



Tanalís Padilla
(coordinadora)

El campesinado
y su persistencia
en la actualidad
mexicana



BIBLIOTECA MEXICANA

Primera edición, 2013

Padilla, Tanalís (coord.)

El campesinado y su persistencia en la actualidad mexicana / coord. de Tanalís Padilla. – México : FCE, Conaculta, 2013
507 p. ; 21 x 14 cm – (Colec. Biblioteca Mexicana. Ser. Historia y Antropología)
ISBN 978-607-516-416-8

1. Campesinos – México – Historia – 1910-2013 2. México – Condiciones rurales
3. Movimientos campesinos – México 4. Campesinos – Antropología 5. Campesinos – Economía I. Ser. II. t.

LC HD323

Dewey 305.563 P515c

Distribución mundial

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

D. R. © 2013, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Dirección General de Publicaciones
Av. Reforma, 175; 06500 México, D. F.

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
www.fondodeculturaeconomica.com
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55)5227-4672; fax: (55)5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-516-416-8

Impreso en México • Printed in Mexico

Índice

<i>Introducción: la marcha andante</i>	
Tanalís Padilla	9

Primera Parte

HISTORIA Y REPRESENTACIÓN DEL CAMPESINADO

<i>El campesinado y la Revolución mexicana: movimientos sociales, liderazgo y la construcción del campesino</i>	
Heather Fowler-Salamini	29
<i>Hacia una cartografía rural del cardenismo</i>	
Benjamin T. Smith	62
<i>Los campesinos en los primeros 40 años del cine mexicano, 1896-1936</i>	
Ricardo Pérez Montfort	106

Segunda Parte

CAMINOS DE LUCHA Y RESISTENCIA

<i>"Mi corazón y mi pensamiento son otros, ya no es el silencio"</i>	
Tanalís Padilla	151
<i>La lucha que sigue y sigue: los movimientos campesinos independientes en la década de 1980</i>	
Neil Harvey	185

- Nuevas actrices políticas en el medio rural mexicano:
logros y desafíos de las mujeres indígenas y campesinas*
Gisela Espinosa Damián y Aída Hernández Castillo . . . 219

Tercera Parte

TRADICIONES RELIGIOSAS E IDENTIDADES ÉTNICAS

- La procesión de la esperanza de un mundo campesino
que se desvanece*
Victor Hugo Sánchez Reséndiz 267
- Las parroquias transnacionales: desde el campo de Michoacán
hasta el campo de Idaho*
Luis E. Murillo 308
- Migrantes mexicanos indígenas*
Jonathan Fox 346

Cuarta Parte

ESTRATEGIAS DE PRESERVACIÓN
CAMPESINA ANTE EL NEOLIBERALISMO

- Resistencias de las sociedades campesinas: ¿control
sobre la agrobiodiversidad y la riqueza genética de sus maíces?*
Elena Lazos Chavero 391
- La Nueva Ruralidad Comunitaria y las actividades
no-proletarias generadoras de excedentes*
Mara Rosas y Mario Fuente 428
- La construcción del nuevo mundo del campesino mexicano*
David Barkin 469
- Notas sobre los autores* 501

Introducción: la marcha andante

TANALÍS PADILLA

El 31 de enero de 2008, más de 200 mil personas se manifestaron en la ciudad de México para exigir una renegociación del capítulo agrario del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Los contingentes llegaron de todos los rincones del país, y en diversos estados también hubo marchas, tomas de secretarías y plantones.¹ Durante esa tarde, en el centro de una de las ciudades más grandes del mundo, el medio rural se hizo presente. La columna de tractores que emprendieron el viaje desde Ciudad Juárez, las vacas que fueron puestas a pastar a un lado del Monumento a la Revolución, las mantas colocadas a lo largo del Paseo de la Reforma — todo clamaba por la protección del campo y de los frutos que a duras penas los campesinos aún logran producir.

Fue en el contexto de esta marcha que surgió la idea del presente volumen. No es que la manifestación de aquel día fuera inédita ni particularmente dramática. Tan sólo en la primera década del siglo XXI, este tipo de escena se repitió en múltiples ocasiones en la ciudad de México. A lo largo de 2003 hubo grandes manifestaciones cuyo nombre mismo — El Campo No Aguanta Más — representa la condición tan desesperante que se vive en el ámbito rural. En 2002, los ejidatarios de Atenco, con sus enérgicas manifestaciones y su emblemático símbolo del machete en mano, lograron frenar la construcción de un aeropuerto en sus tierras ejidales. En 2001, la Marcha

¹ Véase Pérez *et al.*, "Multitudinaria exigencia", en *La Jornada*, 1 de febrero de 2008.

- Paré, Luisa, "The Challenge of Rural Democratisation in Mexico", *The Challenge of Rural Democratisation: Perspectives from Latin America and the Phillipines*, Jonathan Fox (coord.), Londres, Frank Cass, 1990, pp. 79-96.
- Rendón, Teresa y Roberto Escalante, "Neoliberalismo a la mexicana, su impacto sobre el sector agropecuario", en *Problemas de Desarrollo*, vol. 19, núm. 75, octubre-diciembre de 1989, pp. 115-145.
- Unión de Uniones (UU), "Usemos la transformación de nuestro sistema de producción para transformar nuestro sistema social", documento inédito, 1988.
- , "Nuestra lucha por la tierra en la selva lacandona", en *Textual*, vol. 4, núm. 13, septiembre de 1983, pp. 151-163.

*Nuevas actrices políticas en el medio rural
mexicano: logros y desafíos de las mujeres
indígenas y campesinas*

GISELA ESPINOSA DAMIÁN
Y AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO*

En las últimas tres décadas, en el espacio político de nuestro país irrumpieron procesos organizativos, luchas y voces de mujeres campesinas e indígenas que, a la vez que comparten agendas con sus organizaciones mixtas, advierten los mecanismos de opresión que operan contra ellas y enarbolan sus propias reivindicaciones de género. Aun cuando las campesinas e indígenas han participado en las luchas y la resistencia de las sociedades rurales desde tiempos de la Colonia, su presencia creciente en las últimas décadas y sus agendas de género sólo son comprensibles en el marco de una crisis crónica del campo mexicano, que —con breves lapsos de recuperación— se inicia en la década de 1970 y se profundiza con el ajuste estructural de la década siguiente, así como en el marco de los movimientos campesinos e indígenas mixtos, en los que las mujeres rurales comenzaron como silenciosas acompañantes de los varones, pero en un proceso relativamente corto se han ido construyendo a sí mismas como nuevos sujetos sociales y políticos.¹

En los últimos 30 años, las regiones indígenas y campesinas han sufrido acelerados cambios en las dinámicas comunitarias,

* La autoría de este artículo es compartida y los nombres de las autoras aparecen por orden alfabético.

¹ Hernández Castillo, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico".

relacionados en gran medida con el efecto de las políticas agrícolas y sociales neoliberales. La apertura comercial y la desregulación de los mercados, la privatización de activos públicos, el adelgazamiento del Estado, la sustitución de una política social por una política selectiva y asistencial de combate a la pobreza y la idea de “primero crecer y luego distribuir”, todo ello ha gestado la ruina de la economía campesina, creado mayor dependencia alimentaria, reducido las opciones de empleo e ingreso para la población del campo, incrementado la pobreza y emigración en gran escala y generado un desaliento —especialmente de la juventud—, en relación con la vida y la actividad rural. Ante la crisis del campo mexicano y las demandas de los movimientos rurales, los gobiernos respondieron con proyectos de “desarrollo” que apuestan al agronegocio antes que a la satisfacción de necesidades sociales, y que imponen una modernización instrumental, a la vez que niegan o desdeñan las visiones del mundo, las formas de organización social y política, de producción y de relación con la naturaleza de las sociedades campesinas e indígenas.

Frente a la visión instrumental, etnocéntrica, empresarial y sexista del desarrollo como proyecto cultural del capitalismo global, se han levantado voces disidentes. Los intensos movimientos agrarios, la lucha por la “apropiación del proceso productivo” (autonomía política frente al Estado y autogestión en la producción, comercialización, crédito y abasto rural), los movimientos político-militares, las luchas por la democracia y la ciudadanía, los discursos y proyectos de la teología de la liberación, la relación con el feminismo y con la academia, la acción de agencias internacionales, e incluso algunos programas oficiales, han contribuido a crear espacios de encuentro de las mujeres rurales, al aportar elementos para la construcción de agendas de género culturalmente situadas, pues las mujeres rurales se apropian, pero filtran o resemantizan, elementos de otros discursos sobre los problemas, aspiraciones y derechos de las mujeres.

En este capítulo expondremos las críticas planteadas por mujeres indígenas y campesinas organizadas que están haciendo teorizaciones propias —a partir de sus intelectuales orgánicas— y que

replantean no sólo las políticas económicas hacia el agro mexicano, sino en un sentido más amplio, las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, y las normas de convivencia y justicia social entre mujeres y varones.

Las voces de las mujeres campesinas se empiezan a escuchar en la década de 1980 como parte de una amplia vertiente de movilizaciones y luchas de mujeres urbanas y rurales que participaban en los movimientos populares (sindicales, urbano populares y campesinos), desde donde inician la crítica a las desigualdades e injusticias de género. Las mujeres del movimiento campesino fueron parte de ese proceso, pionero en la construcción de un feminismo popular en su versión rural,² que tuvo muchos puntos de tensión con el llamado feminismo histórico mexicano —surgido en la década de 1970 en espacios urbanos, universitarios, de sectores medios, y en algunas ocasiones, con una ideología de izquierda—, aunque también existieron intereses comunes que no confluyeron en una lucha unitaria. Entre éstos estaba la preocupación por las desigualdades entre hombres y mujeres que se daban en el espacio familiar y —durante la década de 1980— por la escasa o nula presencia de las mujeres en el espacio público y en la dirección de sus organizaciones. Ya en la década de 1990, la preocupación fue por la participación ciudadana, no siempre entendida de la misma manera, pues para muchas mujeres indígenas la participación electoral o partidista no era una prioridad. El claro contraste con el feminismo histórico se da a partir de las pertenencias de clase: unas populares, otras de clase media, y esto está ligado con el contexto sociocultural, en el cual las mujeres rurales tienen escasa educación formal y gran diversidad lingüística, y cuyas experiencias y formas de entender la participación comunitaria y la distribución del poder al interior de la familia se enraizan en las culturas originarias. Las urbanas, por otra parte, en su mayoría universitarias y mestizas, son hablantes del español y están más cercanas a la cultura occidental y al pensamiento liberal. Difieren, por otro lado, las pertenencias políticas y los imaginarios sociales. Las

² Espinosa Damián, “Ciudadanía y feminismo popular”.

campesinas pertenecían a organizaciones rurales mixtas y participaban en movimientos “de clase” compartidos con sus compañeros, que incluyen luchas por la tierra, la defensa de sus recursos naturales y la independencia o autonomía política frente al Estado. En contraste, el feminismo histórico se mantuvo como un movimiento autónomo, relativamente alejado de los movimientos populares, aunque en muchas ocasiones asumiera un discurso de izquierda. Asimismo, contrastan el contenido y las prioridades de las agendas: el feminismo histórico priorizó las reivindicaciones relativas al cuerpo, la sexualidad, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia hacia las mujeres. Las mujeres rurales, por su parte, fueron dotando de una perspectiva de género a sus demandas gremiales y formularon nuevas reivindicaciones surgidas de sus problemas en el mundo rural. También difieren en las alianzas para impulsar los proyectos de cambio. En general, las mujeres rurales se mantuvieron en el movimiento campesino, y en su interior construyeron sus grupos de género, mientras que el movimiento feminista se construyó como otra vertiente de los movimientos sociales y sólo algunas de sus integrantes tuvieron doble militancia: en los grupos feministas y en las organizaciones de izquierda. Finalmente, las mujeres rurales gozan de menos recursos materiales e intelectuales para impulsar sus ideas y proyectos.³

Si bien, al igual que las feministas urbanas, las mujeres del campo apuntaban a deconstruir múltiples formas de subordinación, opresión y discriminación asociadas a su ser mujer, sus diagnósticos y agendas fueron, desde el principio, una creación contextualizada, en diálogo conflictivo, y algunas veces complementario, con el feminismo histórico, nunca una simple repetición de los discursos o demandas de este.

Desde la década de 1980 y hasta hoy — pese a sus vaivenes —, la movilización de las mujeres rurales ha cobrado cada vez mayor amplitud y relevancia, sobre todo a raíz del alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que no sólo propició el auge de los movimientos étnicos, sino que detonó un proceso

³ Espinosa Damián, “Feminismo y movimientos de mujeres”.

de organización y lucha de las mujeres indígenas y rurales que lleva ya más de tres lustros. Hoy, ellas no sólo son apoyo o compañeras silenciosas en los movimientos campesinos e indígenas, sino que son activas partícipes con visiones y propuestas propias.

La lejanía y dispersión de sus comunidades, la pobreza económica y la fuerza del patriarcado rural condicionan su avance, pero a 30 años de sus primeros pasos, la lentitud y fragmentación de sus procesos no impiden observar la riqueza de su reflexión y de su aporte, ni la continuidad en medio de la discontinuidad, o la articulación en medio de la fragmentación de sus organizaciones. Hoy, las mujeres rurales han abierto una brecha para la equidad de género en un espacio donde, por siglos y hasta hace poco, sólo contaban las voces y perspectivas masculinas.

En este artículo exponemos, primero, el análisis de las mujeres rurales en el escenario de la década de 1970 y hasta el primer lustro de la de 1990, cuando iniciaron la reflexión en torno a sus problemas de género y desarrollaron múltiples experiencias organizativas en el seno del movimiento campesino. En un segundo momento, analizamos cómo, luego de que el alzamiento zapatista irrumpe en el espacio político, un amplio movimiento de mujeres indígenas rurales — que comparte con el movimiento mixto la lucha por sus derechos y su autonomía — también levanta la voz para hacer una crítica a las inequidades de género naturalizadas por la sociedad no indígena y por sus propios pueblos, y construye organizaciones de mujeres para luchar por sus derechos específicos. Finalmente, hacemos un recuento de luchas actuales de mujeres rurales, mestizas e indígenas, sopesando la trascendencia política y cultural de sus procesos y la naturaleza de los retos que enfrentan al iniciar la segunda década del siglo xx.

LAS MUJERES EN LAS LUCHAS CAMPESINAS

La emergencia de los movimientos de mujeres en el medio rural se relaciona con el auge de las movilizaciones campesinas que desde

la década de 1970 se volcaron a la lucha por la tierra,⁴ saliéndose del control de la Confederación Nacional Campesina (CNC) y de los tortuosos y lentos procedimientos legales, diseñados más para sostener el clientelismo político y el control corporativo que para hacer efectivo el derecho a la tierra, consignado en el artículo 27 constitucional. Durante toda la década de 1970, a lo largo y ancho del país, el campesinado pobre disputó a terratenientes, caciques, empresarios y al propio Estado, su medio de producción más anhelado.⁵ Invasiones y tomas de tierra fueron el común denominador de cientos de grupos y luchas campesinas que, ya en 1979, lograron constituir la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), cuyo lema: "Hoy luchamos por la tierra y también por el poder" refleja el carácter agrario y político de la contienda rural de aquellos años.

Durante toda la década de 1970, en las violentas luchas por la tierra encabezadas por varones, las mujeres estuvieron presentes, codo a codo, como fuerza de apoyo o en momentos de gran tensión y riesgo de represión, poniéndose al frente de las movilizaciones o de las invasiones de tierra, bajo la idea, no siempre confirmada, de que por ser mujeres no se actuaría tan brutalmente contra ellas.⁶ Las mujeres participaban en las luchas y asistían a las discusiones campesinas, pero rara vez tenían voz y voto; su papel político era secundario; más bien asumían tareas consideradas tradicionalmente femeninas, como elaborar los alimentos o —mientras sus compañeros participaban en el movimiento— atender la actividad

⁴ La tierra fue la reivindicación más generalizada del movimiento campesino en la década de 1970, pero no fue la única, también se dieron importantes movilizaciones por el aumento de precios agrícolas, por el crédito rural, por salarios y condiciones de trabajo, contra la burocracia estatal, contra la imposición política de representantes en los comisariados ejidales o comunales, y de alcaldes en los municipios. Véase Bartra, *Los herederos de Zapata*.

⁵ *Idem*.

⁶ Por ejemplo, Garza Caligari y Toledo refieren que en Simojovel y Venustiano Carranza, Chiapas, los enfrentamientos por la tierra eran muy violentos y la estrategia popular consistía en que mujeres, ancianos y niños se encargaran de la defensa de los predios tomados, bajo el supuesto de que, por ser débiles, serían respetados. "Mujeres, agrarismo y militancia", p. 196.

agrícola y sostener a la familia. Pero callar no significa no pensar, y su presencia en asambleas y movilizaciones también las familiarizó con un discurso agrario y político radical construido en el medio rural. Por su lucha agraria, los campesinos se identificaban con el zapatismo revolucionario; pero también se identificaban con *lo popular* —como parte de los *movimientos populares*—, del pueblo explotado y subalterno que reunía al movimiento campesino, al sindicalismo independiente, al movimiento urbano popular y al movimiento estudiantil. De la misma forma, hay afinidad con la izquierda social independiente del partido de Estado y prosocialista que surge luego del movimiento de 1968. En ese contexto, las mujeres rurales empezaron a compartir una perspectiva política y un proyecto de cambio social.

LAS CAMPESINAS TOMAN LA PALABRA

Al comenzar la década, procesos gestados en otros espacios inciden en el reposicionamiento de las mujeres rurales en los movimientos sociales y en la construcción de un novedoso discurso de género: en 1980, varias asociaciones civiles y grupos de educación popular cercanos a la teología de la liberación y a los movimientos populares⁷ convocaron a un Primer Encuentro Nacional de Mujeres, con la intención de abrir la discusión de la "problemática de la mujer" en los sectores populares.

Al encuentro, realizado en la ciudad de México, arribaron sindicalistas, colonas (pobladoras de barrios urbanos pobres) y cam-

⁷ Las convocantes al encuentro fueron Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, A.C. (CIDHAL), a quien le habían ofrecido un financiamiento para organizar una reunión con mujeres dirigentes de América Latina. Algunas Comunidades Eclesiales de Base (CEB), la Red de Educación Popular, Mujeres para el Diálogo y el Grupo Educación y Familia prepararon el encuentro tratando de que asistieran mujeres de todos los sectores populares. Véase Espinosa Damián y Paz Paredes, "Pioneras del feminismo en los sectores populares. La experiencia de CIDHAL 1977-1995".

pesinas de varias organizaciones de la CNPA.⁸ El evento se realizó en tres días, en los que se abordaron temas jamás tocados en sus organizaciones mixtas: "familia y sexualidad", "mujer y trabajo" y "participación política de la mujer".⁹ Las campesinas tenían experiencia en múltiples batallas rurales, pero en el encuentro por primera vez empezaron a salir a flote sus problemas como mujeres.

En colectivo se descubrieron subordinadas y tratadas con desigualdad en todos los espacios de su vida personal y política: en su hogar y ante su familia, en sus comunidades y sus organizaciones campesinas. Empezaron a analizar la peculiar amalgama de conflictos clase-género en el espacio social, pero también salieron a relucir contradicciones y conflictos con los compañeros con los que compartían aspiraciones sociales, trabajo y lucha; hogar, parcela, recámara y cocina. Un chispazo se había producido, pero faltaba un largo trecho para que sus reflexiones iniciales se expresaran en movimiento, organización y cambios reales.

⁸ Asistieron núcleos de Veracruz, de la comunidad Venustiano Carranza, Chiapas, donde la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), tenía un trabajo organizativo, y de Aquila, Michoacán, donde la Unión Campesina Emiliano Zapata (UCEZ), también daba fuertes luchas agrarias.

⁹ Aun cuando entre las convocantes había mujeres con un claro discurso feminista, en el encuentro ni siquiera se mencionó el término "feminista", pues las organizaciones populares tenían reticencias contra ese movimiento: era bien sabido que tan pronto se iniciaba el cuestionamiento a las desigualdades de género, las dirigencias argumentaban que dividían al movimiento y eran pequeñoburguesas. Y es que las mujeres de sectores populares ya no sólo visualizaron a los "enemigos de clase" en el espacio social o público, también empezaron a criticar el sexismo y las desigualdades de las mujeres ante sus hermanos de clase y en los espacios privados y de la organización, lo cual generaba malestar en las agrupaciones populares y en las parejas de las activistas. No se advertía el potencial revolucionario ni la radicalidad del pensamiento crítico que estaban desarrollando las mujeres, así que hablar de "mujeres" impedía que el antifeminismo de las organizaciones mixtas obstaculizara los procesos que se desataron después de éste. Hablar de la problemática de la mujer "neutralizaba" el tema. Tampoco se utilizaba el concepto "género" (su uso se extendió en la década de 1990) ni se hablaba de demandas feministas o de género, sino de problemas "de mujeres", demandas "de mujeres" y movimientos "de mujeres". Fue en este tenor que se convocó al Primer Encuentro Nacional de Mujeres.

Entre los acuerdos más importantes de aquella reunión estuvo el realizar encuentros sectoriales de trabajadoras, colonas y campesinas por separado, con el fin de ampliar la reflexión desde la base y preparar otro encuentro nacional de mujeres, más numeroso y representativo. Luego de varias reuniones locales, y en vista de las dificultades económicas y la dispersión de las comunidades rurales, entre 1983 y 1985, las campesinas que promovían el proceso decidieron impulsar encuentros regionales. Se realizó uno en Jalisco, otro en Sonora, dos en Morelos y uno Chiapas. A ellos asistieron campesinas de la CNPA, más abocada a la lucha por la tierra, agrupaciones rurales volcadas a la "apropiación del proceso productivo", que ya en 1984 había constituido la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA),¹⁰ e integrantes de las CEB. En algunos casos llegaron mujeres organizadas en cooperativas de producción y venta de artesanías, en torno a la salud o la nutrición y colectivos estructurados como la Unidad Agrícola e Industrial de la Mujer (UAIM), grupos creados para el manejo autogestivo de molinos de nixtamal, de parcelas colectivas o proyectos de ganado menor. Pero quizá la mayoría era simplemente parte del movimiento campesino mixto, sin instancia ni actividad específica como mujeres.¹¹

La promoción y los procesos organizativos fueron apoyados por organismos civiles como Mujeres para el Diálogo, CIDHAL-Cuernavaca, el Equipo Pueblo, las CEB —que tanto en Chiapas como en Morelos tenían un amplio trabajo en el medio rural—, y SEPAC (Servicios de Educación Popular, A.C.). Entre ellos, durante el primer lustro de la década de 1980, CIDHAL fue clave para desatar procesos

¹⁰ La CNPA integraba a pequeños productores, jornaleros y demandantes de tierra; la UNORCA sólo a pequeños productores. Aunque ambas se identificaron como "campesinas", muchos de sus miembros eran simultáneamente indígenas y, en este sentido, la CNPA y la UNORCA constituyen un antecedente político importante del movimiento que años más tarde reivindicaría, más que su identidad campesina, sus identidades étnicas.

¹¹ En conjunto, los encuentros fueron nutridos por pequeños núcleos de los estados de Hidalgo, Tlaxcala, Michoacán, Guanajuato, Puebla, Tabasco, Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Sonora, Morelos y Jalisco.

de reflexión con un enfoque de género, pues asumía abiertamente su compromiso con mujeres de sectores populares y su posición crítica ante las desigualdades de género. Algunos grupos, como el Equipo Pueblo o Mujeres para el Diálogo, tenían más relación con el movimiento campesino, pero sólo CIDHAL había desarrollado metodologías de educación popular y temas específicos para mujeres de sectores populares. De ahí su importancia y su impronta feminista en la construcción de nuevos discursos e identidades de las mujeres campesinas.

En febrero de 1986, en el Distrito Federal, se llevó a cabo el Primer Encuentro de Mujeres Campesinas de la CNPA. Para entonces, la reflexión de género se había abonado en múltiples reuniones locales y regionales, en las que se habían tocado temas como la mujer campesina en la familia y la comunidad, derechos agrarios de la mujer, la UAIM, trabajo doméstico y trabajo agrícola, cooperativismo, sexualidad, salud y nutrición. La reunión de 1986 fue rica en reflexiones. Las campesinas constataron ser pobres entre los pobres, reconocieron sus deficiencias alimentarias y múltiples problemas de salud, así como sus largas e intensas jornadas debido a la carencia de servicios básicos en sus hogares y comunidades. Sus reflexiones desbordaron el discurso político del movimiento campesino: se descubrieron invisibles en sus organizaciones rurales; sin voz ni voto en asambleas a pesar de participar codo a codo en las luchas agrarias; ninguneadas por todas las instituciones públicas, pese a trabajar arduamente en la agricultura; con escaso acceso a la tenencia de la tierra; maltratadas por sus parejas, y sin posibilidad de decidir sobre su maternidad. El encuentro fue prometedor, pero los conflictos internos del movimiento campesino desarticulaban la frágil coordinación nacional que ellas habían logrado luego de varios años, evidenciando la jerarquía de sus pertenencias e identidades políticas y su subordinación al interior del gremio.

En esa circunstancia, los procesos se fueron fortaleciendo en el plano local o regional, en parte por el empuje de las mujeres y una mayor aceptación de sus proyectos en el mundo rural, pero también por la multiplicación de organismos civiles que apoyaron,

y apoyan, sus procesos. Entre ellos destaca la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, que agrupa a mujeres de diversos organismos civiles y que, desde la segunda mitad de la década de 1980 y hasta hoy, se mantiene como instancia de formación e intercambio de experiencias de trabajo con mujeres rurales desde un enfoque de género. También habría que sumar la "ola" de financiamientos condicionados a la adopción de una "perspectiva de género" y, en relación con ello, a la feminización de importantes programas sociales que llegan al medio rural, como Oportunidades y sus antecesores: Progresía y Pronasol.¹²

Una cualidad de los movimientos campesinos que surgen en la década de 1980, y hasta el alzamiento zapatista de 1994, es que en las agendas e *identidades campesinas* quedaron subsumidas las reivindicaciones e *identidades de género e indígenas*, pues lo *campesino* destacaba el vínculo con la tierra, la pugna por "apropiarse del proceso productivo", su confrontación con el capitalismo, con el sistema político y con el corporativismo oficial; su lucha contra la explotación campesina en todos los mercados (tierra, trabajo, productos, dinero), y su propuesta democratizadora en los espacios sociales.¹³

¹² El Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresía), impulsado por Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), dio continuidad al Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), diseñado por Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Ambos focalizan la pobreza y se apoyan en la "corresponsabilidad social". Oportunidades es el nombre con que se rebautizó al Progresía en el sexenio de Vicente Fox (2000-2006), pero es semejante a su antecesor: Progresía y Oportunidades parten del reconocimiento del papel reproductivo de las mujeres rurales y lo refuerzan mediante recursos y acciones. Aunque en algunos casos la disposición de recursos que no dependen de la pareja masculina mejora la posición de las mujeres al interior de la familia y la comunidad, estar en el padrón de Oportunidades las sobrecarga de trabajo: la "corresponsabilidad" es reglamentada desde arriba y exige asistir a reuniones, aceptar revisiones médicas, realizar faenas colectivas o cumplir ciertas funciones de representación, todo lo cual dificulta su autonomía en las decisiones y propicia que los varones se desentiendan de tareas domésticas y familiares. Para una crítica feminista al Programa Oportunidades, véase Mora Bayo, "La descolonización de la política".

¹³ Véase Espinosa Damián, Dircio Chautla y Sánchez Néstor (coords.), *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas*.

La emergencia de las luchas rurales de género desdobló las identidades campesinas, pero la *irrupción de la diferencia* tuvo y sigue teniendo un carácter conflictivo y reivindicador, pues exige reconocimiento de la legitimidad de las diferencias. Así, los procesos de las mujeres tendieron a enriquecer el movimiento campesino, pero implicaron tensiones y conflictos en su interior. En el mismo sentido y durante muchos años, en las organizaciones de mujeres campesinas quedaron subsumidas las identidades étnicas de mujeres que, siendo indígenas, sólo aparecieron como *campesinas*. Es así que varios de los procesos que entre 1980 y 1994 dieron vida al movimiento de mujeres campesinas reaparecerán, en la segunda mitad de la década de 1990 y hasta hoy, como parte de los movimientos de mujeres indígenas, que ya sin ninguna traba, ponen por delante sus identidades y pertenencias étnicas.

CONVERGENCIAS Y CONFLICTOS DE GÉNERO

Los procesos de mujeres rurales adoptaron diversas formas en distintas regiones del país, pero compartieron algunos elementos. En Chiapas, como en la mayoría de las entidades, los primeros contactos entre las mujeres rurales de distintas regiones estuvieron enmarcados por el movimiento campesino, que abrió espacios y proporcionó la agenda básica de sus primeras reuniones,¹⁴ pero los

¹⁴ El caso de Chiapas ilustra cómo, al ser las mujeres parte de los movimientos mixtos, se familiarizaron con cierto tipo de discursos agrarios, políticos, sociales, productivos, religiosos y de clase: en las décadas de 1970 y 1980 coincidieron en la entidad las luchas campesinas por la tierra (encabezadas por la OCEZ, entre otras) y por la "apropiación del proceso productivo" (la Unión de Uniones de Chiapas fue una de las organizaciones emblemáticas del país en esta vertiente de la movilización rural que agrupó a campesinos-indígenas cafetaleros) con movilizaciones magisteriales (la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, CNTE, ha tenido en Chiapas a uno de sus principales bastiones), conflictos religiosos (al tiempo que la diócesis de San Cristóbal trabajaba intensamente, también se intensificó el proselitismo de otras religiones, diversificando las identidades religiosas); en Chiapas, además, miles de refugiados guatemaltecos poblaron la selva fronteriza. En esta entidad, como en el

procesos organizativos fueron apuntalados también por otros actores, organismos civiles que fueron construyendo su perspectiva de género, o bien la "Pastoral de la mujer", que buscó "promover a las campesinas en sus familias, comunidades y organizaciones desde una religiosidad comprometida (...) respetando el 'plan de Dios' [para incorporarlas] más activamente a las luchas contra las condiciones de explotación".¹⁵ Las religiosas comenzaron alfabetizando y creando grupos en torno a la salud o para la "reflexión y análisis de la realidad", pero pronto surgieron "tímidos cuestionamientos a la sumisión de la mujer" y se organizaron encuentros de mujeres campesinas del sur en 1986. Así se inició un largo proceso que en 1994 llevaría a la creación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj).¹⁶

En ciertas coyunturas electorales, se crearon programas oficiales dirigidos a mujeres, y las organizaciones campesinas empezaron a apropiarse de recursos y espacios abiertos por las dependencias. Fue el caso de Sna Jolovil (Casa del tejido), abierta por el Fondo Nacional

país, las luchas por la tierra ocuparon un lugar preponderante en la década de 1970, mientras que las luchas por la "apropiación del proceso productivo" tomaron mayor fuerza en la de 1980, pero ni una ni otra vertiente de los movimientos campesinos excluyeron luchas por la democracia, por la procuración de justicia, por recursos naturales y reivindicaciones sociales. Véase Bartra, *Los herederos de Zapata*, *op. cit.*; Rubio, *Explotados y excluidos*, y Garza Caligari y Toledo, "Mujeres, agrarismo y militancia", *op. cit.*

¹⁵ Garza Caligari y Toledo, "Mujeres, agrarismo y militancia", *op. cit.*, p. 197.

¹⁶ La Codimuj se forma en febrero de 1994, un mes después del levantamiento zapatista, cuando mujeres indígenas, representantes de los casi 700 grupos de reflexión vinculados con la diócesis de San Cristóbal, se reunieron en esta ciudad para articular sus esfuerzos. En estos primeros encuentros se reflexionó sobre los retos que enfrentaban las mujeres en el nuevo contexto de guerra, pero también se volvió explícito el objetivo de buscar nuevas formas de aproximarse al Evangelio desde la experiencia femenina. Al leer el Evangelio a la luz de la vida cotidiana, las mujeres indígenas empezaron a cuestionar no sólo las desigualdades que vivían como indígenas y como campesinas, sino también como mujeres. Para un análisis más profundo de este proceso organizativo véase Gil Tébar, *Caminando en un solo corazón*; Hernández Castillo, "Indígenas y religiosas en Chiapas", y Santana, "Mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas".

para el Fomento de las Artesanías (Fonart) en 1979; o de la cooperativa Jpas Joloviletik (las que hacen tejido), promovida por el Instituto Nacional Indigenista (INI), de cuyo seno surgió, ya en la década de 1990, la Jolom Mayaetik (Tejidos mayas), que apoyaba a Kinal Antzetik (tierra de mujeres), A.C.¹⁷ Otro eje importante de organización de las mujeres indígenas de Chiapas ha sido la salud, en torno a la cual, se promovió primero la organización de médicos tradicionales y el rescate de la medicina herbolaria, y luego, con el apoyo de organismos civiles, se han realizado múltiples tareas con parteras en torno a la salud reproductiva.¹⁸

En Puebla, las mujeres participaron en la construcción de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (Unidos venceremos),¹⁹ pero las identidades de género se diluyeron en la cara masculina de la cooperativa hasta que en 1985 "se inicia un proceso organizativo de artesanas en la comunidad de San Andrés Tzicuilan (...) ya eran socias pero a nivel de cooperativa local, luego de dos intentos fueron aceptadas [en la Tosepan y] en 1987 había ya 300 artesanas".²⁰ Su proceso estuvo apuntalado por académicas del Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas del Estado de México, quienes asumieron la capacitación en temas de organización, proyectos productivos, calidad artesanal, comercialización y cuestiones de género desde una postura abiertamente feminista.²¹ Todo

¹⁷ Garza Caligari, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, p. 129.

¹⁸ Araya, "Los conocimientos de las parteras indígenas frente a las políticas de integración/apropiación neoliberales".

¹⁹ Esta cooperativa se constituyó a mediados de la década de 1970 y ya en la de 1990 tenía cerca de 10 mil socios. Los proyectos de producción y comercialización de maíz y café han sido ejes muy importantes de su articulación. La Tosepan ha tenido un destacado papel en el movimiento de los pequeños productores rurales por la apropiación del proceso productivo y de la vida social. Véase Martínez Borrego, *Organización de productores y movimiento campesino*; Bartra, Cobo y Paz Paredes, *Tosepan Titataniske*.

²⁰ Pérez Nasser, "El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género", pp. 71-72.

²¹ Hay que destacar que la reflexión sobre género ha abarcado muy variados temas: desigualdad de género en un contexto rural, mujeres en el desarrollo (MED), género en el desarrollo (GED), intereses prácticos y estratégicos, empode-

ello fortaleció al colectivo de mujeres nahuas, pero su maduración como organización también trajo problemas al interior de la Tosepan, pues las artesanas empezaron a manejar sus propios proyectos y recursos y sintieron que a la Comisión de Mujeres se le imponían decisiones de la asamblea general, predominantemente masculina. En vista de los conflictos internos, el grupo pionero de la organización artesanal inició los trámites para obtener su registro como Sociedad de Solidaridad Social y desde ahí emprender el proyecto de un centro de capacitación. Fue la gota que derramó el vaso y propició la ruptura en 1992.²² La Organización de Artesanas Maseualsiuamej Mosenyoltchicauanij (Mujeres indígenas que trabajan juntas) es producto de esta desavenencia. Tras su separación han cristalizado relevantes proyectos artesanales y turísticos, y hoy son reconocidas actoras sociales y referente para otras mujeres rurales.²³

En la zona centro de Guerrero ocurrió un proceso similar: mujeres de la Sociedad de Solidaridad Social Zanzekan Tinemi (Seguimos estando juntos), organización mixta inscrita en la vertiente del movimiento campesino por la apropiación del proceso productivo, iniciaron su organización en torno a proyectos productivos (moli-

ramiento, salud sexual y reproductiva y violencia hacia las mujeres. Para una reconstrucción histórica de la experiencia de las mujeres de Cuetzalan véase Mejía Flores, "Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo desde la necesidad".

²² Había conflictos entre la comisión de artesanas y las asesoras con la directiva de la Tosepan, "ellos no querían que siguieran trabajando las asesoras con nosotras (...) ¿por qué las íbamos a sacar, porque los señores dijeran?" (testimonio citado por Pérez Nasser, "El proceso de empoderamiento", *op. cit.*, p. 77). Otro asunto fue que las artesanas recibieron recursos "y como ellos manejaban todo eso (...) dijimos (...) a lo mejor si nosotras tenemos nuestro propio registro vamos a poder hacer más proyectos" (*idem*).

²³ Actualmente la Tosepan tiene una comisión regional de mujeres con 480 socias que trabajan en diversos proyectos productivos. Ciertamente, el curso de la Tosepan y de las mujeres que salieron de ella para formar su propia cooperativa no sólo muestra los problemas, sino los cambios culturales y políticos que están reposicionando a las mujeres rurales en la vida comunitaria, organizacional y familiar. Véase las obras de Mejía Flores, "Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan" y "Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan", *op. cit.*

nos de nixtamal, talleres de costura y granjas de pollo). Cuenta una de sus promotoras:

No había ni una sola mujer. En las comunidades participaban puros hombres, en las tiendas comunitarias puros hombres. La última palabra y la primera era de ellos. Y entonces, me dieron la tarea de supervisora [...] Era doble trabajo: supervisar el transporte y promover la organización de mujeres [...] ya en 94, 95 nos constituimos formalmente como área de mujeres [...] Los compañeros de la Zanzekan decían: "Somos integrales y aquí están las mujeres" [...] Primero era yo, después el área de la mujer campesina [...] se desarrolló muy rápido la organización de mujeres [...] Las broncas empezaron cuando empezamos a protestar por la toma de decisiones. Cuando había un evento nos tocaba hacer la comida: ¡La comida mujeres! Ah, ya ni buscaban a la mujer campesina [...] así que empezamos a decir: ¿Y yo por qué? ¿Por qué? Mejor que se rife y a quien le toque, ni modo. No nos correspondía [...] me tocó ser presidente del comité financiero y [...] vigilancia de la Zanzekan [...] Había que hacer la planeación de gastos y me decían: Oye, el dinero quiero que lo pasen al área tal, allí no hay. Y yo: no, es que ya hice cuentas y nos queda esto. Y esto nos sirve para dos o tres meses y seguir trabajando. No — me decían — si ya se utilizó en gastos operativos como el teléfono ¿por qué nosotras teníamos que pagar el teléfono de todos? Me cayó el veinte y digo: ¿voy a continuar así? No, no más [...] Cuando iban los representantes de una fundación, pues sí, también los recibíamos las mujeres, pero ellos los acaparaban [...] Que nosotras vendiéramos artesanía sí, pero que yo intentara platicar con la persona de la fundación [...] Eso no [...] Cosas como esas hicieron que nos desligáramos [...] Con las compañeras decidimos constituirnos en triple ese [Sociedad de Solidaridad Social], la Titekitoke Tajome Sihame (Las mujeres estamos trabajando), pero eso a los señores, obviamente, no les gustó: ¿Para qué quieren otra organización si aquí está ésta?, decían.²⁴

²⁴ Chautla Ramos, "Háblame en castilla", pp. 397-399.

La Titekitoke llegó a agrupar a más de 300 socias.²⁵ Sin embargo, la dificultad de la dirigencia de la Zanzekan para aceptar que las mujeres manejaran sus propios recursos y proyectos, y que tuvieran un papel más importante en la organización mixta y ante sus agencias financieras, llevó a la ruptura y a que ellas constituyeran otra figura jurídica: la Noche Sihame Zanze Tajome (Todas las mujeres como una sola).²⁶

Al igual que sus compañeras de Puebla, las guerrerenses han reflexionado y actuado en torno a problemas y desigualdades de género, pero, en ambos casos, fue su amarga experiencia dentro de la organización mixta la que las orilló a rebelarse. Los dos procesos de mujeres nahuas que al inicio de la década de 1990 se reconocían como campesinas hoy son pilares del movimiento de mujeres indígenas, tanto en sus estados como en el plano nacional.

En Oaxaca, donde también las luchas agrarias de la década de 1970 fueron álgidas y la contienda por la apropiación del proceso productivo fortaleció a una poderosa vertiente del movimiento campesino, mujeres de muy diversas regiones impulsaron luchas y movilizaciones. A fines de la siguiente década, la caída de los precios internacionales del café y el retiro del Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), la paraestatal que apoyaba a los productores del grano, propiciaron el surgimiento de la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO), que articuló nueve procesos regionales. En 1992, la CEPCO promovió la formación de grupos de mujeres, que tuvieron que superar muchos rezagos al arrancar sus procesos: "Nos informaron que había recursos para trabajar las artesanías (...) teníamos que ir a la ciudad de Oaxaca (...) nos dieron el teléfono y la dirección y nos fuimos rezando porque no sabíamos cómo llegar".²⁷ Los proyectos productivos, de servicios y salud fueron los primeros en desarrollarse, pero poco a poco las mujeres ampliaron sus áreas de trabajo y sus reflexiones, hasta abarcar la crítica a las relaciones de género:

²⁵ Canabal, "Mujeres de la montaña de Guerrero".

²⁶ Chautla Ramos, "Háblame en castilla", *op. cit.*, pp. 397-399.

²⁷ Acuña Rodarte, "Cafetaleras de la Mixteca oaxaqueña", p. 185.

Al principio les dio mucho gusto a las mujeres lo del molino (de nixtamal), pero no llegaban a las reuniones porque sus maridos no las dejaban, les decían: ¡Mejor dedícate a tus quehaceres! [...] por eso tenían miedo de tener comisión [...] pero me di cuenta de que aunque somos personas de poca capacidad y no nos expresamos bien pues crecimos con la lengua materna, no por ello debemos quedarnos calladas [...] dicen los hombres que no debemos ir porque no sabemos hablar ni hacer cuentas ni escribir [...] pero yo digo que podemos entender lo del cargo en el molino.²⁸

En 1998 ya había 277 grupos de mujeres. Acuña Rodarte revela cómo, en la Mixteca Alta oaxaqueña, estos grupos presionaron a su organización mixta para que sus proyectos tuvieran reconocimiento y recursos, experiencia que las condujo a otras reflexiones y acciones, ya no sólo para impulsar proyectos productivos, de salud o de servicios, sino para luchar contra desigualdades de género que les impedían desplegar su potencial y ejercer libertades mínimas.

En Álamos, Sonora, se inicia uno de los procesos organizativos de campesinas que luego confluirían en eventos y discursos de mujeres indígenas. Al principio, en 1979, la salud fue el problema que más interés despertó entre las yaquis, y se constituyeron cuatro grupos abocados a él; en 1985 ya había 25 grupos en torno a la salud, pero no sería sino hasta 1986 (después del encuentro de mujeres de la CNPA), cuando entran en contacto con “diversas experiencias, buscan apoyo para realizar una reunión y llevan a cabo el Primer Encuentro Regional de Mujeres Campesinas de Álamos”²⁹ donde, a diferencia del periodo anterior —que tenía la salud como tema único—, se tocaron problemas específicos de la mujer y de sus procesos de organización. De ahí en adelante avanzaron en una reflexión crítica sobre la situación de las mujeres campesinas y las relaciones de género y fueron diversificando sus áreas de acción. En 1988, en el marco de su

²⁸ *Idem.*

²⁹ Alonso, Botey, Luzanilla y Mancilla, “Álamos y sus mujeres. Historia de un proceso organizativo”, p. 359.

III Encuentro Regional, cuestionaron la prioridad, casi exclusividad que las instituciones otorgan a los varones en programas de crédito y desarrollo rural. En 1989, al concluir su IV Encuentro Regional constituyeron la Organización Regional de Mujeres de Álamos, que luego dio lugar a otras figuras asociativas, como la Sociedad de Solidaridad Social Susana Sawyer y la Red de Mujeres de UNORCA, que finalmente se convertiría en la Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red (AMMOR), con cerca de 16 mil socias, que ahora tienen una personalidad jurídica propia.³⁰ Esta amplia red de ahorro y préstamo impulsa diversos proyectos productivos y realiza encuentros y reflexiones con temas feministas como el *empoderamiento* de las mujeres o la masculinidad; pero también ha cuestionado a la UNORCA que haya definido a la “apropiación del proceso productivo” como su lucha central, ignorando que el problema agrario es una asignatura pendiente para las mujeres, pues muy pocas tienen títulos agrarios y acceso directo a la tierra, lo que las limita como “sujetos” de crédito y de programas de fomento productivo, al tiempo que las coloca como “beneficiarias” de políticas asistenciales que refuerzan la división sexual del trabajo y niegan el papel productivo que ellas están jugando en sus familias y comunidades.

En muchos de los procesos de mujeres rurales se conjugó la reflexión sobre temas de organización, producción, salud, alfabetización o artesanía con problemas que viven en el mundo privado o en relación con sus decisiones reproductivas, cosas no abordadas en sus organizaciones mixtas, que se fueron politizando, y se propiciaron cambios personales y familiares. He aquí el testimonio de una mujer nahua de Guerrero.

Para salir a los cursos de capacitación [...] yo tenía que pedir permiso y mi esposo me decía: Sí, te vas a ir, pero llévate a la niña [...] si no, no vas. Llegó un tiempo en que le dije: ¿sabes? Yo ya no voy a salir, porque yo ya no quiero cargar con la niña. Entonces, me

³⁰ Serrano, “El ahorro y el préstamo, ¿una alternativa para la organización de las mujeres de la AMMOR-UNORCA?”

dice: Deja a la niña y dile a tu mamá que te cuide a la niña. Okey —dije yo—. Llegó un momento en el que le dije: ¿sabes? Voy a un curso, me voy tal día y llego tal día. Y me dice: está bien, vete. Yo vi que la organización dejó muchos cambios, no nada más para mí [...] porque llegó el momento en que mi esposo me decía: si te vas a ir, pues yo te ayudo. Tú haz esto yo hago lo otro y no te preocupes, si tú te vas, yo lavo mi ropa.³¹

DIÁLOGOS ENTRE LOS FEMINISMOS CIVILES Y RURALES

Como se ha dicho, los procesos de reflexión y organización de campesinas-indígenas han sido apoyados e influidos por académicas, por organismos civiles laicos o cercanos a la teología de la liberación y por organismos civiles feministas o con perspectiva de género. CIDHAL y Mujeres para el Diálogo fueron pioneras en ello, pero al paso de los años se sumaron otros organismos civiles, ya no sólo abocados al apoyo a mujeres campesinas, sino a los emergentes movimientos de mujeres indígenas. Entre ellos destacan Comaletzin, A.C., que se constituyó en 1987 y ha trabajado con indígenas y campesinas de Morelos, Puebla, Sonora y Chiapas; el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM) y el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, ambos constituidos en 1989, trabajaron con mujeres de Los Altos de Chiapas y con refugiadas guatemaltecas; el Equipo de Mujeres en Acción Solidaria (EMAS), que a fines de la década de 1980 había creado una sede en Michoacán y trabajaba con mujeres purépechas, finalmente, la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales ha sido una de las instancias con mayor permanencia en el apoyo a procesos de mujeres indígenas y rurales.

Si bien los procesos organizativos de las mujeres campesinas serían inexplicables sin el empuje y el discurso del movimiento campesino, tampoco son comprensibles sin la perspectiva de género que promueven los organismos civiles que las apoyan y que

³¹ Riqueño Sánchez, "Cuando volví no era la misma", pp. 355-356.

halla su fuente en el pensamiento crítico del feminismo rural y en las propuestas de educación popular. Desde los primeros años de la década de 1980, el feminismo —en voz de académicas y de organismos civiles que apoyan los procesos rurales, muchas de ellas autodenominadas feministas rurales— y las mujeres campesinas entablaron un diálogo desordenado y tenso, pero medular en la construcción de sus discursos, identidades y acciones.

La educación popular, primero (alfabetización, cooperativismo y reflexión-acción basados en la teoría de Paulo Freire), después la capacitación vinculada con procesos organizativos, así como los encuentros y reuniones de mujeres campesinas e indígenas, han sido espacios privilegiados para el diálogo e interacción cultural y política entre unas y otras. Ahí, a la vez que se recrearon viejas lecciones feministas, se estaban construyendo nuevos discursos y proyectos emancipatorios que respondían a problemas y visiones de mujeres en contextos rurales. Es verdad que promotoras y campesinas rechazaban, y rechazan, un feminismo etnocéntrico que implícita o explícitamente supone la superioridad de la cultura occidental, urbana y liberal, y que intenta imponer sus agendas a mujeres con otras raíces culturales, étnicas, socioeconómicas y políticas, como las campesinas e indígenas que aquí nos ocupan; pero el feminismo histórico y los grupos que le suceden no son un bloque homogéneo, también han contado con activistas comprometidas con mujeres de sectores populares, y es falso que el discurso subversivo de las mujeres rurales sea ajeno totalmente al discurso feminista. En algunos casos, había un rechazo a la autodefinición como feministas por las construcciones negativas que existen en el imaginario popular en torno al feminismo, como una ideología separatista y antihombres que no permite la lucha colectiva. Sin embargo, es importante reconocer que este rechazo también se sustenta en experiencias de exclusión que las mujeres campesinas han vivido en espacios feministas.³²

³² Dicen Garza Caligari y Toledo que la naciente academia chiapaneca tenía una actitud hostil y desconfiada hacia el feminismo. "La percepción más común era que se trataba de un puñado de inconformes radicalizadas que

No podemos hablar de una posición única, rígida o cerrada de las mujeres indígenas ante el feminismo. La historia muestra a sujetos sociales en diálogo y construcción, propuestas políticas en pugna, conceptos en debate ahí donde se dieron los encuentros y los diálogos, nada que ver con discursos acabados, puros o contruidos en aislamiento; hay influencias mutuas, encuentro y choque político y cultural, pero es en medio de ese mar de relaciones que se van construyendo y reconstruyendo los procesos, las agendas y las identidades políticas.³³

Algunos momentos ilustran estas afirmaciones: el IV Encuentro Feminista de Latinoamérica y El Caribe, realizado en Taxco, Guerrero, en 1987, logró convocar a 1 500 mujeres de sectores populares del Movimiento Urbano Popular (MUP), sindicalistas y campesinas, lo cual muestra el terreno ganado por el pensamiento crítico feminista en los sectores populares, pero también evidenció la dificultad para que ambas vertientes se reconocieran y aceptaran sus diferencias. Prácticamente se desarrollaron dos encuentros, pues una parte del feminismo histórico consideró la presencia de mujeres de sectores populares como una pérdida de radicalidad de su proyecto, debido a que no enarbolaban la demanda más consensuada del feminismo (despenalización del aborto) ni compartían plenamente sus teorizaciones o sus posiciones políticas. A la vez, las mujeres de sectores populares rechazaban el feminismo por "pequeñoburgués", por querer imponer sus agendas y discursos y por desentenderse de la multiplicidad de problemas que aquejaban a las mujeres de sectores populares. Las integrantes de organismos civiles que apoyaban a campesinas, sindicalistas y colonas se convirtieron en un frágil puente entre las posiciones extremas: unas las tacharon de "populáricas" por su trabajo con mujeres de sectores populares, otras, de feministas radicales poco comprometidas con las luchas populares, por sus vínculos con el feminismo.

poco podían aportar al conocimiento de las luchas legítimas de los pobres", "Mujeres, agrarismo y militancia", *op. cit.*, p. 206.

³³ Véase Espinosa Damián, *Cuatro vertientes del feminismo en México*.

A pesar de estos desencuentros, las mujeres de sectores populares estaban desarrollando críticas y acciones orientadas a deconstruir diversas formas de subordinación, exclusión, discriminación, desigualdad, injusticia o violencia contra las mujeres y, en ese sentido, iban incubando su identidad feminista, aunque el término fuera asumido casi sólo por las dirigentes, mientras muchas mujeres de base mantenían actitudes prejuiciosas hacia el término. También el feminismo urbano, pero sobre todo las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), se vio influido por las reivindicaciones y luchas de mujeres de sectores populares y fue articulando dentro de su discurso feminista una perspectiva social y cultural, en su trabajo en salud, educación y proyectos productivos.

La reflexión crítica sobre las relaciones de género entre mujeres campesinas no fue resultado "natural" de los procesos rurales, sino producto de ese diálogo tenso con el feminismo y con sus propias organizaciones mixtas; apropiación y reelaboración de temas feministas en el ámbito indígena y campesino, aceptación desde la resistencia. Martha Sánchez, dirigente amuzga del movimiento nacional indígena, describe estos diálogos y alianzas en los siguientes términos:

En ese camino las alianzas creadas han sido diversas: con otras mujeres indígenas, con académicas, feministas, intelectuales, regidoras, líderes de organizaciones diversas. Han sido posibles, pero también en el proceso ha habido separación de caminos con algunas grandes aliadas, por visiones distintas de cómo dirigir los procesos, por las diferencias en el ejercicio del poder, de liderazgos, de las agendas de interés, por las concepciones distintas sobre la lucha.³⁴

Ciertamente, las organizaciones rurales mixtas no vieron con simpatía que las mujeres dijeran su palabra ni se organizaran o tuvieran recursos propios. Acusarlas de "divisionistas" fue un argumento común para impedir o entorpecer sus iniciativas. En algunos casos,

³⁴ Sánchez, "Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA".

los obstáculos dismantelaron procesos incipientes, pero en otros radicalizaron a las mujeres y las orillaron a luchar contra viento y marea por sus proyectos e ideas. Todo ello abonaría el terreno para que, a mediados de la década de 1990, el movimiento de mujeres indígenas, que emerge con el neozapatismo y el movimiento indígena nacional, expresara, desde un inicio, un discurso crítico no sólo ante la explotación de clase y la discriminación étnica, sino también ante las desigualdades de género.

LAS NUEVAS IDENTIDADES INDÍGENAS Y LAS DEMANDAS DE GÉNERO

La década de 1990 trajo consigo el surgimiento de nuevas identidades indígenas que desplazaron a las identidades campesinas como espacios de organización política y que se visibilizaron a partir del llamado V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, en 1992. La organización colectiva en contra de las celebraciones oficiales creó espacios de confluencia entre campesinos de todo el continente que empezaron a reivindicar sus identidades indígenas.

Pero este movimiento de resistencia era sólo la punta del iceberg de procesos político-organizativos más amplios que han convertido el concepto "indígenas" de un término analítico y legal en un concepto de autoadscripción, creando un nuevo imaginario colectivo y un espacio transnacional que ha permitido compartir experiencias, pensar estrategias conjuntas y establecer vínculos entre grupos tan diferentes como los maorí de Nueva Zelanda, los adivaci de la India o los mayas de México y Guatemala. El *lobby* en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que durante más de 20 años realizaron indígenas de los cinco continentes para promover una Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas³⁵ se

³⁵ Finalmente aprobada el 13 de septiembre de 2007 por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas con el nombre de Convención de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, con el voto

convirtió en punto de encuentro para dirigentes e intelectuales indígenas de regiones tan distantes como Oceanía, Canadá o América Latina, que compartieron experiencias de lucha y concepciones identitarias.³⁶

Mientras representantes indígenas planeaban una estrategia de resistencia a la celebración del V Centenario, el discurso sobre *lo indígena* transitaba por los caminos rurales del continente, llegando a aldeas aisladas a través de talleres, marchas, encuentros, en los que dirigentes comunitarios, integrantes de ONGS o religiosos de la teología de la liberación, empezaban a popularizar el concepto para referirse a los "pueblos originarios" y denunciar los efectos del colonialismo en sus vidas y territorios. Así, a la autoadscripción local de zapotecos, mixes, aymaras, etcétera, se añadió un nuevo sentido identitario: el ser indígena, que vino a construir una nueva *comunidad imaginada* con pueblos oprimidos de todo el mundo. Varios analistas señalan que el movimiento por los derechos indígenas nació siendo transnacional,³⁷ ya que desde sus orígenes fue más allá de las luchas y autoadscripciones locales.

Los estudios sobre el movimiento indígena mexicano de esa época no mencionan a las mujeres, pero los testimonios de ellas muestran que se encargaron de la "logística" de marchas, plantones y encuentros documentados en aquellos análisis.³⁸ Su papel de "acompañantes" las dejó en la sombra y las excluyó de la toma de decisiones, pero les permitió reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones del estado.

a favor de 143 países, la abstención de 11 y los votos en contra de los Estados Unidos, Australia, Canadá y Nueva Zelanda.

³⁶ Véase Brysk, *From Tribal Village to Global Village*.

³⁷ Véase Tilley, "New Help or New Hegemony?"

³⁸ Aunque, a nivel periodístico, algunas feministas se esforzaron por dar cuenta de la participación de las mujeres en estos movimientos, los trabajos académicos publicados hasta ahora y que han sistematizado esta experiencia han silenciado las voces de las mujeres indígenas. Por ejemplo, sobre el movimiento indígena y campesino a nivel nacional véase Mejía y Sarmiento, *La lucha indígena*. Sobre el movimiento indígena en Chiapas véase Morales Bermúdez, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio".

Seguidores de la teología de la liberación jugaron un papel muy importante en la promoción de espacios de reflexión, sobre todo en las zonas de influencia de las diócesis de San Cristóbal, Chiapas; Oaxaca y Tehuantepec, en Oaxaca, y Tlapa, Guerrero. Las diócesis no promovían una reflexión de género, pero en sus cursos y talleres, al analizarse las desigualdades sociales y el racismo de la sociedad mestiza, las mujeres indígenas empezaron a cuestionar también las desigualdades de género que vivían al interior de sus comunidades. Una catequista de la Sierra Madre de Chiapas describe su proceso de "toma de conciencia" en estos términos:

Yo misma busqué mi marido, él era catequista y yo también, los dos estábamos estudiando la palabra de Dios y analizando nuestra situación, todavía no se daban los cursos de Trabajo Común Organizado,³⁹ pero ya teníamos conciencia y discutíamos sobre la pobreza de la Sierra y las injusticias y el racismo de los ricos. De novios a él le gustaba mucho que yo participara y aprendiera, me ayudaba a entender las cosas. Así que me casé contenta pensando que ahora sí había encontrado mi compañía. Después las cosas cambiaron, a él no muy le gusta que yo viaje [...] Ése es el problema que tenemos, hemos aprendido mucho [...] pero a los compañeros todavía les cuesta apoyar a sus mujeres a que participen. Necesitamos concientizarlos, hablar más con ellos, hacer talleres, para que entiendan que también nosotros somos personas, que juntos podemos avanzar más, que la justicia no sólo se construye afuera, sino que se debe de empezar desde la casa.⁴⁰

Paralelamente, los organismos civiles feministas que desde años atrás combinaban su apoyo a proyectos productivos con la reflexión para promover una conciencia de género le dieron continuidad a su tarea, ahora en los espacios indígenas que reivindican el derecho

³⁹ Se refiere al taller Trabajo Común Organizado (tco) impartido por la Iglesia católica para reflexionar sobre la importancia del trabajo colectivo.

⁴⁰ Testimonio de Luz, mujer mam de la Cooperativa de Mujeres Indígenas Nuevo Amanecer de la Sierra, citado en Hernández Castillo, *La Otra Frontera*.

no sólo a la tierra, sino también a una cultura propia y al control del territorio. Pero fue a partir de la aparición pública del EZLN, en 1994, que las mujeres indígenas empezaron a levantar sus voces en espacios más amplios, no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros o los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres.⁴¹

Desde entonces llamó la atención la importancia numérica y política de las mujeres indígenas en la organización político-militar del EZLN: varias estuvieron al frente de la toma de presidencias municipales; las comandantes Ramona, Trini y Andrea, y la teniente Ana María, se convirtieron rápidamente en símbolo de la resistencia de las mujeres indígenas. Lo que desde un principio diferenció al zapatismo de otros movimientos guerrilleros latinoamericanos en los que también han participado mujeres fue la inclusión de demandas de género en su plataforma de lucha. La llamada Ley Revolucionaria de Mujeres⁴² resultó de una consulta que varias zapatistas realizaron entre militantes y bases de apoyo, y es conocida —según un comunicado del subcomandante Marcos— como "el primer levantamiento zapatista".⁴³

La ley no pretende ser un manifiesto feminista y no ha sido reivindicado como tal por las zapatistas ni por las mujeres feministas urbanas; sin embargo, rompe con muchas de las exclusiones patriarcales que seguían caracterizando las normatividades de género en

⁴¹ Esta participación en los espacios públicos ha encontrado como respuesta la represión, tanto por parte del Estado como de sus propios compañeros y comunidades. Para un análisis de la violencia que han tenido que enfrentar las mujeres organizadas véase Hernández Castillo (coord.), *La Otra Palabra: mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*. Para un análisis de otras problemáticas enfrentadas en los procesos organizativos de mujeres indígenas, véase Magallón, "La participación de las mujeres en las organizaciones campesinas: algunas limitaciones".

⁴² Esta ley se dio a conocer a través del órgano informativo del EZLN, el "Despertador Mexicano", distribuido en distintos lugares de Chiapas el 1 de enero de 1994, y ha sido reproducida por la prensa nacional e internacional. Para una descripción y análisis detallado de la Ley Revolucionaria de Mujeres véase Roviara, *Mujeres de maíz y Millán*, "Nuevos espacios, nuevas actrices", p. 125.

⁴³ "Comunicado de prensa", en *La Jornada*, 26 de enero de 1994.

las regiones indígenas y exige derechos que tienden a modificar las relaciones de poder entre mujeres y varones desde un imaginario más equitativo y libre. La citada ley consta de 10 puntos, entre los que se encuentran el derecho de las mujeres indígenas a la participación política y a los puestos de dirección, a una vida libre de violencia sexual y doméstica, a decidir cuántos hijos tener, a un salario justo, a elegir con quién casarse, a buenos servicios de salud y de educación, entre otros. Aunque esta ley no es conocida en detalle por todas las indígenas, se ha convertido en símbolo y posibilidad de una vida más justa para ellas, y en un documento fundamental en los encuentros de mujeres. El impacto que estos espacios de confluencia han tenido en las identidades de género es descrito por Mágina Millán:

Dentro de las políticas culturales del EZLN, los encuentros de mujeres han sido la forma de diseñar políticas de género más inclusivas y equitativas. Nuestra hipótesis es que todo esto ha ido alterando poco a poco el sentido común de lo genérico dominante, evidenciándolo como un orden sujeto a modificaciones importantes. Son sobre todo mujeres jóvenes, en su mayoría solteras, quienes están argumentando en el sentido de modificar la *doxa* de género.⁴⁴

Es bajo la influencia del zapatismo y de su Ley Revolucionaria de Mujeres que surge por primera vez en México un movimiento de dimensiones nacionales — con muchas tensiones internas — en el que se articulan distintos esfuerzos locales por incorporar las demandas de género a la agenda política del movimiento indígena.

EL MOVIMIENTO NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS

En 1997, en el marco del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Construyendo nuestra Historia, al que asistieron más de 700 mujeres

⁴⁴ Millán, "Nuevos espacios, nuevas actrices", *op. cit.*, p. 225.

de diferentes lugares del país, se constituyó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI). Esta organización agrupaba a mujeres de alrededor de 20 pueblos indios, con presencia en Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca.⁴⁵ En su folleto de presentación señalan entre sus objetivos:

Fortalecer el liderazgo de las mujeres indígenas desde una perspectiva de género, partiendo para esto desde nuestra identidad cultural; establecer una red de comunicación a nivel nacional de las mujeres indígenas; capacitar y dar formación a las mujeres indígenas a nivel nacional; gestionar recursos económicos para implementar proyectos regionales productivos, de capacitación y de servicio para los pueblos indios; sensibilizar a los pueblos indígenas y a la sociedad nacional sobre el respeto de los derechos humanos de las mujeres indígenas, incluyendo la visión de género; en relación a la capacitación, se debe tener en cuenta una metodología apropiada tomando en cuenta la identidad y género de acuerdo a nuestra cosmovisión.⁴⁶

Aunque las integrantes de la CNMI — como dijimos antes — no se reivindicaron públicamente como feministas, sus demandas de género y su interés explícito por deconstruir — como las feministas populares e históricas — diversas formas de poder, subordinación, discriminación, violencia e injusticia contra las mujeres indígenas y por reconstruir las relaciones de género desde una perspectiva más equitativa y justa, llevaron a algunas analistas a hablar de la génesis de un "feminismo indígena".⁴⁷ Si bien la participación de

⁴⁵ Una historia del CNMI y su trabajo organizativo en el estado de Oaxaca se puede encontrar en Artia Rodríguez, "Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca".

⁴⁶ Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, "Folleto de presentación: objetivos", México, 1997.

⁴⁷ Véase Marcos, "Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente"; Hernández Castillo, "Entre el etnocentrismo feminista", *op. cit.*, y Espinosa Damián, *Cuatro vertientes del feminismo en México, op. cit.*

las mujeres en la lucha indígena y campesina no es nueva y antecede en siglos al movimiento zapatista, la creación de una organización nacional y la lucha por sus demandas específicas como mujeres son hechos inéditos en la historia del movimiento indígena.

Las mujeres indígenas han tenido una doble militancia (en instancias de mujeres y en el movimiento indígena mixto), lo cual les permite conjugar sus reivindicaciones de género con las luchas por la autonomía de sus pueblos, de ahí su interés por permanecer en sus organizaciones mixtas que luchan por la tierra y el control del territorio y por derechos políticos y culturales. Esta doble militancia ha tenido que enfrentar la oposición y la crítica del movimiento feminista y del movimiento indígena — como el feminismo popular de la década de 1980—, aunque ambos movimientos se han visto estimulados: las feministas, a incorporar la diversidad cultural en su visión de la desigualdad de género; el movimiento indígena, a incorporar el género en su visión sobre la desigualdad étnica y clasista que viven los pueblos indios.

Desde su creación, en 1996, el Congreso Nacional Indígena (CNI), uno de los principales espacios de convergencia del movimiento indígena, luego del levantamiento zapatista, contó con la participación activa de mujeres en sus mesas de trabajo; ahí, las dirigentes más activas pugnaron por la creación de mesas específicas para mujeres. Nuevamente, como ha sucedido en la historia de la izquierda latinoamericana, el fantasma del divisionismo se enarboló para negarles el derecho a un espacio propio. Finalmente, en la reunión del CNI celebrada en Nurió, Michoacán, en marzo de 2001, con la presencia de la comandancia zapatista, se logró abrir una mesa de mujeres. A pesar del compromiso de la dirigencia del CNI, a la hora de la discusión, muchos líderes indígenas demandaron que la mesa se abriera a los hombres. Mujeres purépechas, mixes, zapotecas y chocholtecas explicaron con paciencia a sus compañeros que no se trataba de una iniciativa para dividir al CNI, sino de una estrategia de trabajo para crear un clima de confianza en el que las mujeres indígenas —muchas monolingües— pudieran expresar su sentir. Un dirigente purépecha canceló de tajo la discusión, arrebatando el

micrófono a la coordinadora de la mesa y exigiendo a los asistentes que empezaran a discutir las cosas “realmente serias”. La mesa terminó siendo “mayoritariamente” de mujeres. Este incidente muestra la difícil lucha de las indígenas para abrirse espacio y democratizar las relaciones de género en su movimiento mixto.

A 15 años de la creación de la CNMI, sus activistas han tenido que enfrentar no sólo la resistencia de sus compañeros de lucha, sino el faccionalismo interno de la coordinadora, de donde han salido importantes dirigentes. Las diferentes posturas de las organizaciones indígenas, con respecto a la relación con el Estado y con el movimiento zapatista, dificultan la consolidación de un movimiento nacional de mujeres indígenas. Paralelamente, la falta de financiamiento para sostener el trabajo de base mediante talleres y promoción de procesos organizativos dificultó la continuidad del trabajo de la coordinadora en distintas regiones del país. Ante este panorama, muchas dirigentes que se formaron en el marco de los movimientos de solidaridad con el zapatismo y que ocuparon cargos importantes dentro de la CNMI han optado por concentrar su trabajo político y organizativo a nivel local.

Estas dificultades condujeron al repliegue y debilitamiento de la CNMI y de sus articulaciones nacionales, pero el aprendizaje político que se logró está contribuyendo a la consolidación de procesos locales o estatales, en torno a la justicia comunitaria, la participación en gobiernos locales, el desarrollo sustentable, la salud, entre otros temas. Aunque sigue siendo difícil hablar de una identidad feminista indígena nacional, hay momentos que expresan puntos de identificación relevantes: la mesa de Feminismo Indígena del Encuentro Nacional Feminista —realizado en 2010, en la ciudad de Zacatecas— contó con amplia y destacada participación de un centenar de mujeres indígenas; las conclusiones de su discusión fueron consideradas por algunas reconocidas feministas como las mejores del encuentro por su contenido, profundidad y alcance político. Hoy no sólo cuenta la experiencia de las mujeres zapatistas, sino la de la CNMI, la de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas y la de decenas de procesos locales que están en curso. Todo ello obliga a reconocer que

las luchas contra el racismo, el sexismo y la explotación económica pueden y deben ser complementarias, simultáneas y articuladas.

LAS VOCES DE LAS MUJERES EN EL DEBATE LEGAL

Al mismo tiempo que las voces de las mujeres indígenas pugnan por reconceptualizar los feminismos mexicanos, también confrontan a los que usan los discursos sobre derechos de las mujeres como argumento para negar los derechos culturales de los pueblos indígenas. Así ocurrió en el debate sobre la autonomía y los derechos indígenas que estuvo en el centro desde 1994, y que alcanzó su clímax cuando la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), con base en los Acuerdos de San Andrés (firmados por representantes del EZLN y del gobierno federal), fue enviada por el presidente Vicente Fox al Congreso de la Unión para su eventual aprobación. A pesar de las amplias movilizaciones políticas en apoyo a la Ley de la Cocopa —que incluyeron el recorrido de miembros de la comandancia del EZLN por 12 estados de la República—, del apoyo a la iniciativa de ley de 3 383 delegados indígenas de 41 grupos étnicos reunidos en Nurió, Michoacán, y de la histórica comparecencia de la comandancia zapatista ante el Congreso de la Unión, las principales demandas autonómicas de esta iniciativa fueron rechazadas por la mayoría de las dos Cámaras del Congreso, aprobando una ley indígena muy limitada que el EZLN y el movimiento indígena nacional consideraron como una burla a sus demandas y una traición a los Acuerdos de San Andrés.⁴⁸ La

⁴⁸ La iniciativa de la Cocopa fue retomada por el presidente Vicente Fox en enero de 2001 y enviada al Congreso de la Unión para su discusión. El 28 de marzo de 2001, en un hecho histórico en nuestro país, representantes de la comandancia general del EZLN subieron a la tribuna del Congreso de la Unión y defendieron la iniciativa de la Cocopa. El 25 de abril del mismo año, el Senado de la República en pleno (incluyendo a los senadores de “izquierda” del PRD), aprobó una ley indígena que modifica sustancialmente en forma y contenido la iniciativa original. Una semana más tarde, la Cámara de Diputados, por mayoría (esta vez con la oposición de los diputados del PRD), ratificó la decisión

nueva Ley Indígena respondió a las presiones contra la autonomía que desde 1996 —cuando se desconocieron los Acuerdos de San Andrés— han ejercido el conservadurismo de derecha y el liberalismo etnocentrista, que sólo conciben la ciudadanía en términos de igualdad de derechos y rechazan cualquier política de reconocimiento cultural.

Las mujeres indígenas jugaron un papel muy importante en la defensa de la iniciativa de Ley de la Cocopa: fue una mujer la que dio el mensaje político más importante del EZLN ante el Congreso. El 28 de marzo de 2001, ante los diputados mexicanos inició así su discurso: “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”. Las comandantes Esther y María de Jesús Patricio —médica tradicional nahua e integrante del CNI— expresaron una concepción dinámica de la cultura. Las dos reclamaron el derecho a una cultura propia y, a la vez, refirieron sus esfuerzos por transformar elementos de la tradición que consideran opresivos y excluyentes en sus propias comunidades. Ambas mujeres son representantes de un movimiento que dentro y fuera del zapatismo se ha dado a la tarea de confrontar tanto las visiones idealizadas como las que descalifican a la cultura indígena. Las mujeres indígenas han demandado frente al Estado sus derechos colectivos como pueblos, y frente al movimiento indígena, su derecho a cambiar las formas culturales que atentan contra sus derechos humanos. Su participación en el Congreso de la Unión, dentro del CNI y en sus espacios propios, da la pauta para repensar la au-

del Senado. Una comparación entre la Ley de la Cocopa y la ley aprobada, así como un análisis de sus limitaciones, se puede encontrar en Gómez, “La constitucionalidad pendiente”, y López Bárcenas, “La lucha por la autonomía indígena en México”. La Ley Indígena aprobada puso una serie de candados a la autonomía propuesta en la Ley de la Cocopa, y remite a las legislaturas de los estados la atribución para determinar cómo se reconocerá la autonomía de los pueblos indígenas; niega su derecho colectivo al disfrute de sus tierras y territorios y el estatus jurídico de sus sistemas normativos. Como la mayoría de los congresos estatales están bajo el control de fuerzas caciquiles, la autonomía reconocida en la nueva ley no pasará de ser una figura discursiva sin sustento jurídico que permita operativizarla.

tonomía desde culturas abiertas y cambiantes, para reivindicar el derecho a la autodeterminación y concebir la identidad como una construcción histórica que se formula cotidianamente. Se trata de una reivindicación del carácter multicultural de la nación que incluye no sólo las voces y representaciones hegemónicas de la cultura, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano.

NUEVAS COYUNTURAS NACIONALES Y LUCHAS LOCALES EN EL SIGLO XXI

Las luchas por el reconocimiento de la Ley de la Cocopa y por la autonomía indígena de los primeros años de este siglo fueron una escuela política para las indígenas del país, pero es importante reconocer que las intensas movilizaciones también desgastaron a muchas dirigentes y las alejaron del trabajo "hormiga" local que habían hecho las organizaciones indígenas y campesinas en las décadas de 1980 y 1990. El desencanto ante las limitaciones de la Ley Indígena aprobada y de las posibilidades de la lucha legislativa, o la fuerza que algunos procesos locales habían tomado, llevó a muchas dirigentes de la CNMI a revalorar el trabajo de base y a reorientar su energía hacia la promoción de espacios de reflexión colectiva en torno a sus necesidades y demandas como mujeres y como indígenas.

Más que una desarticulación del movimiento nacional de mujeres indígenas, consideramos el actual repliegue a las luchas locales como otro momento en el que los aprendizajes en espacios nacionales por la autonomía y los derechos indígenas, y la reflexión sobre sus problemas específicos de género, están siendo colectivizados a nivel comunitario, regional o estatal. Este repliegue empezó ya a retomarse en 2010, mediante nuevas convocatorias de mujeres indígenas para reactivar sus vínculos y acciones nacionales y continentales.⁴⁹

⁴⁹ La CNMI, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas y la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México convocaron al VI Encuentro Con-

A la par que esto ocurre se están fortaleciendo redes organizativas en torno a la reconstitución de la justicia comunitaria, la resistencia a megaproyectos de desarrollo, la lucha por la salud de las mujeres y por erradicar la violencia contra ellas, la búsqueda de alternativas sustentables y la defensa de sus derechos.

Uno de los espacios en los que las mujeres están replanteando "las tradiciones y costumbres" — producto del aprendizaje de tres lustros de movilización en torno a los derechos y la autonomía — es el de la justicia comunitaria. En diversas partes del país, los procesos organizativos de las mujeres indígenas las han llevado a incidir y, en algunos casos, a participar de manera directa en los espacios de justicia comunitaria. Se trata de experiencias incipientes cuyo análisis no podría ser generalizado para todas las regiones indígenas de México, pero que tienen una importancia simbólica en los nuevos discursos e imaginarios en torno al derecho indígena.

Algunas de las experiencias relevantes en esta línea son los espacios de justicia zapatista en las Juntas del Buen Gobierno, en Chiapas, en las zonas tzeltal, tzotzil y tojolabal;⁵⁰ el caso del Estatuto Comunitario de Tlahuitoltepec, Oaxaca, en la zona mixe;⁵¹ el Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla, en la zona nahua,⁵² y la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), de Guerrero.⁵³ Se trata de experiencias muy disímiles en lo que respecta a la justicia comunitaria, pues en el primer caso tenemos un espacio totalmente autónomo y no reconocido por el Estado, en el que las bases de apoyo zapatistas están ejerciendo su propia justicia, sin ninguna intervención de las instituciones estatales. En el

tinental de Mujeres Indígenas, realizado en la ciudad de México, en marzo de 2011, fue un evento que marcó un nuevo esfuerzo por mantener vivas sus redes e iniciativas.

⁵⁰ Mora Bayo, "La descolonización de la política", *op. cit.*, y Millán, "Nuevos espacios, nuevas actoras", *op. cit.*

⁵¹ Vianey, "Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional, 2000-2007".

⁵² Mejía, Cruz Martín y Rodríguez, "Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan"; Terven, "Justicia indígena en tiempos multiculturales".

⁵³ Sierra Camacho, "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria".

segundo caso, se trata de un espacio de justicia propia que ha sido reconocido por las reformas constitucionales que se han dado en Oaxaca en la última década. El Juzgado Indígena de la zona mixe, que fue creado por el Estado mismo en el marco de una serie de reformas judiciales que se proponían descentralizar la justicia, ha sido reapropiado por las organizaciones indígenas de la región. Finalmente, la CRAC es una experiencia de procuración e impartición de justicia que surge "desde abajo" en 1996, en la que mujeres tlapanecas y mixtecas han empezado a incorporar valiosas consideraciones de género cuando se trata de impartir justicia a mujeres.

En todos los casos se trata de experiencias que reivindican la justicia comunitaria indígena y el derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero no se reivindica un "derecho indígena" estático de origen milenario cuyos preceptos no se pueden modificar, sino un derecho propio de carácter procesal que ha ido cambiando con el tiempo y que es capaz de incorporar y enriquecerse con la experiencia y las reflexiones de las mujeres indígenas organizadas. En los cuatro casos, las mujeres han dado una lucha ante las autoridades tradicionales y/o autonómicas por participar en la impartición de justicia y por reconstituir el derecho propio a partir de la inclusión de sus demandas específicas como mujeres.

En el Consejo del Juzgado Indígena de Cuetzalan por ejemplo, la participación de doña Rufina Villa y la permanente presencia de las compañeras de la Casa de la Mujer Indígena en ese espacio de justicia han permitido que las mujeres no sean obligadas a casarse con quien no quieren o que se fuerce a mujeres golpeadas a "conciliarse" y regresar con el marido golpeador.⁵⁴ De igual manera, la modificación del estatuto comunitario del municipio mixe de Tlahuitoltepec, a partir de una consulta con las mujeres, ha permitido la participación de éstas en los espacios de gobierno municipal.⁵⁵ Se trata de pequeños logros que han empezado a reconstituir

⁵⁴ Terven, "Justicia indígena en tiempos multiculturales", *op. cit.*

⁵⁵ Vianey, "Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe", *op. cit.*

el imaginario colectivo en torno al "deber ser" de las mujeres y han contribuido a la construcción de una vida más justa.

Otros problemas que han cobrado fuerza en organizaciones locales o estatales de mujeres indígenas son la salud y la violencia, pero hoy se enfrentan desde una perspectiva de género y derechos: derecho social a la salud, derechos reproductivos y derecho a una vida libre de violencia. La reflexión y conciencia de que estos problemas son una expresión más de la marginación y discriminación social, étnica y de género, fortaleció procesos organizativos en diversos estados. En Guerrero, Puebla, Oaxaca y Chiapas, por ejemplo, mujeres indígenas y organismos civiles que trabajan con ellas están operando autogestivamente casas de salud, cuyos objetivos son disminuir la muerte materna, mejorar la salud de las mujeres embarazadas, difundir sus derechos, prevenir y erradicar la violencia contra ellas, desarrollar tareas de sensibilización — con mujeres, varones, jóvenes y autoridades comunitarias —, crear redes de parteras y promotoras de salud. El impacto de estos procesos es múltiple: en lo organizativo, pues sus propias promotoras y las redes que están creando son, en algunas regiones, el soporte del movimiento de mujeres indígenas; en la construcción de un discurso y una praxis que conjuga los planos social, étnico y de género en el terreno de la salud y que inevitablemente toca, de manera crítica, a las instituciones públicas — al reclamar cumplimiento de sus derechos, respeto a sus decisiones reproductivas, establecimiento de un diálogo intercultural que reconozca sus concepciones de salud —; en enfermedad y maternidad, reconocimiento a los saberes de parteras y curanderas y a las propias organizaciones indígenas como interlocutoras autónomas frente al Estado. En este sentido, las luchas por la salud están siendo, simultáneamente, procesos en los que se construye la ciudadanía de las mujeres indígenas. Las experiencias autogestivas en salud no sólo apuntan a otra relación con el Estado y sus agencias, sino que inciden en cambios culturales de género en sus pueblos y en sus propias familias, donde las mujeres intentan modificar su posición subordinada y la violencia, que llega a traducirse en muerte para ellas.

Vale la pena decir que los proyectos productivos y los grupos de ahorro y préstamo que se iniciaron en la década de 1980, han tenido continuidad y crecimiento. Al comenzar el nuevo siglo también emergen luchas de mujeres rurales de nuevo tipo, como las ecologistas que protegen sus bosques, las que se organizan en torno al uso y cuidado de los ríos y el agua, las que protestan contra la contaminación y las que incursionan en la agroecología. No es posible incluir con detalle el abanico de experiencias y luchas que están dando las mujeres campesinas e indígenas, pero los aprendizajes de las últimas décadas se ven reflejados en muchos de los discursos y prácticas de sus movimientos, donde la participación de las mujeres va siendo un requisito indispensable para la consolidación organizativa.

RETOS Y LOGROS DE LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES RURALES

A pesar del largo e intenso camino recorrido por las mujeres rurales e indígenas y de los procesos de cambio que su participación social está implicando, el trecho que falta parece inconmensurable: persiste la desigualdad de género en la tenencia de la tierra y el acceso a recursos naturales, la falta de reconocimiento a su trabajo agrícola y a su trabajo doméstico, el acceso restringido al crédito y a programas de fomento, la paga menor por sus jornales, la desvalorización de sus múltiples tareas de traspatio, la invisibilidad de su papel en la alimentación y en la cultura alimentaria.

Si bien va creciendo su participación en decisiones familiares y comunitarias, persisten las inequidades de género, de clase y étnicas ante instituciones oficiales, pueblos y hogares; tanto en el espacio público como en el privado y al interior de los movimientos campesinos e indígenas. Por ejemplo, a las intensas movilizaciones de 2001 —para defender la Ley de la Cocopa— les sucedería el Movimiento El Campo no Aguanta Más (MCNAM) que, al comenzar 2003, aglutinó a una docena de las más amplias organizaciones rurales, algunas construidas en las décadas de 1970 y 1980 —como

la CNPA y la UNORCA—, otras más recientes, e incluso algunas centrales corporativas del otrora partido de Estado (el Partido Revolucionario Institucional), colocadas ya en la oposición al llegar el Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno federal. El MCNAM obligó al gobierno a abrir una mesa de negociación para reactivar al decaído y desahuciado campo mexicano. Más allá del curso y los resultados del movimiento —que generaron un fuerte debate al interior del MCNAM—, interesa destacar que, a pesar de la experiencia y maduración de los procesos de mujeres campesinas e indígenas, sus organizaciones tuvieron escasa participación en la dirección y en la negociación del Acuerdo Nacional para el Campo que firmaron las organizaciones campesinas y el gobierno.

La campaña Sin Maíz no Hay País, en la que convergen organizaciones campesinas y organismos civiles que trabajan en el campo, muestra otra cara del mismo problema, pues, aunque en ella participa un gran número de mujeres, los problemas y reivindicaciones de género han sido poco relevantes en la campaña. Los avances organizativos y de lucha, las reflexiones y perspectivas de género que las mujeres campesinas e indígenas van construyendo desde hace décadas no siempre se reflejan en los espacios cotidianos ni en sus movimientos mixtos. La lucha por visibilizarse y lograr su reconocimiento sigue vigente.

Como hemos visto, en las últimas décadas la vida de las mujeres rurales, la construcción de sus identidades, experiencias y proyectos políticos y de género están sufriendo profundos cambios. Éstos están asociados, por un lado, con las políticas de ajuste estructural y una perspectiva empresarial, etnocéntrica y sexista del desarrollo, que descampesiniza, niega las culturas y visiones del mundo que surgen en las sociedades indígenas y campesinas y sobrecarga de responsabilidades y trabajo a las mujeres. Por otro, han ocurrido dentro del contexto de los movimientos agrarios, productivos, por la democracia, contra la discriminación étnica y por los derechos políticos y territoriales que surgen en el campo, en resistencia al proyecto hegemónico; movimientos donde, durante muchos años, las mujeres han jugado un papel secundario, pero

que también han sido escuela política y espacio de su construcción como sujetos sociales en los que van alzando la voz para plantear malestares y nuevos imaginarios sociales. Finalmente, son también producto del contacto con discursos feministas que difunden o construyen los organismos civiles que apoyan sus procesos, propuestas políticas de las que se apropian y reelaboran, o con las que se confrontan, pero que sin duda les facilitan la configuración de su propio discurso feminista.

El contexto económico y político neoliberal plantea grandes retos para la sobrevivencia de las comunidades campesinas e indígenas; sin embargo, el aprendizaje político de las últimas décadas ha influido en que las mujeres rurales desarrollen sus propias estrategias para confrontar este proyecto civilizatorio que las excluye junto con sus pueblos. Desde las orillas de los movimientos indígenas y campesinos mixtos y desde los márgenes de los movimientos feministas empiezan a visibilizarse sus prácticas y teorizaciones sobre las inequidades o exclusiones de género, étnicas y de clase, así como sus creativas formas de imaginar modernidades alternativas.

La experiencia y el pensamiento de las mujeres campesinas e indígenas están cuestionando una visión etnocéntrica del feminismo académico y político en México y evidencian su dificultad para comprender que la subordinación y las desigualdades de género no están aisladas, sino que se cruzan y empalman con exclusiones étnicas y de clase, etarias y religiosas. Ambas cuestiones obligan a replantear el concepto "género" como una categoría multidimensional, y a reconocer la multiplicidad de formas en que se articulan las identidades y proyectos de género a una constelación de actores y movimientos del México diverso y desigual. Los aportes de las mujeres indígenas y campesinas hablan de la necesidad de construir un feminismo que reconozca la pluralidad del sujeto "mujer" en el contexto mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña Rodarte, Blanca Olivia, "Cafetaleras de la Mixteca oaxaqueña, ¿desarrollo con mirada de mujer?", en *Estudios agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*, núm. 17, 2001, pp. 171-210.
- Alonso, Patricia et al., "Álamos y sus mujeres. Historia de un proceso organizativo", en Josefina Aranda, Carlota Botey y Rosario Robles, *Tiempo de crisis, tiempo de mujeres*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2000, pp. 307-419.
- Álvarez, Carmen, "Cosmovisión maya y feminismo. ¿Caminos que se unen?", ponencia presentada en la Mesa Mayanismo y Feminismos, Congreso de Estudios Mayas, Guatemala, agosto de 2005.
- Araya, María José, "Los conocimientos de las parteras indígenas frente a las políticas de integración/apropiación neoliberales", tesis de maestría en antropología social, CIESAS, Maestría Occidente-Sureste, 2008.
- Artía Rodríguez, Patricia, "Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca", tesis de maestría en antropología social, CIESAS, 2001.
- Bartra, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, México, ERA, 1985.
- _____, Rosario Cobo y Lorena Paz Paredes, *Tosepan Titataniske. Abriendo horizontes, 27 años de historia*, México, Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske, 2004.
- Brysk, Alison, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Canabal, Beatriz, "Mujeres de la montaña de Guerrero: nuevas actrices sociales", *Etnografías e historias de resistencias: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Rosalva Aída Hernández (coord.), México, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/PUEG-UNAM, 2008, pp. 361-414.
- Chautla Ramos, Brígida, "Háblame en castilla", *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*, Gisela Espinosa Damián, Libni Irasema, Dirccio Chautla y Martha

- Sánchez Néstor (coords.), México, UAM-Xochimilco / UNIFEM / CGMI / GIMTRAP / FIMI, 2010, pp. 391-409.
- Chirix García, Emma Delfina, *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*, Guatemala, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj, 2003.
- Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, "Folleto de presentación: objetivos", México, 1997.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América, *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, México, Fundación Rigoberta Menchú Tum, 2003.
- Espinosa Damián, Gisela, "Feminismo y movimientos de mujeres: encuentros y desencuentros", en *Revista El Cotidiano*, núm. 53, México, UAM-Azcapotzalco, 1993, pp. 10-16.
- , "Ciudadanía y feminismo popular", en Griselda Gutiérrez Castañeda, *Democracia y luchas de género: la construcción de un nuevo campo teórico y político*, México, UNAM (Libros del PUEG), 2002, pp. 15-44.
- , *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, UAM-Xochimilco, 2009.
- , Libni Irasema Dircio Chautla y Martha Sánchez Néstor (coords.), *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*, México, UAM-Xochimilco / UNIFEM / CGMI / GIMTRAP / FIMI, 2010.
- y Lorena Paz Paredes, "Pioneras del feminismo en los sectores populares. La experiencia de CIDHAL 1977-1985", inédito, 1988.
- Garza Caligari, Anna María, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, México, UNAM/Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, 2002.
- y Sonia Toledo, "Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta", *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), México, INAH, 2004, pp. 191-218.
- Gil Tébar, Pilar, *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*, México, Atenea (Estudios sobre la Mujer), 1991.

- Gómez, Magdalena, "La constitucionalidad pendiente. La hora indígena en la corte", *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Rosalva Aída Hernández Castillo, Teresa Sierra y Sarela Paz (coords.), México, CIESAS/Porrúa, 2004, pp. 175-205.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Indígenas y religiosas en Chiapas, ¿una nueva teología india desde las mujeres?", en *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXXV, núm. 137, 1998, pp. 32-55.
- (coord.), *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, México, CIESAS/COLEM/CIAM, 1998.
- , "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, 2001, pp. 206-229.
- , *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS/Porrúa, 2001.
- (coord.), *Etnografías e historias de resistencias: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Rosalva Aída Hernández (coord.), México, Publicaciones de la Casa Chata / CIESAS / PUEG-UNAM, 2008.
- López Bárcenas, Francisco, "La lucha por la autonomía indígena en México. Un reto al pluralismo", *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Rosalva Aída Hernández Castillo, Teresa Sierra y Sarela Paz (coords.), México, CIESAS/Porrúa, 2004, pp. 207-230.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords.), *Las alzadas*, México, Centro de Información de la Mujer/Convergencia Socialista, 1999 [1997].
- Magallón, Carmen, "Participación de la mujer en las organizaciones campesinas: algunas limitaciones", *Las mujeres en el campo*, Josefina Aranda (coord.), Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas, 1988, pp. 411-424.
- Marcos, Subcomandante, "Comunicado de Prensa", en *La Jornada*, 26 de enero de 1994.
- Marcos, Sylvia, "Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente", en *Cuadernos Feministas*, vol. 1, núm. 2, 1997, pp. 13-16.
- Martínez Borrego, Estela, *Organización de productores y movimiento campesino*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 1991.

- Mejía, María y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores, 1987.
- Mejía Flores, Susana, "Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad", *Etnografías e historias de resistencias: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Rosalva Aída Hernández (coord.), México, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/PUEG-UNAM, 2008, pp. 453-503.
- Mejía Flores, Susana, "Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo desde la necesidad", tesis de doctorado en desarrollo rural, UAM-Xochimilco, 2010.
- , Celestina Cruz Martín y Carlos Rodríguez, "Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer Indígena", ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju), Oaxtepec, Morelos, noviembre de 2006.
- Millán, Mágina, "Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas", *Etnografías e historias de resistencias: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Rosalva Aída Hernández (coord.), México, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/PUEG-UNAM, 2008, pp. 217-248.
- Mora Bayo, Mariana, "La descolonización de la política: la autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de la gobernabilidad neoliberal y una guerra de baja intensidad", tesis de doctorado en antropología social, Universidad de Texas en Austin, 2008.
- Morales Bermúdez, Jesús, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 241-371.
- Pérez Nasser, Elia, "El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género", tesis de maestría en desarrollo rural, UAM-Xochimilco, 1999.
- Riqueño Sánchez, Felipa, "Cuando volví no era la misma", *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas: construyendo la equidad y la ciudadanía*, Gisela Espinosa Damián, Libni Irasema Dircio Chautla

- y Martha Sánchez Néstor (coords.), México, UAM-Xochimilco/UNIFEM/CGMI/GIMTRAP/FIMI, 2010, pp. 351-364.
- Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997.
- Rubio, Blanca, *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, México, Plaza y Valdés, 2001.
- Sánchez, Martha, *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*, México, UNIFEM/ILSB, 2005.
- , "Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA", *Hacia un futuro indígena en Mesoamérica y los Andes: género, complementariedades y exclusiones*, Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa (coords.), Academia Británica de la Ciencia [en prensa].
- Santana, María Eugenia, "Mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, de la lucha por la dignidad a la lucha por el empoderamiento", tesis de maestría en ciencias en recursos naturales y desarrollo rural, El Colegio de la Frontera Sur, 2001.
- Serrano, Rosa Isela, "El ahorro y el préstamo, ¿una alternativa para la organización de las mujeres de la AMMOR-UNORCA?", tesis de maestría en desarrollo rural, UAM-Xochimilco, 2000.
- Sierra Camacho, María Teresa, "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 31, septiembre-diciembre de 2009, pp. 73-88.
- Terven, Adriana, "Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de proyectos colectivos propios: la experiencia organizativa de Cuetzalan", tesis de doctorado en antropología social, CIESAS, 2009.
- Tilley, Virginia Q., "New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous People's Movement and 'Being Indian' in El Salvador", en *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, 2002, pp. 525-554.
- Vianey, Liliana, "Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe frente a la participación de la justicia local y el uso del derecho internacional, 2000-2007", tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 2009.