

Un análisis crítico del discurso sobre la (des)igualdad de las mujeres zapatistas

Sarri Vuorisalo-Tiitinen¹

Recepción: 28 de junio de 2016 / Aprobación: 13 de octubre de 2016

Resumen

Este artículo estudia la construcción discursiva de la desigualdad de las mujeres zapatistas en México. La participación de las mujeres indígenas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) muestra que la desigualdad depende de varios factores entrelazados. El objetivo principal es discutir el papel del lenguaje en la construcción de la identidad de las mujeres indígenas, mediante el Análisis Crítico del Discurso (ACD) y la deconstrucción de categorías interseccionales. El análisis se basa en los textos y discursos oficiales de las comandantas desde el año 1994 hasta el 2009. La extensión del análisis de los textos producidos a lo largo de estos 15 años permite ver los posibles cambios en el discurso y, consecuentemente, las posibilidades del lenguaje de generarlos. Se propone que, a través del uso del lenguaje, las categorías discriminatorias pueden adquirir nuevos significados que contribuyan al empoderamiento de los sujetos de un discurso no hegemónico.

Palabras clave

Mujeres zapatistas en México; género; etnicidad; interseccionalidad, empoderamiento; discurso

Abstract

This article studies the discursive construction of the inequality of indigenous women in Mexico. Indigenous women's participation in the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) shows that inequality is produced by various factors. The main objective is to discuss the role of language in the construction of identity of indigenous women, by Critical Discourse Analysis and by deconstructing intersectional categories. I base my analysis on official texts and speeches of the *comandantas* between 1994 and 2009. The extension of the analysis on a fifteen-year timeline offers the possibility to observe potential discursive changes, hence the possibilities of language to produce these changes. This study proposes that through language use, discriminatory categories may acquire new meanings which contribute to the empowerment of the subjects of non hegemonic discourses.

¹ Finlandesa. Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Helsinki, Finlandia. Investigadora postdoctoral en la misma universidad. Correo electrónico: sarri.vuorisalo-tiitinen@helsinki.fi



Keywords

Mexican Zapatista women; gender; ethnicity; intersectionality; empowerment; discourse

Resumo

Este artigo estuda a construção discursiva da desigualdade das mulheres indígenas no México. A participação de elas no EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional), mostra que produce-se a desigualdade por vários fatores. O objetivo principal deste artigo é discutir o papel da língua na construção da identidade das mulheres indígenas, mediante da Análise Crítica do Discurso e da desconstrução das categorias interseccionais. Baseia-se a análise em textos e discursos oficiais das comandantas no período dos quinze anos desde o ano 1994 até 2009. A extensão da análise oferece uma possibilidade de observar os câmbios no discurso e, conseqüentemente as possibilidades da lingua de producir estos câmbios. Propõe-se que através da lingua, as categorias podem adquirir significados novos que contribuem ao empoderamento dos sujeitos dos discursos no hegemonicos.

Palavras chave

Mulheres zapatitas no México; gênero; etnicidade; interseccionalidade; empoderamento; discurso

El discurso y la posición interseccional de la mujer zapatista

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) apareció por primera vez en público en la noche de Año Nuevo de 1994. Las comandantas indígenas tomaron la palabra del movimiento e incluso integraron su propia palabra en el discurso. La posición de la mujer en la comunidad indígena llegó a ser operativa en las negociaciones entre el gobierno y el EZLN con respecto a la integración de los derechos indígenas en la Constitución mexicana. Esta posición de la mujer indígena fue criticada desde fuera para justificar la negación de la autonomía que demandaban las comunidades indígenas. Las mujeres convirtieron esta victimización en un elemento empoderante contra la discriminación, que ellas denominaron la *triple marginación*.

En el presente artículo se examina la desigualdad basada en la clase social, en la etnia y en el género dentro del marco teórico del Análisis Crítico del Discurso (ACD) y de las teorías feministas sobre la interseccionalidad. Dentro de este marco teórico interdisciplinario, mi objetivo es ir más allá de la triple marginación que viene repetida en los discursos de las zapatistas. Con interseccionalidad, concepto originalmente introducido por Kimberlé Crenshaw (1989; 1991), se denomina la relación de las múltiples dimensiones de las diferencias establecidas y las formas de opresión sobre la identidad social de



la persona. Precisamente, igual que las comandantas en sus discursos, este acercamiento feminista pone de relieve las limitaciones del género como única categoría que define la desigualdad manifiesta en la sociedad. Tanto el ACD como la interseccionalidad parten de la problematización de las subcuestiones del poder y del uso del poder en la sociedad: dominación, represión, marginación, exclusión y el prejuicio contra el Otro.

Otro objetivo del análisis es desarrollar la metodología de la investigación interseccional: quiero mostrar que uno de los métodos para estudiar y comprender la compleja relación entre la diferencia y la igualdad puede ser el análisis del uso del lenguaje. Este hace que las mujeres zapatistas dejen de ser meros objetos de estudio convirtiéndolas en sujetos de sus propias experiencias. Para probar esta subjetividad de las mujeres y la capacidad del lenguaje de transformar la posición de la mujer indígena en la sociedad mexicana, como material de este estudio, analizo tres grupos de textos: *Las Leyes Revolucionarias de la Mujer* de los años 1994 y 1996, el famoso discurso de la comandanta Esther frente al Congreso en marzo de 2001² y dos discursos posteriores de comandantas más jóvenes pronunciados en eventos zapatistas en las comunidades autónomas indígenas: Caracoles de Ill Garrucha y Oventik, en 2007 y 2009, respectivamente. Son textos de momentos claves durante la lucha de las mujeres zapatistas.

En los discursos que analizo, la figura de la mujer gira alrededor de la triple marginación: por ser mujer, por ser indígena y por ser pobre. No obstante, para poder comprender la desigualdad vivida por las zapatistas y para estudiar si son estos los factores que la producen hay que deconstruir las definiciones e identificar si hay otros más. Según Alice Ludvig, tales 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. Se reconoce que la identidad puede construirse desde fuera, o desde dentro (ver Brubaker, 2004, por ejemplo). Esta identificación puede resultar negativa o positiva (Ludvig, 2006, p. 249).

Para revelar las relaciones de poder, se suelen analizar los discursos hegemónicos. Para promover otros nuevos que desafían las relaciones desiguales de poder en la sociedad hay que dar crédito a los discursos que proceden de fuentes no establecidas en el estudio de este y de los grupos que carecen de poder. Este análisis multidisciplinario del discurso de las mujeres zapatistas sugiere un nuevo acercamiento a cuestiones de marginación, sin abandonar la crítica. Si podemos detectar un patrón discursivo, quizá este se repita en

2 El discurso de Esther fue transmitido en vivo por el Canal 9 de Televisa, el 7 de Televisión Azteca, el 40 de 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). El discurso fue publicado en internet durante la Marcha del Color de la Tierra y *La Marcha del Color de la Tierra: comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (2001) incluye todos los documentos de la Marcha, cartas y mensajes del EZLN desde el 2 de diciembre del 2000 al 2 de abril del 2001. Todos los discursos están también archivados en la página web de los zapatistas.



el discurso de otros movimientos contra la desigualdad y discriminación en la sociedad. Aquí me refiero al uso y a la repetición de la triple marginación y la victimización propia del discurso de las zapatistas.

El interés por la interseccionalidad (del inglés, *intersectionality*) surgió a raíz de la crítica a la investigación basada en el principio de que el género y la raza no pueden explicar la experiencia vivida en los puntos ignorados de la intersección. La categorización de las mujeres solo por el mismo género que compartirían todas había sido cuestionada antes por varios autores (hooks, 1981; Anthias y Yuval-Davis, 1983; Riley, 1988). Al analizar el discurso de las mujeres zapatistas es evidente la insuficiencia de la categoría “mujer” para representar algo aglutinador para representar de manera general a las mujeres (ver, por ejemplo, Butler 1990)³. No existe un sentido común a la palabra “mujer” detrás del cual se pueda ubicar un sujeto que las represente a todas. Lo característico del análisis interseccional fueron los factores que en su combinación produjeron la marginación (Crenshaw, 2009). No la produjo ninguno de los factores en sí, sino el conjunto y la presencia simultánea de todos ellos. Dentro de las teorías interseccionales existen dos enfoques: el sistemático y el constructivo, este último, permite estudiar experiencias múltiples y contradictorias de subordinación y poder, y dentro de este enfoque, Leslie McCall presenta tres acercamientos: el anticategorístico, el intercategorístico y el intracategorístico. Esta última perspectiva, la *intracategorística* cuestiona el proceso de establecer y definir límites entre los diferentes grupos; pero al mismo tiempo admite las relaciones existentes que las categorías sociales poseen en un momento determinado (McCall, 2005, p. 1773). La triple marginación de las mujeres zapatistas no solo se refiere a una opresión múltiple, sino incluso a aquella fluidez de las categorías y de sus límites.

Tampoco existe una experiencia común a las mujeres oprimidas, resultado de una construcción categórica o ficticia de opresión, causada por un patriarcado universal (Butler, 2006, p. 51). Según Ludvig, el problema fundamental de la interseccionalidad es que no se puede aislar y abolir la segregación entre los ejes establecidos por las diferencias y, como consecuencia, estas no se añaden, sino que se multiplican. 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 (Ludvig, 2006, p. 247).

La complejidad de la vida social se refleja en las prácticas de la investigación y la conexión entre el ACD y la interseccionalidad reside precisamente en su relación con la vida social. Si, como plantea McCall (2005, p. 1772) y más arriba Ludvig al respecto de la identidad, la deconstrucción de las categorías

3 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 solo introduciría intereses y objetivos feministas al discurso, sino que incluso formaría al sujeto para el cual se buscaba una representación política (Butler, 2006, p. 48).

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.

Considerando que por los métodos del ACD se puede analizar, y hasta criticar, los discursos no hegemónicos, así como encontrar aspectos de la marginación antes no considerados, propongo este acercamiento multidisciplinario como una nueva herramienta en el estudio interseccional. Es preciso señalar que el ACD no es solo una metodología sino también un acercamiento teórico-metodológico, cuyos conceptos centrales son el poder, la historia y la ideología; mientras que la interseccionalidad aún carece de suficiente metodología explícita, al operar principalmente a nivel teórico. A continuación, a través del análisis del lenguaje muestro ejemplos de las múltiples formas de desigualdad que tienen que combatir las mujeres zapatistas, incluso la aparición de espacios dentro de los cuales surge la posibilidad de deconstruir las categorías discriminatorias y volver a reconstruirlas en nuevas y empoderantes para la mujer indígena.

Diferentes voces femeninas y el punto de culminación del discurso zapatista

El objetivo de esta parte analítica es comprobar que no se puede reducir o aislar el lenguaje de la vida social, sino que está dialécticamente interconectado con otros elementos, de manera que el análisis y la investigación social siempre tendrán que tomar en consideración el lenguaje (Fairclough, 2003, p. 2). Las feministas han reconocido la conexión entre el lenguaje y la opresión y, de especial manera, durante las dos últimas décadas, la investigación feminista se ha centrado en la manera como la dominación se sostiene a través del lenguaje (Gill, 1995, p. 166). Al abrir el concepto de interseccionalidad, ya he discutido las posibilidades del lenguaje incluso de llegar a construir categorías empoderantes a las personas agrupadas, voluntaria o involuntariamente, en ellas.

Dos enfoques justifican mi elección de aplicar el ACD sobre el material producido por un grupo marginado: el contexto y el cambio histórico. Según la tradición foucaultiana, el discurso tiene el poder de construir realidades alternativas y puede producir, transformar y reproducir tanto a los objetos como a los sujetos sociales. La relevancia del cambio histórico viene manifestada en la selección de textos de diferentes épocas de un periodo de 15 años: diferentes discursos se combinan bajo condiciones sociales particulares para producir un nuevo discurso complejo (Fairclough, 1992, p. 4).

El poder del discurso de producir otros completamente nuevos se deriva del hecho de que el discurso no solo refleja la realidad, sino que tiene vida propia



en relación con esta realidad. El discurso es *supraindividual*⁴ (Jäger, 2001, p. 37). Un discurso de una zapatista se actualiza en un acto, que a su vez tiene sus consecuencias. El conjunto de los discursos de las mujeres zapatistas configura un discurso supraindividual que alberga el poder de cambiar las estructuras de la sociedad, algo que ninguna de ellas hubiera podido hacer sola.

Además de subcuestiones del poder, lo que une el ACD con la interseccionalidad es la problemática de la elección. Un análisis del discurso llega a ser útil cuando este obtiene una adecuación descriptiva, explicativa y, especialmente, crítica dentro del estudio de los problemas sociales (van Dijk, 2003, p. 147). A pesar de la adecuación, un análisis crítico del discurso nunca llega a ser completo. Dentro de la interseccionalidad no se pueden analizar todos los factores o elementos que forman la identidad de una persona. Así, entra el problema de decidir quién puede elegir las diferencias más significativas.

El ACD revela las relaciones de poder y, al mismo tiempo, la posible existencia o disolución de los límites existentes entre los diferentes grupos de gente. El poder no deriva del lenguaje, pero este último puede utilizarse para plantearle desafíos, para subvertirlo, para alterar el reparto de poder a corto y a largo plazo. Esto implica que los discursos no son puras expresiones de la práctica social, sino que sirven para alcanzar ciertas metas (Jäger 2001, p. 34). La manera como los y las zapatistas han hecho del lenguaje el arma más importante de su lucha, cumple este propósito. 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 con más detalle.

Según McCall (2005, p. 1774), diferentes metodologías producen diferentes tipos de saber sustancial. Si los mismos discursos pueden *producir* la posición marginada, también el propio discurso de los dominados puede forzarles a reconocer estos puntos de marginación y, por lo tanto, teóricamente, insertarles en el enfoque sistémico constructivo que admite la capacidad empoderante de las categorías y la relación entre estas. Para mostrar la capacidad empoderante del discurso, he seleccionado textos que nos permiten observar un supuesto cambio en este. Partimos de Las Leyes Revolucionarias de Mujeres que reflejan el origen de las demandas por la igualdad y las condiciones de la vida de las indígenas entrando en las comunidades en la década de 1980: las consecuencias de la colonización de la selva para solucionar la cuestión del reparto de la tierra nunca concluido en Chiapas.

A continuación, se discuten tanto la igualdad como el carácter específico de la mujer como un ser más sensible en relación con el hombre, la violencia y la maternidad afectadas por la pobreza prevalente en las comunidades, el derecho de la mujer a la tierra, y el lugar del “nosotros” femenino dentro del

“nosotros” colectivo. Ya vemos que estos temas pertenecen a varias categorías simultáneamente, el género, la etnicidad y la clase.

Para empezar, en el discurso de las zapatistas es posible detectar las huellas de los grupos de mujeres católicas y antropólogas feministas⁵, pero ello no significa que el germen del cambio no pueda haber surgido también de las propias indígenas. Dicha ley se basó en amplias negociaciones en los pueblos y en las páginas de diferentes periódicos, incluso en la ciudad (Pérez Enríquez 2002, p. 132). No fue solo preparada para la incorporación de las mujeres al EZLN, fue 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. Una de las periodistas presentes en Chiapas a la hora de la insurrección, Guiomar Rovira, describe cómo las insurgentas bajaban de los campamentos de montaña y se acercaban a las indígenas de los pueblos para realizar labores de concienciación y exigirles que también ellas se organizaran. Recorrieron los pueblos y llevaron a cabo encuentros con las mujeres. Recogieron sus demandas, las reunieron y regresaron a sus pueblos (Rovira, 1997, pp. 105-111).

La primera versión *Las Leyes Revolucionarias de Mujeres* de 1994 formaba parte de un conjunto más amplio, las Leyes Revolucionarias, junto con la Primera Declaración de la Selva, declaración de guerra al gobierno mexicano. La ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres, en 1996, apareció separada y no 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, p. 235).

La insurrección zapatista surgió de una profunda necesidad de cambio en la situación de los y las indígenas, en general. Según el censo de INEGI⁶ en 2010, el número de habitantes de Chiapas era de 4 796 580, del cual un 23,7% era de lengua indígena⁷. Aproximadamente un 6% de la población del país es indígena⁸, siendo el promedio de toda América Latina un 8,3%⁹. Los y las zapatistas deman-

5 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 1990 y a intentar establecer un diálogo constructivo con las organizaciones de mujeres indígenas que ha sido patente desde entonces (Hernández Castillo, 2006, p. 65).

6 Instituto Nacional de Estadística y Geografía en México (INEGI), Censo de Población y Vivienda 2010; lengua indígena, población de 5 años y más.

7 En la actualidad, la proporción ha cambiado por la emigración hacia Estados Unidos y Canadá, en especial de la población indígena.

8 En México, la etnicidad sigue definida por la lengua.

9 Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2014.



daban cambios estructurales en el sistema político mexicano que afectaban a la situación de la población indígena en cuestiones de tierra y producción agrícola, ante todo. Un punto importante de la segunda versión es el asunto de la tierra. A pesar de ser la tierra el eje de las demandas del EZLN, contrario a otros recuentos posteriores sobre la ley (Speed *et al.*, 2006, p. 44), la propiedad de tierra no aparece específicamente mencionada en la primera ley.

En el primer párrafo se define para quiénes y con base en qué la primera 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*¹⁰, 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, p. 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, tojolabales, 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 solo aparece en la Ley de Mujeres, sino también es 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.

Las tensiones religiosas entre los protestantes y los católicos son una realidad en Chiapas. La catequización de los indígenas, contrapuesta a los dogmas evangélicos que critican el sistema del caciquismo y el dominio económico que conlleva, ha provocado rupturas irreconciliables entre miembros de la misma comunidad¹¹. A esto se une la participación en los proyectos gubernamentales o la recepción de estos, fuertemente reprochados por los zapatistas, lo que viene articulado incluso en la afiliación política.

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:

10 De aquí en adelante, en la sección del análisis, todas las itálicas son mías.

11 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, p. 27).

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.

El EZLN ofrecía a las mujeres diferentes grados de participación, desde posiciones militares a bases de apoyo. Se trataba de los espacios públicos en la vida de la mujer, así como de demandas sobre su participación revolucionaria con sus derechos y respectivas responsabilidades. 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; Pérez 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” (más sobre esta discusión en Domínguez, 2001; 2004).

La crítica fundamental de Ximena Bedregal (1995) se basaba en la belicoidad del EZLN y en la imposibilidad de conciliar que 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. Según Mercedes Olivera, las mujeres zapatistas nunca plantearon que Las leyes de Mujeres fueran feministas (Olivera, 1996). Mária Millán evalúa la función de Las Leyes: a pesar de parecer sencillas, cuestionan las bases del orden patriarcal en la comunidad indígena (Millán, 1996). 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. 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 entre los cuales las propias mujeres quieren distinguir qué les perjudica y qué quieren mantener para transmitir el conocimiento. Millán considera la Ley de Mujeres como el primer espacio normativo por medio del cual 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 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 las 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 ha sido generalmente apoyada por los programas de salud y en el discurso sobre la mujer. Sin embargo, cuando este derecho es aplicado a las mujeres indígenas, no se pueden evitar ciertos tintes racistas. Según la opinión popular y la de 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, p. 153). Pero, además de llegar a considerarse un problema desde fuera, la maternidad indígena puede estar llena de trabas y dificultades desde dentro, no solo por el número de hijos que quieran o no quieran

tener y por la carencia de recursos suficientes para poder mantenerlos, sino por las escasas posibilidades de decidir sobre la maternidad en general.

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, pp. 92-93, 119). Sin embargo, para estas, la maternidad ha sido justamente el punto de partida desde el cual justifican el derecho a demandar ciertas cosas. 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, p. 51). Esto se articula de forma más específica en los discursos posteriores de las comandantas de la segunda generación.

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.

Aquí se refiere tanto al abuso del alcohol dentro de las comunidades como al abuso de las mujeres indígenas por parte de los dueños mestizos. La condición del maltrato y la violación de la mujer se multiplicaba en el caso de las mujeres indígenas. Para mejorar las condiciones de vida de las indígenas, no es suficiente con que estas comunidades cambien su modo de vida, sino que es necesario que la sociedad civil también tome en cuenta las cuestiones de género en relación con ellas.

Empezamos a darnos cuenta de que además de considerar el contexto en que fueron preparadas las leyes, para un análisis más específico de las Leyes de Mujeres, es preciso tomar nota de las referencias a otras secciones de la Ley Revolucionaria. La separación de las Leyes de Mujeres del resto del documento puede dejar lagunas en nuestro análisis. En la Ley Agraria, lo del género, está conectado con la segunda versión de las Leyes de Mujeres, el derecho a la tierra.

La versión actualizada de las Leyes en 1996 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, al dirigirse hacia al centro de la comunidad, se centran también en el interior de la propia mujer, su voluntad de ser respetada y de desarrollarse como individuo. Así, empieza a trazarse la subjetividad de la mujer.

De la segunda ley, con el motivo de llegar más allá de la triple marginación, he seleccionado puntos que amplían las categorías de género, etnicidad y cla-

se. Comienza con la demanda de la igualdad de las mujeres con los hombres dentro de la comunidad y del municipio. Pero un curioso cambio lingüístico tiene lugar en la segunda ley: al contrario de la primera ley, que se refiere a la mujer siempre en tercera persona (aunque fue preparada de forma colectiva), la segunda ley utiliza la primera persona en plural, lo que empieza a abrir espacios para la agencia de las propias mujeres. El uso de la tercera persona añade un tono más oficial y observa a la mujer desde fuera. La segunda versión tiene un tono mucho más íntimo, que coincide con el contenido de las Leyes, que tratan principalmente del entorno privado de la vida de la mujer. La primera persona del plural surge en el tercer punto, que 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.

El uso de la primera persona está relacionado con el tema. Los sentimientos no son una condición exterior. En los discursos de las mujeres no se mencionan los sentimientos antes 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.

El “nosotros” puede ser interpretado de varias maneras. El “nosotros” es femenino, “las mujeres tenemos el derecho”, 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 en las demandas del feminismo “occidental”¹² (Jaidopulu Vrijea, 2000, p. 53). Con este “nosotros”, dentro del ámbito colectivo, se separan de los hombres, pero no en el sentido de la división binaria. Para comprender eso es importante tener en cuenta la noción del individuo *dentro* del “nosotros”. Según Carlos Lenkersdorf, este tipo de individualismo no es dirigido en contra de los demás, sino que “busca incorporarse como persona que contribuya al *fortalecimiento del “nosotros”*”¹³ (Lenkersdorf, 2002, p. 155). Así, el “nosotros” femenino introduce una reevaluación de la voz, o del espacio, de la mujer en el contexto “nosótrico”.

La estructura de la segunda versión utiliza la repetición y sus puntos son más que en la primera. La repetición tiene lugar también en relación con la propiedad de tierra:

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

Y, otra vez:

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.

12 Con el término “occidental”, Jaidopulu Vrijea se referirá al feminismo que aquí he denominado “hegemónico”.

13 Itálicas de la autora.



Es solo en estos puntos que se toca el asunto de la tenencia de la tierra por parte de las mujeres. En su momento, la Ley Agraria no llegó a mencionar el derecho específico de las mujeres a ser dueñas de la tierra, aunque estén incluidas en la lista de los “pobres jornaleros y campesinos” sin ser discriminadas por “el sexo”. La ampliación de las Leyes añade el derecho a la herencia de la tierra a las mujeres, lo que es muy importante si una mujer se queda viuda sin hijo alguno, o con solo hijas. Igualmente importante y de ninguna manera conservadora es la demanda del reparto de la tierra en caso de separación del matrimonio. Es una demanda surgida 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 también en esta segunda ley. A pesar del contexto discursivo global comunitario de esta última legislación, el punto que más atención llamó fue aquel sobre el derecho a la diversión. El discurso ya no mueve 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, muchas comandantas salieron de la comunidad. 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 de construir redes con otras mujeres organizadas. Para las demás mujeres en las comunidades no se trata solamente de una cuestión de libertad, sino también es algo económico. Esto revela la “dualidad” de las demandas y la razón por la que tampoco pueden estar clasificadas como prácticas, o como estratégicas: el derecho de viajar requiere de recursos concretos.

El objetivo de ambas Leyes de Mujeres fue promover la discusión sobre la igualdad dentro de las comunidades indígenas. Las Leyes reflejan las condiciones de vida de las mujeres en las comunidades; no obstante, estoy de acuerdo con Jules Falques (2001, p. 175) en que es poco probable que una ley pueda transformar la vida cotidiana de las mujeres indígenas. Destaco que el enfoque de este análisis está en los textos y en la capacidad del discurso de producir cambios en cómo un sujeto se posiciona frente a la realidad. Hemos notado 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. El “nosotros” femenino puede interpretarse como un fortalecimiento del individuo dentro del “nosotros” colectivo. Sin embargo, pasarán todavía siete años desde la publicación de la primera Ley de Mujeres, antes de que una zapatista use una voz a la vez individual y subjetiva. Veamos cómo se produce este cambio.

Lo individual y lo colectivo en el discurso de la comandanta Esther

Los zapatistas empezaron una marcha desde Chiapas hacia la Ciudad de México en diciembre 2000, para negociar la integración de una nueva Ley Indígena en la Constitución mexicana. Durante la Marcha del Color de la Tierra, varios comandantes y comandantas se turnaron para dar los discursos, pero la expectativa radicaba en que el discurso central ante el Congreso mexicano fuera pronunciado por el subcomandante Marcos. Hoy sabemos que esto no llegó a ocurrir. Al subir en su lugar la comandanta Esther a la Tribuna el 28 de marzo de 2001, fue 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 Congreso¹⁴.

El enfoque de este análisis del discurso de Esther se centra en la variación de la voz colectiva y la voz individual, sobre el simbolismo de la mujer indígena en la Tribuna y la condición específica de la mujer indígena. Los temas que indican un futuro cambio en esta condición, son la humillación y la intimidación que a través de los nuevos significados del “sufrir” y por una victimización, se convierten en una fuente de empoderamiento para las mujeres indígenas. Las nuevas generaciones se nutren de esta fuente, creando nuevos significados para el ser mujer e indígena después del cambio del milenio.

Esther empieza su discurso frente el Congreso con un saludo a todas las personas asistentes y después 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 de todo el Ejército Zapatista. La retórica dramatizada con la que empieza manifiesta el tema discursivo global del texto: es una petición enérgica para que se apruebe la iniciativa de la Ley Indígena, un clamor de un pueblo sufrido, no ya una declaración ostentosa de guerra como las Leyes Revolucionarias. Esther sigue con la descripción de los actores:

14 Sin negar que el simbolismo de la presencia física de Esther frente a las y 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 1980, siempre estaban cuando se las necesitaba, en marchas, manifestaciones, ocupaciones de tierra u organizaciones (Toledo Tello y Garza Caligaris, 2006, p. 99). Pero hubo una 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 e hijas –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, p. 107).



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.

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” (van Dijk, 2003, p. 154). Es esta una estrategia muy típica del discurso zapatista: la representación positiva de uno mismo y la negativa del otro; se destacan los asuntos buenos de “nosotros” y lo malo de “ellos”.

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? Pierre Bourdieu aclara que solo se puede ejercer intimidación sobre una persona que esté predispuesta a sentirla, los demás la ignoran (1991, p. 51). Verbos como humillar, vencer o suplantar obtienen su propio significado solo cuando cambiamos el objeto de este tipo de verbos a aquellos que en realidad han sido tratados de una manera intimidante. 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 afirmativas. Esto no implica que el significado de los verbos haya cambiado en algo positivo, el significado de los verbos mantiene su contenido negativo.

Conforme a Bourdieu, 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. Aquí regreso al tema de las metas del discurso de los no poderosos: la violencia contra los zapatistas no ha sido solo simbólica, pero al recurrir al simbolismo, Esther intimida aún más a los diputados. Cuando niega hacerlo, de hecho, traslada la carga del trato injusto de los indígenas en el pasado al gobierno y a la sociedad mestiza mexicana.

Después de una presentación de los objetivos del colectivo, toma la palabra el individuo:

Así que estoy yo, una mujer indígena.

En esta presentación de sí misma, Esther se muestra, ante todo, como mujer indígena. 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 cómo se ha tratado a las mujeres indígenas en especial. Así, en la búsqueda de más información sobre la situación de las

indígenas, conviene observar también el orden en que las diferentes combinaciones lingüísticas siguen en las proposiciones. 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: ha 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. Ya no se trata solo de la presencia de una mujer en el Congreso, ni tampoco se dirige a los legisladores solo como indígena.

La imagen de la presencia física de esta mujer bajita frente al Congreso, en su vestimenta tradicional indígena y con la cara cubierta por el pasamontañas simbólico del movimiento zapatista, combinada con el uso de su voz propia y la estrategia de no usar el portavoz que se esperaba como mediador del mensaje de los indígenas, según el análisis de Marisa Belausteguigoitia, rompió la separación del cuerpo y la voz de la mujer indígena infringiendo las normas y escapando del espacio de la otredad indígena, aunque precisaba de la exageración de la imagen para hacerse escuchada (Belausteguigoitia 2001, pp. 247-250).

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 citado arriba. 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), logró solucionar la imposibilidad de aceptar una identidad única para todas. Cambia el énfasis al verbo “ser” –sí “soy” mujer, lo que no es suficiente para describir todo lo que “soy”.

Lo anterior, se debe al hecho de que el género no se forma siempre de manera única o lógica en los diferentes 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 im-



posible distinguir “el género social” de las intersecciones sociales y culturales en las cuales sin excepción este se forma y se mantiene (Butler, 2006, p. 50).

Al entrar en la situación específica de las mujeres indígenas, Esther discute la Ley COCOPA¹⁵. Esta es una de las secciones más importantes de mi análisis, porque es aquí donde empiezan a abrirse las categorías de mujer y de indígena. Rebate las críticas recibidas por la propuesta por, “promover un sistema atrasado”, y por discriminar y marginar a la mujer indígena. Aunque no lo dice explícitamente, quiere corregir esta creencia de que existe 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:

Yo quiero hablar un poco de eso que critican a la Ley COCOPA porque legaliza la discriminación y la marginación de la mujer indígena.

El tema central aquí es la victimización. Se trata de la forma en que las propias mujeres describen la realidad en la que viven y que en sí forma parte de un discurso sobre el racismo existente contra los y las indígenas en la sociedad mexicana, así como sobre la discriminación por género presente tanto en la sociedad mexicana como en las comunidades indígenas. De ahí que el espacio en el que la victimización se articuló sea aquel en el que el ACD y la interseccionalidad se encuentran: el significado de las proposiciones que tratan de la victimización se encuentra construido por los mismos significados que definen la identidad de las mujeres zapatistas, una identidad en la que estos significados están presentes simultáneamente.

La descripción de la situación empieza con una sola frase que en sí no deja lugar a dudas:

La situación es muy dura.

No se trata de una definición neutral. Con el uso del adverbio “muy” añade algo más que solo más cantidad al discurso: busca una alternativa a la situación. Si es tan dura, habrá de cambiarla. Pero, ¿quién la cambiará? La agencia de las mujeres indígenas empieza a construirse, aunque el sujeto todavía es la situación, todavía no es un colectivo o un individuo capaz de poner en marcha alguna acción en concreto. Al tiempo que la situación se plantea tan dura que parece casi imposible resolverla, esta es impersonal. ¿Cuál es la causa o quién podría cambiar la situación?

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*.

15 La Comisión de Concordia y Pacificación, comisión legislativa cuyo propósito fue fomentar el diálogo entre el gobierno y los zapatistas. Presentó una iniciativa de la Ley Indígena en 1996, basada en los Acuerdos de San Andrés, que supuestamente iban a garantizar autonomía a los pueblos indígenas de México.

*Nos mandaron a vivir hasta en el rincón de las montañas del país para que ya no lleguen nadie a visitarnos o a ver cómo vivimos*¹⁶.

Lo más desolador en toda la descripción es que el “nosotros” ni siquiera está en contra de “ellos”, porque este “ellos” se convierte en “nadie”. Todas las palabras, tanto los sustantivos como los verbos, reflejan un desprecio total hacia la situación de las mujeres que culmina en un “nadie”: no hay persona que se interese por ellas. Belausteguigoitia denota el carácter específico del racismo en México: mientras en Norteamérica la mediación de las mujeres blancas por las minorías de las mujeres de color se ha analizado como muestra de racismo, en México la ausencia de la mediación en particular es una forma de racismo (2001, p. 235). En este sentido, no hubo otra alternativa que subir una mujer indígena a la Tribuna para hablar sobre su propia situación.

El predicado “sufrir”, tema central de este apartado, a primera vista solo significa algo negativo. Sin embargo, para hacer notar el poder del discurso de cambiar los significados, quiero ofrecer otras interpretaciones que pudieran ampliar o incluso describir mejor los orígenes de la lucha de las zapatistas. Según el diccionario de la RAE (Real Academia Española) “sufrir” tiene más significados¹⁷. Estos diferentes significados de sufrir añaden un poco de esperanza a la primera frase de la cita arriba mencionada: “soportamos, aguantamos el dolor, olvido, desprecio, marginación y opresión”. 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, una cierta capacidad de no solo sostener, sino de detener o poner fin al dolor o al olvido. Esto nos vuelve a mi argumento original de que es posible encontrar significados más allá de las interpretaciones anteriores con el fin de reconstruir las categorías interseccionales de la mujer zapatista. El uso de sufrir contribuye a la retórica de la victimización en el desarrollo del discurso, pero, como veremos a continuación, este elemento del discurso cambia.

En el próximo apartado, Esther describe la colonización de la Selva Lacandona y de las Cañadas. Una vez más destaca su papel pasivo, sin una posibilidad de afectar a su destino. La frase no tiene sujeto: “nos mandaron a vivir hasta en el rincón de las montañas”. ¿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

16 Siendo el castellano la segunda lengua para la hablante, no se han marcado las inconsistencias gramaticales en las citas. 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. En el caso de las zapatistas, lo más importante radica en la función del lenguaje en las distintas situaciones de interacción entre los diferentes grupos sociales.

17 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.



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 infraestructura de requisitos básicos para una vida digna y sana. 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. El sujeto ha vuelto a ser colectivo. 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.

A partir de aquí, Esther empieza a ampliar las categorías de género, etnicidad y clase. Para las zapatistas, la categorización ha sido central desde el principio, pero al mismo tiempo me ha parecido evidente que ellas no han querido mantener la condición de la triple marginación. Esther describe lo que significa ser pobre: no hay comida ni ropa para los hijos porque las mujeres cuidan el hogar y no pueden salir a trabajar. Se enseña a las niñas desde pequeñas a hacer cosas sencillas y 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.

El lenguaje puede llegar a crear una realidad categórica más bien que al contrario (McCall, 2005, p. 1777). Lo que Esther cuenta sobre 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. Esto nos devuelve a la discusión sobre las metas del discurso no hegemónico. 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. ¿Por qué este mantenimiento operativo de las categorías?

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 *porque no nos cuidan bien*.

El menosprecio hacia una niña no dependía solo de su género, sino de las pocas posibilidades de las mujeres para cuidar bien a sus hijos. 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, al ser indígenas, ellos tampoco cuentan con mejores posibilidades de 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 en 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. La mitología indígena y el conocimiento de los métodos tradicionales de curar enfermedades no son valorados entre los mestizos y adquieren significados adversos 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. Afirmar que su piel es del color de la tierra refleja el respeto hacia algo inseparable de la cosmovisión indígena.

Cuando Esther justifica la Ley Indígena por el conocimiento de las mujeres de las tradiciones que quieren mantener, la victimización se convierte en el reconocimiento y el respeto hacia las mujeres. 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*”. 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 y extiende este reconocimiento a su propia concepción de aquello que están demandando, exigiendo de esta manera la subjetividad en la decisión:

Nosotras sabemos cuáles 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 entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.

Pide reconocimiento 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. La alusión a las metas que se puedan alcanzar mediante los discursos se conforma aquí: al describir la situación de la mujer indígena, la comandanta no solo describe o explica una práctica social. La crítica de la Ley Indígena se basaba en la discriminación de la mujer dentro de la cultura indígena. Según Esther, la ley existente en aquel entonces las discriminaba aún más. Al trasladar la subjetividad a la mujer indígena, el objetivo del discurso es, al mismo tiempo, apoyar otros puntos de la iniciativa.

Aquí, la misma definición de cultura indígena 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). Termina con una petición de conservar la cultura indígena “como mujeres, como pobres, como indígenas y como zapatistas”, nombrando ahora cuatro elementos de su identidad. Al añadir el zapatismo a estos elementos, cambia el contenido o significado de la triple marginación. 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. Una categoría cambiante es la edad, por ejemplo. Antes de ser mujeres zapatistas, son niñas y la niñez merece un análisis para poder contemplar la vida de la mujer en sus diferentes edades¹⁸. Los discursos que siguen muestran el cambio y el hecho de que Esther represente a otra generación de comandantas. Durante los primeros años de la época que hemos recorrido en este análisis, las niñas no hablaron por sí mismas, asunto que cambiará con el tiempo. En esta última sección, se habla del empoderamiento, de la educación y la vida profesional de las niñas y las mujeres jóvenes. Ellas viven en comunidades autónomas no reconocidas por el gobierno, pero en condiciones que ya han proporcionado más posibilidades a las mujeres que 15 años atrás, al publicarse las Leyes Revolucionarias de Mujeres.

18 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 casi no aparecen.

El futuro de la niña zapatista

Los zapatistas han fomentado la interacción directa con la sociedad civil desde la insurrección. El decreto de la Ley Indígena no llegó a satisfacer las demandas de los zapatistas y estos se retiraron de la luz pública, fundando sus propias comunidades autónomas¹⁹. Pasados seis años del discurso de Esther, en el Caracol III La Garrucha, “El Camino del Futuro hacia un Nuevo Amanecer”, en la zona tzeltal, se celebró El Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, “La Comandanta Ramona y las zapatistas”, del 28 al 31 de diciembre del 2007.

A diferencia de los dos primeros encuentros celebrados en enero y julio del mismo año, este fue el primero convocado por las mujeres. Hablaron tres comandantas. El discurso más importante y, según el audio, el más divertido fue el último, en el que la niña Marina, de casi nueve años, se refiere a la segunda Ley de Mujeres y explica cómo ella ha tenido el derecho de ir a la escuela y hasta de divertirse: “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”.

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 el sufrimiento. Aquí nos damos cuenta de cómo el cambio temporal trae cambios en la categoría de género. La retórica zapatista sigue viva en el discurso de la niña. Como Esther en el Congreso, 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.

En 2009, 15 años después de la publicación de la primera Ley Revolucionaria de Mujeres, las zapatistas celebraron el Día Internacional de la Mujer en otra comunidad proclamada autónoma. Originalmente, la celebración del día estaba planeada solo para las zapatistas, pero después decidieron abrirla e invitar a todas las mujeres de México, extendiendo “una cordial bienvenida a todas ustedes los que vienen de otros estados y de otros países del mundo” (Palabras de bienvenida de las compañeras bases de apoyo, 2009). El evento se organizó en el Caracol de Oventik el 7 y 8 de marzo de 2009, y estaba dirigido exclusi-

19 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”.



vamente a mujeres. Los hombres que querían participar solo lo podían hacer “cocinando o cuidando niñ@s o haciendo el aseo o trabajando para apoyar el evento”. De los nueve discursos de este evento, veremos qué tipo de cambios transmite el discurso del Comité Clandestino Revolucionario Indígena –Comandancia General (CCRI-CG) a la retórica oficial del EZLN. En este discurso central del evento (Discurso central del CCRI-CG del EZLN, 2009) se introduce el papel profesional de la mujer, 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 puede atacar en cualquier momento. Y cuando son atacados nuestros pueblos tenemos que saber defenderlos y, sobre todo, defender a nuestros niños.

A pesar de los cambios políticos, siguen rechazando los programas gubernamentales, argumentando que estos 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 o de corto plazo. 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.

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, quien habla en nombre del CCRI-CG:

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 frente al 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.

Conclusiones: el empoderamiento a través del lenguaje

El año 1994 marcó un cambio para las zapatistas y la situación para las mujeres que en aquel entonces ya eran adultas fue totalmente distinta a la de aquellas que entraron en el movimiento siendo niñas a través de la participación de sus madres. Esto confirma que la edad es un factor significativo dentro de la categoría de mujer indígena, quizás mucho más que en otros contextos. Por eso es importante mantener viva la discusión sobre los derechos de las mujeres indígenas. El llamado a las mujeres jóvenes confirma que hay cambios que están en marcha y que las comandantas tienen confianza en que sigan estos cambios.

El objetivo de este artículo ha sido probar que se puede investigar la interseccionalidad mediante el uso del lenguaje y mostrar que la identidad puede ser construida y reconstruida de manera discursiva. Los contenidos que las mujeres zapatistas dieron a las diferentes categorías de su triple marginación fueron muy variados, incluso entrelazados: las mujeres sabían menos castellano que los hombres por falta de educación, pero el derecho a usar su propio idioma también forma parte de la identidad indígena. La edad no es un elemento fijo, mientras que el color de la piel sí lo es.

Ya con estos ejemplos extraídos del análisis y basándonos en la discusión sobre otros en la sección previa, podemos concluir que, además de que las categorías, no pueden mantenerse fijas, es decir, son fluidas, en algunos ejes se cruza más de una categoría. Las categorías que otorgan poder no pueden al mismo tiempo ser categorías fijas, inmutables, sino que precisan de dinámica. Esta dinámica se produce mediante los nuevos significados que se dan a los elementos de la identidad y viene confirmada en que los ejes que en el inicio parecían producir la marginación de las mujeres zapatistas, al deconstruirlos recibieron significados positivos que contribuyeron al empoderamiento que se reflejó en las condiciones de vida de la nueva generación de comandantas. Con el tiempo, el discurso de la victimización se ha desarrollado hacia la resistencia y el respeto. La participación de las mujeres en el EZLN ha producido un nuevo tipo de discurso de los grupos no hegemónicos del que otros movimientos podrán aprovecharse.



Referencias

- Anthias, Floya y Yuval-Davis, Nira. (1983). Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions. *Feminist Review*, (15), 62-75.
- Bedregal, Ximena. (1995). Reflexiones desde nuestro feminismo. En Rosa Rojas (ed.), *Chiapas, ¿y las mujeres, qué?* (Vol. 1, pp. 43-56). México: Ediciones La Correa Feminista.
- Belausteguigoitia, Marisa. (2001). Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, (24), 230-252.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and Symbolic power*. En Raymond, Gino y Matthew Adamson [trad]; John B. Thompson, (ed.]. Cambridge: Polity Press.
- Brubaker, Rogers. (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Butler, Judith. (2006). *Hankala sukupuoli* [Gender Trouble. Feminism, and the Subversion of Identity; Tuija Pulkkinen y Leena-Maija Rossi (trad.)]. Helsinki: Gaudeamus.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Castro Apreza, Inés. (2004). La sociedad civil en tierras indígenas. Género, derechos y usos y costumbres en Petalcingo, Chiapas. En Edmé Domínguez Reyes (ed.), *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation in Mexico* (Vol. 4, pp. 245-83). Gotemburgo: Red HAINA/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Crenshaw, Kimberle. (2009). Intersectionality – Reflections on a Twenty Year Old Concept. Conferencia llevada a cabo en *Celebrating Intersectionality? Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies*, Frankfurt, Alemania. Recuperado de <http://www.cgc.uni-frankfurt.de/intersectionality/audio/20%20-%20Kimberle%20Crenshaw%20-%20Intersectionality%20-%20reflections%20on%20a%20twenty%20year%20old%20concept.mp3>
- Crenshaw, Kimberle. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review* 43(6), 1241-1299.



- Crenshaw, Kimberle. (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.
- Dijk, Teun van. (2003). La multidisciplinarietà del análisis crítico del discurso: Un alegato en favor de la diversidad. En Ruth Wodak y Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (pp. 143-177). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Discurso central del CCRI-CG del EZLN*. (9 de marzo de 2009). Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/03/09/acto-civico-del-evento-politico-deportivo-cultural-y-artistico-mama-corrall/#ccri>
- Domínguez Reyes, Edmé. 2004. Feminismo, clase y etnicidad: hegemonía o tolerancia. En Domínguez Reyes, Edmé (ed.). *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation* (Vol. 4, pp. 205-43). Gotemburgo: Red Haina/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Domínguez Reyes, Edmé. (septiembre 2001). Las mujeres zapatistas vistas por sus hermanas mestizas: ¿feminismo crítico o solidaridad? Conferencia llevada a cabo en LASA, Washington D.C., EEUU.
- Fairclough, Norman. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.
- Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Falquet, Jules. (2001). La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas. *Debate Feminista*, (24), 163-190.
- Gill, Rosalind. (1995). Relativism, Reflexivity and Politics: Interrogating Discourse Analysis from a Feminist Perspective. En Sue Wilkinson y Celia Kitzinger (eds.), *Feminism and Discourse: Psychological Perspectives* (pp. 165-186). London: SAGE Publications.
- Hernández Castillo, R. Aída. (2006). Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatista's Demands and the National Indigenous Women's Movement. En Shannon Speed, R. Aida Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (eds.), *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas* (pp. 57-74). Austin: University of Texas Press.
- 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.
- Jäger, Siegfried. (2001). Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of a Critical Discourse and Dispositive Analysis. En Ruth Wodak y Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (pp. 32-62). London: SAGE Publications.
- Kampwirth, Karen. (2002). *Women and Guerrilla Movements: Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Lenkersdorf, Carlos. (2002). *Filosofar en tojolabal*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Ludvig, Alice. (2006). Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative. *European Journal of Women's Studies* 13(3), 245-58.
- McCall, Leslie. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(3), 1771-1800.
- Millán, Mágina. (1996). Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas. *Revista Chiapas*, (3). Recuperado de <http://membres.lycos.fr/revistaChiapas/No3/ch3millan.html>
- Olivera B., Mercedes. (1996). Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional. *LOLA Press* (5 mayo-octubre). Recuperado de <http://www.lolapress.org/artspanish/olivs5.htm>
- Palabras de bienvenida de las compañeras bases de apoyo*. (9 de marzo de 2009). Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/03/09/activo-civico-del-evento-politico-deportivo-cultural-y-artistico-mama-corrall/#ccri>
- 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 de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales). UNAM, Ciudad de México, México.
- Radcliffe, Sarah A. (2002). Indigenous Women, Rights and the Nation-State in the Andes. En Nikki Craske y Maxine Molyneux (eds.), *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America* (pp. 149-172). Hampshire: Palgrave.
- Riley, Denise. (1988). *Am I that Name?: Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: Minnesota Press.
- Rovira, Guiomar. (1997). *Mujeres de maíz*. México: Ediciones Era.



Speed, Shannon, Hernández Castillo, R. Aida y Stephen, Lynn M. (Eds.). (2006). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.

Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. (2011). Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009 (Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos). Universidad de Helsinki: Unigrafia. Recuperado de <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/24504>