo cinco veces. “Zapatista” aparece 19, “mujer zapatista” sólo una vez.

Presento estos datos cuantitativos sólo para confirmar que el enfoque del análisis no se encuentra en la cantidad en que se repiten ciertas palabras, ni siquiera cuando hablamos de los significados, sino en la manera en que éstas son utilizadas. En nuestra búsqueda de más información sobre la situación de las mujeres indígenas, nos conviene observar también el orden que las diferentes combinaciones siguen en las proposiciones. No se puede recurrir sólo a un cierto léxico y a sus significados (la contraposición “ellos–nosotros”, por ejemplo, no aparece de manera explícita), sino que hay que interpretar sus posiciones en el

texto y en su contexto. Con el pronombre “ellos”, Esther alude a los hombres de la comunidad, mientras que con “nosotros” se refiere tanto a las mujeres como a los indígenas. La importancia se manifiesta a través de la combinación de la forma verbal, en primera persona de singular:

MI NOMBRE ES ESTHER, PERO ESO NO IMPORTA AHORA.  
SOY ZAPATISTA, PERO ESO TAMPOCO IMPORTA EN ESTE MOMENTO.  
SOY INDÍGENA Y SOY MUJER, Y ESO ES LO ÚNICO QUE IMPORTA AHORA.

En la autodescripción de Esther, según sus propias palabras, lo más importante es ser indígena, y después, mujer. Sin embargo, aunque niegue su importancia como persona y zapatista, los verbos expresan otra cosa. Este es el punto de culminación del discurso, en que el “nosotros” se convierte en un “yo”, porque es a partir de ese momento que Esther comienza a enumerar los factores que afectan a su situación personal y a deconstruir la normatividad de las personas que suelen estar y hablar frente a los legisladores. Lo significativo de todo ello es la combinación de conceptos que utiliza: han habido indígenas en el Congreso (el presidente Benito Juárez fue de origen zapoteca), pero han sido hombres; y han hablado mujeres, pero no han sido indígenas. Estamos ante una situación parecida a la de los orígenes del acercamiento interseccional que también se puede aplicar aquí: Esther destaca la importancia de su papel como portavoz, desde el que se articulan dos factores que combinados nunca han sido personificados por una persona ante el Congreso. Ya no se trata sólo de la presencia de una mujer en el Congreso, ni tampoco se dirige a los legisladores sólo como indígena.

Con el mismo énfasis, pudiera haber dicho “no soy mestizo ni soy hombre”, pero habría tenido que utilizar la forma verbal en singular, ya que el hecho de ser indígena y mujer al mismo tiempo, simboliza un cambio, aunque lento, tanto en la vida de una mujer indígena como en la vida parlamentaria mexicana. Esta presentación es un prólogo a lo que sigue:

ESTA TRIBUNA ES UN SÍMBOLO.  
POR ESO CONVOCÓ TANTA POLÉMICA.  
POR ESO QUERÍAMOS HABLAR EN ELLA Y POR ESO ALGUNOS NO QUERÍAN QUE AQUÍ ESTUVIERAMOS.

Y ES UN SÍMBOLO TAMBIÉN QUE SEA YO, UNA MUJER POBRE, INDÍGENA Y ZAPATISTA, QUIEN TOMA PRIMERO LA PALABRA Y SEA EL MÍO EL MENSAJE CENTRAL DE NUESTRA PALABRA COMO ZAPATISTAS.

Además de que la Tribuna sea un símbolo de la nación, Esther enfatiza también el simbolismo de su presencia física en ella. Podemos deconstruir este simbolismo a través de la cuestión del poder. Obviamente, la Tribuna es un símbolo del poder y al subir ella y quien representa a un lugar reservado al poder, la comandanta cambia el significado de la Tribuna. Además de disponer de autoridad porque la institución en cuyo nombre habla se la haya otorgado como vimos más arriba, otros marcadores contribuyen también a que esta función sea realmente efectiva: como, por ejemplo, su vestimenta, la tribuna y el micrófono y todo lo que sitúe a un hablante legítimo en una posición elevada y estructure la interacción mediante la compostura espacial que se impone sobre aquellos a los que está hablando (Bourdieu 1991, 70).

Pero, en el caso de Esther, la vestimenta no es un uniforme o un vestido formal, ni su “cualidad social” se refiere a títulos académicos, que sean los que le otorguen su posición legítima, como en la definición de Bourdieu, sino es el desafío a estos marcadores de poder de la Tribuna lo que conforman el simbolismo de su presencia ante el Congreso. ¿Se trata de una excepción que una mujer indígena ocupe un lugar del poder, o es esto un cambio permanente, en el que el poder de la Tribuna podrá ser desafiado más frecuentemente en el futuro? ¿Cuál hubiera supuesto una mayor amenaza para el poder, que la ocupase un hombre indígena o una mujer? El hecho de que fuese mujer, ¿disminuye de alguna manera medible esta amenaza de pérdida de cierto poder de la Tribuna? Teniendo en cuenta estos dos niveles de simbolismo, por un lado, la Tribuna como un objeto de cambio cambio en su significado, por otro, la comandanta como un símbolo en sí, queda establecido el punto de inflexión a partir del cual se consigue finalmente hacer públicos los derechos de las mujeres indígenas al resto de la sociedad.

No existe poder simbólico sin el simbolismo del poder: los atributos simbólicos tradicionales, como el *skeptron* (en el caso de los zapatistas, el bastón de mando) o el uso apropiado de uniformes, se manifiestan generalmente de manera pública, y en consecuencia, la persona que los usa adquiere su legitimación a través de ellos. La eficacia simbólica del discurso pronunciado por una autoridad siempre depende, en parte, de la competencia de la persona que lo pronuncia. (Bourdieu

1991, 75-76) Ahora, ¿se puede medir la competencia de las mujeres zapatistas por su conocimiento del español y no por su nivel de este conocimiento en general? O, ¿es precisamente por esta falta de competencia que ellas tienen poder?

La segunda sección termina con la comparación del tratamiento de los zapatistas encarcelados por sus opiniones y acciones, con el de los panistas que “pensaron diferente” y “no fueron a dar a la cárcel, ni se les persigue, ni mucho menos fueron muertos”. Según Esther, esto muestra el respeto del Congreso hacia las diferencias, y este reconocimiento de la capacidad del Congreso para respetar opiniones diferentes, funciona como base para la próxima sección en la que se enumeran las diferencias que los zapatistas quieren que se reconozcan de forma legal. El contexto discursivo global es la situación de los indígenas, y como consecuencia, lo dicho sobre la discriminación y el racismo corresponde también a la situación específica de la mujer.

En esta tercera sección, se describe cómo sería el México que los indígenas quisieran. De la comparación del tratamiento desigual a los panistas y de los zapatistas presos por sus opiniones, avanza hasta la desigualdad entre mestizos e indígenas, con la esperanza de que México se convierta en un país que tolere la diversidad. Al mismo tiempo destaca que los indígenas quieren ser mexicanos también. Aunque habla de que ser mexicano debería ser el carácter unificador de todos los habitantes del país, incluso entra en la cuestión de género, por los menos desde un punto lingüístico:

UNO DONDE, EN LOS MOMENTOS DEFINITORIOS DE NUESTRA HISTORIA, <i>TODAS Y TODOS</i> PONGAMOS POR ENCIMA DE NUESTRAS DIFERENCIAS LO QUE TENEMOS EN COMÚN, ES DECIR, EL SER MEXICANOS.
--

La forma femenina antecede a la masculina, y la frase contiene un doble significado: tanto las mujeres como los hombres, sean indígenas o mestizos, tienen que apartar sus diferencias y unirse para ser mexicanos. Más atrás, en el discurso de David, ya observamos la proyección de la unidad global, el planteamiento de que las mujeres y los hombres debían unirse para conseguir sus reivindicaciones como un pueblo indígena. Vimos incluso, que la consecuencia de este tipo de pensamiento es que las opiniones y las acciones específicas de las mujeres quedan eclipsadas ante la unidad que promueve la visión masculina que tiene su origen en las comunidades y en las organizaciones indígenas. Aunque

parezca simplemente un detalle, Esther podría haber utilizado sólo el término “todos”, que igualmente incluye a mujeres y hombres, pero por el uso de ambos dirige la orientación del discurso hacia los derechos de las mujeres, en particular.

En esta sección, Esther prepara y antecede esta demanda de la igualdad con la descripción de la discriminación de los zapatistas presos por la etnicidad, al mismo tiempo que elogia los modos en que se toman las decisiones dentro del Congreso. Incluso, menciona, por primera vez, las ideologías. Aunque no lo dice explícitamente, la idea parece ser que si los representantes de una ideología determinada pueden tener libertad de expresión, ¿por qué no pueden tener este mismo derecho los de otra ideología? Este modelo discursivo está construido a partir del reconocimiento de la legalidad del Congreso, a pesar de las diferencias entre los partidos políticos, y mediante la demanda del mismo respeto a un tipo de diferencias que a otro, como pueden ser las producidas por la etnia o, incluso, como vimos más arriba, por el género. La comandanta plantea la pregunta sobre la “diferencia entre diferencias” –¿qué hay de diferente entre las diferencias políticas y las diferencias étnicas?

Lo interesante, desde el punto de vista ideológico, es que la polarización “ellos son malos, nosotros buenos” ha desaparecido. Ahora “ellos”, el sistema y la representación política vienen representados como algo ideal, armónico, como una situación en la que todos se respetan, en la que ahora los zapatistas quieren estar incluidos. El reconocimiento de la legalidad del parlamento por un lado, unido a la dramatización de la situación de los zapatistas por el otro, dirigen el discurso y proporcionan la argumentación para legalización de las demandas de los zapatistas. Ya no se sigue el esquema de “decir cosas positivas de nosotros, y negativas de ellos” (van Dijk 2000, 44), al contrario, Esther dice cosas positivas de “ellos” y lo enfatiza mediante la dramatización de la situación de los zapatistas, destacando así una diferencia entre ellos que sólo significa “muerte, cárcel, persecución, burla, humillación racismo”.

Antes de llegar a la culminación del México ideal que quieren los zapatistas, en el que las diferencias ya no importan gracias a un rasgo común, el ser mexicano, recalca la importancia y el reconocimiento de las diferencias. En una autoglorificación nacional, convierte el ser mexicano en algo que ya comparten y que toman sin pedir permiso, mediante el uso del pronombre posesivo “nuestra”:

“(…), formada por diferencias, la nuestra en una nación soberana e independiente”. En otras palabras, “nosotros formamos parte de esta nación soberana”. Sin embargo, con el fin de lograr una legislación específica para los indígenas y para disfrutar de un momento que todos los que lo están viviendo reconocen ya como histórico, quiere destacar lo común que existe entre las diferencias. Es a través de esta transformación discursiva que yuxtapone la diferencia y la igualdad y que en la frase precedente todavía no había quedado claro: “(…), uno [México] donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales”.

Para poder exigir igualdad, el sujeto colectivo debe anular su condición de diferente. De una primera fase en la que se exige la igualdad se pasa a una segunda en la que se afirma la diferencia. (Hernández Navarro y Vera Herrera 1998, 16) Pasa lo mismo que observamos más arriba en el discurso de David en Puebla (ANEXO XIX): antes de hablar de las reivindicaciones de las mujeres, el discurso se concentró en la unidad global. La ciudadanía plena requiere igualdad, y es hacia este objetivo que se dirige la argumentación de Esther. La razón por la cual nos concentramos en esta construcción discursiva de igualdad, aunque no se trate directamente de la situación de la mujer indígena, es para averiguar los modos en los que la argumentación se avanza. La teorización de Alberti no es directamente aplicable en cuanto al logro de la igualdad con respecto al resto de la sociedad, pero la lógica es similar en el argumento de Hernández Navarro y Vera Herrera. Para poder establecer una posición desde la cual se pueda empezar a exigir el respeto a la diferencia, primero hay que convencer a aquellos a los que se les exige, de la existencia de un fundamento común, algo compartible.

Aunque el espacio que ocupa el “todas” en la frase que analizamos parezca mínimo, su función es muy amplia, pues supone la reunión preliminar de la cuestión de género en la cuestión del respeto a la diferencia étnica. El uso del femenino es la señal que abre la cuestión de la etnicidad hacia la posibilidad que hayan otras diferencias que en su conjunto también afecten a la situación de las zapatistas.

El resto de la tercera sección consiste en la justificación de lo que la comandanta tratará posteriormente sobre la situación de la mujer indígena. Discute la ley COCOPA, y rebate las críticas recibidas por la propuesta por, supuestamente,

“promover un sistema atrasado”, y por discriminar y marginar a la mujer indígena. El hecho de que hubiese ninguna ley indígena previa en el pasado que hubiera regulado la situación de la mujer en una comunidad indígena, da a entender que la propuesta tomó en consideración el contexto de que partía. El rechazo a la crítica es expresado a través de pares de palabras que ya no forman una oposición binaria, pero sí aluden a una crítica no justificada: “se acusa – se olvida”. Por otro lado, a partir de este momento, las acusaciones se vuelven impersonales mediante el uso del pasivo: si bien nombra a las personas que han preparado la ley, la crítica procede de un oponente impersonal:

NO IGNORAMOS QUE ESTA INICIATIVA DE LEY COCOPA HA RECIBIDO ALGUNAS CRÍTICAS.
--

El orden de la proposición destaca el protagonismo de los zapatistas, y disminuye el papel de los críticos de la propuesta. No importa si son los panistas u otros participantes en la preparación de la propuesta, el enfoque se mantiene en la ley y en la legalidad de los derechos de los indígenas. De igual manera, el significado de los verbos en pasiva del binomio “acusar–olvidar”, es negativo. “Acusar” no es un verbo neutral, implica que aquel que acusa, puede estar equivocado. “Olvidar” tampoco respeta mucho al agente, si una persona acusa y olvida cosas, da la impresión de falta de responsabilidad. Si seguimos la definición de la RAE, acusar como verbo transitivo significa “imputar a alguien algún delito, culpa, vicio o cualquier cosa vituperable”, y olvidar “no tener en cuenta algo”. Somos conscientes de que los significados de las palabras no necesariamente siguen el significado del diccionario. El contexto define, y al mismo tiempo, limita el significado. Un verbo como “acusar” trae consigo una irresistible necesidad de defenderse. Incluso es más fácil asociar la acusación con “ellos”, contiene un mensaje negativo.

Para destacar las cualidades negativas de “ellos”, y al mismo tiempo promover las positivas de “nosotros”, conviene elegir un verbo con un significado negativo. La conexión del mismo verbo con “nosotros” arroja una luz dudosa sobre “nosotros”, “nosotros acusamos” no despierta ninguna simpatía en los interlocutores. De manera similar, el decir “nosotros olvidamos” no muestra un carácter positivo de nosotros, y desde el punto ideológico, sirve mejor para promover una imagen positiva de nosotros con el uso de verbos con significado negativo en conexión

con “ellos”. En la continuación, aunque no lo dice explícitamente, Esther quiere corregir esta creencia de que exista algún delito o alguna falta en la propuesta, y quiere ampliar el conocimiento sobre la situación de los indígenas con el ejemplo de las mujeres. Es incluso aquí donde empieza la cuarta sección:

YO QUIERO HABLAR UN POCO DE ESO QUE CRITICAN A LA LEY COCOPA PORQUE LEGALIZA LA DISCRIMINACIÓN Y LA MARGINACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA.
---

En esta cuarta sección, con gran seguridad en sí misma, vuelve a utilizar la primera persona del singular y, al mismo tiempo y por primera vez durante el discurso, utiliza el sujeto individual. Este “yo” representa sólo a ella misma, no a todos los zapatistas en cuya voz hablaba antes. Empieza de manera modesta, “quiero hablar un poco”, como si fuera algo que le viene en la mente, “por casualidad”, “ahora se me ocurre”, para ejemplificar el tono de la frase. Pero, el “yo” hace una diferencia, llama la atención sobre el sujeto que habla. Aunque es seguro que utiliza una forma tan directa por ser el español su segunda lengua, igualmente podría empezar de una manera igualmente directa si éste fuera su idioma nativo. Afirma muy claramente: “yo quiero hablar (y *‘Ustedes escucharán’*)”. El adverbio “un poco” suaviza la afirmación, pero al mismo tiempo trasmite el mensaje de que ahora va a hablar sobre algo sobre lo que sabe más que aquellos que le están escuchando.

¿Cuál es el contenido, entonces, de la propuesta y porque ha recibido tanta crítica? Los Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas (Hernández Navarro y Vera Herrera 1998, 53-95), firmados el 16 de febrero de 1996 por el EZLN y el gobierno mexicano, consisten en un acuerdo con tres documentos adjuntos. El primero se titula “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”; el segundo “Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las Reglas de Procedimiento”; y el tercero, “Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del Estado y Federal y el EZLN”, en el que aparece lo decretado sobre la situación de la mujer indígena. En los acuerdos, viene señalada la insuficiencia con que la delegación del EZLN considera los actuales puntos del acuerdo. Dice el punto 3 de los acuerdos:

“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.” (Hernández Navarro y Vera Herrera 1998, 54)

El Documento 3.2, al que alude ese punto 3, se titula “Situación, derechos y cultura de la mujer indígena”. Consiste en ocho párrafos cortos que reflejan las Leyes Revolucionarias de Mujeres en referencia a los derechos políticos y laborales y a los derechos tradicionales revolucionarios ya mencionados anteriormente sobre la salud, alimentación, vivienda, servicios básicos y educación. La propuesta busca fortalecer la posición de la mujer indígena y garantizar por una ley sus derechos fundamentales como “seres humanos y como indígenas”, a nivel nacional y estatal. La propuesta contiene sugerencias que, o bien mejoran, o por lo menos cumplen con los decretos de las leyes y los convenios existentes tanto a nivel nacional (adición de derechos de la trabajadora eventual en la Ley Federal de Trabajo, y revisión de la penalización de delitos sexuales) como internacional (Convenio 169 de la OIT, la Declaración de Viena sobre Derechos Humanos referida a la eliminación de toda forma de discriminación a la mujer, Acuerdo de la Conferencia Mundial de Población y Desarrollo referido a la salud y los derechos reproductivos de las mujeres).

La mención de la necesidad de una reconstrucción social que admita las diferencias que, además del género y de la etnia, afecten a la situación de la mujer indígena, va más allá de la unidad global de los indígenas. Supone el reconocimiento de la existencia de ciertas condiciones laborales no favorables para las indígenas, así como el respeto hacia la tradición indígena en sus usos y costumbres. Pero, además parece, añadir la cuestión de la clase a la definición de la múltiple opresión de las mujeres indígenas. Según avance el discurso de Esther, contemplamos qué significados da ella a este nuevo modelo “económico, político, social y cultural”.

QUIERO EXPLICARLES LA SITUACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA QUE VIVIMOS EN NUESTRAS COMUNIDADES, HOY QUE SEGÚN ESTO ESTÁ GARANTIZADO EN LA CONSTITUCIÓN EL RESPETO A LA MUJER.
---

Como base, Esther plantea la legislación nacional que debería garantizar el respeto a la mujer. La proposición y el orden de las palabras ya dan a entender que va a hablar de una realidad que no concuerda con la legislación nacional. En el artículo 4º de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, que no fue modificada en la reforma del 2001, se lee: “El varón y la mujer son iguales ante la ley”. Como vemos, la ley directamente no dice nada sobre el respeto a la mujer, se trata de palabras elegidas por la comandanta. La igualdad entre los géneros puede ser interpretada como respeto, con justificación. El respeto puede incluir la igualdad, pero al mismo tiempo implica una oposición hacia la falta de respeto. Este contrasentido no pronunciado dirige la interpretación del interlocutor hacia el verdadero significado de la proposición: en la situación de la mujer indígena que Esther va a explicar en la continuación, no prevalece el respeto.

Las modificaciones y la inserción de la Ley Indígena se hicieron sobre el artículo 2º, que hoy día garantiza el respeto por la dignidad y la integridad de las mujeres en la solución de los conflictos internos dentro de las comunidades indígenas, así como en la elección de representantes para “el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones”<sup>108</sup>. Sin embargo, aunque uno de los problemas más profundos era la imposibilidad de la mujer para poseer tierra, esta cuestión y derecho no aparece en la Ley Indígena constitucional y no fue tratada hasta la segunda versión de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Esta cuarta sección del discurso de Esther, se desarrolla a partir de los significados de la victimización y de la polarización, como en las secciones previas. Los discursos sobre inmigración y relaciones étnicas se organizan, en gran parte, alrededor de estos recursos, junto con la dramatización. (van Dijk 2000, 84) Ya he señalado que el discurso ideológico se basa en la oposición entre el grupo al que se pertenece o grupo interno, y los otros, los ajenos, que se pueden denominar grupos externos. También he destacado que a los otros, a “ellos”, se les tiende a representar en términos negativos, en especial cuando son asociados con algún tipo de amenaza. En esta situación conviene representar al “nosotros” como víctimas de esa amenaza. Se puede definir que el *topos*, o el tema de la mayor parte de la cuarta sección, es la victimización. Sin embargo, ay con el fin de

---

<sup>108</sup> <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>, 2º A II-III

argumentar esto, quisiera definir en mayor detalle el significado de victimización en el caso de las mujeres indígenas.

Al analizar sus discursos, podríamos definirla como la manera en que ellas mismas describen su situación. No se trata de un término que los medios de comunicación utilizaran para sus propias metas, como por ejemplo para reforzar un discurso contra el neoliberalismo. Se trata de la forma en que las propias mujeres describieron la realidad en la que vivían, y que en sí formaba parte de un discurso sobre el racismo existente contra los indígenas en la sociedad mexicana, así como sobre la discriminación por género presente tanto en la sociedad mexicana como en las comunidades indígenas. Se utilizó la victimización para promover los derechos de los indígenas en la sociedad mexicana, y de las mujeres en la comunidad indígena. De ahí que el espacio en el que la victimización se articule, sea aquel en el que el ACD y la interseccionalidad se encuentran: el significado de las proposiciones que tratan de la victimización, está construido por los mismos significados que definen la identidad de las mujeres zapatistas, una identidad en la que estos significados están presentes simultáneamente. Lo que en el ACD se conceptualiza como significados y que en el discurso se articula en formas que dan a entender la situación de las mujeres como víctimas, dentro del marco interseccional pueden ser denominados ejes que en su conjunto producen la marginación que las mujeres indígenas padecen.

La descripción de la situación empieza con una sola frase que en sí no da lugar a dudas:

LA SITUACIÓN ES MUY DURA.
---------------------------

Tampoco se trata de una definición neutral. Aunque no estamos hablando de una exageración típica de la dramatización, el adverbio “muy” añade algo más que sólo más cantidad a la definición de la situación: busca una alternativa a la situación. Si es tan dura, habrá de cambiarla. Pero, ¿quién la cambiará? El sujeto ahora es la situación, ya no un colectivo o un individuo capaz de poner en marcha alguna acción en concreto. Por otro lado, al mismo tiempo que la situación se plantea tan dura que parece casi imposible resolverla, ésta es impersonal. ¿Cuál es la causa o quién podría cambiar la situación?

En las tres primeras secciones, la oposición ha sido muy clara, los zapatistas contra el gobierno y los panistas y los demás que criticaron la propuesta, la diferencia y la igualdad. Ahora el sujeto colectivo cambia:

DESDE HACE MUCHOS AÑOS *HEMOS VENIDO* SUFRIENDO EL DOLOR, EL OLVIDO, EL DESPRECIO, LA MARGINACIÓN Y LA OPRESIÓN.

*SUFRIMOS* EL OLVIDO PORQUE NADIE SE ACUERDA DE *NOSOTRAS*.

*NOS MANDARON* A VIVIR HASTA EN EL RINCÓN DE LAS MONTAÑAS DEL PAÍS PARA QUE YA NO LLEGUEN NADIE A *VISITARNOS* O A VER COMO *VIVIMOS*.

Hay algo muy desolador en toda la descripción, el “nosotros” no está en contra de “ellos”, porque este “ellos” se convierte en “nadie”. Todas las palabras, tanto los sustantivos como verbos, reflejan un desprecio total hacia la situación de las mujeres que culmina en un “nadie”: no hay persona que se interese por ellas. El predicado “sufrir”, a primera vista sólo significa algo negativo. No pretendo cambiar su significado al positivo pero, semánticamente, podríamos considerar otros significados que a través de cierto análisis pudieran ampliar, o incluso describir mejor los orígenes de la lucha de las zapatistas.

La elección del verbo “sufrir” como parte del tema principal de la cuarta sección, junto con la posición marginalizada de la mujer indígena, contribuye a la organización del léxico, o significados locales, en el resto del texto (van Dijk 2003). El dolor, el olvido, el desprecio, todos estos sentimientos están asociados con la marginación. Pero, si tenemos en cuenta los diferentes significados de sufrir, también añaden un poco de esperanza en la primera frase de la cita arriba mencionada: “soportamos, aguantamos el dolor, olvido, desprecio, marginación y opresión”. Además del significado primario de sufrir: **1.** tr. Sentir físicamente un daño, un dolor, una enfermedad o un castigo, el diccionario de RAE ofrece otros significados: **4.** tr. Sostener, resistir; **5.** tr. Aguantar, tolerar, soportar; **6.** tr. Permitir, consentir.

Los significados de “sostener” o “aguantar” implican un sujeto activo, mientras que sufrir en el sentido de “sentir físicamente un daño o dolor”, requiere un sujeto pasivo: los que causan el sufrimiento son otros o algún factor externo al sujeto. “Soportar” o “aguantar” implican una resistencia mencionada en el cuarto significado, una cierta capacidad de no sólo sostener, sino de detener o poner fin

al dolor o al olvido. Seguramente, Esther utilizaba el verbo en su primer significado, pero a través de este análisis quisiera destacar mi argumento de que es posible encontrar significados más allá de las interpretaciones anteriores, con el fin de hallar nuevas soluciones a la situación de las zapatistas. La acción de los zapatistas, tanto hombres como mujeres, transforma el significado de las palabras en el diccionario a medida que las usan. El uso de sufrir, como predicado de la primera frase, con certeza contribuye a la retórica de la victimización en el desarrollo del discurso pero, como veremos a continuación, este elemento del discurso cambia. A pesar de todo, es a través de esta victimización discursiva que podemos analizar las categorías interseccionales y sus efectos sobre la identidad y en la situación de las mujeres zapatistas.

Seguidamente, Esther empieza con el segundo factor causante del sufrimiento de las mujeres: el olvido. Si volvemos a los significados según el diccionario, para a continuación analizar el posible significado que el discurso zapatista pueda añadir a este sustantivo masculino, la tercera opción según RAE es “descuido de algo que se debía tener presente”. Pienso que éste describe mejor la situación de las mujeres indígenas, ya que no se trata de algo que este sujeto impersonal “nadie” haya tenido en la mente y cuya presencia haya después cesado, sino que, simplemente, nunca ha sido del interés de nadie conocer cómo están las mujeres en una zona indígena. Esther describe la colonización de la Selva Lacandona y de las Cañadas:

NOS MANDARON A VIVIR HASTA EN EL RINCÓN DE LAS MONTAÑAS DEL PAÍS PARA QUE YA NO LLEGUEN NADIE A VISITARNOS O A VER COMO VIVIMOS.
--

Una vez más destaca su papel pasivo, sin una posibilidad de afectar a su destino. La frase no tiene sujeto: “nos mandaron”. ¿Quiénes les mandaron a las montañas? No, el gobierno literalmente, sino el sistema político que favorecía a los grandes propietarios de la tierra y que, en vez de realizar la repartición garantizada en la Constitución hasta la reforma del Artículo 27 en el año 1992, empujó al gobierno a buscar otras alternativas, como el reasentamiento de la población indígena en nuevas zonas de Chiapas. El hecho de que nadie viniese a visitarles, hizo posible la organización de los campesinos y la fragmentación de esta organización a partir de la cual surgió la rama que formó el EZLN. La ausencia de un sujeto real

expresada a través de “nadie”, convirtió la pasividad de las autoridades en la actividad de los indígenas.

Para ilustrar la situación vivida en las comunidades, Esther ofrece ejemplos concretos sobre la falta de la infraestructura de requisitos básicos para una vida digna y sana, como la escasez de agua potable, por ejemplo. La comandanta contrasta la situación de la asistencia sanitaria en el campo con la de la ciudad, pero no se limita a la polarización, sino que avanza a lo más importante: sin recursos económicos, los indígenas no pueden mudarse a la ciudad, las distancias entre el campo y la ciudad impiden que los indígenas puedan disfrutar de los servicios urbanos. En este punto ya está hablando de la situación específica de las mujeres, pero en el siguiente párrafo profundiza en la descripción del efecto que esta escasez de recursos tiene sobre las mujeres y sus hijos: son *ellas* las que más sufren la mala, o nula atención a la salud, que les afecta especialmente en todo el proceso de reproducción: los partos, la salud de los niños y las madres, la nutrición, y demás formas básicas para un cuidado digno de los pequeños.

A partir de aquí comienza la descripción específica de la situación de las mujeres. El sujeto ha vuelto a ser colectivo. Después del “yo”, Esther quiere ahora explicar la situación de las mujeres. El “yo” representa a las mujeres indígenas en las comunidades, mientras que el “ellos” refleja tanto a los hombres indígenas como a los ladinos, o mestizos, que se encuentran en las ciudades. Como ya nos es conocido por los análisis previos, continúa con el uso de la polarización y la victimización, ambas forman parte del significado del discurso. Es también aquí donde más directamente se expresa el contenido ideológico del mismo. (van Dijk 2000, 44-45) El efecto que produce aportar ejemplos concretos es la generalización de una experiencia particular, y a través de esto, el refuerzo de la argumentación, que busca la empatía y, en consecuencia, políticas de ayuda a la situación descrita.

El uso de la palabra “derecho” tiene un significado más profundo de lo que inicialmente parece. En un primer plano, expresa la equivalencia del individuo, la libertad, la igualdad y la emancipación de las mujeres zapatistas, pero además representa la justificación de una sublevación que en sí, desde el punto de vista del gobierno, fue considerada ilegal. Así palabras de los zapatistas como la “tierra, libertad, justicia” son palabras asociadas con el lenguaje legal,

administrativo pero, al mismo tiempo, son palabras que se remontan a las anteriores luchas por la liberación, están esencialmente asociadas a la democracia. En consecuencia, si la lucha de los zapatistas es por la democracia, si no la apoya, el Estado de México no es democrático. Con el uso de estas palabras, los zapatistas buscan justificar su lucha al igual que las mujeres sus propias demandas, dirigidas tanto a los hombres de las comunidades indígenas, como a esa sociedad civil en la que no se sienten integradas. Comienza con una exposición de las injusticias generales, para posteriormente darle la voz a Esther quien describe la situación específica de las mujeres.

La cuarta sección es la más importante desde el punto de vista interseccional. En ella, Esther amplía las categorías de género, etnicidad y clase. Describe lo que significa ser pobre: no hay comida ni ropa para los hijos, porque las mujeres cuidan al hogar y no pueden salir a trabajar. Se enseña a las niñas desde pequeñas a hacer cosas sencillas y, como ya decía en los discursos pronunciados durante la Marcha, antes de llegar al Congreso, la vida de una niña sigue igual cuando es adulta. Se refleja la vida de la mujer frente a la del hombre, lo que nos muestra las desigualdades dentro de la categoría de etnicidad. Además del trabajo en el hogar, las mujeres deben trabajar en el campo, siempre con los niños al lado. Para las zapatistas, la categorización ha sido central desde el principio, pero al mismo tiempo me parece claro que ellas no quieren mantener la condición de la triple marginación.

El lenguaje puede llegar a crear una realidad categórica más bien que al contrario (McCall 2005, 1777). Lo que Esther cuenta de la situación de la mujer tiene una base en la realidad pero existe la amenaza de que, en vez de producir cambios, con el reconocimiento de la situación de las mujeres indígenas a través del discurso, la triple marginación de las zapatistas llegue a ser tan operativa que, en la práctica, impida el cambio. Para poder utilizar las categorías en beneficio de las mujeres zapatistas, es imprescindible abrirlas y deconstruirlas, pero sin destruirlas. Lo que están haciendo las zapatistas, es mantener las categorías pero cambiar el contenido de las mismas.

La vida no es similar para los hombres y las mujeres indígenas, es decir, la categoría de etnicidad añadida al género *femenino* aumenta la marginación. Los

hombres pueden conseguir algún trabajo fuera del entorno doméstico mientras las mujeres deben permanecer en casa:

MIENTRAS LOS HOMBRES SE VAN A TRABAJAR EN LAS FINCAS CAFETALERAS Y CAÑERAS PARA CONSEGUIR UN POCO DE DINERO PARA PODER SOBREVIVIR CON SU FAMILIA, A VECES YA NO REGRESAN PORQUE SE MUEREN DE ENFERMEDAD.

En el caso de que los hombres regresasen enfermos o no llegasen a regresar, la vida de la mujer se complica aún más. Se deben enfrentar solas al cuidado de sus hijos, y el círculo de la pobreza se perpetúa. En uno de sus discursos cortos previos al Congreso, Esther nombró dos razones para la discriminación: la lengua y la vestimenta tradicional. Ahora empiezan a aparecer más razones concretas:

TAMBIÉN SUFRIMOS EL DESPRECIO Y LA MARGINACIÓN DESDE QUE NACIMOS *POR QUE NO NOS CUIDAN BIEN.*

El menosprecio hacia una niña no dependía sólo de su género, sino de las pocas posibilidades de las mujeres para cuidar bien a sus hijos, como afirma algunos párrafos más arriba. Pero, la división entre niñas y niños aumenta en la edad escolar. Las niñas tienen aún menos posibilidades de ir a la escuela que los niños, aunque ellos tampoco, al ser indígenas, cuentan con las mejores posibilidades para recibir una buena educación, especialmente por la falta de profesores bilingües. Esther describe cómo la voluntad de la mujer no es respetada ni como niña ni cuando alcanza la edad de casarse. Habla de la libertad para elegir esposo y de la violencia doméstica, asuntos que ya surgieron durante el análisis de las Leyes. A continuación, avanza a lo que considero su definición de la cultura indígena:

A NOSOTRAS LAS MUJERES INDÍGENAS, NOS BURLAN LOS LADINOS Y LOS RICOS POR NUESTRA FORMA DE VESTIR, DE HABLAR, NUESTRA LENGUA, NUESTRA FORMA DE REZAR Y DE CURAR Y POR NUESTRO COLOR, QUE SOMOS EL COLOR DE LA TIERRA QUE TRABAJAMOS.

En este fragmento, por primera vez, aporta más contenidos a la triple marginación, habla de qué está constituida. La lengua y la forma de vestir pertenecen al género y a la etnicidad, pero para Esther son elementos por los cuales se les discrimina. La mitología indígena y el conocimiento de los métodos tradicionales de curar enfermedades no son valorados entre los mestizos y adquieren significados adversos en fuera de las comunidades indígenas. El color de la propiedad que más valoran los indígenas, de la que podrían sentirse

orgullosos, de la tierra, se convierte en la causa de su discriminación. Afrimar que su piel es del color de la tierra refleja el respeto hacia algo inseparable de la cosmovisión indígena.

La expresión más fuerte con relación al racismo sin que llegue a mencionar este término, viene en:

NOS DICEN QUE SOMOS COCHINAS, QUE NO NOS BAÑAMOS POR SER INDÍGENA.

La falta de infraestructura se actualiza en el estado físico de una mujer indígena. El hecho de no tener acceso al agua corriente o a ni siquiera poder bañarse en un río todos los días, combinado con el duro trabajo en el campo y las largas distancias que se ven obligadas a caminar, no les permiten cuidar su higiene de la misma manera que una persona urbana. De hecho, tiene que ver con la etnicidad en el sentido de que dependen del entorno en el que viven. Sin embargo, la frase implica la acusación de que las indígenas no entienden la importancia de la higiene. Llamar a una persona una cochina contiene tanto desprecio que refleja hasta la negación de la humanidad de las indígenas.

En el resto de la sección cuarta, Esther justifica la Ley Indígena por el conocimiento de las mujeres de las tradiciones que quieren mantener. Aquí, la victimización se convierte en el reconocimiento y el respeto hacia las mujeres. La cuestión de la tierra surge en comparación a los derechos de los hombres, son sólo ellos los que pueden poseer la tierra, aunque las mujeres también la trabajen. En este contexto, la desigualdad viene definida como una posición diferente en contraposición con los hombres, hasta el punto de llegar a preguntar si ellas son o no seres humanos. De la misma manera que la comandanta Elena ocho años más tarde plantea la pregunta sobre la humanidad de las mujeres indígenas frente a los ojos de los mestizos o de los hombres de sus propias comunidades, Esther acusa al gobierno de haber introducido, o producido, la desigualdad de las mujeres indígenas y lo justifica en el hecho de no haber llevado a las comunidades indígenas los procedimientos necesarios para brindarles las mismas oportunidades que a los demás: buena alimentación, vivienda, servicios de salud, o educación. En la descripción de su situación utiliza sustantivos como “miseria”, “pobreza”, “abandonado”, que son muy útiles y típicos de la victimización. Pero, en el siguiente párrafo llega el cambio: este mismo tipo de sustantivos reciben otro

contenido al añadirles la negación: “no les cuento todo esto para que nos tengan lástima, o nos vengan a salvar de esos abusos”. No quiere lástima o salvación, su objetivo es difundir información sobre las condiciones bajo las cuales viven las mujeres en la zona indígena. En vez de presentar a las indígenas como víctimas de las políticas del gobierno o del racismo en sus encuentros con los mestizos, pide reconocimiento a sus demandas presentes en las Leyes Revolucionarias, así como a ellos mismos como indígenas. Extiende este reconocimiento a su propia concepción de aquello que están demandando, exigiendo de esta manera la subjetividad en la decisión:

NOSOTRAS SABEMOS CUALES SON BUENOS Y CUALES SON MALOS LOS USOS Y COSTUMBRES.

Reclama respeto a la experiencia y al conocimiento de las mujeres, a la vez que a su poder de determinar cuáles son las costumbres que las discriminan: la violencia machista, los matrimonios forzados, su invisibilidad en las asambleas comunales o la prohibición de salir de casa sin el permiso del marido.

ESO QUIERE DECIR QUE QUEREMOS QUE SEA RECONOCIDA NUESTRA FORMA DE VESTIR, DE HABLAR, DE GOBERNAR, DE ORGANIZAR, DE REZAR, DE CURAR, NUESTRA FORMA DE TRABAJAR EN COLECTIVOS, DE RESPETAR LA TIERRA Y DE ENTENDER LA VIDA, QUE ES LA NATURALEZA QUE SOMOS PARTE DE ELLA.

Quiere que se les respete tal y como son, como una combinación de aquellos factores que construyen su identidad como mujeres indígenas. No acepta las críticas hacia los usos y las costumbres indígenas que la propuesta de la ley había generado, sobre la base de que iba a limitar los derechos de las mujeres, sino que cuestiona la legalidad de la ley existente en aquel entonces, que según ella las discriminaba aún más. Aquí, la misma definición de cultura pasa de ser causa del racismo (el modo de vestir de los indígenas, sus lenguas, creencias y demás) a convertirse en la justificación de la nueva ley (el derecho de practicar lo antes mencionado). La cuarta sección termina con una petición de conservar la cultura indígena “como mujeres, como pobres, como indígenas y como zapatistas”, nombrando así los cuatro elementos de su identidad. Al añadir el zapatismo a estos elementos, cambia el contenido o significado de la triple marginación. El zapatismo ya no forma parte de ésta, tampoco es una cualidad permanente. De estos cuatro elementos, factores, o indicadores, el género y la etnicidad pueden

considerarse inalterables, mientras que la clase y la orientación política aceptan cambios en muchos contextos, si bien son poco probables. En ese sentido, se puede cuestionar la posibilidad de aceptar categorías iguales y comparables en el análisis interseccional.

En la quinta sección, Esther usa la metáfora y la oposición binaria de la oscuridad y la luz. En ella habla de cómo los legisladores derramarán luz sobre “la oscura noche” en la que los indígenas nacen, mueren, viven y mueren. De la misma manera que la oscuridad es una metáfora de la dureza de la vida y de la cruel historia de los indígenas, esta oposición simboliza la reciprocidad del diálogo. A través del símil de la luz arrojada sobre la vida de los indígenas, se puede contestar al “clamor” de los indígenas, no sólo de los zapatistas, sino al diálogo abierto sobre los derechos de todos los indígenas de México. La propia Esther a equivale la luz mediante el diálogo: “la luz es el diálogo”.

La luz y la oscuridad son oposiciones muy fuertes, como el indígena y el mestizo. Sin embargo, la luz no es sólo una oposición: al representar al diálogo, incluye a ambos participantes. Se puede interpretar esta metáfora como una forma de expresión más del anhelo de compartir la realidad y los derechos civiles con los demás mexicanos, sin tener que renunciar de las características específicas que les distinguen como indígenas:

Y QUE HAN SABIDO RECONOCER EN NUESTRA DIFERENCIA LA IGUALDAD QUE COMO SERES HUMANOS Y COMO MEXICANOS COMPARTIMOS CON USTEDES Y CON TODO EL PUEBLO DE MÉXICO.
--

El resto de la quinta sección trata sobre la desmilitarización de las zonas zapatistas y por eso prefiero avanzar brevemente a la última sección, la sexta, que considero más importante desde el punto de vista del análisis interseccional, en la que el “nosotros” indígena se convierte en el “yo”, de Esther. En ésta se plantea la legalidad del diálogo a través de la apertura del diálogo entre legisladores e indígenas, y retoma su posición como portavoz de dos colectivos: el de las mujeres indígenas y el del ejército zapatista. Vuelve a decir:

SOY UNA MUJER INDÍGENA Y ZAPATISTA.
-------------------------------------

Su voz representa a todos los zapatistas, pero en vez de utilizar la primera persona de plural, mantiene el singular:

POR *MI VOZ* HABLARON NO SÓLO LOS CIENTOS DE MILES DE ZAPATISTAS DEL SURESTE MEXICANO.

El “yo” viene destacado a través del posesivo:

*MI VOZ* NO FALTÓ AL RESPETO A NADIE, PERO TAMPOCO VINO A PEDIR LIMOSNAS.

*MI VOZ* VINO A PEDIR JUSTICIA, LIBERTAD Y DEMOCRACIA PARA LOS PUEBLOS INDIOS.

*MI VOZ* DEMANDÓ Y DEMANDA RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE NUESTROS DERECHOS Y NUESTRA CULTURA.

El cambio discursivo, además de utilizar el singular, se refleja en la no victimización de sí misma: respeta a su auditorio, pero a pesar de todo lo que ha contado sobre la problemática situación de la mujer en la comunidad indígena, como zapatista no quiere ni acepta limosnas, como se ha repetido varias veces durante la Marcha; demanda un cambio profundo en la legislación que les otorgue una posición como ciudadanos iguales frente al resto de los mexicanos.

Por última vez, utiliza la “doble negación”: su voz no faltó al respeto, aunque a las mujeres no se les respete, con la peor forma del racismo, conciderándolas animales en vez de humanas.

En resumen, la salida de la victimización discursiva es el logro más significativo de los discursos tras el cambio del siglo. Los discursos de la nueva generación de mujeres hacia los fines de la década del 2000, ya tienen otro tono. Algunas de las metáforas se conservan, y en ellos no se olvida el uno de enero de 1994, pero los discursos que analizaré a continuación, nos introducirán ya a una mujer segura de sus derechos y profesional, así como a la variación de la edad de las mujeres que participan en el movimiento.

## 5. Nueva generación de madres e hijas

En el Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, “La Comandanta Ramona y las zapatistas”, celebrado del 28 al 31 de diciembre de 2007 en el Caracol III La Garrucha, “El Camino del Futuro hacia un Nuevo Amanecer”<sup>109</sup>, en la zona tzeltal, hablaron tres comandantas: la comandanta Jessica, una madre zapatista y la niña Marina.

Los dos primeros encuentros tuvieron lugar en enero y julio del mismo año, pero éste fue el primero convocado por las mujeres. En la inauguración, habló primero la comandanta Jessica. Se ha incluido su discurso aquí aunque los dos que siguen son más personales. Pero en la inauguración oficial ya vemos rasgos de cambio, que se analizan más abajo:

### ANEXO XXIV

La compañera Jessica.

Muy buenas noches a todas y todos, compañeras y compañeros, bases del apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hermanas y hermanos de la sociedad civil nacional e internacional:

Yo soy base del apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Mi nombre es Jessica. A nombre de mis compañeras indígenas, bases del apoyo del EZLN, les doy la cordial bienvenida en ese día 28 de diciembre del año 2007. Es un día tan importante y especial para las mujeres indígenas y no indígenas, zapatistas y no zapatistas, adherentes de la Otra Campaña, compañeras de la Sexta Internacional. Sean entonces bienvenidos a todas y todos, las y los que pudieron venir, y las y los que no pudieron venir, en este Caracol III La Garrucha, El Camino del Futuro hacia un Nuevo Amanecer. Les recibimos con un cordial saludo revolucionario a todas y todos los presentes del México y del mundo. Saludo a todas y todos, a las compañeras y compañeros del Caracol I de La Realidad, del Caracol II de Oventik, del Caracol III La Garrucha, del Caracol IV de La Morelia, del Caracol V de Roberto Barrios, y un sincero saludo al subcomandante insurgente Marcos, inclusivamente a sus tropas militares, como milicianas y milicianos insurgentes e insurgentes, mandos militares de nuestra fuerza mexicana, a las Juntas de Buen Gobierno, a los municipios autónomos en rebeldía, a los bases del apoyo del EZLN, y a los pueblos en resistencia de los cinco caracoles.

Es un honor saludarles y un gran orgullo encontrarnos aquí en este humilde lugar, para poder platicar, compartir e intercambiar nuestras experiencias de la lucha como mujeres para un mundo mejor, digno y honesto, y tener la libertad que tanto anhelamos para tener completamente los derechos por la preparación de un mundo diferente para todas y todos las que no hemos sido reconocidas durante muchos años. Por esa razón y motivo que estamos aquí reunidas y reunidos en este tercer encuentro en honor de la compañera comandanta Ramona. Por el momento, no me quedan más palabras que decir para recibirles en este momento. A continuación escucharemos la

---

<sup>109</sup> Los Caracoles, gobernados por las Juntas de Buen Gobierno, son cinco: Caracol I (el antiguo Aguascalientes de La Realidad) “Caracol Madre de los Caracoles Madre de Nuestros Sueños”; II (Oventik) “Caracol Torbellino de Nuestras Palabras”; III la propia Garrucha, IV (La Morelia) “Caracol que Habla para Todos”, y V (Roberto Barrios) “Caracol Resistencia y Rebeldía por la Humanidad”.

palabra de la otra compañera, base de apoyo del EZLN. Es todo mi sencilla palabra y muchas gracias.

[http://zeztainternacional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/InauguracionClausura/companera\\_jessica\\_bienvenida.mp3](http://zeztainternacional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/InauguracionClausura/companera_jessica_bienvenida.mp3)

En este conjunto de los tres discursos impartidos en el encuentro, llama la atención el uso del pronombre “yo” en un discurso oficial:

*Yo soy base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Mi nombre es Jessica.*

Es sólo después de esto que se presenta en el papel oficial que tiene:

A nombre de mis compañeras indígenas, bases del apoyo del EZLN, les doy la cordial bienvenida en ese día 28 del año 2007.

Destaca que representa a las mujeres, aunque al mismo tiempo da una bienvenida cordial a “todas y todos”, a “las y los que pudieron venir”. En el discurso de ella, el hablante ya no tiene que elegir, se dirige a las mujeres primero en todas las ocasiones.

A este precede el discurso de Esther ante el Congreso, que convirtió el “yo” de una mujer indígena en un sujeto capaz de defender sus derechos con su propia voz. El evento fue el primero que tuvo lugar después de muchos cambios en la organización zapatista, entre ellos una temporada de silencio total después del fracaso, desde el punto de vista de los zapatistas, de las negociaciones entre ellos y el gobierno sobre la Ley Indígena y la ya mencionada reforma de la administración de las comunidades autónomas, que se convirtieron en los Caracoles con sus respectivas Juntas de Buen Gobierno, en 2003.

Otro factor muy importante es que fue un evento convocado por y para las mujeres. En el discurso de Jessica, ya fluye el tratamiento en forma femenina, antecediendo a la masculina: “las compañeras y compañeros”, “milicianas y milicianos” o, “Por esa razón que estamos aquí reunidas y reunidos”. Asimismo, fue una reunión dirigida a todas las mujeres: “indígenas y no indígenas”, “zapatistas y no zapatistas”. Y, como parte de los “encuentros de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo”, este tercer discurso combinó los intereses de las mujeres con los de los indígenas.

Durante el mismo, la comandanta Jessica destacó el papel de las mujeres en el cambio y la voluntad de las mujeres zapatistas en particular de compartir sus experiencias como mujeres. Sin embargo, aún no se puede hablar de un intercambio bilateral, sino más bien de una oportunidad para las mujeres zapatistas de divulgar información sobre la situación en sus comunidades y sobre el avance de sus derechos como mujeres dentro de éstas.

El modo temporal nos dirige al contenido de los discursos que siguen a Jessica. Dice que en la preparación de un mundo diferente, ellas son “las que no hemos sido reconocidas durante muchos años”. En vez de utilizar el presente, utiliza el pretérito perfecto, que da la impresión de que antes no hubieran sido reconocidas, pero que ahora esta situación ha cambiado de alguna manera. Es diferente al discurso de la comandanta Esther de seis años atrás, cuando decía: “la situación es muy dura”. En el discurso de Esther, las mujeres habían “venido sufriendo”, mientras que, según Jessica, no han “sido reconocidas”. Existe una diferencia en “venir sufriendo” y en “no haber sido reconocidas”. En el primer caso se alude al hecho de que continúa el sufrimiento, mientras que en el discurso de Jessica el reconocimiento ya parece haber empezado, aunque todavía no esté completamente conseguido.

En los discursos que siguen, el segundo de una mujer adulta y el tercero de una niña de nueve años, se explica la importancia del trabajo de concienciación de los zapatistas entre las mujeres para que eduquen a sus hijos de manera que se respeten tanto a sí mismos como a los demás. A pesar del título, este discurso es de una madre zapatista. El título seguramente se refiere al nombre de la niña que utiliza como ejemplo.

#### ANEXO XXV

La niña Maribel.

Compañeras y compañeros, tengan todas muy buenas tardes. Palabra de la mamá zapatista. Antes del año 1994, nosotras como mamá zapatista empezamos a educar a nuestras niñas y niños, empezamos a explicar como se puede organizar para hacer una lucha contra el mal gobierno sobre la explotación. Poco a poco fue organizando las niñas y niños, porque nosotras como mamá, enseñábamos a trabajar en un *(sic)* trabajos colectivos como hortalizas, o regar agua para la hortaliza. Y a mantener animales, irse en las reuniones y a enseñar como respetar a las compañeras y compañeros mayor de edad, y también enseñar como es la seguridad si llega gente extraño, les decimos que no se puede decir nada sobre nuestra organización porque todavía estaba en clandestino, pero las niñas y niños, sí le hacía porque es la

educación que estamos enseñando y también como se respeta entre ellos mismos. Y así fue creciendo las niñas y niños a partir de los dieciocho años. Entraron a formar filas de milicianas y milicianos. Algunos entraron en insurgentas e insurgentes, para prepararse más porque ellos ya entendieron como estaba la situación. Ellos esos tiempos porque antes de EZLN, nunca tuvimos esa educación porque nosotras como mamá nunca sabíamos (*sic*) si se puede hacer una lucha justa para bienestar a nuestros hijos. Porque nosotras como dedicamos a trabajar en la casa, y también en la casa de los finqueros, porque esos nuestras niñas y niños crecieron como animales. También nosotras como mamá, no sabíamos qué educación enseñábamos a nuestros hijos, porque los patrones de la finca sólo nos manejaba en esos tiempos.

Ahora, el día primero de enero del año 1994, nosotras como mamás zapatistas demostramos al pueblo de México y del mundo, el valor que tenemos, fuimos capaces de enfrentar el gobierno a pesar que ellos tienen buenos equipos militares para la guerra. Pero nosotras como mamá zapatista tuvimos ese gran valentía que de quedarnos solas en nuestras casitas. Fueron nuestros hombres, nuestros hijos a pelear, hacer la guerra. Hemos aguantado las agresiones, despojos, violaciones, y golpes, muertes, torturas, cientos de miles de soldados, enfrentaron en nuestros pueblos. El día primero de enero, entraron tanques, aviones de guerra, bombardeos para acabarnos. Pero aún así, no tuvimos miedo. Aquí seguimos presente porque desde un principio, entendimos que no nos quieren escuchar el gobierno, porque realmente nosotras como mamá, estamos educando nuestros hijos, pequeños y jóvenes, nuestros hijos de edades de diecioch- ; del año 1994. Ahora, ya son grandes, ya hacen trabajos de la organización, ya nos apoyan a realizar cualquier actividades en nuestros pueblos.

Actualmente, nuestros jóvenes ya forman parte de trabajos de nuestra organización, autoridades – organización, autoridades autónomas, organización de trabajo civil o militar. Por esos, nuestras niñas y niños ya es diferente la educación porque nosotras como mamá hemos aprendido lo que nos han enseñado después del 94. Es lo que tenemos que enseñarles a nuestras niñas y niños desde pequeño, se dan cuenta de lo que hemos bien o mal, la educación, las niñas empieza con las mamás y papás, o sean que los dos, y a enseñar le a vestir, a bañarse, lavarse las manos después de ir al baño, antes de comer, compartir los juguetes con otras niñas.

Les voy a platicar de una niña que yo conozco, por ejemplo, si está comiendo algo, comparte con otra niña que está cerca de ella. Dicen ellos que quieren comer también, o sea que no piensan. En ella sola dice, si tiene un rollo de galleta, ésta no va a alcanzar para todas. Pero si les doy una galleta cada quien, sí me alcanza. Enseñar a saludar y a respetar a los de mayores de edad. Trabajos en colectivos están aprendiendo las ideas revolucionarios, las niñas deben saber por qué se hacen fiestas seis de agosto, diecisiete de noviembre, y el primero de enero, y otras fechas importante de nuestra organización; a cantar nuestros himnos zapatistas y el himno nacional, y respetar las banderas del EZLN y nacional. Hay niñas y niños que preguntan: “¿Quién fue Che, y Zapata?”, porque ven las fotos pegados en las paredes. También preguntan si era así cuando crecieron sus mamás. Y también les explicamos y lo enseñamos, es en los hechos como es la resistencia, porque nosotras no recibimos proyectos del gobierno como Procampo, oportunidades, despensa y desayuno escolares, ni becas. Y también explicamos a las niñas y niños que resistimos bien las burlas, amenazas con sus ejércitos y sus paramilitares del mal gobierno. Y también explicamos a las niñas y niños que la resistencia nos lleva en un camino mejor para bien de nuestro futuro, y hacer trabajos de organización como trabajos de la autonomía, y como cualquier tipos de trabajos como trabajos colectivos en el pueblo, en la región, en el municipio y en la zona. Estos trabajos es para sacar un poco de dinero para utilizar en las comisiones o reuniones que se han las compañeras y compañeros. Es todo nuestra palabra como mamá zapatista.

29 de diciembre de 2007

<http://zeztainternacional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/Ninos/Maribel29dic07-encuentmujer-mama.mp3>

En este discurso, esta mujer anónima, si damos por supuesto que con Maribel se está refiriendo a la niña, cuenta cómo las mujeres empezaron a organizarse. La descripción de los colectivos agrícolas alude al trabajo de los grupos eclesiásticos, pero es difícil definir en qué momento comenzó el trabajo de concienciación. Sin embargo, cuando dice: “(también) enseñar [nosotras] como es la seguridad si llega gente extraño (*sic*)” y cuando habla de la organización en clandestino, ya se está refiriendo al EZLN.

La diferencia entre el pasado y el día del que habla, radica en que, antes de la sublevación pública, no podían enseñar abiertamente a sus hijos los principios de la ideología igualitaria de los zapatistas. La segunda generación de los zapatistas, en cambio, ya conoce mejor sus derechos. Pero la generación de la Toñita no vivió los cambios hasta llegar a la juventud, su niñez todavía seguía el camino tradicional recogiendo leña y haciéndose responsable de las tareas domésticas.

En este discurso sobre la niña Maribel, la maternidad es precisamente la que justifica la participación de las mujeres en el EZLN. Antes de la llegada de los zapatistas, según esta mujer, las madres no sabían demandar el bienestar para sus hijos. Pero la experiencia de ser las responsables de la casa mientras los hombres participaban en el ala militar de los zapatistas, aumentó su autoestima y, al darse cuenta de que a pesar de las amenazas y agresiones, como colectivo no tuvieron miedo, empezaron a tener suficiente confianza en sí mismas como para comprender que eran ellas las que realmente podían cambiar la vida de sus hijos.

Además de cuidar mejor a sus hijos y conocer mejor la importancia de la higiene, como por ejemplo, lavarse las manos después de ir al baño, el hecho de superar el límite entre la vida en la casa y comenzar su participación pública marcó la diferencia, una diferencia que, en la vida de una indígena, no vino definida por su género de mujer, sino por la diferencia de generaciones. La edad, no en su significado absoluto, sino en el sentido generacional, distingue la vida de los niños actuales de la de aquellos que vivieron al principio del movimiento.

Los niños también son conscientes de que su vida es diferente a la de sus padres:

## ANEXO XXVI

La niña Marina.

Compañeras y compañeros, bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hermanas y hermanos de la sociedad civil nacional e internacional; tengan muy buenas tardes a todas y a todos. Mi nombre es Marina, yo vengo del poblado San Rafael municipio autónomo Francisco Gómez del Caracol III de la Zona Selva Tzeltal. Y yo cumpla nueve años el día 4 de enero del año 2008. Compañeras y hermanas, les quiero platicar unas tantas palabras sobre de mi vida. Yo soy estudiando en una escuela autónoma zapatista porque tengo derecho de hacerlo que yo me gusta. Mis padres ya me dan libertad de estudiar, de participar, de bailar, de cantar y de divertirme. Pero mi escuela autónoma, a veces no encontramos los materiales, pero no podemos solicitar con el gobierno, porque estamos en la resistencia. Y mi papá dedica a trabajar en el campo, y lo vende su cosecha para conseguir un poco de dinero para comprar mis materiales. Así resolvemos las necesidades porque nosotras, los zapatistas, no estamos agarrando limosnas, ni migajas que regala el mal gobierno porque no podemos presionar nuestra lucha. Yo me siento muy orgullosa de ser zapatista, no hay por qué desanimarme, porque ya estamos acostumbrado con la resistencia, porque es la mejor alma para nosotros. Es todo mis palabras mi querido público. Muchas gracias.

<http://zeztainternacional.ezln.org.mx/audio/3encuentro/Ninos/Marina29dic07-encuentmujer-nina.mp3>

El discurso más importante, y según el audio, el más divertido, fue este último en el que la niña se refiere a la segunda Ley de Mujeres y explica como ella ha tenido el derecho de ir a la escuela y hasta de divertirse. En la retórica de la niña, se encuentran los elementos fundamentales de la ideología zapatista, pero su actitud es totalmente distinta a la de los discursos previos de las mujeres. Ya no hay señales de victimización, es una niña segura de sí misma y acostumbrada a vivir en la resistencia, no en sufrimiento. Aquí nos damos cuenta de cómo el cambio temporal trae cambios a la categoría de género. Como ya vimos en el análisis de los textos de la Toñita, la fecha de nacimiento tiene gran importancia a la hora de analizar los textos de ese periodo de quince años.

La retórica zapatista sigue viva en el discurso de la niña, ella tampoco “pide limosnas ni migajas” que regala “el mal gobierno”. Los zapatistas tampoco cuentan con el sistema escolar nacional, por no existir en las zonas indígenas, y según esta independencia del apoyo gubernamental, la niña también va a una escuela autónoma que no siempre dispone de materiales para los estudiantes pero que sí contribuye a la construcción de una generación segura de sus derechos, con más ideas sobre sus posibilidades en el futuro.

## **6. La dignidad de la rabia femenina**

Los dos últimos eventos tuvieron lugar el mismo año, en 2009, el primero en enero y el segundo en marzo. Siendo dos eventos separados, he dividido el análisis en dos capítulos respectivos. El Primer Festival Mundial de la Digna Rabia fue convocado con motivo del 25 aniversario de la creación del EZLN y del 15 aniversario de la insurrección. Este festival fue celebrado en varias sedes en diferentes partes de México. En el territorio zapatista, la rabia se expresaba a través del arte y la cultura, tanto con la música como con el baile. Estos encuentros estaban abiertos sólo a los invitados; como diferentes grupos de intelectuales, activistas y grupos defensores de los derechos humanos, entre otros. Bajo el tema principal del arte y la cultura se trataban, además, temas como la política, la historia, la comunicación, el campo y la ciudad, los movimientos sociales y la sexualidad –todos precedidos por la palabra “otra”. Estos temas fueron presentados como “vientos”, siendo el quinto viento el de la “digna y femenina rabia”.

Siguiendo las palabras de varios hablantes de la Red Mexicana del Trabajo Sexual, la comandanta Hortensia cerró la sesión con la presentación de la entonces situación de las mujeres zapatistas. El discurso anterior, pronunciado por una mujer anónima en conmemoración de la difunta comandanta Ramona, todavía se centraba en el entorno privado de la mujer, la casa y la educación de los niños. Pero ahora resurge la rabia y la frustración de los zapatistas por no haber logrado un cambio tan amplio como habían esperado quince años atrás, aunque no deja de expresar cierto orgullo por algunos de los éxitos hasta entonces logrados. La comandanta Hortensia describe, por ejemplo, los resultados de la educación y concienciación de las niñas y mujeres.

Veamos cómo coincide esto con las demandas originales de las Leyes Revolucionarias de Mujeres:

## ANEXO XXVII

Palabras de la Comandanta Hortensia

Buenas noches a todos y a todas.

SIETE VIENTOS EN LOS CALENDARIOS Y GEOGRAFÍAS DE ABAJO.

*Quinto Viento: Una digna y femenina rabia.*

Compañeros y compañeras de La Otra Campaña y de la Sexta Internacional:

Hermanos y hermanas de México y del mundo:

Compañeros y compañeras, hermanos y hermanas, los que se encuentran en este Primer Festival Mundial de la Digna Rabia:

A nombre de mis compañeras y compañeros bases de apoyo, de los y las insurgentes y milicianas, de los y las responsables locales y regionales del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, de las Juntas de Buen Gobierno, de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, y de los compañeros y compañeras que están prestando sus servicios en los diferentes áreas de trabajos, en los territorios zapatistas.

A nombre de ellos y ellas hago uso de la palabra. Voy a platicar un poco sobre los trabajos, la participación y la organización de las mujeres en los territorios zapatistas.

Así, como ya sabemos, que desde que nació nuestra organización zapatista, se ha promovido la participación de las mujeres. Se les da lugar igual que los hombres a que participen en todos los niveles de trabajo: como en lo político, económico, en lo social y en lo militar.

Pero cuando se les dio el lugar a las mujeres, a que realicen los trabajos en nuestra organización, desde un principio les costó mucho tanto hombres y mujeres. Porque teníamos en la cabeza y en nuestros corazones de que no era nuestro trabajo, de que el trabajo de la mujer sólo era estar en la casa, tener hijos, atender al marido, entre otras cosas que nos toca a hacer.

Pero gracias a los que dieron inicio y vida a nuestra organización, que tomaron en cuenta a las mujeres, nos nombraron como compañeras de lucha. De esta forma, le dieron nombre, vida y rostro a las mujeres. Pero, sobre todo, para las mujeres indígenas, porque somos las que sufrimos más la explotación, el desprecio, la humillación y el olvido en todos los niveles de la vida.

Por eso, le damos gracias a la organización zapatista, que nos hizo nacer de nuevo, tanto hombres y mujeres. Nos dieron luz, nos dieron esperanza y nos dieron vida. Para que algún día, florecerá lo que tanto esperamos: para que las mujeres tengamos derechos y tomadas en cuenta por igual.

Por esta razón, ha habido mujeres dignas y rebeldes, quienes dieron la vida, el trabajo, para hacer crecer nuestra organización. Pero, durante estos quince años de lucha y resistencia, ha habido mujeres que han tratado de dar su trabajo y participación en cada nivel de trabajo.

Por ejemplo, en la política, ha habido mujeres en la dirección de nuestra organización, como Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Como responsables locales y regionales, y también se han nombrado compañeras para ser suplentas del CCRI. Las mujeres ya participan en las asambleas de los pueblos. Ya sea en los estudios políticos o asambleas generales, para elegir a sus autoridades, como por ejemplo: autoridades

municipales, Juntas de Buen Gobierno, agentas municipales, comisarias ejidales y comités de educación. Y también para elegir a sus mandos políticos en la comunidad, como responsables locales.

Por eso, hay compañeras que ya forman parte en este nivel de autoridades. Además, hay compañeras que se han organizado para buscar la forma cómo resistir en la lucha. Y también, para buscar solución de sus necesidades. Por eso, se han organizado para trabajar en colectivos. Ya sea en panadería, crías de animales, producir artesanías para vender, o tener sus hortalizas para su consumo colectivo.

Son estos trabajos que están tratando de hacer las mujeres en los territorios zapatistas. Además, hay mujeres que están preparándose para ser promotoras de salud y educación autónomas. Para que ellas mismas comparten sus conocimientos y que presten sus servicios gratuitamente para los pueblos.

Hay mujeres que están preparándose para aprender y rescatar las plantas medicinales. Y también se están preparando las compañeras para ser parteras y hueseras, ya que, de esta forma, cómo se curaban nuestros mayores. Por eso, es importante y necesaria que rescatemos lo que dejaron nuestros ancestros.

Para estos dos niveles de trabajo: tanto en la salud y educación, hay compañeras que han podido llegar a ocupar el lugar como coordinadoras generales de estos dos niveles de trabajo.

También hay mujeres que han tratado de ejercer los trabajos en las comunidades zapatistas, como operadoras de radio de comunicación, locutoras de Radio FM, y hay jóvenes que se están preparando para ser fotógrafas y camarógrafas.

Además de todo esto, hay compañeras que han llegado de ser milicianas e insurgentes. Y llegar a ser mandos militares en nuestro Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Pero todos estos trabajos que estamos realizando las mujeres en las cinco zonas zapatistas, es para tratar de ejercer nuestros derechos, nuestra obligación como zapatistas. Aunque no ha sido fácil para nosotras, pero estamos y estaremos haciendo un esfuerzo y un sacrificio para tratar de cumplir lo que marca en la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Pero también, le damos gracias a los compañeros que ya entendieron la importancia de la participación de las mujeres. Pero, sobre todo, para los compañeros que ya dejan salir a sus compañeras para hacer los trabajos. Aunque, también, para los compañeros no es fácil, pero lo está haciendo lo que pide nuestra organización. Por eso, nosotras las mujeres ya no debemos de hacernos de un lado. Debemos prepararnos cada vez más. Para poder seguir adelante y avanzar lo más posible que se pueda en todos los niveles de trabajo.

Porque si no lo hacemos, las que ya estamos en este mundo, que es un mundo donde todavía las mujeres no tenemos rostro, nombre ni voz para los capitalistas y neoliberales. Por eso, es la hora de ejercer y hacer valer nuestros derechos. Pero, para poder hacer todo esto, sólo se necesita tener voluntad, decisión, fuerza y rebeldía. Y no necesitamos pedirle permiso a nadie.

Pero todo lo que estamos haciendo y lo que estoy diciendo no es un invento, ni imaginación. Sino que es una realidad. Allí lo demostramos en el Tercer Encuentro, que se llevó a cabo en el Caracol de La Garrucha, hace un año. Ahí hablamos y explicamos nuestros trabajos como mujeres.

Pero también quisiera ser sincera en decirles, hermanos y hermanas, compañeros y compañeras, que todavía hay algunos pueblos y regiones en el territorio zapatista, falta el trabajo y la participación en algunos niveles de trabajo. Es que los compañeros y compañeras todavía no han entendido con claridad la importancia de la participación de las mujeres. Pero vamos a hacer una lucha para poder cumplir lo que es ser zapatistas y revolucionarios.

Pero, durante estos 25 años del inicio del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y quince años de nuestro levantamiento armado, hemos ya logrado avances muy importantes. Pero, sobre todo, la participación de las mujeres en casi todos los niveles. Es que hace más de 25 años, no había pueblos zapatistas. Sólo estaba lleno de ignorancia, de la esclavitud y el olvido.

Pero, hace quince años, no había más mujeres que ocupaba en la dirección política. Pero, a lo largo de estos quince años de lucha y resistencia, hemos venido incorporando poco a poco en los diferentes niveles de trabajo.

Ahí nos dimos cuenta que sí es cierto que podemos pensar y decidir. Podemos ocupar el cargo igual que los compañeros. Y, también, nosotras las mujeres podemos hacer los trabajos. Pero todo lo poco que pudimos hacer a lo largo de estos quince años, no es suficiente. Sino que falta mucho por hacer.

Ahora, nuestros pueblos, nuestra patria que es México, y nuestra planeta Tierra, se necesita que los hombres, las mujeres, los niños, las niñas, los y las jóvenes, los y las ancianas, que se rebelan, que luchan y que tengan dignidad y rabia.

Pero, cuando tengamos en nuestra mente y en nuestro corazón estas dos cosas importantes, es la que nos lleva adelante, hasta lograr lo que queremos.

Por último, queremos hacerles un llamado a todas las mujeres de México y del mundo, a que unamos nuestras fuerzas, nuestra voz, nuestra rebeldía y nuestra rabia. A que luchemos por nuestros derechos, por nuestra autonomía, y por construir un mundo donde podamos caber todos.

Democracia, libertad y justicia.

Por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Chiapas, México, a 4 de enero del 2009.

Muchas gracias.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/varios/1250>

Habla en nombre de las mujeres y los hombres, tanto civiles como militares, empezando por el espacio privado y los problemas de la organización de las mujeres. De la misma manera que fue difícil convencer a los hombres de que las mujeres necesitaban aumentar su espacio, lo fue para las mujeres. La visibilidad de las mujeres llegó a través de su reclutamiento en el ejército zapatista y por ello la comandanta Hortencia da las gracias a la organización zapatista. Su afirmación de que los organizadores del movimiento les dieron la esperanza de ser algún día “tomadas en cuenta por igual”, puede significar dos cosas: que fueran consideradas como iguales con respecto a los hombres de la comunidad, y con respecto a los mestizos.

A pesar de ello, antes de describir cómo el movimiento les dio “el rostro”, vuelve a recurrir a la retórica tan utilizada en el discurso de las mujeres zapatistas, de la victimización. Pero, en este caso, “la humillación” y “el olvido” que solían preceder a la participación, parecen más bien ser una “línea obligatoria” asociada a la triple marginación, que una descripción adecuada de la situación actual de

aquel entonces, ya que seguidamente avanza a la participación política de las mujeres que va más allá del entorno privado: las mujeres ya estaban ocupando puestos en los diferentes órganos colectivos de los zapatistas, y tenían el derecho de hablar en las asambleas. Igualmente, también podían elegir y nombrar a sus representantes en las mismas.

En el campo del trabajo, cuyo derecho habían reclamado ya en la primera Ley de Mujeres, ya realizaban trabajos colectivos como en panaderías, cría de animales y artesanía. En el sector de la salud y la educación, habían llegado a ser promotoras que podían difundir sus conocimientos para el bienestar de las comunidades.

En el discurso de Hortensia, se puede observar los campos en los que querían mantener vivas sus costumbres y tradiciones: la medicina y la reproducción. Teniendo en cuenta cuánta importancia han cobrado las plantas medicinales y los modos alternativos de aliviar los dolores del parto en los países occidentales, la idea de mantener las tradiciones que ellas consideran buenas tiene su valor, siempre y cuando no sean las únicas maneras accesibles de curar a las personas. Si lograsen combinar sus demandas y necesidades, con clínicas y puestos de salud en los que también se encuentren equipos de emergencias, que permitan evitar casos como el de la joven madre, Amalia, que murió por complicaciones del embarazo, realmente podrían beneficiarse de contar con el conocimiento de ambas tradiciones.

En el campo de la comunicación, las mujeres habían entrado en un nuevo terreno. En una zona en la que todavía hacen falta servicios e infraestructuras básicos, el radio es el medio más efectivo, y confiere cierta autoridad y seguridad también a las mujeres, como poder manejar trabajos como locutoras y operadoras. Su vida ya no se limita al entorno privado de la casa, las jóvenes que se educan a ser fotógrafas o camarógrafas, tienen la posibilidad tanto de aumentar sus conocimientos del mundo exterior como de difundir información sobre su propia situación.

Según Hortensia, las mujeres han ganado visibilidad a nivel comunitario, pero todavía les falta cierto reconocimiento en la vida fuera de sus comunidades, especialmente como mujeres. Aunque hayan logrado ampliar su espacio del entorno privado al público, de alguna manera, parece que el género (que también

afecta a su situación dentro de las comunidades) les impide su plena integración en la sociedad mexicana.

Donde se materializa lo dicho sobre la capacidad del discurso para cambiar la realidad, llega cuando afirma que todo lo que han logrado no es un invento, sino que es realidad. Ellas han conseguido hacer realidad algunas de sus demandas, dentro de las comunidades. Destaca la importancia del paso del tiempo, de la misma manera que lo hizo la mujer anónima durante el discurso anterior. Si la primera habló de los cambios en la actitud de las mujeres sobre su capacidad de cuidar mejor a los hijos y comprender la importancia de la educación, la comandanta Hortensia habla de los resultados de esta comprensión y las oportunidades prácticas que el movimiento zapatista ha brindado a las mujeres indígenas.

Por otro lado, y aunque en el capítulo previo pudimos observar que la edad ha jugado un papel definitivo en la apertura de las mujeres del entorno privado al público, el discurso de Hortensia no rompe con el concepto de etnicidad en la categorización de las zapatistas como mujeres e indígenas. Al contrario, añade a más significados a la etnicidad con los ejemplos de la medicina tradicional y amplía la categoría de la mujer, especialmente en el campo del trabajo. Sin embargo, mantiene la categoría operativa de la mujer, como algo no integrado en el mundo neoliberal, según sus palabras. Supera la victimización, pero parece ser que sólo a nivel comunitario.

## **7. Los hombres a la cocina: el evento político, deportivo, cultural y artístico “Mamá Corral”**

Los últimos discursos aquí analizados son del evento que las comandantas zapatistas organizaron para celebrar el Día Internacional de la Mujer en 2009. Pasados catorce años del día en el que la Toñita se hizo mujer, las zapatistas celebraron ese día en una comunidad proclamada autónoma, después del decreto de la Ley Indígena que no llegó a satisfacer las demandas de los zapatistas. Originalmente, la celebración del día estaba planeada sólo para las zapatistas, pero después decidieron a abrirla e invitar a todas las mujeres de México, extendiendo la invitación a todas “nuestras compañeras en el Mundo”<sup>110</sup>. El nombre del evento, “Mamá Corral”, deriva de Doña Concepción García de Corral, compañera de la Otra Campaña, difunta poco antes de que las zapatistas realizaran la invitación. Además de rendir homenaje a la memoria de Doña Corral, con el nombre del evento, el CCRI quiso señalar la importancia de la maternidad como motivo de la participación de las mujeres en el movimiento zapatista. En el análisis del discurso sobre la niña Maribel en el subcapítulo previo, la mujer anónima describió la importancia de las madres en el cambio de las condiciones de vida tanto a nivel práctico (las consecuencias de la mejora de la higiene sobre la mejora de la salud en general) como a nivel estratégico: la apertura del espacio público a las mujeres como resultado de su formación militar e ideológica, que también les hizo comprender su poder para producir cambios inmediatos en la vida de las generaciones próximas a ellas.

El evento se organizó en el Caracol de Oventik el 7 y 8 de marzo de 2009, y estaba dirigido exclusivamente a mujeres. Como sugiere el título de este subcapítulo, los hombres que querían participar sólo lo podían hacer “cocinando o cuidando niñ@s o haciendo el aseo o trabajando para apoyar el evento”. Durante la convocatoria, llama la atención la división que se estableció entre “nosotras las zapatistas” y “las otras”; es decir, la manera en que las comandantas tras haber diseñado el plan original, deciden posteriormente incluir a “las OTRAS mujeres” (en mayúscula en la versión original). ¿Por qué mantener tanto énfasis en la diferencia entre unas y otras? Algo paradójico, por cuanto mientras afirman que

---

<sup>110</sup> <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/1361>

las otras mujeres “son nuestras compañeras”, con la intención incluirlas en su lucha por igualdad, se resisten en hacer desaparecer por completo las diferencias entre ellas y “las otras”. Si recordamos el documento final de los Acuerdos de San Andrés, el concepto no ha cambiado mucho desde el punto de vista discursivo. En aquel documento las mujeres zapatistas, a pesar de llamar a las mujeres no indígenas “nuestras hermanas”, también destacaban las diferencias existentes entre ellas. Hasta podría decirse que, desde entonces, las diferencias han sido reforzadas, pues ya no se refieren a ellas como “hermanas”, sino como “compañeras” que tiene otro tono más ideológico: mujeres que simplemente comparten la misma causa.

El evento, según su título, tuvo cuatro aspectos: político, deportivo, cultural y artístico. Recuerdo leer la invitación por primera vez cuando éste se anunció, y nunca llegué a entender ni a averiguar por qué la combinación de un evento de mujeres era deporte y cultura. Debe ser que es ahí en el pensamiento donde residen de manera subconsciente nuestras actitudes sobre la construcción del género, a pesar de toda la teorización feminista: ¿Por qué me costó imaginar a las zapatistas jugando al baloncesto, “basketbol” (como dice en la invitación), u organizando un partido de fútbol? ¿Es la combinación de género y etnicidad la que me da la impresión de que, además de la exclusión de los hombres, se trata de algo novedoso, o, por lo menos, excepcional? ¿Adoptaron el tema del deporte para imitar a las reuniones masculinas, o para demostrar que, para salir de la victimización presentada en los subcapítulos previos, lo femenino no sólo debe asociarse con la cultura y el arte?

La convocatoria del evento se concentra en lo deportivo y lo cultural. La parte política sólo aparece en la mención del mensaje de las zapatistas. Aunque éste fue pronunciado en nombre del CCRI-CG, el sujeto del discurso son las mujeres. Además de su mensaje, en el mismo evento, se pronunciaron también mensajes de las compañeras de los demás caracoles y de las bases de apoyo, además de un mensaje de las compañeras del JBG, que también pueden ser consideradas como la parte política del evento.

De los discursos, un total de nueve en la página web, tanto en audio como transcritos, he elegido dos: el discurso central del CCRI-CG y un discurso de la insurgenta Elena (ANEXOS XXVIII-XXIX). El primero, al ser mucho más extenso,

se encuentra como anexo al final del trabajo, tras los discursos de los tres comandantes en el Congreso. El discurso de Elena está incluido aquí, por ser más corto. El discurso del CCRI-CG lo he elegido como ejemplo de la retórica oficial del EZLN después de quince años de lucha, y el de Elena con el objetivo de dar la última palabra a una voz individual y detectar las señales que indiquen hacia dónde se va a dirigir el discurso a partir de entonces. Una señal del cierto avance técnico, en comparación con eventos anteriores, fue que durante la convocatoria, se solicitó que la inscripción se realizase directamente en la página web de los zapatistas. Obviamente, la mayoría se registró por correo electrónico, ya que en la página sólo aparece una inscripción (de un total de veinte), del *Colectivo Machetemagazine*.

En el discurso central del CCRI podemos observar un cambio del tratamiento formal frente a los primeros discursos del análisis: siendo un evento para mujeres, es lógico que se utilice el femenino; pero en el último ejemplo, el discurso de la insurgenta Elena, viene seguido del masculino. El uso del femenino primero todavía no es consistente en los discursos en el Primer Festival Mundial de la Digna Rabia, y todavía durante la Marcha y en el discurso clave de la comandanta Esther, vienen mezclados. Aunque al principio del análisis puede haber parecido insignificante la noción del orden del uso del femenino o del masculino, vemos que ésta tiene una relación con la realidad –no sólo en los casos en los que están presentes las mujeres, sino también en otras ocasiones, en las cuales el hablante puede decidir cómo organizar sus palabras. En muchos idiomas, lo correcto es anteponer el femenino al masculino a la hora de dirigirse a un público<sup>111</sup>, y así es incluso en el tratamiento formal del español. Sin embargo, los y las zapatistas han preferido el masculino en “compañeros y compañeras”. En los discursos revolucionarios en general, parece común la preferencia del masculino y los zapatistas han seguido este modelo. Son las mujeres las que han cambiado el orden y en ese sentido se puede considerar que es la acción la que ha transformado el lenguaje.

En este discurso central, pronunciado después de las palabras de bienvenida, las mujeres se refieren por primera vez a la historia del Día Internacional de la Mujer,

---

<sup>111</sup> En inglés “Ladies and Gentlemen”, en alemán “Meine Damen und Herren”, “Mesdames et Messieurs”, hasta en finés “Hyvät naiset ja herrat”.

aunque lo han celebrado desde el principio de la organización del movimiento. A partir de ahora, no sólo lo mencionarán en este discurso central, sino también en los que le siguen. En el discurso central, la comandanta (cuyo nombre no se menciona) se refiere al incendio de la fábrica textil en que perdieron la vida más de 140 mujeres trabajadoras en Nueva York en 1911<sup>112</sup>.

En realidad, el Día de la Mujer ya se celebraba antes de eso, de hecho, se celebró por primera vez en 1909 en los Estados Unidos. Pero desde el Año Internacional de la Mujer, promovido por la ONU en 1975, el 8 de marzo fue declarado Día Internacional de la Mujer.

Además de expresar su solidaridad con las mujeres que han sufrido en el pasado por haber luchado por sus derechos, este párrafo del discurso refuerza la categoría de la clase trabajadora de las mujeres zapatistas, conectando su participación y sus demandas por el derecho a trabajar y recibir una recompensa justa por ello, con los movimientos obreros anteriores. Al mismo tiempo, este discurso destaca la importancia del papel de la mujer en el campo profesional, tanto en los trabajos colectivos como respecto a su formación individual, a través de su participación en el ala militar del movimiento:

También, es muy importante y necesaria que las jóvenes formen parte como milicianas e insurgentas, porque el mal gobierno nos pueden atacar en cualquier momento. Y cuando son atacados nuestros pueblos tenemos que saber defenderlos y, sobre todo, defender a nuestros niños.

El “mal gobierno” está presente durante todo el discurso. Las zapatistas justifican su papel dentro del sistema económico neoliberal, pero a la vez lo critican mientras buscan su propio espacio en un sistema que no pueden evitar:

Necesitamos formar más trabajos organizativos o trabajos colectivos y seguir sosteniendo y fortaleciendo nuestros trabajos colectivos y nuestras sociedades cooperativas que ya existen. Porque es un fuente de ingreso donde podamos trabajar para solucionar algunas necesidades urgentes. Estos trabajos organizativos es para poder resistir los ataques y los golpes económicos que da el mal gobierno.

---

<sup>112</sup> Las trabajadoras murieron porque los dueños de la fábrica habían cerrado las entradas para evitar que ellas salieran demasiado temprano del trabajo, no directamente porque las hubieran matado por haber exigido derechos laborales más justas.

Siguen rechazando los programas gubernamentales, argumentando que éstos provocan conflictos entre aquellos que se mantienen fieles al movimiento y los que buscan una solución más rápida para satisfacer sus intereses más bien prácticos, según la clasificación original de Molyneux. Sin embargo, a pesar de los proyectos de autonomía del sistema escolar y sanitario, los zapatistas no pueden mantenerse completamente fuera del sistema económico existente, como afirma la frase que menciona la necesidad de las fuentes de ingreso. Una noción importante sobre la sumisión de todo tipo de explotación de la mujer bajo el neoliberalismo es revelada en el análisis de Stephen (2002, 191) de una entrevista con un insurgente zapatista: al acusar de todo al capitalismo, se pueden evitar cuestiones demasiado difíciles de tratar en las relaciones entre hombres y mujeres dentro de las comunidades.

En este discurso inaugural, todavía se refieren a la importancia de la Ley Revolucionaria de Mujeres como el factor que marcó el cambio en la historia de los derechos de las mujeres indígenas. La triple marginación también sigue presente:

Es la hora de tener fuerza y valor para salir de la triple opresión de todas las mujeres de México y del mundo.

La triple opresión en el discurso zapatista alude a la combinación de género, etnicidad y clase. Difícilmente se puede extender la discriminación por la etnicidad a todas las mujeres mexicanas, y mencionada la división entre “nosotras” y “otras mujeres”, debe encontrarse aquí la diferencia que ni la solidaridad de muchas “otras” mujeres ha logrado hacer desaparecer.

Desde la referencia que se hace al principio del discurso al origen del Día Internacional de la Mujer, el tema principal del mismo es el cambio que ha producido el movimiento zapatista en la vida de las mujeres en el campo profesional, siendo la naturaleza y la tierra partes elementales del mismo:

Como zapatistas se existe más mujeres que tomen en serio su responsabilidad como promotoras de salud, promotoras de educación, ser también promotoras de agroecología, para aprender cómo cuidar nuestra madre tierra y nuestra naturaleza.

En sus profesiones se combinan la relación y la protección de la naturaleza con otro tema actual: la comunicación. Las mujeres se han especializado en diferentes funciones dentro de la radio, importante vía de comunicación entre zonas lejanas sin infraestructura suficiente. Esta ocupación ha producido un verdadero cambio en el silencio que describe la comandanta:

Ahora, es el momento de romper las cadenas que nos amarraban. Es el momento de romper nuestro silencio. Es el momento de levantarse. Es la hora de vernos cómo estamos. Es la hora de decir ya basta al sentirse inferior a los hombres. Es el momento de dejar atrás nuestra timidez y nuestra vergüenza.

Alude a los sentimientos de inferioridad, timidez y vergüenza. Estos sentimientos difieren del tema de la victimización en que las mujeres todavía no son sujetos, sino objetos de los diferentes factores que las sitúan en condiciones de desventaja: los abusos, la pobreza, la miseria de las que hablaba la comandanta Esther en frente del Congreso. Aquí, el discurso comienza a nombrar sentimientos que este tipo de discriminación había producido: habían sido tímidas y se habían sentido avergonzadas, pero ahora empezaron a hablar de los sentimientos desde su propio punto de vista.

Antes de terminar, en nombre del CCRI-CG, las mujeres hacen un llamado a las mujeres jóvenes, un hecho que viene apoyado por el relato del caso de la Toñita, en el que la edad es un factor importante dentro de la categoría de mujer indígena, quizás mucho más que en otros contextos. Por ejemplo, a pesar de los cambios que ha traído la revolución tecnológica durante las últimas dos décadas, la edad no juega un papel tan importante en la vida de la mujer europea. Entre madres de niños pequeños se pueden encontrar tanto adolescentes como cuarentonas, o las jubiladas pueden seguir con las mismas actividades que cuando eran jóvenes, o vestirse como si tuvieran veintitantos años. Pero, como puede apreciarse en los discursos, en el caso de las zapatistas, el año 1994 marcó un cambio, y la situación fue totalmente distinta para una mujer que en aquel entonces ya era adulta, que para aquellas que entraron en el movimiento como niñas a través de la participación de sus madres.

Aunque el insurgente de la entrevista con Stephen echó la culpa de la discriminación de la mujer al neoliberalismo, según este discurso central queda

mucho por cambiar también en la actitud de los hombres: agradecen a aquellos que ya habían comprendido la importancia de la apertura del espacio privado de la mujer en beneficio a toda la comunidad; pero, ruegan a los que todavía no lo han hecho, que entiendan y colaboren en el desarrollo de las mujeres en pro de una meta común: la autonomía y la independencia del movimiento zapatista del gobierno mexicano.

Junto al discurso oficial de los zapatistas, el discurso de la insurgenta Elena explora la experiencia y los sentimientos de la mujer individual:

#### ANEXO XXIX

Palabras de la compañera Insurgenta Elena.

Buenas noches compañeras y compañeros. Queridas compañeras comandantas, responsables, autoridades, bases de apoyo, milicianas, promotoras de salud y de educación, y abuelitas y niñas.

Queridas compañeras de La Otra Campaña nacional e internacional. Compañeras que se encuentran reunidas para recordar este 8 de marzo, día internacional de las mujeres luchadoras.

Queridos compañeros que están presentes ayudando a las compañeras de este encuentro y los que quedaron en la casa.

Compañeras y compañeros.

Reciban muchos saludos revolucionarios por parte de mis compañeras insurgentas e insurgentes. Ellas no pudieron venir y yo las vine a representarlas.

Compañeras y compañeros: hoy, este Caracol II de Oventik, Chiapas, están presentes todas las mujeres indígenas y no indígenas, en general. Hoy, 8 de marzo, es un día muy especial para las mujeres luchadoras.

Compañeras: esta historia dolorosa de aquellas mujeres que verdaderamente fueron valientes a defender sus derechos como mujeres trabajadoras. Hoy, sentimos realmente estos momentos de aquellas mujeres, fueron valientes, bien puestas para enfrentar a los patrones. Y entregaron la vida, para conseguir el derecho de las mujeres trabajadoras.

Es un ejemplo para nostras las mujeres trabajadoras en el campo y en la ciudad. En todo el mundo. Que verdaderamente con valor y coraje fueron a enfrentar al enemigo.

Ahora, nosotras tenemos que analizar, mirar más allá: dónde nació, cómo nació, de que las mujeres sólo sirven para tener hijos, mantener la familia, estar en la casa. En las fábricas, en el campo, todo, todo el tiempo, todo el día trabajando sin descansar.

Compañeras: tenemos que defendernos, porque nuestro sexo y figura de ser mujer nos ven como una cosa sin valor. Nos tratan que no entendemos la vida. Nos dicen que no tenemos pensamiento, sentimiento, conocimiento. ¿A poco no somos humanas?

Nos quieren esterilizar a todas las mujeres, para ya no tener más hijos. El gobierno y los ricos nos quieren seguir controlando, calladas con toda su fuerza política y militar. Ideológicamente, económicamente.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/03/09/acto-civico-del-evento-politico-deportivo-cultural-y-artistico-mama-corrall/#elena>

Mientras que el discurso oficial introducía las ideas de unas mujeres sujetos de su propia vida, la insurgenta Elena dirige la atención a la dignidad de la mujer, convirtiéndola en objeto. Empieza con la alusión a las trabajadoras textiles en Nueva York, situando a las mujeres zapatistas en la clase trabajadora de la misma manera que el discurso central. Extiende la clase tanto a la mujer rural como a la urbana, pero, aunque no menciona la etnicidad, el siguiente párrafo sí da a entender que no es sólo el género lo que le hace cuestionar profundamente cómo los demás las valoran. Su perspectiva del trabajo es distinta que la del discurso central: el trabajo es algo que cansa a la mujer, sea doméstico o algo profesional. Menciona la necesidad de las propias mujeres de analizar su situación, desde que nacen hasta que se casan y tienen una familia.

La objetivación tiene lugar en forma verbal: “(...) porque nuestro sexo y figura nos *ven* como una cosa sin valor”. ¿Quiénes son estos que no las valoran? ¿Los hombres de la comunidad, o “el gobierno y los ricos”, como dice en el siguiente párrafo? Si se le niega a la mujer su derecho a pensar, sentir y conocer, en otras palabras, cuando no se le reconoce su capacidad de educarse y expresar sus propios sentimientos, se le está considerando como lo equivalente a una cosa, sin el derecho de decidir sobre su propia vida.

El objeto del último párrafo es más evidente: los que quieren controlar el número de hijos que pueden tener las mujeres indígenas son aquellos que tienen poder, el gobierno y “los ricos”. Hay una contradicción entre lo que las mujeres demandan en las Leyes, el derecho a decidir el número de los hijos que quieren tener y pueden cuidar, y las medidas prácticas de los programas gubernamentales para reducir el tamaño de las familias indígenas, sin negociarlo con los propios indígenas. La abogada Marta Figueroa señala la importancia de la reproducción: “A las indígenas, si las esterilizas y les quitas el único valor que tienen ante su comunidad, eso les cuesta la permanencia y la pertenencia a su comunidad” (Rovira 1997, 93). Aunque las mujeres del ala militar del EZLN no podían tener hijos en las montañas, y ellas tenían acceso a los métodos anticonceptivos para evitar eso, la decisión tiene que derivar de cada mujer a nivel individual y de acuerdo a su realidad específica. Las cuestiones reproductivas están igualmente conectadas al contexto del que surgen y no sólo en las actitudes del gobierno o los

ricos, sino que también en el discurso feminista hegemónico puede haber diferencias (S. Marcos 2005, 92-93).

La esterilización llega a ser un método de control, como dijo la insurgenta Elena, cuando se realiza sin previo aviso a la mujer objeto de esta operación, o como la única opción de regular el tamaño de la familia. Pero, simultáneamente, hay una contradicción en ese punto de la Ley Revolucionaria de Mujeres: las insurgentas, de hecho, no pueden decidir el número de los hijos, porque la única opción es no tener ninguno. Para lograr un cambio en las actitudes de las mujeres en las comunidades y en su cosmovisión, primero habrá que negociar la realidad en la que tienen y crían a sus hijos, y sólo después podrán decidir cuál sería el método más aplicable para lograr un resultado que satisficiera a todos, tanto a los hombres como a aquellas mujeres para las cuales los hijos forman parte importante de su identidad comunitaria, y para aquellas que optan por tener menos hijos o ninguno.

## **V ¿Feminismo indígena?**

### **1. ¿Quién habla del feminismo?**

En la discusión sobre los derechos de las mujeres indígenas y el carácter de las demandas que las zapatistas sintetizaron en las Leyes Revolucionarias de Mujeres, muy pronto surgió la cuestión de los elementos feministas en sus reivindicaciones. Las mismas zapatistas nunca pronunciaron la palabra “feminismo” en sus discursos, ni siquiera se autodenominaban feministas. ¿Quiénes, entonces, fueron los que utilizaron estos conceptos? La primera reacción global fue de sorpresa ante una insurrección local cuyas repercusiones alcanzaron lugares y públicos que seguramente ni los propios zapatistas se podían imaginar. El hecho de que se encontrasen mujeres entre los insurgentes, no podía pasar desapercibido entre las noticias del evento. Además de turistas celebrando el año nuevo, no fue una coincidencia que hubiese un número elevado de periodistas especialmente en San Cristóbal de las Casas. Fue precisamente en esas fechas que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio que supuestamente iba a abrir las puertas del primer mundo a México. A través del teléfono, fax e Internet que estaba empezando a establecerse en la comunicación internacional, el mundo pudo enterarse de otro tipo de noticias de las que los periodistas habían llegado a ofrecer. Poco después, además de las noticias periodísticas, salieron las primeras evaluaciones académicas “de prisa” de la situación.

Las primeras reacciones feministas condenaron la participación de las mujeres zapatistas tras evaluar su papel dentro del movimiento. El EZLN, independientemente de si era un ejército revolucionario o no, representaba un sistema jerárquico, patriarcal, vertical, que según la crítica estaba en fuerte contradicción con los valores del feminismo. En el debate que siguió a esta crítica, se sostuvo que las propias mujeres zapatistas nunca habían pretendido ser feministas. Incluso no dejaron participar a las feministas en algunas de sus reuniones. ¿Por qué tanta discusión sobre los posibles elementos feministas en la acción de las mujeres zapatistas? He evitado hablar de “nosotras”, las feministas occidentales o hegemónicas, o académicas, y presentar las opiniones de cada cual desde un punto de vista objetivo. Reconozco que muchas veces he tenido que

corregir mi texto, pero basando el análisis en la investigación de polarizaciones u oposiciones binarias, no quiero reforzarlas por mi propia escritura.

Lo que tomó por sorpresa a los observadores académicos y no académicos, fue el contexto en el que nacieron las demandas de las mujeres. ¿Quién les había ayudado? Aquello no podía haber sido escrito por ellas mismas. Sin embargo, más tarde, los testimonios confirmaron que sí, que habían sido las mismas comandantas las que habían recogido las opiniones de las mujeres en sus comunidades y las habían enlistado en un conjunto que llegó a formar parte de la Declaración de Selva Lacandona, entre las demás leyes revolucionarias. En él se equiparaba con la participación de las mujeres en otras revoluciones centroamericanas, y lo que marcaba la diferencia era el carácter rural y étnico de este movimiento. ¿De dónde podían sacar la energía y los recursos para participar? ¿Y por qué les molestaba tanto a las mujeres urbanas y académicas si se trataba de feminismo o no, si al final habían logrado algo que ellas no podían alcanzar?

El mismo subcomandante Marcos participó en el discurso sobre los derechos de las mujeres, criticando por su parte a las feministas que trataron de traer sus propios modelos a las zapatistas. Durante todo este tiempo, las zapatistas no han insistido en ser feministas ni han anhelado serlo, lo único que han demandado directamente ha sido la igualdad de posibilidades frente a los hombres dentro de su propia comunidad. Han convocado a diferentes grupos de mujeres a unirse en su lucha, pero las redes que más han funcionado son aquellas que han construido con las demás mujeres indígenas de las diferentes partes del país.

La división apareció incluso entre las propias feministas, hablándose de feministas hegemónicas y feministas de campo. Sin embargo, ambas eran académicas. Unas podían tener más experiencia de base que otras, pero la discusión sobre los derechos de la mujer indígena tuvo lugar *dentro del* ambiente académico; es decir, las zapatistas no participaron en esta discusión. Las feministas de campo quizás simpatizaron más con las zapatistas y destacaron la importancia del contexto en el que había nacido el movimiento, pero hasta que lea el primer artículo escrito por una mujer indígena sobre su propia situación en Chiapas, para mí, las únicas que han hablado de las zapatistas utilizando conceptos del feminismo, son las feministas, sean hegemónicas o de campo. Ello, sin embargo, no impide que

existiera cierto “feminismo indígena”. Al no haber criterios globales mediante los cuales se pueda definir si algún tipo de acción es feminismo o no, es necesario ir a las raíces de la acción y analizar qué la conforma. Según este estudio, fueron discursos sobre la mujer en el movimiento zapatista los que lo constituyeron. Por otro lado, en vez de preguntarme cuáles fueron los elementos propios del “feminismo indígena”, empecé a buscar cómo era construida de manera discursiva la posición de la mujer en el movimiento, y sólo tras la deconstrucción de las categorías presentadas por las mujeres zapatistas sobre el género, la etnicidad y la clase, he querido aplicar los resultados obtenidos a las teorías feministas de la interseccionalidad.

## ***2. La interseccionalidad en la posición de la mujer zapatista***

La intersección en las teorías feministas es el punto en el que se cruzan las diferentes dimensiones de la identidad de una persona. Uno de los objetivos de este estudio ha sido probar que se puede investigar la interseccionalidad mediante el uso del lenguaje. A pesar de aparecer como paradigma más importante en los estudios de género de hoy día (McCall 2005), no tiene una metodología fija que pueda ser aplicada a todo tipo de estudios. Según McCall, esto no sería preocupante si ya hubiera una gran cantidad de estudios sobre la interseccionalidad o si los asuntos metodológicos hubieran sido resueltos de manera bastante consistente en trabajos anteriores. Su preocupación radica en que, ocupando el sujeto de los estudios varias dimensiones de la vida social y varias categorías de análisis, la complejidad de la vida social se refleja en la metodología interseccional.

Las zapatistas se categorizaron a ellas mismas: decían sufrir una triple marginación, producto de la combinación de ser mujeres, indígenas y pobres. Resultó difícil separar estas categorías, no se podía negar que pertenecían a cada una de estas categorías, pero para poder definir cuál definía más su identidad, hubo de ver los contenidos de cada categoría. Decían que eran tres veces más marginadas, pero ¿comparadas con quién? ¿Con los hombres de sus propias comunidades, con las mujeres mestizas, con los hombres mestizos? ¿Y cómo se

multiplicó la marginación? ¿Eran dos veces más marginadas que los hombres indígenas, o cómo?

La identidad puede ser construida de manera discursiva. Si las mujeres se identificaban según estas tres categorías, ¿es tan simple como afirmar que éstas inevitablemente producen la marginación? Las zapatistas ya habían encontrado la fuerza para levantarse a pesar de su pobreza y la discriminación de su género: por ser mujeres, demandaron cosas específicas para mujeres. Por ser indígenas, marcharon al DF y defendieron su derecho a la cultura y a las representaciones dentro de ella en la ley acordada con la COCOPA. Esto aludía a elementos que otorgan poder dentro de estas categorías que al mismo tiempo no pueden ser categorías fijas, inmutables. De ahí que mediante la deconstrucción de las categorías producidas de manera discursiva, se pudo obtener información de los ejes que en su conjunto producían una marginación, ni doble, ni triple, sino una marginación única que tenía lugar en el momento en que ciertos ejes coincidían en un mismo punto.

El tema del discurso tanto de las mujeres como del subcomandante Marcos y las feministas fue, al principio, la victimización. Las mujeres se describían como víctimas de muchas tradiciones comunales que ofendían su dignidad humana y femenina, así como del racismo con que se encontraban en sus relaciones con el mundo mestizo. No concebían la igualdad con los hombres de la misma manera que las feministas, más bien lo entendían como un tipo de complementariedad. En ningún discurso dijeron que querían hacer algo solas. Querían los mismos derechos, pero para ellas el derecho tampoco tenía el mismo significado que en el discurso académico: en tzotzil o tzeltal, también puede significar ‘costumbre’, o ‘saber que siento’, algo bastante parecido a ‘tomarnos en cuenta’. Aunque las zapatistas usan el concepto de derecho en sus discursos, en su cultura esta expresión no existe. En la cultura indígena éste significa más bien el anhelo por el equilibrio y la situación de reciprocidad. (Jaidopulu Vrijea 2000, 55)

Con el tiempo, el discurso de la victimización fue variando hacia la resistencia y el respeto. Ya vimos en el discurso central de la comandanta Esther cómo se movía desde la victimización a través de la legalidad hasta la demanda de reconocimiento y respeto. En los últimos discursos a finales de la década del 2000, casi quince años después de la insurrección, el discurso del respeto se

centró en el respeto hacia sí mismo. Las jóvenes ya no se consideraban víctimas sino personas de respeto que merecen el derecho a recibir educación y hasta a divertirse, algo que llamó la atención entre las feministas al aparecer la segunda ley (punto 24). La división entre el discurso oficial de los zapatistas y los testimonios de la vida real disminuyó. En vez de llegar en forma de cartas a varios periódicos, se archivaron en formato mp3 en la página web de los zapatistas. Los portavoces y las portavoces continuaron cambiando, elegidos/as de manera colectiva, pero al mismo tiempo, destacaron aquellos y aquellas cuyas voces verdaderas se pueden escuchar aún hoy desde el otro rincón del mundo. Los vídeos en *YouTube*<sup>113</sup> han contribuido a avivar todavía más la imagen de las mujeres zapatistas de manera que el discurso ha llegado a ser menos separable de la realidad en la que está producido.

Basándome en el análisis del material estudiado, argumento que los elementos de las tres categorías que las mujeres mismas presentan, son: 1) el género: la lengua, educación y modos de producción, atención a la salud, 2) la etnicidad: la vestimenta, las creencias, la curación tradicional, el color de la piel, 3) la clase: educación, modos de producción, propiedad.

Uno de los principales factores que producen la marginación dentro de la categoría de género, son el analfabetismo, especialmente antes del trabajo del EZLN en la educación de las mujeres. La lengua tiene dos significados. El primero es al que se refiere Esther cuando afirmó que no se les respeta en las comunidades porque no saben hablar, refiriéndose a la tradición de las mujeres de mantenerse calladas en las reuniones comunitarias. El segundo significado implica no saber leer ni escribir en su propio idioma ni incluso hablar el español. Los zapatistas han hecho un esfuerzo para conseguir la alfabetización de las mujeres, tanto jóvenes como adultas, primero al entrar en el ejército, pero después de la formación de las JBG, con la fundación de las escuelas autónomas. De ahí que los ejes que conforman el género, no sean fijos sino que el tiempo produce la variedad, ya que la situación no es la misma ahora que hace quince años. Además, los ejes se cruzan con otras categorías como, por ejemplo, con la curación tradicional, que también pertenece a la etnicidad. Por otro lado, ha habido grandes

---

<sup>113</sup> URL: <http://www.youtube.com>, con palabra de búsqueda “mujeres zapatistas” aparecen vídeos de las últimas reuniones de las mujeres.

cambios en el campo del trabajo. Si antes la fuente principal de ingresos era la artesanía, hoy en día las propias zapatistas dicen que trabajan como promotoras de la salud y la educación, como curanderas tradicionales o como operadoras y locutoras de radio. Incluso algunas han estudiado para ser fotógrafas y camarógrafas. En la página web de la Radio Insurgente, se ven imágenes de mujeres jóvenes manejando los programas de audio con los ordenadores para transmitir programas, tanto en idiomas indígenas como en español<sup>114</sup>. Lo que no se dice en el discurso de las zapatistas, es que muchas indígenas incluso han emigrado a EEUU. No se sabe si entre ellas hay zapatistas, pues el movimiento apenas informaría sobre ello.

De ahí podemos concluir que las categorías tampoco son fijas, en algunos ejes se cruza más de una categoría. Por eso, y en base a lo sostenido al principio sobre que este trabajo se inclina más hacia la complejidad intracategoría que a la intercategoría de la interseccionalidad, vemos que un uso provisional no necesariamente puede ser consistente debido a la variedad existente en el espacio temporal y entre las categorías. Para poder estudiar el posible feminismo de las mujeres zapatistas, no se puede partir de la gran categoría general de mujer y después empezar a especificar las desigualdades dentro de esta categoría, como, por ejemplo, entre las mujeres mestizas y las indígenas, porque sería una manera de admitir también algún estereotipo de mujer mestiza.

Para poder aislar los ejes que, en su combinación, producen la marginación de las mujeres zapatistas, hay que empezar por deconstruir las categorías sin anticiparse al resultado, si la categoría desaparece, o se combina con otra, o si se fortalece a través del descubrimiento de los elementos que la constituyen. En el caso de las zapatistas, la barrera más difícil de superar ya no es el género, aunque se tuviese en cuenta que, en todas las regiones y comunidades, el discurso sobre los derechos no se actualiza. Aquí, el objeto del estudio es el cambio en el discurso y sus posibles efectos sobre la realidad.

Lo más difícil de superar parece ser el racismo y la cuestión de clase y propiedad. Las zapatistas están en el camino hacia la igualdad, tal y como ellas la comprenden, es decir, para ellas ya es su turno, han dedicado su tiempo y esfuerzo

---

<sup>114</sup> Se pueden escuchar estos programas en: <http://www.radioinsurgente.org/>

a la vida cotidiana para complementar el trabajo del hombre para la supervivencia de la familia. Ahora, sienten que se merecen tener la oportunidad de desarrollarse.

La cuestión de la tierra está asociada a la clase social del trabajador campesino. Sin embargo, el concepto de la tierra no se limita a la propiedad. La tierra para las mujeres indígenas es mucho más que un lugar donde practicar la agricultura. (S. Marcos 2005, 88-89) Vemos en ella lo que podemos considerar su definición de la cultura indígena, comparan el color de su piel con el de la tierra, en el sentido de que es algo que para ellas tiene un valor fundamental. Aquí también nos damos cuenta de que los ejes significantes que producen la marginalización pueden pertenecer a varias categorías, lo que cuestiona la existencia de las categorías o el uso provisional de las mismas.

Los resultados del análisis y el descubrimiento de los ejes que, aunque se entrecruzan, pueden al mismo tiempo pertenecer a varias categorías, me han reafirmado en la idea de que en vez que contemplar si se trata del feminismo o no, es más interesante discutir las posibles variedades del feminismo ante las que nos encontramos. Ya hemos afirmado al principio que no existe una única manera de ser mujer pero, ¿quiénes pueden definir los límites del feminismo, si los límites de las categorías en las que se basa el estudio, no son permanentes ni inmutables? Si existe un grupo de mujeres que demanda igualdad y trato justo en sus relaciones con los hombres en sus propias comunidades y con relación al mundo exterior, ¿qué tiene eso en contra de los principios del feminismo? Analizada ya la división en movimientos femeninos y feministas según el tipo de demandas que plantean, ¿no sería más enriquecedor aceptar todo tipo de acción por parte de mujeres dentro del movimiento feminista siempre y cuando implique un cambio positivo en la situación de las mismas? En vez de deducir que las demandas no son feministas, sugiero que acepten añadir nuevos contenidos a conceptos ya existentes como la igualdad y los derechos, lo que contribuirá al desarrollo del propio feminismo.

### **3. La vida propia de los discursos: cambio de la situación real**

En 2007, en la sesión del Coloquio Aubry<sup>115</sup> el 13 de enero, el subcomandante Marcos habló de la situación de la lucha de las mujeres en aquel entonces<sup>116</sup>. El tema de su discurso fue justamente la problemática de la aplicación de las teorías surgidas en el centro, en la realidad de la periferia. Según él, la imposición de los modelos desarrollados en el centro como verdad absoluta y como modelos a seguir no funciona. Criticó a las feministas que llegaron a las comunidades durante los primeros meses tras la insurrección, a su falta de interés por averiguar las opiniones de las mujeres indígenas, y a su adopción del papel de liberadoras de las zapatistas de la opresión de los hombres y creerse con autoridad para decirles cuáles eran sus derechos. Alude a la crítica de Bedregal y de otras feministas “del centro” y a las acusaciones que éstas hicieron del EZLN por representar “un machismo vertical y militarista”, hasta el punto de que las zapatistas no querían aceptar cursos que fuesen impartidos por éstas. En vez de esto, querían que fuesen las propias zapatistas las responsables de todo el diseño y realización de los cursos sobre los derechos de la mujer.

Aquello que se puede considerar que representa una variedad del feminismo y que en sí constituye la esencia del feminismo indígena, es el anhelo a la igualdad. El hecho de que quieran mantener las diferencias que las definen como indígenas, y que al mismo tiempo esto no se pueda separar de su condición de mujer, no impide la calificación de la acción de las mujeres como feminismo, pero siempre y cuando ellas así lo prefieran. Si para ellas no es importante cómo son definidas conceptualmente sus reivindicaciones, ¿por qué debería serlo para los o las demás?

La consecuencia más importante, desde el punto de vista del feminismo, no es si las zapatistas han logrado un cierto nivel o no en su concienciación como para poder ubicarlas en un modelo teórico, sino la discusión sobre los contenidos del feminismo y los límites de éste, si es que los hay. Para las zapatistas, lo que cuenta es la práctica, cómo han podido cambiar las tradiciones comunitarias que les han complicado la vida durante años o impedido participar en asuntos que

---

<sup>115</sup> A la memoria del difunto Andrés Aubry, ver más en la página 43 de este trabajo.

<sup>116</sup> <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/852>

también les pertenecen a ellas. Durante la Marcha, las mujeres participantes tuvieron la posibilidad de conocer a otras mujeres indígenas de otros estados lo que llevó a la construcción de redes a nivel nacional que resultaron más importantes que los logros o los fallos legislativos.

Las mujeres dentro del movimiento nacional por la autonomía indígena han puesto en marcha cambios en tres dimensiones: la cotidiana, la comunitaria y la nacional, transformando los significados de éstas dentro del marco indígena en México. Su reivindicación es formar parte de la nación mexicana, pero a la vez tener autonomía económica, cultural y política. (Stephen 2002, 197) Según Stephen, esta nueva visión de la condición indígena encierra el potencial de abrir nuevos espacios políticos incluso a otras mujeres de México. Aunque denota que esto podría suceder debido a la (nueva) cultura política que representa esta visión de la posible existencia de autonomías dentro del marco nacional mexicano, no estoy completamente de acuerdo con la lógica de este argumento. La renovada cultura política sí puede contribuir a otros intentos o movimientos políticos que impulsen a seguir cambiando el sistema, pero los factores que afectan a la situación de la mujer no se pueden deducir sólo de la dimensión política. Aunque se incluyan las dimensiones económica y cultural que han redefinido la condición de indígena en México, este análisis confirma que hay más dimensiones en la vida de una mujer que hay que tomar en consideración. Que las mujeres indígenas hayan logrado combinar estas dimensiones con el hecho de ser indígena en México no supone que el resto de mujeres puedan redefinir el hecho de ser mujer en estas mismas dimensiones dentro del marco nacional. De hecho, según este argumento, se confirmaría de manera contraria la yuxtaposición de las palabras “indígena” y “mujer”, tal y como sugirió Bedregal.

Lo que sí puede pasar es que a base de observar y evaluar las reivindicaciones de las mujeres indígenas, las demás mujeres puedan reconsiderar su propio concepto como mujeres, y tras reflexionar sobre sus *propias reacciones* ante la acción de las mujeres indígenas, lleguen a reconocer su propia situación y la posible necesidad de cambiarla. Pero los logros políticos de las indígenas dentro del movimiento nacional indígena, en primer lugar, y dentro del marco político nacional en segundo, no son comparables con los intereses de las demás mujeres. Ser mujer indígena no se traduce en ser exclusivamente mujer sin este atributo,

porque el hecho de ser indígena ha sido un elemento esencial para todo lo que las zapatistas han conseguido con su levantamiento.

En vez de preguntar al principio de este estudio si la participación de las mujeres en el movimiento era feminista o no, mi objetivo fue observar qué se puede aprender de los discursos públicos que describen el papel de la mujer en el movimiento. En este estudio, han hablado varios actores: primero el subcomandante Marcos, pero en la vida real, ya estaban las comandantas Ana María y Ramona con sus grupos respectivos en las invasiones de los municipios de Chiapas, el de San Cristóbal de las Casas dirigido por la mayor Ana. Para una persona que no pudo ir a las comunidades ni aprender de las zapatistas de manera directa, los textos oficiales han cumplido una tarea importante. Si se puede aumentar la consciencia de una representante supuestamente “hegemónica”, o por lo menos académica, los textos han tenido una función más allá de la información directa a las participantes en las reuniones. La acción de las zapatistas no tiene que ser el objeto, puede ser el sujeto, el motivador que empuja a las demás mujeres a reconsiderar sus propias actitudes y prejuicios. De manera contraria, y de manera similar a la “doble negación” utilizada por la comandanta Esther ante el Congreso, las zapatistas han dado un nuevo contenido al feminismo. No les hace falta tener una definición exacta para sus reivindicaciones, ni en los últimos discursos mencionan el “feminismo”. Hablan de la situación de las mujeres, de los derechos de las mujeres, del sufrimiento de las mujeres. Pero, ¿qué les aporta, o qué valor añadido tendrá su participación si obtuviera la calificación de “feminismo”?

La crítica de Marcos está parcialmente dirigida a mí como investigadora, también: “(...) escribieron artículos para periódicos y revistas, publicaron libros, viajaron con los gastos pagados al extranjero dando conferencias, tuvieron cargos gubernamentales, (...)”. No quiere cuestionar esto, porque “cada quien se consigue vacaciones como puede”. Su crítica se dirige a la falta de reciprocidad en este tipo de trabajo de “concienciación”. Lo que pudieron haber hecho las primeras feministas, y no hicieron, fue escuchar y beneficiar de alguna manera a las mujeres en las comunidades. Es aquí donde yo me pregunto: ¿qué caso tiene para las mujeres que yo construya una imagen sobre ellas basada en diferentes tipos de textos, pronunciados por diferentes actores relacionados con el

movimiento zapatista? De manera muy humilde puedo esperar que, de alguna manera pueda hacer llegar hasta ellas los resultados de este estudio, pero sinceramente no puedo pretender que ninguna de ellas lea tantas páginas tan sólo por el interés de conocer la interpretación nórdica de los cambios que han logrado o que aún anhelan. Seguramente será una sorpresa para ellas que alguien de tan lejos haya mostrado interés en el tema, pero ya ha habido mucha más gente que de hecho ha llegado a las comunidades con cosas concretas relacionadas con ellas.

Ante esta situación, tendré que admitir que la contribución de las zapatistas al feminismo ha sido mayor que la del feminismo al zapatismo. Y ahí está el valor y la significancia de estudiar el discurso zapatista dentro del marco teórico feminista.

# ANEXOS

## *Discurso del Comandante David en el Congreso en 2001*

### ANEXO XXI

Discurso del Comandante David.

SEÑORAS Y SEÑORES LEGISLADORES DEL CONGRESO DE LA UNIÓN:

SEÑORAS Y SEÑORES INVITADOS DE HONOR:

COMPAÑERAS Y COMPAÑEROS REPRESENTANTES DE LOS PUEBLOS INDIOS:

PUEBLO DE MÉXICO Y PUEBLOS DEL MUNDO.

A NOMBRE DE MI RAZA Y DE NUESTROS PADRES Y ABUELOS MÁS ANTIGUOS DE ESTAS TIERRAS QUIENES DIERON ORIGEN Y VIDA A ESTA GRAN NACIÓN QUE HOY LLAMAMOS MÉXICO Y AMÉRICA, HAGO USO DE LA PALABRA.

HERMANOS Y HERMANAS DE TODOS LOS PUEBLOS, DE TODAS LAS RAZAS, DE TODAS LAS LENGUAS Y CULTURAS Y A TODOS Y TODAS LOS QUE EN SUS VENAS CORRE SANGRE INDÍGENA, LOS QUE EN LA CARNE Y EN LA PIEL LLEVA EL COLOR DE LA TIERRA QUE DE POR SÍ SOMOS, LOS QUE LLEVAN EL NOMBRE Y EL APELLIDO DE LOS MÁS PRIMEROS QUE DE POR SÍ SOMOS PARTE.

COMO ES SABIDO Y CONOCIDO POR TODOS, ANTES DE QUE NUESTROS PRIMEROS PADRES Y ABUELOS SUFRIERON LA INVASIÓN Y LA CONQUISTA ESPAÑOLA, LOS QUE HABITABAN ESTAS TIERRAS MEXICANAS Y AMERICANAS, ERAN YA PUEBLOS Y NACIONES CON LARGAS HISTORIAS Y EXPERIENCIAS, CON AVANCES EN CONOCIMIENTOS TÉCNICOS Y CIENTÍFICOS, CONTABAN CON SUS PROPIAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS, MILITARES, SOCIALES, CULTURALES Y RELIGIOSAS.

SE GOVERNABAN CON INTELIGENCIA Y SABIDURÍA INDÍGENAS.

ERAN PUEBLOS Y NACIONES CONOCEDORES DE LA VIDA, LA CIENCIA Y EL UNIVERSO; PUEBLOS Y NACIONES QUE CUIDABAN Y AMABAN LA TIERRA, EL AGUA Y TODA LA NATURALEZA CON QUIENES SE RELACIONABAN.

TENÍAN SUS PROPIAS LEYES, SUS GOBERNANTES, SUS GRANDES SACERDOTES, SUS DIOS, SUS TEMPLOS, SUS PALACIOS Y SU EJÉRCITO.

PERO UN DÍA TUVIERON QUE ENFRENTARSE ANTE UNA GUERRA DE INVASIÓN EXTRANJERA, MUCHOS HOMBRES Y MUJERES EN DEFENSA DE SU PUEBLO Y DE SU SOBERANÍA, PELEARON CON VALOR Y DIGNIDAD.

PERO ANTE UNA GUERRA DESIGUAL POR FIN FUERON CONQUISTADOS, SAQUEADOS SUS RIQUEZAS, DESTRUIDOS SUS TEMPLOS Y SUS LEYES Y SOMETIDOS SUS HABITANTES A LA ESCLAVITUD.

ASÍ FUERON CONQUISTADOS Y DOMINADOS NUESTROS ANTEPASADOS.

ASÍ EMPEZARON UNA LARGA HISTORIA DE DOLOR Y SUFRIMIENTO, PERO TAMBIÉN UNA LARGA LUCHA DE RESISTENCIA Y REBELDÍA.

A LO LARGO DE CASI 500 AÑOS MUCHOS HOMBRES Y MUJERES LUCHARON HEROICAMENTE EN DEFENSA DE SU VIDA, DE SU PUEBLO Y DE SU DIGNIDAD, SOLO DE ESA MANERA NO PUDIERON SER EXTERMINADOS.

HOY, EN CASI 500 AÑOS DE RESISTENCIA Y DE REBELDÍA EN CONTRA DE LA OPRESIÓN Y DEL SOMETIMIENTO, DESPUÉS DE UN LARGO TIEMPO DE SILENCIO, DE UN PROFUNDO SUEÑO Y DOLOR, DE UN LARGO TIEMPO DE CALLAR, DE SOPORTAR Y DE ESPERAR.

LOS PUEBLOS INDIOS, LOS MÁS PRIMEROS, LOS QUE SOMOS DEL COLOR DE LA TIERRA, LOS QUE SOMOS DEL MAÍZ, Y DE LA NATURALEZA TODA; LOS QUE DE CONVIVIR, DE COMPARTIR Y COLECTIVIDAD ERA NUESTRA VIDA. LOS QUE POR CASI 5 SIGLOS HEMOS SIDO SOMETIDOS, HUMILLADOS, DESPOJADOS DE NUESTRA MADRE TIERRA, DE NUESTRA RIQUEZA Y DE TODOS LOS DERECHOS; LOS QUE SOMOS MARGINADOS, OLVIDADOS Y EXCLUIDOS DE NUESTRA PATRIA, LOS QUE SOMOS EXTRAÑOS O ESCLAVOS EN NUESTRA PROPIA TIERRA, LOS QUE HEMOS RESISTIDO Y SOBREVIVIDO DE LAS GUERRAS DE EXTERMINIO.

A LOS PUEBLOS QUE NOS HAN SEMBRADO EN NUESTRA MENTE Y EN NUESTRO CORAZÓN, EL ODIOS, RENCOR, EGOÍSMO, INDIVIDUALISMO, PROTAGONISMO, LA COMPETENCIA Y LA DE VENCER AL OTRO O AL MAS PEQUEÑO; TODO AJENO A NUESTRA FE Y A NUESTRA CULTURA.

EN CASI 500 AÑOS, LOS HIJOS Y LOS NIETOS DE LOS CONQUISTADORES HICIERON TODO LO POSIBLE POR EXTERMINARNOS EN MUCHAS MANERAS, IMPUSIERON SUS LEYES, SUS IDEAS, SUS POLÍTICAS, SU CREENCIA Y SUS DIOSES, TODO CON EL FIN DE DESAPARECER LO QUE ES NUESTRO.

QUEBRANTARON NUESTRAS RAMAS, MARZOITARON NUESTRAS HOJAS Y NUESTRAS FLORES Y CORTARON NUESTRO TRONCO, PERO NUNCA LOGRARON ARRANCAR NUESTRAS RAÍCES, DONDE DE NUEVO HA BROTADO LA VIDA Y LA ESPERANZA DE UN MUNDO MEJOR PARA TODOS.

AHORA MAS QUE NUNCA, ES MAS GRANDE NUESTRA ESPERANZA DE QUE HA DE VOLVER DE NUEVO LA FIESTA DE LA PALABRA, DE QUE HA DE NACER EL NUEVO DÍA, LA NUEVA TIERRA PARA HOMBRES Y MUJERES NUEVOS Y LIBRES.

HERMANOS Y HERMANAS, HOY HA LLEGADO EL MOMENTO ESPERADO, HA LLEGADO LA HORA DE ROMPER EL SILENCIO, DE ROMPER LOS MUROS Y LAS CADENAS DE INJUSTICIAS.

HA LLEGADO LA HORA DE LOS PUEBLOS INDIOS, LA HORA DE TODOS.

LOS SIN VOZ Y LOS SIN ROSTRO, TENDRÁN POR FIN EL ROSTRO Y LA PALABRA QUE RESONARÁN EN TODOS LOS RINCONES DE LA TIERRA.

PORQUE UN DÍA, EN MEDIO DE LA TEMPESTAD Y DE LA TORMENTA, LOGRAMOS COMUNICARNOS, ENCONTRARNOS, ESCUCHARNOS Y JUNTAR NUESTRA PALABRA Y NUESTRO PENSAMIENTO, LO HICIMOS FUERTE Y GRANDE COMO LOS RÍOS QUE CORREN Y SE PENETRAN EN TODOS LOS RINCONES DE LA TIERRA; COMO LOS TRUENOS QUE LLEGAN EN EL OÍDO Y EN EL CORAZÓN DE TODOS, Y ASÍ FUE QUE SE UNIÓ NUESTRAS PALABRAS Y NUESTROS PENSAMIENTOS QUE QUISIMOS HACERLE CREER Y ESCUCHAR A LOS GRANDES Y PODEROSOS.

ESE CONJUNTO DE PENSAMIENTOS, DE PALABRAS VERDADERAS Y JUSTAS DEMANDAS DE LOS PUEBLOS INDIOS, LOS LLAMAMOS "ACUERDOS DE SAN ANDRÉS SAKAMCH'EN DE LOS POBRES", FIRMADO POR EL GOBIERNO FEDERAL Y EL EZLN, QUE ES CONOCIDO Y DEFENDIDO POR MILLONES DE HERMANOS INDÍGENAS DE TODO EL PAÍS Y DE TODAS LAS PERSONAS HONESTAS DE MÉXICO Y DEL MUNDO, PORQUE ESTÁN CONVENCIDOS QUE EN LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS ESTÁN

DEPOSITADOS LAS PALABRAS, LOS PENSAMIENTOS, LOS SENTIMIENTOS Y LAS JUSTAS DEMANDAS HISTÓRICAS DE LOS PUEBLOS INDIOS DE MÉXICO, CONOCIDO HOY COMO LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA EN MATERIA DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA.

LA APROBACIÓN Y ELEVAR A RANGO CONSTITUCIONAL ESTA INICIATIVA, SIGNIFICA GARANTIZAR LA VIDA, EL RESPETO Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LOS PUEBLOS INDIOS; SIGNIFICA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA SOCIEDAD BASADA EN LA JUSTICIA, EN LA IGUALDAD Y EN EL RESPETO A LOS INDÍGENAS CON TODA SU DIVERSIDAD DE LENGUAS Y CULTURAS; UNA SOCIEDAD DONDE COMO INDÍGENAS NO SEAMOS YA HUMILLADOS, MARGINADOS NI EXCLUIDOS.

DONDE YA NO TENGAMOS QUE LEVANTARNOS EN ARMAS PARA SER ESCUCHADOS Y SER TOMADOS EN CUENTA COMO PUEBLOS.

DONDE NO SEAMOS YA PERSEGUIDO, ENCARCELADOS, DISCRIMINADOS O SER TRATADOS INFERIORES SOLO PORQUE HABLAMOS NUESTRA LENGUA, PORQUE PRACTICAMOS NUESTRA CULTURA O PORQUE NOS VESTIMOS DIFERENTES.

COMO PUEBLOS ORIGINALES DE ESTAS TIERRAS, TENGAMOS EL DERECHO Y LA LIBERTAD DE VIVIR DIGNAMENTE, TENGAMOS EL DERECHO Y LA LIBERTAD DE ORGANIZARNOS, DE ELEGIR A NUESTRAS AUTORIDADES Y GOBERNAR NUESTROS PUEBLOS DE ACUERDO A LA FORMA DE PENSAR, DE ENTENDER Y DE ACTUAR SEGÚN SUS LEYES Y NORMAS COMO PUEBLO INDÍGENAS, QUE DURANTE SIGLOS Y HASTA LA FECHA NO TENEMOS ESE DERECHO.

LA ÚNICA FORMA PARA GARANTIZAR EL EJERCICIO DE ESTOS DERECHOS INDIOS, ES EL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LOS DERECHOS Y LA CULTURA INDÍGENAS. DE ACUERDO A LA INICIATIVA DE LA LEY DE LA COCOPA.

EL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LOS DERECHOS INDIOS SIGNIFICA REDUCIR UNA DEUDA HISTÓRICA QUE SE TIENE CON LOS PUEBLOS ORIGINALES DE ESTAS TIERRAS.

SIGNIFICA QUE COMO INDÍGENAS SOMOS EL AYER, EL HOY Y EL MAÑANA.

LA APROBACIÓN DE ESTA INICIATIVA GARANTIZA LA UNIDAD Y LA CONVIVENCIA ARMÓNICA Y RESPETUOSA ENTRE TODAS LAS LENGUAS Y CULTURAS QUE HABITAMOS ESTA PATRIA.

LA INICIATIVA DE LEY INDÍGENA NO FUE DE ZEDILLO, NI DEL SR. FOX, COMO TAMPOCO DEL EZLN.

SINO QUE FUE ELABORADA POR LEGÍTIMOS LEGISLADORES, DIPUTADOS Y SENADORES DE CUATRO PRINCIPALES PARTIDOS POLÍTICOS DEL PAÍS, INTEGRANTES DE LA COMISIÓN DE CONCORDIA Y PACIFICACIÓN (COCOPA) CON PLENAS FACULTADES Y DERECHOS QUE LES OTORGA LA LEY Y EL CONGRESO DE LA UNIÓN.

LA APROBACIÓN DE ESTA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA, ABRE EL CAMINO DEL DIÁLOGO Y LA PAZ.

PERO ES NECESARIO QUE ESE CAMINO LO HAGAMOS MÁS GRANDE Y MEJOR, PARA QUE TODOS LOS QUE REALMENTE DESEAMOS ESA PAZ PODAMOS PASAR CON FACILIDAD.

AUNQUE NO FALTAN QUIENES QUIEREN PONERLE GRANDES PIEDRAS PARA QUE TROPECAMOS O PARA QUE SE CIERRE ESE ÚNICO CAMINO QUE NOS CONDUCE HACIA LA PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD.

ES NECESARIO LA APROBACIÓN Y EL RESPETO A LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA QUE RECOGE LO MÁS ESENCIAL DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS, FIRMADO ENTRE LAS PARTES.

PORQUE LA NEGACIÓN Y EL RECHAZO A ESTA INICIATIVA SIGNIFICARÍA EL INCUMPLIMIENTO DE LOS ACUERDOS FIRMADOS Y LA FALTA DE VOLUNTAD POLÍTICA PARA RESOLVER EL CONFLICTO Y ALEJA LA POSIBILIDAD DE ALCANZAR UNA PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD.

PORQUE ESTO SIGNIFICARÍA TAMBIÉN IGNORAR QUE EXISTIMOS LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

SIGNIFICA LA INTENCIÓN DE EXTERMINARNOS Y BORRARNOS DE LA HISTORIA.

QUE COMO PUEBLOS INDÍGENAS TENEMOS QUE SER TRATADOS DE LA MISMA MANERA, SER PERSEGUIDOS, SOMETIDOS Y EXCLUIDOS DE TODOS LOS PLANES DE DESARROLLO POLÍTICO, ECONÓMICOS Y SOCIALES DE NUESTRO PAÍS.

PERO ESA LARGA HISTORIA DE DOLOR Y SUFRIMIENTO SE DEBE ACABAR DE UNA VEZ Y PARA SIEMPRE.

NUESTROS PUEBLOS YA NO SE QUEDARÁN PASIVOS, NUESTRAS VOCES Y NUESTROS GRITOS DEL ¡YA BASTA! YA NO SE CALLARÁN JAMÁS.

NUESTROS PUEBLOS SON Y SERÁN FORJADORES Y DUEÑOS DE SU PROPIA HISTORIA.

LA MARCHA DE LA DIGNIDAD INDÍGENA ZAPATISTA, INICIADA DESDE LAS MONTAÑAS DEL SURESTE MEXICANO EL 24 DE FEBRERO, CON EL APOYO Y LA PARTICIPACIÓN DE MILLONES DE HERMANOS INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS DE MÉXICO Y DEL MUNDO, HACE POSIBLE QUE HOY, 28 DE MARZO DEL 2001, DESDE EL RECINTO LEGISLATIVO DEL CONGRESO DE LA UNIÓN DIRIJAMOS NUESTROS MENSAJES ANTE LA NACIÓN Y ANTE EL MUNDO.

PARA QUE SEAN ESCUCHADAS NUESTRAS PALABRAS Y TOMADAS EN CUENTA NUESTRAS JUSTAS DEMANDAS COMO PUEBLOS INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS DE MÉXICO.

POR ESO AHORA ESTAMOS AQUÍ MILES Y MILLONES DE HERMANOS INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS PARA ELEVAR NUESTRA VOZ, PARA DEFENDER Y HACER QUE SE CUMPLA LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA DEJÁNDOLA PLASMADA EN LA CONSTITUCIÓN MEXICANA.

AÚN SABIENDO QUE ESA INICIATIVA DE COCOPA NO CONTIENE TODO LO PACTADO ENTRE LAS PARTES EN SAN ANDRÉS, PERO PARA MOSTRAR NUESTRA VOLUNTAD POLÍTICA DE DIÁLOGO Y CUMPLIR NUESTRA PALABRA, LA ACEPTAMOS, LA HICIMOS NUESTRA ESA INICIATIVA Y ENTRE TODOS LOS PUEBLOS INDÍGENAS LA DEFENDEMOS Y EXIGIMOS SU CABAL CUMPLIMIENTO.

PORQUE SERÍA LA GARANTÍA DE QUE LOS INDÍGENAS TENGAMOS UN LUGAR DIGNO EN NUESTRO PAÍS, QUE TENGAMOS EL DERECHO A LA VIDA, SALUD, EDUCACIÓN, UNA VIVIENDA DIGNA, A LA ALIMENTACIÓN Y A LA TIERRA QUE ES NUESTRA MADRE.

QUE COMO PUEBLOS PODAMOS EJERCER NUESTRO DERECHO A LA AUTONOMÍA Y A LA LIBRE DETERMINACIÓN, QUE CONSOLIDA Y GARANTIZA LA UNIDAD DE LOS PUEBLOS, PERO NO DIVIDE NI BALCANIZA AL PAÍS COMO ALGUNOS LA CALIFICAN.

SOLO ASÍ SERÁ POSIBLE CONSTRUIR LA PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD QUE DESEAMOS Y NECESITAMOS LOS MEXICANOS.

ES UNA TAREA Y UNA RESPONSABILIDAD HISTÓRICA DE TODOS LOS MEXICANOS, UN DEBER Y UN COMPROMISO DE TODOS LOS CIUDADANOS Y CIUDADANAS POR ENCIMA DE LOS INTERESES PARTICULARES.

LUCHAR SIEMPRE PARA QUE EN ESTA NACIÓN SE PUEDA VIVIR Y REALIZAR LA VERDADERA DEMOCRACIA, LIBERTAD Y JUSTICIA PARA TODOS.

DESDE EL PALACIO LEGISLATIVO DE SAN LÁZARO.

CONGRESO DE LA UNION

POR EL CCRI CG DEL EZLN

MÉXICO, 28 DE MARZO DEL 2001.

### ***Discurso del Comandante Tacho en el Congreso en 2001***

#### ANEXO XXII

Discurso del Comandante Tacho.

CIUDADANOS Y CIUDADANAS DIPUTADOS Y SENADORES QUE SE ENCUENTRAN EN ESTE RECINTO LEGISLATIVO DE SAN LAZARO, CONGRESO DE LA UNION.

TODAS Y TODOS LOS QUE HOY NOS ENCONTRAMOS ANTE LA TRIBUNA MÁS ALTA DE NUESTRA NACIÓN MEXICANA, AL PUEBLO DE MÉXICO Y EL MUNDO.

HERMANOS Y HERMANAS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA.

AL PASO DE CASI 500 AÑOS HEMOS SEGUIDO CULTIVANDO LA SEMILLA DE LA VERDAD, NOSOTROS TODOS LOS INDÍGENAS DE MÉXICO.

HEREDAMOS LO MAS VALIOSO DE LA HISTORIA, LA MEMORIA DE NUESTROS MÁS VIEJOS ABUELOS, LA PALABRA VERDADERA.

PARA LOS PUEBLOS MÁS PRIMEROS, LA LEY FUE LA PALABRA VERDADERA Y ENTRE ELLOS Y ELLAS, CAMINÓ Y CAMINA DENTRO DE TODOS Y TODAS, ELLOS Y NOSOTROS.

PORQUE EN LOS HOMBRES Y MUJERES PRIMEROS, LOS QUE CON ELLOS CAMINABA LA VERDAD, LAS PALABRAS SIEMPRE FUERON CUMPLIDAS.

Y POR ESO SE DIJERON QUE LOS HOMBRES Y MUJERES QUE CUMPLEN SU PALABRA, SON HOMBRES Y MUJERES DE MUCHA LEY.

PORQUE HICIERON CUMPLIR LO QUE ELLOS Y ELLAS SE COMPROMETIERON CON SU PALABRA.

POR ESO, EL NO CUMPLIR LA PALABRA PARA ELLOS, PARA NUESTROS MÁS VIEJOS, FUE Y ES UNA VERGÜENZA.

PORQUE AL FALLARLE A LA PALABRA SE PERDÍA LA CONFIANZA DE LA PALABRA Y NO LA CREEN OTRA VEZ.

POR ESO NUNCA LE FALTARON RESPETO A LA PALABRA.

LA PALABRA CUMPLIDA DA CONFIANZA.

LA PALABRA CONSIGUE QUE CREAN EN ELLA Y NO DUDAN DE ELLA.

PORQUE LA PALABRA QUE SE CUMPLE SE RESPETA SIEMPRE.

PORQUE EN UN ANTES DE POR SÍ NUESTROS ABUELOS MÁS VIEJOS SABÍAN QUE LA PALABRA NO VIVE EN LA BOCA, SINO QUE LA PALABRA SALE DEL PENSAMIENTO Y DEL CORAZÓN.

POR ESO LA PALABRA ES SERIA, RESPETUOSA Y CUMPLIDA, POR ESO EL AMOR, EL CARIÑO, LA CONFIANZA ES LA LLAVE DE LA VERDAD QUE LA PALABRA ENCONTRÓ CUMPLIENDO LO QUE EMPEÑÓ LA PALABRA VERDADERA.

POR ESO CUANDO HABLAMOS TAMBIÉN NOSOTROS, LOS ZAPATISTAS, SOMOS MUY SINCEROS.

PORQUE TENEMOS LA HERENCIA DE NUESTROS ABUELOS QUE NOS DEJARON Y NOS ENSEÑARON, POR GENERACIONES, QUE LA PALABRA VERDADERA ES LO ÚNICO CON LO QUE PODEMOS DEMOSTRAR HACIENDO CUMPLIR LA PALABRA EMPEÑADA A LO QUE UNO SE COMPROMETE Y ES LA PALABRA VERDADERA.

EN NUESTROS PUEBLOS HOY Y SIEMPRE, SON SINCERAS NUESTRAS PALABRAS Y ESTA PALABRA DA CRÉDITO Y CONFIANZA.

NO COMO LO QUE HOY EXISTE EN NUESTRO PAÍS Y EN EL MUNDO QUE YA NO ES LA PALABRA LO QUE DA CONFIANZA Y SEGURIDAD.

ESA PALABRA, LA PRIMERA LA DE NUESTROS MÁS VIEJOS ABUELOS, QUISIERON TAPARLO ENGAÑANDO, SEMBRANDO LA DESCONFIANZA, COMPRANDO CON DINERO PARA QUE ASÍ SE OLVIDARA.

LA PALABRA MÁS PRIMERA QUISIERON ESCONDERLA, QUISIERON OLVIDARLA, OFRECIENDO EL MUNDO DEL DINERO DE LA MERCANCÍA, DE LOS TRATADOS DE LIBRE COMERCIO, LA GLOBALIZACIÓN.

QUERÍAN TAPARNOS DICIÉNDONOS QUE TODOS SOMOS IGUALES.

QUE YA VIVIMOS EN UN PAÍS DE IGUALDAD, QUE ES EL MEJOR.

ASÍ QUERÍAN ENGAÑARNOS CON FALSEDADES Y CON MENTIRA.

NUESTROS PUEBLOS SE QUEDARON VIENDO, SE PARARON Y SE PREGUNTARON, COMO DE POR SÍ ERA Y ES EL MODO DE LOS VIEJOS MÁS PRIMEROS.

ESTAS COSAS NO SON NUESTRAS, TRAEN MUCHOS PAPELES QUE NO CONOCEMOS.

DÉJENLO QUE SE VAYAN, ES OTRA COSA LO QUE QUIEREN.

NOSOTROS SOLO QUEREMOS SER RECONOCIDOS.

QUE NOS DEN UN LUGAR DE POR SÍ EN NUESTRA HISTORIA Y QUE NOS RESPETEN ASÍ COMO SOMOS.

ASÍ HABLARON NUESTROS ABUELOS, LOS MÁS VIEJOS, LOS PRIMEROS, NO DEJARON QUE SE PERDIERA SU PALABRA.

SE VOLVIÓ A QUEDAR EN LOS SABIOS CORAZONES, POR ESO NO PUDIERON MENTIRLE, NO PUDIERON ENGAÑARLA A LA PALABRA PRIMERA, LOS QUE POBLARON ESTAS TIERRAS MAS PRIMERAS, LOS QUE LE DIERON EL NOMBRE Y LA MEMORIA.

POR ESO SEÑORES Y SEÑORAS DIPUTADAS Y SENADORES DEL CONGRESO DE LA UNIÓN DE NUESTRO PAÍS MÉXICO, QUEREMOS DECIRLES QUE NOSOTROS LOS INDÍGENAS ZAPATISTAS SOMOS HEREDEROS LEGÍTIMOS, VENIMOS MÁS ALLÁ DEL AYER, VENIMOS DE LA PALABRA MAS PRIMERA, SOMOS LOS DESCENDIENTES, LOS QUE PRIMERO POBLARON ESTAS TIERRAS.

Y POR ESO CUANDO DECIMOS NUESTRA PALABRA, QUE ACEPTÁBAMOS LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA SOBRE LOS DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA, RESPETAMOS EL COMPROMISO DE NUESTRA PALABRA.

DIJIMOS QUE LO VAMOS A DEFENDER, TAMBIÉN LO CUMPLIMOS Y RESPETAMOS NUESTRA PALABRA PORQUE ASÍ LO HEMOS APRENDIDO Y NUESTRA PALABRA NO CAMBIA.

PORQUE LA PALABRA VERDADERA NO ES ALGO QUE SE MODERNIZA, NO SE CADUCA.

LA PALABRA VERDADERA NO PODRÁN CAMBIARLO JAMÁS, PORQUE TIENE SUS RAÍCES EN LO MÁS PROFUNDO DEL CORAZÓN DE LA MADRE TIERRA Y NUNCA PODRÁN ACABAR CON ELLA.

POR ESO HOY QUEREMOS DECIRLES QUE NOSOTROS LOS ZAPATISTAS SIEMPRE VAMOS A CUMPLIR EN LO QUE NOSOTROS NOS HEMOS COMPROMETIDO CON NUESTRA PALABRA.

QUE CUANDO ÉSTAS 3 SEÑALES SE CUMPLAN, VAMOS A SEGUIR EL DIÁLOGO.

NO VAMOS A PEDIR MÁS DE LO QUE YA HEMOS DICHO PORQUE CUANDO A ALGO NOS COMPROMETEMOS SABEMOS CUMPLIR NUESTRA PALABRA ES NUESTRA GARANTÍA Y HAREMOS HONOR POR CUMPLIR NUESTRA PALABRA QUE YA DIJIMOS.

PORQUE LO ÚNICO QUE TENEMOS ES NUESTRA PALABRA.

LO QUE AQUÍ LES DECIMOS NO LE VAMOS A FALLAR.

TAMPOCO LOS VAMOS A ENGAÑAR, MUCHO MENOS LES PODEMOS DECIR MENTIRAS.

PARA NOSOTROS, LOS DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, LA PALABRA QUE LES DECIMOS SON PALABRAS SINCERAS QUE NACEN DE NUESTRO CORAZÓN Y NUESTRA ALMA.

POR ESO INSISTIMOS EN EL CUMPLIMIENTO DE LAS 3 SEÑALES QUE CUANDO SE CUMPLAN LO QUE SIGUE ES EL DIÁLOGO.

Y HOY QUEREMOS DARLES A SABER ANTE ESTA CÁMARA DE DIPUTADOS Y SENADORES Y ANTE EL PUEBLO DE MÉXICO Y EL MUNDO, QUE CUANDO SE ACABE LAS MESAS QUE FALTAN, DE DEMOCRACIA Y JUSTICIA, LA DE BIENESTAR Y DESARROLLO, LA MESA ESPECIAL DEL DERECHO DE LA MUJER Y SE CUMPLAN LO QUE ACORDAMOS EN ESTAS MESAS QUE FALTAN NOSOTROS DECIMOS QUE AHÍ SE ACABA EL DIÁLOGO PORQUE SE RESUELVEN LAS CAUSAS QUE EMPEZARON EL CONFLICTO EN 1994.

NOSOTROS LOS REBELDES ZAPATISTAS NO VAMOS A AGREGAR MÁS COSAS, PORQUE ESO DE AGREGAR MAS NO ES BUENO ANTE LOS OJOS DEL PUEBLO DE MÉXICO Y EL MUNDO.

UNA VEZ CUMPLIDA NUESTRAS DEMANDAS, EL PUEBLO DE MÉXICO VIVIRÁ UNA VERDADERA PAZ CON DEMOCRACIA, LIBERTAD Y JUSTICIA PARA TODO EL PUEBLO DE MÉXICO, PARA QUE ESTO SEA POSIBLE.

TODOS LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO HICIMOS NUESTRA LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA, PORQUE RECOGIÓ NUESTRAS PALABRAS QUE DIJIMOS CUANDO NOS JUNTAMOS EL GRAN COLECTIVO EN SAN ANDRÉS SAKAMCH'EN DE LOS POBRES PARA DAR NUESTRA PALABRA.

TODOS LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y NO INDÍGENAS LA HICIMOS NUESTRA, PORQUE NUESTRA ES LA PALABRA Y DEPOSITAMOS EN TODAS Y TODOS USTEDES NUESTROS PENSAMIENTOS Y NUESTROS MEJORES ESFUERZOS POR LOS SENTIMIENTOS QUE VIVIMOS DE OLVIDO DE POBREZA Y MARGINACIÓN.

USTEDES COMO REPRESENTANTES DEL PUEBLO LES DEPOSITAMOS NUESTRA PALABRA A TRAVÉS DE LA INICIATIVA DE LEY COCOPA.

POR ESO TENEMOS ESPERANZAS QUE COMO BUENOS SENADORES Y DIPUTADOS PUEDAN HACER UNA LEY QUE RECONOZCA QUE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE TODO MÉXICO YA SE ENCUENTREN CONTEMPLADOS ESCRITOS EN LA LEY MÁS GRANDE DE MÉXICO QUE ES LA CONSTITUCIÓN DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

ESTA INICIATIVA DE LEY COCOPA. ALLÍ ESTÁ NUESTRA PALABRA, ESTÁ EL ANHELO DE MILLONES DE INDÍGENAS Y ESO LO SABEN TODOS USTEDES.

NOSOTROS LOS ZAPATISTAS SIEMPRE LES HEMOS HABLADO CON LA VERDAD, DE NOSOTROS NO TENGAN DUDA.

NOSOTROS SABREMOS CUMPLIR NUESTRA PALABRA, LA MÁS GRANDE, LA MÁS VALIOSA, LA MÁS IMPORTANTE.

CUANDO TODO SE CUMPLA, LA MEMORIA, LA HISTORIA LO DIRÁ QUE NUESTRA PALABRA SIEMPRE FUE FIEL Y SINCERA.

AL MISMO TIEMPO, EN LA HISTORIA DE NUESTRO PAÍS QUE ES LA REPÚBLICA MEXICANA QUEDA ESCRITA EN LA HISTORIA QUE EN EL AÑO 2001 SE RECONOCIERON LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO Y QUE LAS CÁMARAS DE DIPUTADOS Y SENADORES, A TRAVÉS DEL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA, AYUDARON A SEGUIR EL CAMINO DEL DIÁLOGO Y NEGOCIACIÓN INCORPORÁNDOLOS EL DERECHO DE LOS PUEBLOS MÁS PRIMEROS.

POR ESO LA PALABRA PRIMERA 5 SIGLOS HA VIVIDO, PERO HOY VOLVEMOS A APARECER EN EL CORAZÓN DE NUESTROS SUELOS QUIENES HOY RECORDAMOS EL NOMBRE DE TENOCHTITLAN.

ASÍ LE LLAMARON LOS QUE POBLARON ESTOS SUELOS BAJO EL MISMO CIELO.

Y HOY HEMOS VENIDO EN OTROS TIEMPOS JUNTOS CON LA PALABRA VERDADERA, PARA DECIRLES A USTEDES COMO SENADORES Y DIPUTADOS QUE REPRESENTAN AL PUEBLO MEXICANO, QUE NO QUEREMOS MORIR, QUE QUEREMOS VIVIR EN EL MUNDO JUNTOS, SIN OLVIDO, SIN POBREZA, SIN DESESPERACIÓN Y SIN MARGINACIÓN.

QUEREMOS VIVIR EN NUESTRO MISMO PAÍS, NO QUEREMOS DIVIDIRNOS, QUEREMOS QUE NOS DEN UN LUGAR, A VIVIR COMO DE POR SÍ SABEMOS VIVIR, CON RESPETO Y UNIDAD.

NOSOTROS LOS INDÍGENAS ZAPATISTAS NO LES VAMOS A QUITAR SU TRABAJO DE DIPUTADOS Y SENADORES.

NI MUCHO MENOS A DESESTABILIZAR AL GOBIERNO PORQUE NO ES LO VA A RESOLVER EL PROBLEMA DE NUESTROS PUEBLOS.

EL DESEO DE NOSOTROS LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO, ES QUE SE NOS RECONOZCA NUESTROS DERECHOS Y CREEMOS SINCERAMENTE EN EL CONGRESO DE LA UNIÓN.

EL FUTURO DEL PUEBLO MEXICANO, ESTÁ VERDADERAMENTE EN SUS MANOS. PORQUE LA DIGNA ENCOMIENDA QUE EL PUEBLO LES HA DADO CREEMOS QUE ESTA TODO A SU MUY MERECIDO ALCANCE.

TAMBIÉN CREEMOS QUE EL PUEBLO DE MÉXICO SOMOS MERECEDORES, A VIVIR UNA VIDA JUSTA Y DIGNA.

TODOS Y TODAS SOMOS MERECEDORES.

SOLO QUEREMOS DECIRLES QUE NOSOTROS LOS DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL QUE EN NUESTRO CAMINO ANDA EN NUESTROS CORAZONES LA PALABRA VERDADERA.

QUE NUESTRA PALABRA LES DICE LA VERDAD, EN NUESTROS CORAZONES LA PALABRA VERDADERA.

EN NUESTROS CORAZONES SE SIENTE EL DESEO DE VIVIR EN UN PAÍS MAS HUMANO, MAS JUSTO Y MAS DIGNO.

LUCHAMOS CON LA PALABRA.

CAMINAMOS JUNTO A ELLA.

LOS TIEMPOS SE HAN UNIDO Y CAMINAN CON LA PALABRA.

Y EL ECO DE SU VOZ QUE GRITA SE HAN ESCUCHADO EN LOS RINCONES MÁS APARTADOS DE ESTE MUNDO QUE GRITA

¡DEMOCRACIA,

LIBERTAD Y

JUSTICIA!

POR EL RECONOCIMIENTO A NUESTROS DERECHOS INDÍGENAS Y POR CONSTRUIR UNA PAZ JUSTA Y DIGNA.

VIVA EL PUEBLO DE MÉXICO

VIVAN LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE TODO MÉXICO

VIVIR POR LA PATRIA O MORIR POR LA LIBERTAD

MUCHAS GRACIAS.

## ***Discurso central de la Comandanta Esther en el Congreso en 2001***

### ANEXO XXIII

Discurso de la Comandanta Esther.

HONORABLE CONGRESO DE LA UNIÓN:

LEGISLADORAS Y LEGISLADORES DE LA JUNTA DE COORDINACIÓN POLÍTICA DE LA CÁMARA DE DIPUTADOS:

LEGISLADORES Y LEGISLADORAS DE LAS COMISIONES UNIDAS DE PUNTOS CONSTITUCIONALES Y DE ASUNTOS INDÍGENAS DE LA CÁMARA DE DIPUTADOS:

LEGISLADORES Y LEGISLADORAS DE LAS COMISIONES DE PUNTOS CONSTITUCIONALES, DE ASUNTOS INDÍGENAS Y DE ESTUDIOS LEGISLATIVOS DE

LA CÁMARA DE SENADORES:

LEGISLADORES Y LEGISLADORAS DE LA COMISIÓN DE CONCORDIA Y PACIFICACIÓN:

DIPUTADOS Y DIPUTADAS:

SENADORES Y SENADORAS:

HERMANOS Y HERMANAS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA:

HERMANOS Y HERMANAS DE LOS TODOS LOS PUEBLOS INDIOS DE MÉXICO:

HERMANOS Y HERMANAS DE OTROS PAÍSES:

PUEBLO DE MÉXICO:

POR MI VOZ HABLA LA VOZ DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

LA PALABRA QUE TRAE ÉSTA NUESTRA VOZ ES UN CLAMOR.

PERO NUESTRA PALABRA ES DE RESPETO PARA ESTA TRIBUNA Y PARA TODAS Y TODOS LOS QUE NOS ESCUCHAN.

NO RECIBIRÁN DE NOSOTROS NI INSULTOS NI GROSERÍAS.

NO HAREMOS LO MISMO QUE AQUEL QUE EL DÍA PRIMERO DE DICIEMBRE DEL AÑO 2000 ROMPIÓ EL RESPETO A ESTE RECINTO LEGISLATIVO.

LA PALABRA QUE TRAEMOS ES VERDADERA.

NO VENIMOS A HUMILLAR A NADIE.

NO VENIMOS A VENCER A NADIE.

NO VENIMOS A SUPLANTAR A NADIE.

NO VENIMOS A LEGISLAR.

VENIMOS A QUE NOS ESCUCHEN Y A ESCUCHARLOS.

VENIMOS A DIALOGAR.

SABEMOS QUE NUESTRA PRESENCIA EN ESTA TRIBUNA PROVOCÓ AGRIAS DISCUSIONES Y ENFRENTAMIENTOS.

HUBO QUIENES APOSTARON A QUE USARÍAMOS ESTA OPORTUNIDAD PARA INSULTAR O COBRAR CUENTAS PENDIENTES Y QUE TODO ERA PARTE DE UNA ESTRATEGIA PARA GANAR POPULARIDAD PÚBLICA.

QUIENES ASÍ PENSARON NO ESTÁN PRESENTES.

PERO HUBO QUIENES APOSTARON Y CONFIARON EN NUESTRA PALABRA. ESOS NOS ABRIERON ESTA PUERTA DE DIÁLOGO Y SON LOS QUE ESTÁN PRESENTES.

NOSOTROS SOMOS ZAPATISTAS.

NO TRAICIONAREMOS LA CONFIANZA Y FE QUE MUCHOS EN ESTE PARLAMENTO Y EN EL PUEBLO DE MÉXICO PUSIERON EN NUESTRA PALABRA.

QUIENES APOSTARON A PRESTAR OÍDO ATENTO A NUESTRA PALABRA RESPETUOSA, GANARON.

QUIENES APOSTARON A CERRAR LAS PUERTAS AL DIÁLOGO PORQUE TEMÍAN UNA CONFRONTACIÓN, PERDIERON.

PORQUE LOS ZAPATISTAS TRAEMOS PALABRA DE VERDAD Y RESPETO.

ALGUNOS HABRÁN PENSADO QUE ESTA TRIBUNA SERÍA OCUPADA POR EL SUP MARCOS Y QUE SERÍA ÉL QUIEN DARÍA EL MENSAJE CENTRAL DE LOS ZAPATISTAS.

YA VEN QUE NO ES ASÍ.

EL SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS ES ESO, UN SUBCOMANDANTE.

NOSOTROS SOMOS LOS COMANDANTES, LOS QUE MANDAMOS EN COMÚN, LOS QUE MANDAMOS OBEDECIENDO A NUESTROS PUEBLOS.

AL SUP Y A QUIEN COMPARTO CON ÉL ESPERANZAS Y ANHELOS LES DIMOS LA MISIÓN DE TRAERNOS A ESTA TRIBUNA.

ELLOS, NUESTROS GUERREROS Y GUERRERAS, HAN CUMPLIDO GRACIAS AL APOYO DE LA MOVILIZACIÓN POPULAR EN MÉXICO Y EN EL MUNDO.

AHORA ES NUESTRA HORA.

EL RESPETO QUE OFRECEMOS AL CONGRESO DE LA UNIÓN ES DE FONDO PERO TAMBIÉN DE FORMA.

NO ESTÁ EN ESTA TRIBUNA EL JEFE MILITAR DE UN EJÉRCITO REBELDE.

ESTÁ QUIEN REPRESENTA A LA PARTE CIVIL DEL EZLN, LA DIRECCIÓN POLÍTICA Y ORGANIZATIVA DE UN MOVIMIENTO LEGÍTIMO, HONESTO Y CONSECUENTE, Y, ADEMÁS, LEGAL POR GRACIA DE LA LEY PARA EL DIÁLOGO, LA CONCILIACIÓN Y LA PAZ DIGNA EN CHIAPAS.

ASÍ DEMOSTRAMOS QUE NO TENEMOS NINGÚN INTERÉS EN PROVOCAR RESENTIMIENTOS NI RESQUEMOS EN NADIE.

ASÍ QUE AQUÍ ESTOY YO, UNA MUJER INDÍGENA.

NADIE TENDRÁ POR QUÉ SENTIRSE AGREDIDO, HUMILLADO O REBAJADO PORQUE YO OCUPE HOY ESTA TRIBUNA Y HABLE.

QUIENES NO ESTÁN AHORA YA SABEN QUE SE NEGARON A ESCUCHAR LO QUE UNA MUJER INDÍGENA VENÍA A DECIRLES Y SE NEGARON A HABLAR PARA QUE YO LOS ESCUCHARA.

MI NOMBRE ES ESTHER, PERO ESO NO IMPORTA AHORA.

SOY ZAPATISTA, PERO ESO TAMPOCO IMPORTA EN ESTE MOMENTO.

SOY INDÍGENA Y SOY MUJER, Y ESO ES LO ÚNICO QUE IMPORTA AHORA.

ESTA TRIBUNA ES UN SÍMBOLO.

POR ESO CONVOCÓ TANTA POLÉMICA.

POR ESO QUERÍAMOS HABLAR EN ELLA Y POR ESO ALGUNOS NO QUERÍAN QUE AQUÍ ESTUVIERAMOS.

Y ES UN SÍMBOLO TAMBIÉN QUE SEA YO, UNA MUJER POBRE, INDÍGENA Y ZAPATISTA, QUIEN TOMÉ PRIMERO LA PALABRA Y SEA EL MÍO EL MENSAJE CENTRAL DE NUESTRA PALABRA COMO ZAPATISTAS.

HACE UNOS DÍAS, EN ESTE RECINTO LEGISLATIVO, SE DIO UNA DISCUSIÓN MUY FUERTE Y, EN UNA VOTACIÓN MUY CERRADA, GANÓ LA POSICIÓN MAYORITARIA.

QUIENES PENSARON DIFERENTE Y OBRARON EN CONSECUENCIA NO FUERON A DAR A LA CÁRCEL, NI SE LES PERSIGUE, NI MUCHO MENOS FUERON MUERTOS.

AQUÍ, EN ESTE CONGRESO, HAY DIFERENCIAS MARCADAS, ALGUNAS DE ELLAS HASTA CONTRADICTORIAS, Y HAY RESPETO A ESAS DIFERENCIAS.

PERO, AÚN CON ESTAS DIFERENCIAS, EL CONGRESO NO SE PARTE, NO SE BALCANIZA, NO SE FRAGMENTA EN MUCHOS CONGRESITOS, SINO QUE, PRECISAMENTE POR ESAS DIFERENCIAS Y POR EL RESPETO ENTRE ELLAS, SE CONSTRUYE SUS NORMAS.

Y, SIN PERDER LO QUE HACE DISTINTO A CADA QUIEN, SE MANTIENE LA UNIDAD Y, CON ELLA, LA POSIBILIDAD DE AVANZAR DE COMÚN ACUERDO.

ÉSE ES EL PAÍS QUE QUEREMOS LOS ZAPATISTAS.

UN PAÍS DONDE SE RECONOZCA LA DIFERENCIA Y SE RESPETE.

DONDE EL SER Y PENSAR DIFERENTE NO SEA MOTIVO PARA IR A LA CÁRCEL, PARA SER PERSEGUIDO O PARA MORIR.

AQUÍ, EN ESTE PALACIO LEGISLATIVO, HAY 7 LUGARES VACÍOS QUE CORRESPONDEN A 7 INDÍGENAS QUE NO PUEDEN ESTAR PRESENTES.

Y NO PUEDEN ESTAR AQUÍ CON NOSOTROS PORQUE LA DIFERENCIA QUE NOS HACE INDÍGENAS A LOS INDÍGENAS, NO ES RECONOCIDA NI RESPETADA.

DE LOS SIETES AUSENTES, EL UNO MURIÓ EN LOS PRIMEROS DÍAS DE ENERO DE 1994, DOS MÁS ESTÁN PRESOS POR OPONERSE A LA TALA DE ÁRBOLES, OTROS DOS ESTÁN EN LA CÁRCEL POR DEFENDER LA PESCA COMO MEDIO DE VIDA Y OPONERSE A LOS PESCADORES PIRATAS, Y LOS DOS RESTANTES TIENEN ORDEN DE APREHENSIÓN POR LA MISMA CAUSA.

COMO INDÍGENAS LOS SIETE PELEARON POR SUS DERECHOS Y COMO INDÍGENAS ENCONTRARON LA RESPUESTA DE LA MUERTE, LA CÁRCEL Y LA PERSECUCIÓN.

EN ESTE CONGRESO HAY VARIAS FUERZAS POLÍTICA Y CADA UNA DE ELLAS SE AGRUPA Y TRABAJA CON PLENA AUTONOMÍA.

SUS MODOS DE TOMAR ACUERDOS Y LAS REGLAS DE SU CONVIVENCIA INTERNA PUEDEN SER VISTOS CON APROBACIÓN O REPROBACIÓN, PERO SON RESPETADOS Y A NADIE SE PERSIGUE POR SER DE UNA U OTRA FRACCIÓN PARLAMENTARIA, POR SER DE DERECHA, DE CENTRO O DE IZQUIERDA.

EN EL MOMENTO EN QUE ES PRECISO, TODOS SE PONEN DE ACUERDO Y SE UNEN PARA CONSEGUIR ALGO QUE CONSIDERAN QUE ES BUENO PARA EL PAÍS.

SI NO SE PONEN DE ACUERDO TODOS, ENTONCES LA MAYORÍA TOMA EL ACUERDO Y LA MINORÍA ACEPTA Y TRABAJA SEGÚN EL ACUERDO DE LA MAYORÍA.

LOS LEGISLADORES SON DE UN PARTIDO POLÍTICO, DE UNA CIERTA ORIENTACIÓN IDEOLÓGICA, Y SON AL MISMO TIEMPO LEGISLADORES DE TODOS LOS MEXICANOS Y MEXICANAS, SIN IMPORTAR A QUÉ PARTIDO POLÍTICO PERTENEZCA ALGUIEN O QUÉ IDEA TENGA.

ASÍ ES EL MÉXICO QUE QUEREMOS LOS ZAPATISTAS.

UNO DONDE LOS INDÍGENAS SEAMOS INDÍGENAS Y MEXICANOS, UNO DONDE EL RESPETO A LA DIFERENCIA SE BALANCEE CON EL RESPETO A LO QUE NOS HACE IGUALES.

UNO DONDE LA DIFERENCIA NO SEA MOTIVO DE MUERTE, CÁRCEL, PERSECUCIÓN, BURLA, HUMILLACIÓN, RACISMO.

UNO DONDE SIEMPRE SE TENGA PRESENTE QUE, FORMADA POR DIFERENCIAS, LA NUESTRA ES UNA NACIÓN SOBERANA E INDEPENDIENTE.

Y NO UNA COLONIA DONDE ABUNDEN LOS SAQUEOS, LAS ARBITRARIEDADES Y LAS VERGÜENZAS.

UNO DONDE, EN LOS MOMENTOS DEFINITORIOS DE NUESTRA HISTORIA, TODAS Y TODOS PONGAMOS POR ENCIMA DE NUESTRAS DIFERENCIAS LO QUE TENEMOS EN COMÚN, ES DECIR, EL SER MEXICANOS.

EL ACTUAL ES UNO DE ESOS MOMENTOS HISTÓRICOS.

EN ESTE CONGRESO NO MANDAN NI EL EJECUTIVO FEDERAL NI LOS ZAPATISTAS.

TAMPOCO MANDA EN ÉL NINGÚN PARTIDO POLÍTICO.

EL CONGRESO DE LA UNIÓN ESTÁ FORMADO POR DIFERENTES, PERO TODOS TIENEN EN COMÚN EL SER LEGISLADORES Y LA PREOCUPACIÓN POR EL BIENESTAR NACIONAL.

ESA DIFERENCIA Y ESA IGUALDAD ENFRENTAN AHORA UN TIEMPO QUE LES DA LA OPORTUNIDAD DE VER MUY ADELANTE Y EN LA HORA ACTUAL VISLUMBRAR LA HORA VENIDERA.

LLEGÓ LA HORA DE NOSOTRAS Y NOSOTROS, LOS INDÍGENAS MEXICANOS.

ESTAMOS PIDIENDO QUE SE NOS RECONOZCAN NUESTRAS DIFERENCIAS Y NUESTRO SER MEXICANOS.

AFORTUNADAMENTE PARA LOS PUEBLOS INDIOS Y PARA EL PAÍS, UN GRUPO DE LEGISLADORES COMO USTEDES, ELABORÓ UNA INICIATIVA DE REFORMAS CONSTITUCIONALES QUE CUIDA TANTO EL RECONOCIMIENTO DE LOS INDÍGENAS, COMO EL MANTENER Y REFORZAR, CON ESE RECONOCIMIENTO, LA SOBERANÍA NACIONAL.

ÉSA ES LA "INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA", LLAMADA ASÍ PORQUE FUERON LOS MIEMBROS DE LA COMISIÓN DE CONCORDIA Y PACIFICACIÓN DEL CONGRESO DE LA UNIÓN, DIPUTADOS Y SENADORES, LOS QUE LA HICIERON.

NO IGNORAMOS QUE ESTA INICIATIVA DE LEY COCOPA HA RECIBIDO ALGUNAS CRÍTICAS.

DURANTE 4 AÑOS SE DIO UN DEBATE QUE NINGUNA INICIATIVA DE LEY HA TENIDO A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA LEGISLATURA FEDERAL EN MÉXICO.

Y EN ESTE DEBATE, TODAS LAS CRÍTICAS FUERON PUNTUALMENTE REFUTADAS POR LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA.

SE ACUSA A ESTA PROPUESTA DE BALKANIZAR EL PAÍS, Y SE OLVIDA QUE EL PAÍS YA ESTÁ DIVIDIDO.

UN MÉXICO QUE PRODUCE LAS RIQUEZAS, OTRO QUE SE APROPIA DE ELLAS, Y OTRO QUE ES EL QUE DEBE TENDER LA MANO PARA RECIBIR LA LIMOSNA.

EN ESTE PAÍS FRAGMENTADO VIVIMOS LOS INDÍGENAS CONDENADOS A LA VERGÜENZA DE SER EL COLOR QUE SOMOS, LA LENGUA QUE HABLAMOS, EL VESTIDO QUE NOS CUBRE, LA MÚSICA Y LA DANZA QUE HABLAN NUESTRAS TRISTEZAS Y ALEGRÍAS, NUESTRA HISTORIA.

SE ACUSA A ESTA PROPUESTA DE CREAR RESERVACIONES INDIAS, Y SE OLVIDA QUE DE POR SÍ LOS INDÍGENAS ESTAMOS VIVIENDO APARTADOS, SEPARADOS DE LOS DEMÁS MEXICANOS Y, ADEMÁS EN PELIGRO DE EXTINCIÓN.

SE ACUSA A ESTA PROPUESTA DE PROMOVER UN SISTEMA LEGAL ATRASADO, Y SE OLVIDA QUE EL ACTUAL SÓLO PROMUEVE LA CONFRONTACIÓN, CASTIGA AL POBRE Y LE DA IMPUNIDAD AL RICO, CONDENA NUESTRO COLOR Y CONVIERTE EN DELITO NUESTRA LENGUA.

SE ACUSA A ESTA PROPUESTA DE CREAR EXCEPCIONES EN EL QUEHACER POLÍTICO, Y SE OLVIDA QUE EN EL ACTUAL EL QUE GOBIERNA NO GOBIERNA, SINO QUE CONVIERTE SU PUESTO PÚBLICO EN FUENTE DE RIQUEZA PROPIA Y SE SABE IMPUNE E INTOCABLE MIENTRAS NO ACABE SU TIEMPO EN EL CARGO.

DE TODO ESTO Y DE MÁS COSAS HABLARÁN MÁS DETALLADAMENTE LOS HERMANOS Y HERMANAS INDÍGENAS QUE ME SEGUIRÁN EN EL USO DE LA PALABRA.

YO QUIERO HABLAR UN POCO DE ESO QUE CRITICAN A LA LEY COCOPA PORQUE LEGALIZA LA DISCRIMINACIÓN Y LA MARGINACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA.

SEÑORES Y SEÑORAS DIPUTADOS Y DIPUTADAS.

SENADORES Y SENADORAS.

QUIERO EXPLICARLES LA SITUACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA QUE VIVIMOS EN NUESTRAS COMUNIDADES, HOY QUE SEGÚN ESTO ESTÁ GARANTIZADO EN LA CONSTITUCIÓN EL RESPETO A LA MUJER.

LA SITUACIÓN ES MUY DURA.

DESDE HACE MUCHOS AÑOS HEMOS VENIDO SUFRIENDO EL DOLOR, EL OLVIDO, EL DESPRECIO, LA MARGINACIÓN Y LA OPRESIÓN.

SUFRIMOS EL OLVIDO PORQUE NADIE SE ACUERDA DE NOSOTRAS.

NOS MANDARON A VIVIR HASTA EN EL RINCÓN DE LAS MONTAÑAS DEL PAÍS PARA QUE YA NO LLEGUEN NADIE A VISITARNOS O A VER COMO VIVIMOS.

MIENTRAS NO CONTAMOS CON LOS SERVICIOS DE AGUA POTABLE, LUZ ELÉCTRICA, ESCUELA, VIVIENDA DIGNA, CARRETERAS, CLÍNICAS, MENOS HOSPITALES, MIENTRAS MUCHAS DE NUESTRAS HERMANAS, MUJERES, NIÑOS Y ANCIANOS MUEREN DE ENFERMEDADES CURABLES, DESNUTRICIÓN Y DE PARTO, PORQUE NO HAY CLÍNICAS NI HOSPITALES. DONDE SE ATIENDAN.

SOLO EN LA CIUDAD, DONDE VIVEN LOS RICOS SÍ TIENEN HOSPITALES CON BUENA ATENCIÓN Y TIENEN TODOS LOS SERVICIOS.

PARA NOSOTRAS AUNQUE HAYA EN LA CIUDAD NO NOS BENEFICIA PARA NADA, PORQUE NO TENEMOS DINERO, NO HAY MANERA COMO TRASLADAR, SI LO HAY YA NO LLEGAMOS A LA CIUDAD, EN EL CAMINO REGRESAMOS YA MUERTO.

PRINCIPALMENTE LAS MUJERES, SON ELLAS LAS QUE SIENTEN EL DOLOR DEL PARTO, ELLAS VEN MORIR SUS HIJOS EN SUS BRAZOS POR DESNUTRICIÓN, POR FALTA DE ATENCIÓN, TAMBIÉN VEN SUS HIJOS DESCALZOS, SIN ROPA PORQUE NO ALCANZA EL DINERO PARA COMPRARLE PORQUE SON ELLAS QUE CUIDAN SUS HOGARES, VEN QUÉ LE HACE FALTA PARA SU ALIMENTACIÓN.

TAMBIÉN CARGAN SU AGUA DE 2 A 3 HORAS DE CAMINO CON CÁNTARO Y CARGANDO SU HIJO Y LO HACE TODO LO QUE HACE DENTRO DE LA COCINA.

DESDE MUY PEQUEÑA EMPEZAMOS A TRABAJAR COSAS SENCILLAS.

YA GRANDE SALE A TRABAJAR EN EL CAMPO, A SEMBRAR, LIMPIAR Y CARGAR SU NIÑO.

MIENTRAS LOS HOMBRES SE VAN A TRABAJAR EN LAS FINCAS CAFETALERAS Y CAÑERAS PARA CONSEGUIR UN POCO DE DINERO PARA PODER SOBREVIVIR CON SU FAMILIA, A VECES YA NO REGRESAN PORQUE SE MUEREN DE ENFERMEDAD.

NO DA TIEMPO PARA REGRESAR EN SU CASA O SI REGRESAN, REGRESAN ENFERMOS, SIN DINERO, A VECES YA MUERTO.

ASÍ QUEDA CON MÁS DOLOR LA MUJER PORQUE QUEDA SOLA CUIDANDO SUS HIJOS.

TAMBIÉN SUFRIMOS EL DESPRECIO Y LA MARGINACIÓN DESDE QUE NACIMOS POR QUE NO NOS CUIDAN BIEN.

COMO SOMOS NIÑAS PIENSAN QUE NOSOTROS NO VALEMOS, NO SABEMOS PENSAR, NI TRABAJAR, COMO VIVIR NUESTRA VIDA.

POR ESO MUCHAS DE LAS MUJERES SOMOS ANALFABETAS PORQUE NO TUVIMOS LA OPORTUNIDAD DE IR A LA ESCUELA.

YA CUANDO ESTAMOS UN POCO GRANDE NUESTROS PADRES NOS OBLIGAN A CASAR A LA FUERZA, NO IMPORTA SI NO QUEREMOS, NO NOS TOMAN CONSENTIMIENTO.

ABUSAN DE NUESTRA DECISIÓN, NOSOTRAS COMO MUJER NOS GOLPEA, NOS MALTRATA POR NUESTROS PROPIOS ESPOSOS O FAMILIARES, NO PODEMOS DECIR NADA PORQUE NOS DICEN QUE NO TENEMOS DERECHO DE DEFENDERNOS.

A NOSOTRAS LAS MUJERES INDÍGENAS, NOS BURLAN LOS LADINOS Y LOS RICOS POR NUESTRA FORMA DE VESTIR, DE HABLAR, NUESTRA LENGUA, NUESTRA FORMA DE REZAR Y DE CURAR Y POR NUESTRO COLOR, QUE SOMOS EL COLOR DE LA TIERRA QUE TRABAJAMOS.

SIEMPRE EN LA TIERRA PORQUE EN ELLA VIVIMOS, TAMBIÉN NO NOS PERMITE NUESTRA PARTICIPACIÓN EN OTROS TRABAJOS.

NOS DICEN QUE SOMOS COCHINAS, QUE NO NOS BAÑAMOS POR SER INDÍGENA.

NOSOTRAS LAS MUJERES INDÍGENAS NO TENEMOS LAS MISMAS OPORTUNIDADES QUE LOS HOMBRES, LOS QUE TIENEN TODO EL DERECHO DE DECIDIR DE TODO.

SOLO ELLOS TIENEN EL DERECHO A LA TIERRA Y LA MUJER NO TIENE DERECHO COMO QUE NO PODEMOS TRABAJAR TAMBIÉN LA TIERRA Y COMO QUE NO SOMOS SERES HUMANOS, SUFRIMOS LA DESIGUALDAD.

TODA ESTA SITUACIÓN LOS MALOS GOBIERNOS LOS ENSEÑARON.

LAS MUJERES INDÍGENAS NO TENEMOS BUENA ALIMENTACIÓN, NO TENEMOS VIVIENDA DIGNA, NO TENEMOS NI UN SERVICIO DE SALUD, NI ESTUDIOS.

NO TENEMOS PROYECTO PARA TRABAJAR, ASÍ SOBREVIVIMOS LA MISERIA, ESTA POBREZA ES POR EL ABANDONO DEL GOBIERNO QUE NUNCA NOS HA HECHO CASO COMO INDÍGENA Y NO NOS HAN TOMADO EN CUENTA, NOS HA TRATADO COMO CUALQUIER COSA.

DICE QUE NOS MANDA APOYO COMO PROGRESA PERO ELLOS LO HACEN CON INTENCIÓN PARA DESTRUIRNOS Y DIVIDIRNOS.

ASÍ ES DE POR SÍ LA VIDA Y LA MUERTE DE NOSOTRAS LAS MUJERES INDÍGENAS.

Y NOS DICEN QUE LA LEY COCOPA VA A HACER QUE NOS MARGINEN.

ES LA LEY DE AHORA LA QUE PERMITE QUE NOS MARGINEN Y QUE NOS HUMILLEN.

POR ESO NOSOTRAS NOS DECIDIMOS A ORGANIZAR PARA LUCHAR COMO MUJER ZAPATISTA.

PARA CAMBIAR LA SITUACIÓN PORQUE YA ESTAMOS CANSADAS DE TANTO SUFRIMIENTO SIN TENER NUESTROS DERECHOS.

NO LES CUENTO TODO ESTO PARA QUE NOS TENGAN LÁSTIMA O NOS VENGAN A SALVAR DE ESOS ABUSOS.

NOSOTRAS HEMOS LUCHADO POR CAMBIAR ESO Y LO SEGUIREMOS HACIENDO.

PERO NECESITAMOS QUE SE RECONOZCA NUESTRA LUCHA EN LAS LEYES PORQUE HASTA AHORA NO ESTÁ RECONOCIDA.

SÍ ESTÁ PERO SÓLO COMO MUJERES Y NI SIQUIERA AHÍ ESTÁ CABAL.

NOSOTRAS ADEMÁS DE MUJERES SOMOS INDÍGENAS Y ASÍ NO ESTAMOS RECONOCIDAS.

NOSOTRAS SABEMOS CUALES SON BUENOS Y CUALES SON MALOS LOS USOS Y COSTUMBRES.

MALAS SON DE PAGAR Y GOLPEAR A LA MUJER, DE VENTA Y COMPRA, DE CASAR A LA FUERZA SIN QUE ELLA QUIERE, DE QUE NO PUEDE PARTICIPAR EN ASAMBLEA, DE QUE NO PUEDE SALIR EN SU CASA.

POR ESO QUEREMOS QUE SE APRUEBE LA LEY DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA, ES MUY IMPORTANTE PARA NOSOTROS LAS MUJERES INDÍGENAS DE TODO MÉXICO.

VA A SERVIR PARA QUE SEAMOS RECONOCIDAS Y RESPETADAS COMO MUJER E INDÍGENA QUE SOMOS.

ESO QUIERE DECIR QUE QUEREMOS QUE SEA RECONOCIDA NUESTRA FORMA DE VESTIR, DE HABLAR, DE GOBERNAR, DE ORGANIZAR, DE REZAR, DE CURAR, NUESTRA FORMA DE TRABAJAR EN COLECTIVOS, DE RESPETAR LA TIERRA Y DE ENTENDER LA VIDA, QUE ES LA NATURALEZA QUE SOMOS PARTE DE ELLA.

EN ESTA LEY ESTÁN INCLUIDOS NUESTROS DERECHOS COMO MUJER QUE YA NADIE PUEDE IMPEDIR NUESTRA PARTICIPACIÓN, NUESTRA DIGNIDAD E INTEGRIDAD DE CUALQUIER TRABAJO, IGUAL QUE LOS HOMBRES.

POR ESO QUEREMOS DECIRLE PARA TODOS LOS DIPUTADOS Y SENADORES PARA QUE CUMPLAN CON SU DEBER, SEAN VERDADEROS REPRESENTANTES DEL PUEBLO.

USTEDES DIJERON QUE IBAN A SERVIR AL PUEBLO QUE VAN A HACER LEYES PARA EL PUEBLO.

CUMPLAN SUS PALABRA, LO QUE SE COMPROMETIERON AL PUEBLO.

ES EL MOMENTO DE APROBAR LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA.

LOS QUE VOTARON A FAVOR DE USTEDES Y LOS QUE NO PERO QUE TAMBIÉN SON PUEBLOS SIGUEN SEDIENDO DE PAZ, DE JUSTICIA, DE HAMBRE.

YA NO PERMITAN QUE NADIE PONGA EN VERGÜENZA NUESTRA DIGNIDAD.

SE LOS PEDIMOS COMO MUJERES, COMO POBRES, COMO INDÍGENAS Y COMO ZAPATISTAS.

SEÑORAS Y SEÑORES LEGISLADORAS Y LEGISLADORES:

USTEDES HAN SIDO SENSIBLES A UN CLAMOR QUE NO ES SÓLO DE LOS ZAPATISTAS, NI SÓLO DE LOS PUEBLOS INDIOS, SINO DE TODO EL PUEBLO DE MÉXICO.

NO SÓLO DE LOS QUE SON POBRES COMO NOSOTROS, TAMBIÉN DE GENTE QUE VIVE CON ACOMODO.

SU SENSIBILIDAD COMO LEGISLADORES PERMITIÓ QUE UNA LUZ ALUMBRARA LA OSCURA NOCHE EN QUE LOS INDÍGENAS NACEMOS, CRECEMOS, VIVIMOS Y MORIMOS.

ESA LUZ ES EL DIÁLOGO.

ESTAMOS SEGUROS DE QUE USTEDES NO CONFUNDEN LA JUSTICIA CON LA LIMOSNA.

Y QUE HAN SABIDO RECONOCER EN NUESTRA DIFERENCIA LA IGUALDAD QUE COMO SERES HUMANOS Y COMO MEXICANOS COMPARTIMOS CON USTEDES Y CON TODO EL PUEBLO DE MÉXICO.

SALUDAMOS QUE NOS ESCUCHEN Y POR ESO QUEREMOS APROVECHAR SU OÍDO ATENTO PARA DECIR ALGO IMPORTANTE:

EL ANUNCIO DE LA DESOCUPACIÓN MILITAR DE GUADALUPE TEPEYAC, LA GARRUCHA Y RÍO EUSEBA, Y LAS MEDIDAS QUE SE ESTÁN TOMANDO PARA CUMPLIR CON ESTO, NO PUEDEN PASAR DESAPERCIBIDAS PARA EL EZLN.

EL SEÑOR VICENTE FOX ESTÁ RESPONDIENDO YA A UNA DE LAS PREGUNTAS QUE NUESTROS PUEBLOS LE HACÍAN A TRAVÉS DE NOSOTROS:

ÉL ES EL COMANDANTE SUPREMO DEL EJÉRCITO FEDERAL Y ÉSTE RESPONDE A SUS ÓRDENES, SEA PARA BIEN O SEA PARA MAL.

EN ESTE CASO, SUS ÓRDENES HAN SIDO SEÑAL DE PAZ Y POR ESO NOSOTROS, LOS COMANDANTES Y LAS COMANDANTAS DEL EZLN, TAMBIÉN DAREMOS ÓRDENES DE PAZ A NUESTRAS FUERZAS:

PRIMERO.- ORDENAMOS AL COMPAÑERO SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS QUE, COMO MANDO MILITAR QUE ES DE LAS FUERZAS REGULARES E IRREGULARES DEL EZLN, DISPONGA LO NECESARIO PARA QUE NO SE REALICE NINGÚN AVANCE MILITAR DE NUESTRAS FUERZAS SOBRE LAS POSICIONES QUE HA DESOCUPADO EL EJÉRCITO FEDERAL, Y QUE ORDENE QUE NUESTRAS FUERZAS SE MANTENGAN EN SUS POSICIONES ACTUALES DE MONTAÑA.

A UNA SEÑAL DE PAZ NO RESPONDEREMOS CON UNA SEÑAL DE GUERRA.

LAS ARMAS ZAPATISTAS NO SUPLIRÁN A LAS ARMAS GUBERNAMENTALES.

LA POBLACIÓN CIVIL QUE HABITA EN LOS LUGARES DESOCUPADOS POR EL EJÉRCITO FEDERAL TIENE NUESTRA PALABRA DE QUE NUESTRA FUERZA MILITAR NO SERÁ EMPLEADA PARA DIRIMIR CONFLICTOS O DESACUERDOS.

INVITAMOS A LA SOCIEDAD CIVIL NACIONAL E INTERNACIONAL PARA QUE INSTALE EN ESOS LUGARES CAMPAMENTOS DE PAZ Y PUESTOS DE OBSERVACIÓN CIVIL Y CERTIFIQUE ASÍ QUE NO HABRÁ PRESENCIA ARMADA DE LOS ZAPATISTAS.

SEGUNDO.- LE ESTAMOS DANDO INSTRUCCIONES AL ARQUITECTO FERNANDO YÁÑEZ MUÑOZ PARA QUE, A LA BREVEDAD POSIBLE, SE PONGA EN CONTACTO CON LA COMISIÓN DE CONCORDIA Y PACIFICACIÓN Y CON EL COMISIONADO GUBERNAMENTAL DE PAZ, SEÑOR LUIS HÉCTOR ÁLVAREZ, Y LES PROPOGA QUE, JUNTOS, VIAJEN AL SURORIENTAL ESTADO DE CHIAPAS Y CERTIFIQUEN PERSONALMENTE QUE LAS SIETE POSICIONES ESTÁN LIBRES DE TODA PRESENCIA

MILITAR Y QUE SE HA CUMPLIDO ASÍ UNA DE LAS TRES SEÑALES DEMANDADAS POR EL EZLN PARA EL REINICIO DEL DIÁLOGO.

TERCERO.- ASIMISMO ESTAMOS INSTRUYENDO AL ARQUITECTO FERNANDO YÁÑEZ MUÑOZ PARA QUE SE ACREDITE ANTE EL GOBIERNO FEDERAL QUE ENCABEZA VICENTE FOX, EN CALIDAD DE CORREO OFICIAL DEL EZLN CON EL COMISIONADO GUBERNAMENTAL DE PAZ, Y TRABAJE COORDINADAMENTE PARA CONSEGUIR LO MÁS PRONTO POSIBLE EL CUMPLIMIENTO DE LAS DOS SEÑALES RESTANTES Y SE PUEDA ASÍ REINICIAR FORMALMENTE EL DIÁLOGO: LA LIBERACIÓN DE TODOS LOS ZAPATISTAS PRESOS Y EL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LOS DERECHOS Y LA CULTURA INDÍGENAS DE ACUERDO A LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA.

EL EJECUTIVO FEDERAL TIENE YA, A PARTIR DE AHORA, UN MEDIO SEGURO, CONFIABLE Y DISCRETO PARA AVANZAR EN LAS CONDICIONES QUE PERMITAN UN DIÁLOGO DIRECTO DEL COMISIONADO DE PAZ CON EL EZLN. ESPERAMOS QUE HAGA BUEN USO DE ÉL.

CUARTO.- SOLICITAMOS RESPETUOSAMENTE AL CONGRESO DE LA UNIÓN QUE, EN LA MEDIDA EN QUE ES AQUÍ DONDE LA PUERTA DEL DIÁLOGO Y LA PAZ SE HA ABIERTO, FACILITE UN LUGAR DENTRO DE SU ESPACIO PARA QUE SE DÉ, SI ASÍ LO ACEPTA EL COMISIONADO GUBERNAMENTAL DE PAZ, ESTE PRIMER ENCUENTRO ENTRE EL GOBIERNO FEDERAL Y EL ENLACE DEL EZLN.

EN CASO DE NEGATIVA DEL CONGRESO DE LA UNIÓN, MISMA QUE SABREMOS ENTENDER, SE INSTRUYE AL ARQUITECTO YÁÑEZ PARA QUE DICHO ENCUENTRO SE REALICE DONDE SE CONSIDERE PERTINENTE, SIEMPRE Y CUANDO SEA UN LUGAR NEUTRAL, Y QUE SE INFORME A LA OPINIÓN PÚBLICA DE LO QUE AHÍ SE ACUERDE.

SEÑORAS Y SEÑORES LEGISLADORAS Y LEGISLADORES:

DE ESTA FORMA DEJAMOS CLARA NUESTRA DISPOSICIÓN AL DIÁLOGO, A LA CONSTRUCCIÓN DE ACUERDOS Y AL LOGRO DE LA PAZ.

SI AHORA SE PUEDE VER CON OPTIMISMO EL CAMINO DE LA PAZ EN CHIAPAS ES GRACIAS A LA MOVILIZACIÓN DE MUCHA GENTE EN MÉXICO Y EN EL MUNDO.

A ELLA LE AGRADECEMOS ESPECIALMENTE.

TAMBIÉN HA SIDO POSIBLE POR UN GRUPO DE LEGISLADORES Y LEGISLADORAS, QUE AHORA ESTÁN FRENTE MÍO, QUE HAN SABIDO ABRIR EL ESPACIO, EL OÍDO Y EL CORAZÓN A UNA PALABRA QUE ES LEGÍTIMA Y JUSTA.

A UNA PALABRA QUE TIENE DE SU LADO A LA RAZÓN, LA HISTORIA, LA VERDAD Y LA JUSTICIA Y QUE, SIN EMBARGO, NO TIENE AÚN DE SU LADO A LA LEY.

CUANDO SE RECONOZCAN CONSTITUCIONALMENTE LOS DERECHOS Y LA CULTURA INDÍGENAS DE ACUERDO A LA INICIATIVA DE LEY DE LA COCOPA, LA LEY EMPEZARÁ A UNIR SU HORA A LA HORA DE LOS PUEBLOS INDIOS.

LOS LEGISLADORES QUE HOY NOS ABREN PUERTA Y CORAZÓN TENDRÁN ENTONCES LA SATISFACCIÓN DEL DEBER CUMPLIDO.

Y ESO NO SE MIDE EN CANTIDAD DE DINERO, PERO SÍ EN DIGNIDAD.

ENTONCES, ESE DÍA, LOS MILLONES DE MEXICANOS Y MEXICANAS Y DE OTROS PAÍSES SABRÁN QUE TODOS LOS SUFRIMIENTOS QUE HAN TENIDO EN ESTOS DÍAS Y EN LOS QUE VIENEN NO FUERON EN VANO.

Y SI HOY SOMOS INDÍGENAS, DESPUÉS SEREMOS TODOS LOS OTROS Y OTRAS QUE SON MUERTOS, PERSEGUIDOS Y ENCARCELADOS POR RAZÓN DE SU DIFERENCIA.

SEÑORAS Y SEÑORES LEGISLADORAS Y LEGISLADORES:

SOY UNA MUJER INDÍGENA Y ZAPATISTA.

POR MI VOZ HABLARON NO SÓLO LOS CIENTOS DE MILES DE ZAPATISTAS DEL SURESTE MEXICANO.

TAMBIÉN HABLARON MILLONES DE INDÍGENAS DE TODO EL PAÍS Y LA MAYORÍA DEL PUEBLO MEXICANO.

MI VOZ NO FALTÓ AL RESPETO A NADIE, PERO TAMPOCO VINO A PEDIR LIMOSNAS.

MI VOZ VINO A PEDIR JUSTICIA, LIBERTAD Y DEMOCRACIA PARA LOS PUEBLOS INDIOS.

MI VOZ DEMANDÓ Y DEMANDA RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE NUESTROS DERECHOS Y NUESTRA CULTURA.

Y VOY A TERMINAR MI PALABRA CON UN GRITO CON EL QUE TODAS Y TODOS USTEDES, LOS QUE ESTÁN Y LOS QUE NO ESTÁN, VAN A ESTAR DE ACUERDO:

¡CON LOS PUEBLOS INDIOS!

¡VIVA MÉXICO!

¡VIVA MÉXICO!

¡VIVA MÉXICO!

¡DEMOCRACIA!

¡LIBERTAD!

¡JUSTICIA!

DESDE EL PALACIO LEGISLATIVO DE SAN LÁZARO, CONGRESO DE LA UNIÓN.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

MÉXICO, MARZO 28 DEL 2001.

MUCHAS GRACIAS.

## **Discurso central del CCRI-CG del EZLN en 2009**

### ANEXO XXVIII

Discurso central del CCRI-CG del EZLN

Compañeras bases de apoyo, responsables locales y regionales,  
Compañeras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena de todas las zonas,  
Compañeras de los diferentes áreas de trabajo como promotoras de salud, promotoras de educación, autoridades de las sociedades cooperativas, compañeras encargadas de los trabajos organizativos,  
Compañeras locutoras y operadoras de radio de comunicación,  
Compañeras autoridades civiles de los Municipios Autónomos,  
Compañeras de las Juntas de Buen Gobierno de los cinco Caracoles,  
Compañeras insurgentas y milicianas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional,  
Compañeras adherentes y simpatizantes de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que nos acompañan.

Hoy, 8 de marzo de 2009, estamos aquí reunidas para celebrar el día internacional de la mujer, estamos aquí las mujeres zapatistas y las mujeres de La Otra Campaña de México y del mundo. Están también las mujeres que luchan de alguna forma en sus pueblos, en sus estados y en sus países.

Es un día donde debemos celebrar y recordar a nuestras hermanas obreras de Nueva York, Estados Unidos. Un día como hoy, 8 de marzo, donde fueron quemadas dentro de la fábrica. Sus delitos: sólo por exigir y protestar las malas condiciones laborales y los malos tratos que reciben dentro de la fábrica. Sólo por pedir un salario justo y exigir jornadas de trabajo, sólo por rebelarse, por levantarse sus voces ante los patrones y explotadores, las masacraron y las quemaron en centro de trabajo.

Por eso, un día como hoy, 8 de marzo, es donde debemos recordar siempre a nuestras hermanas obreras de Nueva York. Pero también, este día debemos recordar y tenerlas presentes a nuestras compañeras caídas desde que nació nuestra organización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Recordamos también a nuestras compañeras y hermanas desaparecidas, encarceladas y perseguidas por el mal gobierno.

Pero hoy es un día especial para sentir que su presencia, su ejemplo, su lucha, su valentía, su honestidad, su furia, su rebeldía y sus corazones que tan grandes fue que hasta dieron la vida por un mundo nuevo y libre. Para nosotras es un ejemplo tan grande que seguir, porque a nuestras compañeras caídas en el cumplimiento de su deber no le tuvieron miedo a la muerte y no conocieron la rendición.

Aunque quizás hubo momentos difíciles en sus vidas, en su caminar, pero lo pudieron vencer, pudieron resistir y lo hicieron posible lo imposible. Esas luchas de nuestras hermanas y compañeras las debemos considerar como un espejo donde lo debemos ver, donde lo debemos apreciar, donde la debemos mirar como un horizonte, porque la situación de injusticias que sufrimos ahora las mujeres en cualquier parte del mundo son insostenibles.

Siempre sufrimos de alguna manera la explotación, el maltrato, la humillación, la discriminación, el olvido, la muerte y el desprecio de los malos gobernantes del sistema capitalista neoliberal. Son ellos los responsables cuando los hombres nos tratan a las mujeres con dominación y desigualdad, porque hasta la fecha sufrimos la triple opresión: por ser mujer, por ser indígena y por ser pobres. Por eso hay que hacer algo para salir de esta situación desigualdad y de las injusticias.

Compañeras y hermanas, el día 8 de marzo del año 2009, decidimos celebrar en un evento donde pueden participar puras mujeres. Pero cuando estábamos decidiendo su característica de nuestro evento supimos la muerte de nuestra compañera Concepción de García de Corral. Aunque no la conocimos personalmente, pero sabemos que fue una persona buena y luchadora. Entonces, por ser una compañera de lucha y una compañera que ha luchado incansablemente durante su vida, y por las y los desaparecidos y en honor a ella decidimos llamar nuestro evento: Evento político, deportivo, cultural y artístico Mamá Corral.

Y para esto nos hemos reunido miles de mujeres zapatistas pertenecientes en el Caracol de Oventik. Y además, en cada Caracol han enviado una pequeña comisión para participar en este evento. Pero también, hay miles de mujeres que quedaron pendientes en sus pueblos, en sus comunidades, que no pudieron llegar hasta acá por falta de recursos económicos y por las movilizaciones de militares y paramilitares que hacen para provocar por todas partes.

Pero en este evento es donde demostramos lo poco que hemos podido aprender durante estos años de lucha y de resistencia. Y también compartir la poca experiencia que tenemos con nuestra hermana y compañera de lucha de México y del mundo. Es un día donde debemos celebrar con alegría el día 8 de marzo, día internacional de la mujer. Pero también, es un día de convivencia de las mujeres zapatistas, porque en otras ocasiones hemos celebrado cumpliendo nuestros compromisos en las diferentes áreas de trabajos. Otras veces trabajando en nuestros hogares. A veces, haciendo manifestaciones. O algunos años, simplemente no nos acordamos esta fecha tan importante.

Pero ya llevamos más de 15 años de nuestro levantamiento armado contra las injusticias, contra la muerte, contra el olvido, y en contra de los malos tratos que recibimos en todas partes. También las mujeres decidimos decir: Ya Basta, el 1 de enero de 1994. Hemos decidido organizarnos para luchar en diferentes formas de lucha, tanto en la política, en lo militar, en lo económico, en lo ideológico, en lo cultural y en lo social.

Pero durante estos 15 años de guerra y resistencia, no ha sido fácil para cumplir todos los niveles de trabajo. Pero por nuestros, perdón, pero por nuestro esfuerzo que hemos hecho todas las mujeres, hemos podido dar nuestra participación como promotoras y coordinadoras en la salud, promotoras y coordinadoras general de la educación, autoridades y mesas directivas de las diferentes cooperativas, participación de las mujeres en la organización y realización de los trabajos colectivos y organizativos.

Participación de las mujeres como milicianas e insurgentas. Participación de las mujeres como locutoras de radio comunitaria. Participación de las mujeres como operadoras de radio de comunicación de cada comunidades. Participación de las mujeres de vigilar y dar seguridad de nuestras comunidades. Participación de las mujeres como autoridades de los municipios autónomos y miembros de las Juntas de Buen Gobierno.

Son estos trabajos los que hemos realizado durante estos años. Pero queremos decirles compañeras que debemos seguir avanzando una vez más los trabajos de cada uno de los niveles, porque no es suficiente lo que pudimos hacer durante estos 15 años de lucha. Porque, para poder lograr lo que queremos, es muy importante y necesaria que las mujeres zapatistas que entendamos y que sepamos bien cuáles son los trabajos que nos toca hacer en nuestros pueblos y así poder ejercer nuestros derechos en nuestras comunidades zapatistas.

Por eso, les hacemos un llamado especial a todas las mujeres zapatistas, las que todavía no tienen ninguna responsabilidad, que participen en los distintos niveles de trabajo. A las mujeres bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tienen la obligación de nombrar más responsables locales y regionales de cada pueblo los que todavía no tienen. Se deben nombrar más compañeras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena y también las mujeres deben estar siempre formando parte como autoridades de los municipios autónomos y de las Juntas de Buen Gobierno.

Necesitamos formar más trabajos organizativos o trabajos colectivos y seguir sosteniendo y fortaleciendo nuestros trabajos colectivos y nuestras sociedades cooperativas que ya existen. Porque es un fuente de ingreso donde podamos trabajar para solucionar algunas necesidades urgentes. Estos trabajos organizativos es para poder resistir los ataques y los golpes económicos que da el mal gobierno.

Como zapatistas se existe más mujeres que tomen en serio su responsabilidad como promotoras de salud, promotoras de educación, ser también promotoras de agroecología, para aprender cómo cuidar nuestra madre tierra y nuestra naturaleza.

A las mujeres que ya tienen responsabilidad como locutoras de radio comunitaria y radio de comunicación: que por ningún motivo dejen abandonados sus trabajos. Ya

que ahora ya lo tenemos en nuestras manos y lo debemos aprovechar ese espacio para dar nuestro servicio.

También, es muy importante y necesaria que las jóvenes formen parte como milicianas e insurgentas, porque el mal gobierno nos pueden atacar en cualquier momento. Y cuando son atacados nuestros pueblos tenemos que saber defenderlos y, sobre todo, defender a nuestros niños.

Estos trabajos y compromisos, que ya mencionamos todo, es para fortalecer nuestra autonomía y, además, es la que marca en nuestra Ley Revolucionaria de Mujeres, que se dio a conocer el 1 de enero de 1994. Necesitamos hacer valer ese derecho y esa obligación, porque durante cientos de años no nos han dado este lugar.

Ahora, es el momento de romper las cadenas que nos amarraban. Es el momento de romper nuestro silencio. Es el momento de levantarse. Es la hora de vernos cómo estamos. Es la hora de decir ya basta al sentirse inferior a los hombres. Es el momento de dejar atrás nuestra timidez y nuestra vergüenza.

Es el tiempo de actuar y el tiempo de agarrar con nuestras manos nuestros derechos, que nos corresponden como mujeres. Y es el tiempo de empezar a caminar. Es la hora de rebelarse. Es la hora de tener fuerza y valor para salir de la triple opresión de todas las mujeres de México y del mundo.

La única salida para liberarse de esta situación injusta que vivimos las mujeres, solamente es decir: Ya Basta y luchar por nuestros derechos. Es que tenemos que agarrar nuestra fuerza, es que nosotras las mujeres de cualquier parte de Chiapas y de México y quizás todo el mundo, somos la mayoría. Más de la mitad de la población son mujeres, entonces se necesita esa mitad de la población se rebele y luche contra un sistema social injusto que nos explota y nos mata en todos los sentidos.

Entonces, con nuestra fuerza y furia podemos derrotar el gran enemigo que es el sistema capitalista neoliberal. Pero nosotros y nosotras siempre decimos que es mejor luchar junto, tanto hombres y mujeres. Por eso, las mujeres debemos demostrar nuestra dignidad y espíritu de lucha que tenemos a cada una de nosotras. Si nuestros pueblos nos nombran para cualquier cargo o responsabilidad lo debemos tomar con alegría, con mucho amor porque quiere decir que nos toman en cuenta a las mujeres.

Por eso, debemos hacer los trabajos con decisión y con ganas, claro, con muchos sacrificios. Cuando no nos toman en cuenta es que no nos ven como persona, es que nos consideran como incapaces, que no sabemos pensar, que no sabemos actuar y que no podemos tomar cualquier responsabilidad.

Por eso, debemos aprender y valernos nosotras mismas. Pero también debemos saber que con el mal gobierno no tenemos esperanza que va a cambiar la situación de nuestros pueblos, sea de Chiapas, de todo México o de cualquier parte del mundo. Porque lo que se ve es que los poderosos cada vez más están preparando cómo acabar y matar a nuestros pueblos y comunidades. Y así como lo hizo en Acteal, Unión Progreso, en San Salvador Atenco, Oaxaca, en Guerrero, en muchas partes de México y del mundo.

Los malos gobiernos nos matan, encarcelar y asesinar a nuestros compañeros y compañeras, las que luchan por sus derechos. Pero no sólo eso, sino que también nos quieren comprar nuestra conciencia de lucha, con sus proyectos económicos y sus programas vergonzosos. Según dicen que es para dar solución a nuestras demandas con que nos hemos levantado en armas en 1994. Pero, para nosotras y nosotros, no es la que queremos. Nosotros y nosotras luchamos por una verdadera democracia, libertad y justicia para todos.

Pero nos da la lástima que hay personas que se dejan engañar y vender su dignidad con algunos regalitos que da el mal gobierno. Los programas del mal gobierno sólo provocan divisiones y desánimos en algunas comunidades pero los que caen en esa trampa del mal gobierno ya quedan conformes, ya no quieren seguir en la lucha y se salen de la organización. Ya sólo quieren resignarse, quieren ser sometidos y dominados por las ideas del sistema capitalista.

Por eso, no nos dejamos de engañar ni convencer con el mal gobierno, porque se ve claro que no es la solución de nuestras demandas, sino que sólo es un engaño y una burla para nuestros pueblos.

Pero, a pesar de las amenazas, de la persecución, represión, encarcelamiento, asesinato, y masacre de nuestras compañeras y hermanos, nuestra lucha sigue y seguirá adelante hasta triunfar.

No importa lo que haga el mal gobierno ya no nos podrá convencer. No podrá comprar nuestra conciencia. Ya no podrá detener y acabar nuestra lucha, porque ahora ya somos miles y millones de hombres y mujeres que estamos levantando la bandera de lucha por democracia, libertad y justicia para todos. Está claro que nosotras como mujeres zapatistas y las mujeres de La Otra Campaña hace falta que nos organicemos cada vez más, que estemos presentes siempre en cada uno de los trabajos que se realicen.

Porque si no participamos las mujeres, a quién esperamos a que vengan a hacer algo por nosotras. No, compañeras, sino que tenemos que hacer un esfuerzo y sacrificios para la lucha, por nosotras mismas. Porque si nosotras las mujeres, las que estamos aquí, no queremos hacer nada, qué ejemplo vamos a dejar a nuestras hijas y qué cuenta vamos a dar a nuestras compañeras caídas.

No, compañeras, a nuestras caídas y caídos debemos decirles que aquí estamos y no nos rendiremos ni nos venderemos. De esta forma, respetamos la sangre de nuestras caídas y caídos, que ellos y ellas ya están abonando la santa madre tierra y dé la fuerza a nuestra lucha. Y esa semilla que nos ha dejado, algún día se cosechará. Pero sólo si nosotras hacemos grande y fuerte nuestra lucha.

Por eso, tenemos que seguir luchando sin descansar hasta lograr nuestros objetivos, o sea, por democracia, libertad y justicia. Y para esto, no nos queda de otro que seguir luchando, resistiendo, organizando y superando todos los obstáculos que vayamos encontrando en nuestro caminar.

También, les decimos a todas las mujeres zapatistas que ya tienen responsabilidad antes y después de 1994 que no se desanimen, que no dejen de participar. No abandonen sus compromisos y no se dejen convencer por los problemas que vayan encontrando. Porque ustedes ya demostraron que sí pueden resistir. Aunque vemos que es muy poco lo que podemos hacer es cada uno de los trabajos. Pero todo es muy importante y necesario para nuestra lucha. Sólo se necesita un poco de esfuerzo, voluntad y sacrificio por cumplir nuestros compromisos.

Y también, les hacemos un llamado especial a todas las jóvenes de las nuevas generaciones, que vean la forma cómo prepararse para que puedan participar en las diferentes áreas de trabajos: tanto en la salud, en la educación, en la comercialización, en los trabajos colectivos, y en otros trabajos que se necesita en nuestra organización. Y que tengan ganas de luchar. Que tengan la sencillez de sus corazones, porque son ustedes las futuras generaciones que van a llevar adelante nuestra lucha de liberación.

Pero, también, va un agradecimiento a todos los compañeros, quienes ya han entendido la importancia de la participación de las mujeres. A que hayan dejado participar a sus compañeras en los distintos niveles de responsabilidad. Que sigan entendiendo y que sigan apoyando a sus compañeras.

Y también les decimos a los compañeros, los que todavía no dejan a sus mujeres a que participen en los distintos áreas de trabajo: que traten de entender y ayuden a sus compañeras y que le den su libertad a las compañeras para que realicen los trabajos, porque sabemos que se necesita la participación de todos en esta lucha.

Por último, les hacemos un llamado a todas las mujeres de La Otra Campaña, a todas las mujeres de la Sexta Internacional, a todas las mujeres honestas, a todas las mujeres explotadas, a todas las mujeres despreciadas y olvidadas por el sistema capitalista neoliberal a que se sigan organizando, a que sigan resistiendo y que luchen en las medidas de sus posibilidades pero no dejen de luchar.

Es todo lo que queremos decirles compañeras y hermanas. Esperamos que habrá otro momento para celebrar así el día 8 de marzo. Y si no, cada quien en sus pueblos, en sus centros de trabajo, o en cada una de nosotras. Pero lo importante que recordemos siempre a nuestras hermanas y compañeras quienes han dado la vida por luchar para exigir libertad y justicia. Son nuestros héroes y mártires. Voy a dar.

¡Viva el día internacional de la mujer!  
¡Vivan las mujeres luchadoras de México y del mundo!  
¡Vivan las mujeres y las niñas zapatistas!  
¡Vivan las niñas de México y del mundo!  
¡Libertad a todos los y las presas de México!  
¡Viva Chiapas!  
¡Viva México!

Por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, desde el Caracol II, Oventik, Chiapas, México, a 8 de marzo de 2009.

Muchas Gracias.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/03/09/acto-civico-del-evento-politico-deportivo-cultural-y-artistico-mama-corrал/#ccri>

## Bibliografía

- Alberti Manzanares, Pilar. 2004. El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: Académicas, gobierno e indígenas. En *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México.*, ed. Sara Elena Pérez-Gil y Patricia Ravelo, 183-220. México: CIESAS / PORRUA.
- Alcoff, Linda. 1988. Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs* 13(3): 405-36.
- Antaki, Charles, Michael Billig, Derek Edwards, y Jonathan Potter. 2003. El análisis del discurso implica analizar: Crítica de seis atajos analíticos. *Athenea Digital* 1(3): 14-35, <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/64/64> (acceso 3 de noviembre, 2008).
- Anthias, Floya, y Nira Yuval-Davis. 1983. Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions. *Feminist Review* 15: 62-75.
- Arroyo, Gonzalo, ed. 1989. *La pérdida de la autosuficiencia alimentaria y el auge de la ganadería en México.* México, D.F.: Plaza y Valdés Editores.
- Aubry, Andrés, y Angélica Inda. 1997. ¿Quiénes son los paramilitares? *La Jornada*, 23 de diciembre, 1997. <http://www.jornada.unam.mx/1997/12/23/aubry.html> (acceso 6 de marzo, 2009).
- Bedregal, Ximena. 1995. Reflexiones desde nuestro feminismo. En *Chiapas, ¿y las mujeres, qué?*, Vol. 1, ed. Rosa Rojas, 43-56. México: Ediciones La Correa Feminista.
- Bellinghausen, Hermann. 2001. Histórica bofetada con guante blanco para los que apostaron a que los indígenas perdieran. *La Jornada*, 29 de marzo, 2001. <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/010n1pol.html>.
- Benjamin, Thomas. 2000. A time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas. *The American Historical Review* 105(2): 417-50.
- . 1995. *Chiapas: Tierra rica, pueblo pobre. historia política y social.* México: Grijalbo.
- Berger, Mark T. 2001. Review: Citizenship and the Struggle for Land and the Environment in Chiapas; The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy; Sacrificing the Forest: Environmental and Social Struggles in Chiapas. *Latin American Perspectives* 28(4): 156-59.

- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic power*. Trad. Gino Raymond y Matthew Adamson, ed. John B. Thompson. Cambridge: Polity Press.
- Brah, Avtar, y Ann Phoenix. 2004. Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies* 5(3): 75-86, <http://www.bridgew.edu/soas/jiws/May04/index.htm> (acceso 15 de mayo, 2007).
- Buck, Sarah A. 2008. Constructing a Historiography of Mexican Women and Gender. *Gender & History* 20(1): 152-60, <http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/119409520/PDFSTART> (acceso 7 de marzo, 2008).
- Butler, Judith. 2006. *Hankala sukupuoli* [Gender Trouble. Feminism, and the Subversion of Identity]. Trad. Tuija Pulkkinen y Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.
- . 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Carbó, Teresa. 2003. La comandanta zapatista Esther en el Congreso de la Unión: Un análisis de su desempeño escénico como intervención política. *Debate Feminista* 28(Octubre): 101-50.
- Carlsen, Laura. 1999. Las mujeres indígenas en el movimiento social. En *Revista Chiapas* 8: 27-66. México, D.F.: Ediciones Era.
- Castro Apreza, Inés. 2004. La sociedad civil en tierras indígenas. Género, derechos y usos y costumbres en Petalcingo, Chiapas. En *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation in Mexico*, Vol. 4, ed. Edmé Domínguez Reyes, 245-83. Gotemburgo: Red HAINA/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- . 1999. Quitarle el agua al pez: La guerra de baja intensidad en Chiapas (1994-1998). *Revista Chiapas* 8: 123-41.
- . 1998. Mujeres zapatistas: En busca de la ciudadanía. En *Anales Nueva Epoca no. 1: "Género, poder, etnicidad"*, Vol. 1, ed. Roland Anrup y Edmé Domínguez Reyes. Gotemburgo: Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, [http://hum.gu.se/institutioner/romanskasprak/iberoamerikanskainstitutet/publikationer/anales/anales1pdf/index\\_html/](http://hum.gu.se/institutioner/romanskasprak/iberoamerikanskainstitutet/publikationer/anales/anales1pdf/index_html/)
- Craske, Nikki. 2003. Gender, Poverty and Social Movements. En *Gender in Latin America*, ed. Sylvia Chant y Nikki Craske, 46-70. New Brunswick: Rutgers University Press.

- . 1995. Review: Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism, and the Limits to Salinismo. *Journal of Latin American Studies* 27(3): 727-28.
- Crenshaw, Kimberle. 2009. Intersectionality – Reflections on a Twenty Year Old Concept. Ponencia en *Celebrating Intersectionality? Debates on a Multifaceted Concept in Gender Studies*, Frankfurt, <http://www.cgc.uni-frankfurt.de/intersectionality/audio/20%20-%20Kimberle%20Crenshaw%20-%20Intersectionality%20-%20reflections%20on%20a%20twenty%20year%20old%20concept.mp3> (acceso 11 de mayo, 2009).
- . 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review* 43(6): 1241-99.
- . 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*: 139-67.
- Daltabuit, Magalí, Luz María Vargas, Enrique Santillán, y Héctor Cisneros. 1994. *Mujer rural y medio ambiente en la Selva Lacandona*. Morelos: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- Domínguez Reyes, Edmé. 2004. Feminismo, clase y etnicidad: Hegemonía o tolerancia. En *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation*, Vol. 4, ed. Edmé Domínguez Reyes, 205-43. Gotemburgo: Red Haina/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- . 2001. Las mujeres zapatistas vistas por sus hermanas mestizas: ¿feminismo crítico o solidaridad? Ponencia en LASA, Washington DC, el 6-8 de septiembre.
- Durán de Huerta, Marta, ed. 1994. *Yo, Marcos*. México: Ediciones del Milenio.
- Eber, Christine. 2000. *Women & Alcohol in a Highland Maya Town – Water of Hope, Water of Sorrow*. Austin: University of Texas Press.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- EZLN. 1997. *EZLN – documentos y comunicados*. Colección problemas de México. Vol. 3. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 1995. *EZLN – documentos y comunicados*. Colección problemas de México. Vol. 2. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 1994. *EZLN – documentos y comunicados*. Colección problemas de México. Vol. 1. México, D.F.: Ediciones Era.

- Fairclough, Norman. 2003a. El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 179-203. Barcelona: Editorial Gedisa.
- . 2003b. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.
- . 2001. Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research. En *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak, y Michael Meyer, 121-138. London: SAGE Publications.
- . 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Flores, Genoveva. 1999. El alzamiento indígena de Chiapas en 1994. *Sala De Prensa: Web Para Profesionales De La Comunicación Iberoamericanos 2*, (II) (Marzo 1999): 1-12, [www.saladeprensa.org/art28.htm](http://www.saladeprensa.org/art28.htm) (acceso 25 de septiembre, 2008).
- García de León, Antonio. 2002. *Fronteras interiores. Chiapas: Una modernidad inconclusa*. México: Oceano.
- . 1996a. *Resistencia y utopía*. Vol. 1. México: Ediciones Era.
- . 1996b. *Resistencia y utopía*. Vol. 2. México: Ediciones Era.
- Gill, Rosalind. 1995. Relativism, Reflexivity and Politics: Interrogating Discourse Analysis from a Feminist Perspective. En *Feminism and Discourse: Psychological Perspectives*, ed. Sue Wilkinson y Celia Kitzinger, 165-186. London: SAGE Publications.
- Gilly, Adolfo, Subcomandante Marcos, y Carlo Ginzburg. 1995. *Discusión sobre la historia*. México, D.F.: Taurus.
- de la Grange, Bertrand, y Maite Rico. 1997. Marcos, la genial impostura. México, D.F.: Aguilar.
- Grünell, Marianne, y Sawitri Saharso. 1999. State of the Art: bell hooks and Nira Yuval-Davis on Race, Ethnicity, Class and Gender. *European Journal of Women's Studies* 6(2): 203-18.
- Guerrero Chiprés, Salvador. 2004. Insurgencias and National Security in Mexico (1993-2003): Political Frontiers, Myth and Hegemony, the Role of the EZLN, <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/libros/sg/T1.pdf> (acceso 25 de septiembre, 2008).
- Haenn, Nora. 1999. Review: The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy. *American Ethnologist* 26(3): 752-53.

- Harvey, Neil. 2000. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México: Ediciones Era.
- Hernández Castillo, R. Aída. 2006. Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatista's Demands and the National Indigenous Women's Movement. En *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas.*, ed. Shannon Speed, R. Aida Hernández Castillo, y Lynn M. Stephen, 57-74. Austin: University of Texas Press.
- . 2002. National Law and Indigenous Customary Law: The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico. En *Gender Justice, Development, and Rights*, ed. Maxine Molyneux y Shahra Razavi, 384-412. Oxford: Oxford University Press.
- . 2000. Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? *Cemos Memoria Virtual* 132, <http://www.memoria.com.mx/132/Hernande.htm> (último acceso 14 de julio, 2010).
- Hernández Navarro, Luis, y Ramón Vera Herrera, eds. 1998. *Los Acuerdos de San Andrés*. México: Ediciones Era.
- Híjar González, Cristina. 2008. Rastros coloridos de rebeldía, desde Chiapas hasta Palestina. Entrevista con Gustavo Chávez Pavón. *Discurso Visual* (enero-junio), <http://discursovisual.cenart.gob.mx/> (último acceso 6 de septiembre, 2010).
- hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman*. Boston, MA: South End Press.
- Jaidopulu Vrijea, María. 2000. Las mujeres indígenas como sujetos políticos. *Revista Chiapas* 9: 35-59.
- Jokinen, Arja. 1999. Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. En *Diskurssianalyysi liikkeessä*, ed. Arja Jokinen, Kirsi Juhila, y Eero Suoninen, 37-53. Tampere: Vastapaino.
- Jokinen, Arja, Kirsi Juhila, y Eero Suoninen. 1999. *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino.
- Jokinen, Arto. 2004. Diskurssianalyysin kourissa. Sotilasteksteissä muotoutuva miehisuus. En *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*, ed. Marianne Liljeström, 191-208. Tampere: Vastapaino.
- Juhila, Kirsi. 1999a. Kulttuurin jatkuvasti rakentuvat kehät. En *Diskurssianalyysi liikkeessä*, ed. Arja Jokinen, Kirsi Juhila, y Eero Suoninen, 160-198. Tampere: Vastapaino.
- . 1999b. Tutkijan positiot. En *Diskurssianalyysi liikkeessä*, ed. Arja Jokinen, Kirsi Juhila, y Eero Suoninen, 201-232. Tampere: Vastapaino.

- Jäger, Siegfried. 2003. Discurso y conocimiento: Aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 61-100. Barcelona: Gedisa Editorial.
- . 2001. Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of a Critical Discourse and Dispositive Analysis. En *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 32-62. London: SAGE Publications.
- Kampwirth, Karen. 2004. *Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*. Latin America Series. Athens: Ohio University Press.
- . 2002. *Women and Guerrilla Movements: Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- . *La Marcha del Color de la Tierra: Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. 2001. México: Editorial Rizoma y Causa Ciudadana APN.
- Legorreta Díaz, María del Carmen. 1998. *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, D.F.: Cal y arena.
- Lenkersdorf, Carlos. 2002. *Filosofar en tojolabal*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Levi, Jerome M. 2000. Review: The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 42(4): 151-57.
- Leyva Solano, Xochitl. 2001. Regional, Communal, and Organizational Transformations in las Cañadas. *Latin American Perspectives* 28(2): 20-44.
- . 1999. De las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (NMZ) 1994-1997. *Desacatos – Revista De Antropología Social* 1 (primavera), [http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/01%20Indexado/Saberes\\_4.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/01%20Indexado/Saberes_4.pdf) (acceso 6 de marzo, 2009).
- López y Rivas, Gilberto. 2003. Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno de Vicente Fox. *Revista Chiapas* 15, <http://www.revistaChiapas.org/No15/ch15lopez.html> (acceso 16 de febrero, 2009).
- Ludvig, Alice. 2006. Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative. *European Journal of Women's Studies* 13(3): 245-58.

- Malesevic, Sinisa. 2006. *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Marcos, Sylvia. 2005. The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico. En *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, ed. Marguerite Waller y Sylvia Marcos, 81-112. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- . 1999. Twenty-five Years of Mexican Feminisms. *Pergamon Women's Studies International Forum* 22(4): 431-33, [http://dx.doi.org/10.1016/S0277-5395\(99\)00036-9](http://dx.doi.org/10.1016/S0277-5395(99)00036-9) (acceso 28 de mayo, 2008).
- Martin, Jim R. 2003. Voicing the 'Other': Reading and Writing Indigenous Australians. En *Critical Discourse Analysis. Theory and Interdisciplinarity*, ed. Gilbert Weiss y Ruth Wodak, 199-219. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McCall, Leslie. 2005. The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(3): 1771-1800, <http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/426800> (acceso 28 de noviembre, 2008).
- Meyer, Jean. 2000. *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960–2000*. México: Tusquets Editores.
- Meyer, Michael. 2003. Entre la teoría, el método y la política: La ubicación de los enfoques relacionados con el ACD. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 35-59. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Millán, Mágina. 1997. Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia. En *Revista Chiapas* 4: 209-216. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 1996. Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas. *Revista Chiapas* 3, <http://membres.lycos.fr/revistaChiapas/No3/ch3millan.html> (acceso 29 de mayo, 2007).
- Molyneux, Maxine. 1998. Analysing Women's Movements. *Development and Change* 29(2): 219-45.
- . 1985. Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies* 11(2): 227-54.
- New, Caroline. 1996. Man Bad, Woman Good? Essentialisms and Ecofeminisms. *New Left Review* I/216(March-April): 79-93.
- Olesen, Thomas. 2005. *International Zapatismo: The Construction of Solidarity in the Age of Globalization*. London: Zed Books.

- Olivera B., Mercedes. 2005. El movimiento independiente de mujeres de Chiapas y su lucha contra el neoliberalismo. *Nouvelles Questions Feministes* 24(2), [http://creatividadfeminista.net/libros/julio/nqf\\_web](http://creatividadfeminista.net/libros/julio/nqf_web) (acceso 6 de mayo, 2007).
- . 1996. Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional. *LOLA Press* 5 Mayo-Octubre, <http://www.lolapress.org/artspanish/olivs5.htm> (acceso 10 de octubre, 2006).
- Ortiz-Espejel, Benjamín, y Victor M. Toledo. 1998. Tendencias en la deforestación de la Selva Lacandona (Chiapas, México): El caso de las Cañadas. *Interciencia* 23(6): 318-27, [http://www.interciencia.org/v23\\_06/ortiz.pdf](http://www.interciencia.org/v23_06/ortiz.pdf) (acceso 2 de abril, 2009).
- Paoli Bolio, Francisco José. 2001. Puertas al diálogo. *El Universal*, 30 de marzo, 2001. <http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/editoriales.html?var=7041> (acceso 7 de octubre, 2009).
- Pérez Enríquez, María Isabel. 2002. Resistencia y participación política de las mujeres indígenas de los altos de Chiapas (San Andrés Sacamchén (Larráinzar) y San Pedro Chenalhó) 1994-2000. Tesis doctoral, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Pilcher, Jane, e Imelda Whelehan. 2004. *50 Key Concepts in Gender Studies*. London: SAGE Publications.
- Pineda, Francisco. 1996. La guerra de baja intensidad. *Revista Chiapas* 2: 173-95.
- Prins, Baukje. 2006. Narrative Accounts of Origins: A Blind Spot in the Intersectional Approach? *European Journal of Women's Studies* 13(3): 277-90.
- Radcliffe, Sarah A. 2002. Indigenous Women, Rights and the Nation-State in the Andes. En *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America*, ed. Nikki Craske y Maxine Molyneux, 149-172. Hampshire; New York: Palgrave.
- Ramírez, Carlos. 2001. EZLN-Marcos: ¿un salto al vacío o qué? *El Universal*, 30 de marzo, 2001. <http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/columnas.html?var=11433> (acceso 7 de octubre, 2009).
- Ramos Muñoz, Dora, Manuel Parra Vázquez, y Kristen C. Nelson. 2002. El peso de la tradición: Las alfareras de Amatenango valle. *L'Ordinaire Latino Americain* (189 Julio-septiembre): 55-74.
- Reyes, Arturo, y Miguel Angel Zabadúa Carboney. 1995. *Samuel Ruiz: Su lucha por la paz en Chiapas*. México, D.F.: Ediciones del Milenio.

- Reygadas, Pédro, Iván Gómezcesar, y Esther Kravzov, eds. 1994. *La guerra de año nuevo. Crónicas de Chiapas y México 1994*. México, D.F.: Editorial Praxis.
- Riley, Denise. 1988. "Am I that Name?": *Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: Minnesota Press.
- Rojas, Rosa, ed. 1995a. *Chiapas, ¿y las mujeres, qué?* Vol. 1. México, D.F.: Ediciones La Correa Feminista.
- . 1995b. *Chiapas: La paz violenta*. México: La Jornada Ediciones.
- Rovira, Guiomar. 2009. *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 1997. *Mujeres de maíz*. México: Ediciones Era.
- Sefchovich, Sara. 2001. La realidad y los símbolos. *El Universal*, 29 de marzo, 2001.  
<http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/editoriales.html?var=7032>  
 (acceso 7 de octubre, 2009).
- Shi Xu. 2005. *Cultural Approach to Discourse*. New York: Palgrave Macmillan.
- Snyder, Claire R. 2008. What is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay. *Sigms: Journal of Women in Culture and Society* 34(1),  
<http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/588436> (acceso 28 de noviembre, 2008).
- Speed, Shannon. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.
- Speed, Shannon, R. Aida Hernández Castillo, y Lynn M. Stephen, eds. 2006. *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Stephen, Lynn. 2002. *Zapata lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- . 1999. Review: The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy. *The American Political Science Review* 93(4): 998-99.
- Suoninen, Eero. 1999. Näkökulma sosiaalisen todellisuuden rakentumiseen. En *Diskurssianalyysi liikkeessä*, ed. Arja Jokinen, Kirsi Juhila, y Eero Suoninen, 17-36. Jyväskylä: Vastapaino.
- Tarrés, María Luisa. 2004. ¿Basta movilizarse para obtener representatividad en la política formal? El movimiento de mujeres en México y el proceso de transición democrática. 1970–2000. En *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation in*

- Mexico*, Vol. 4, ed. Edmé Domínguez Reyes, 43-71. Gotemburgo: Red HAINA/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Tello Díaz, Carlos. 1995. *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*. México: Cal y arena.
- Thompson, John B. 1991. Editor's Introduction. En *Language and Symbolic Power* de Pierre Bourdieu, 1-31. Cambridge: Polity Press.
- Todd, Alexandra Dundas y Sue Fisher, eds. 1988. *Gender and Discourse: The Power of Talk*. New Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Toledo Tello, Sonia, y Anna María Garza Caligaris. 2006. Gender and Stereotypes in the Social Movements of Chiapas. En *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, ed. Shannon Speed, R. Aida Hernández Castillo, y Lynn M. Stephen, 97-114. Austin: University of Texas Press.
- van Dijk, Teun. 2000. *Ideology and discourse: A multidisciplinary introduction*, <http://www.discourses.org/UnpublishedArticles/Ideology%20and%20discourse.pdf> (acceso 12 de octubre, 2006).
- van Dijk, Teun A. 2003. La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: Un alegato en favor de la diversidad. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 143-177. Barcelona: Editorial Gedisa.
- . 2001. Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity. En *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 95-120. London: Sage Publications.
- Weedon, Chris. 2004. *Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging. Issues in Cultural and Media Studies*. Maidenhead: Open University Press.
- Weiss, Gilbert, y Ruth Wodak, eds. 2003. *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wetherell, Margaret, y Jonathan Potter. 1992. *Mapping the Language of Racism*. New York: Columbia University Press.
- Vickers, Jill. 2002. Methodologies for Scholarships About Women. En *Gender, Race and Nation: A Global Perspective*, ed. Vanaja Dhruvarajan y Jill Vickers, 64-90. Toronto: University of Toronto Press Incorporated.
- Villafuerte Solis, Daniel, y María del Carmen García Aguilar. 2006. Crisis rural y migraciones en Chiapas. *Migración y Desarrollo* 1. HJ.(6): 102-30.

- Villamil Rodríguez, Jenaro. 2001. Los medios frente al encuentro con el EZLN. *La Jornada*, 29 de marzo, 2001.  
<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/015a1pol.html> (acceso 14 de enero, 2009).
- Viqueira, Juan Pedro. 2005. La otra bibliografía sobre los indígenas de Chiapas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (9 de febrero, 2005),  
<http://nuevomundo.revues.org/index618.html> (acceso 6 de octubre, 2008).
- . 2002. *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: Tusquets Editores.
- Wodak, Ruth. 2003a. El enfoque histórico del discurso. En *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 101-142. Barcelona: Editorial Gedisa.
- . 2003b. De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 17-34. Barcelona: Gedisa Editorial.
- . 2001. The Discourse-Historical Approach. En *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 63-94. London: SAGE Publications.
- . 1989. *Language, Power and Ideology. Studies in Political Discourse*. Critical Theory, ed. Iris M. Zavala y Myriam Díaz-Diocaretz. Vol. 7. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Wodak, Ruth, y Michael Meyer, eds. 2003. *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. CLA-DE-MA Lingüística/Análisis del discurso. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa Editorial.
- . 2001. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publications.
- Wolf, Naomi. 1993. *Fire with Fire. The New Female Power and How It Will Change the 21<sup>st</sup> Century*. London: Chatto & Windus.
- Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. 2006. El 'abrir' los ojos. los derechos de las mujeres en el discurso zapatista. En *Mujeres latinoamericanas en movimiento. Latin American Women as a Moving Force*, Vol. 5, ed. Hólmfrídur Gardarsdóttir, 101-124. Reykjavik: Red HAINA/Instituto Iberoamericano y Instituto Vigdís Finnbogadóttir de Lenguas Extranjeras, Universidad de Islandia.
- Yuval-Davis, Nira. 2006. Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies* 13(3): 193-209,  
<http://ejw.sagepub.com/cgi/reprint/13/3/193> (acceso 28 de mayo, 2008).

Zapata Galindo, Martha. 2005. El movimiento feminista en México – de los grupos locales de autoconciencia a las redes transnacionales. Ponencia en *Women and Globalization/Mujeres y Globalización*, 27 de julio al 3 de agosto, San Miguel de Allende, México, [http://www.globaljusticecenter.org/ponencias2005/zapata\\_esp.htm](http://www.globaljusticecenter.org/ponencias2005/zapata_esp.htm) (acceso 28 de mayo, 2008).