
Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género¹

R. Aída Hernández Castillo

Estoy harta,
enferma de ver y tocar
ambos lados de las cosas
Enferma a ser condenada puente de todos...
Explico mi madre a mi padre, mi padre a mi hermanita
mi hermano a las feministas blancas
las feministas blancas a la gente de la iglesia negra
la gente de la iglesia negra a los exjipis
los exjipis a los separatistas negros
los separatistas negros a los artistas
los artistas a los padres de mis amigos...
Después tengo que explicarme a mí misma a todos
Hago más traducciones que las malditas Naciones Unidas
KATE RUSHIN²

Este poema hace referencia a las frustraciones y dificultades que muchas feministas negras vivieron durante la década de los setenta en los Estados Unidos al ser “puente” entre diversas luchas y tener que “explicar” al movimiento negro la importancia de las demandas feministas, y al movimiento feminista la relevancia de la lucha contra el racismo. Cándida Jiménez, líder mixe de la Coordinadora

¹ Algunas secciones de este artículo fueron publicadas en la revista en *Memoria* núm. 132, México D. F., 2000. Agradezco a las integrantes del seminario de *Género y Etnicidad* de CIESAS: Patricia Artía, Ixkic Duarte, Margara Millán, Jules Soro, Beatriz Canabal, Teresa Sierra y Violeta Zylberberg, por las reflexiones compartidas en dicho espacio, las cuales fueron fundamentales para el desarrollo de este artículo.

² Fragmento del *Poema de la Puente* en Moraga y Castillo, 1988.

Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) y Alma López, concejala quiché del municipio de Quezaltenango expusieron en un foro universitario una experiencia similar a la descrita por Rushin, al describir sus luchas por ser puente entre un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se rehusa a reconocer su etnocentrismo.³ Los testimonios de estas mujeres son un llamado de atención al movimiento feminista urbano sobre la necesidad de construir un feminismo multicultural que reconozca las distintas maneras en que las mujeres mexicanas imaginan sus identidades de género y conciben sus estrategias de lucha. Este artículo se propone analizar los argumentos con los que este incipiente movimiento nacional de mujeres indígenas está descentrando los discursos nacionalistas, indianistas y feministas.

Un grupo aún minoritario de mujeres indígenas, procedentes de diversas regiones del país y con distintas historias organizativas, ha venido articulando sus luchas a partir del levantamiento zapatista, iniciado el 1 de enero de 1994, con una agenda política en la que combinan sus demandas específicas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos. Se trata de una lucha en muchos frentes. Por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico.⁴

³ Ambas dirigentas participaron en el Foro Interdisciplinario de Estudios de Género, realizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en abril del 2001.

⁴ Utilizo el término de feminismo hegemónico para referirme al feminismo surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia, en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central. Desde la formación de la Coalición de Mujeres Feministas en 1976, y posteriormente con la creación del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de la Mujeres (FNALIDM) en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas aglutinadoras de este feminismo. Este feminismo era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género. Para una historia del feminismo hegemónico ver Tuñón 1997. Para una historia del feminismo popular y el carácter clasista de sus demandas ver Massolo 1992.

Un análisis de las demandas de estas mujeres y de sus estrategias de lucha apunta hacia el surgimiento de un nuevo tipo de feminismo indígena, que aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias substanciales. El contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la "dignidad de la mujer" y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas.

Los antecedentes de las luchas actuales

Aunque el zapatismo desempeñó un papel catalizador en la creación de espacios de reflexión y organización para las mujeres indígenas, volviendo más visibles sus demandas, no es posible entender la fuerza actual de los movimientos de mujeres indígenas, sin considerar sus experiencias en las luchas indígenas y campesinas de las últimas dos décadas.

Sobre todo a partir los años setenta vemos surgir en México un movimiento indígena importante que empieza a cuestionar el discurso oficial sobre la existencia de una nación homogénea y mestiza. A la par de las demandas de tierra, aparecen demandas culturales y políticas, que perfilan lo que posteriormente sería la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas. Es también en esta época que se dan cambios importantes en la economía doméstica y surgen nuevos espacios de reflexión colectiva a los que se incorporan las mujeres indígenas.

En el caso de Chiapas, el llamado Congreso Indígena de 1974 es considerado como un parteaguas en la historia de los pueblos indígenas. A partir de este encuentro, en el que participaron indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, las demandas culturales se empiezan a añadir a las demandas campesinas de una distribución agraria más justa. Aunque los trabajos académicos sobre el movimiento indígena de esta época no mencionan la participación de las mujeres, sabemos por testimonios de participantes que ellas fueron las encargadas de la "logística" de muchas de las marchas, plantones y encuentros que docu-



“La Realidad, octubre de 1996. Ramona con el bastón de mando”
Omar Meneses / *La Jornada*

mentan esos trabajos.⁵ Este papel de “acompañamiento” las seguía excluyendo de la toma de decisiones y de la participación activa en sus organizaciones, sin embargo, les permitió reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones del estado.

A la vez que las mujeres participaban activamente en las movilizaciones campesinas, se empezaban a dar algunos cambios en la economía doméstica que influyeron en que un mayor número de ellas se incorporara al comercio informal de productos agrícolas o artesanales en mercados locales. No es posible entender los movimientos políticos más amplios si no consideramos las dinámicas locales por las que estaban pasando las familias indígenas. El “boom petrolero” de la década de los setenta, aunado a la escasez de tierras cultivables, influyó en que muchos hombres indígenas de Chiapas, Oaxaca, Tabasco y Veracruz, migraran a las zonas petroleras, dejando a sus mujeres al frente de la economía familiar.⁶ Estos procesos de monetarización de la economía indígena, han sido analizados como factores que le restaron poder a las mujeres al interior de la familia, al influir en que su trabajo doméstico cada vez fuera menos indispensable para la reproducción de la fuerza de trabajo (ver Collier 1994 y Flood 1994). Sin embargo, para muchas mujeres se trató de un proceso contradictorio, pues a la vez que se reestructuró su posición al interior de la unidad doméstica, al incorporarse al comercio informal entraron en contacto con otras mujeres indígenas y mestizas y se iniciaron procesos organizativos a través de cooperativas, que con el tiempo se convirtieron en espacios de reflexión colectiva (ver Nash 1993).

La iglesia católica, a través de religiosos y religiosas vinculados a la teología de la liberación, desempeñó también un papel muy importante en la promoción de espacios de reflexión, sobre todo en las zonas de influencia de las diócesis de San Cristóbal (en Chiapas), Oaxaca y

⁵ 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 que han sistematizado esta experiencia han silenciado las voces de las mujeres indígenas. Por ejemplo, sobre el movimiento indígena y campesino a nivel nacional ver Mejía y Sarmiento 1987. Sobre el movimiento indígena en Chiapas en la década de los setenta ver Morales Bermúdez 1992.

⁶ Para el análisis del impacto de estos cambios en la economía campesina ver Collier 1994, Rus 1990.

Tehuantepec (en Oaxaca) y Tlapa (en Guerrero). Aunque la teología de la liberación, que guía el trabajo pastoral de esas diócesis, no promovía una reflexión de género, al analizar en sus cursos y talleres 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 propias comunidades.

En el caso de Chiapas, a fines de la década de los ochenta, un grupo de religiosas empezó a apoyar esta línea de reflexión y planteó la necesidad de abrir el área de mujeres dentro de la diócesis de San Cristóbal. En otros escritos he analizado con detalle este encuentro entre religiosas e indígenas, que dio origen a la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj), uno de los principales espacios organizativos de las mujeres indígenas chiapanecas (ver Hernández Castillo 1998a). Estas mujeres con su experiencia organizativa y su reflexión de género, han desempeñado un papel importante en el movimiento de mujeres más amplio.

De manera paralela, organizaciones no gubernamentales feministas empezaron a desarrollar su trabajo en el medio rural combinando su apoyo a proyectos productivos para mujeres, con un trabajo de reflexión para la promoción de una conciencia de género entre las mujeres indígenas. En esta línea fueron pioneras las feministas de Comaletzin A.C. fundada en 1987, quienes impulsaron proyectos de desarrollo con perspectiva de género con indígenas y campesinas de Morelos, Puebla, Sonora y Chiapas;⁷ las integrantes del Centro de Investigación y Acción para la Mujer, (CIAM), y del Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas A.C, fundados ambos en 1989, quienes iniciaron el trabajo en contra de la violencia y en apoyo a los procesos organizativos de mujeres indígenas de los Altos de Chiapas y con refugiadas guatemaltecas;⁸

⁷ Comaletzin se constituye como asociación civil en 1987 y plantea como principales líneas de acción "la capacitación, organización, educación, investigación con género como eje de análisis" (Curriculum de Comaletzin 1999). Esta organización juega un papel muy importante en la formación en 1987 de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, a la que se integran organizaciones preocupadas por el género y el desarrollo en diversas regiones rurales de México.

⁸ CIAM fue fundada en 1989 por Gloria Sierra (antropóloga), Begoña de Agustín (abogada), Pilar Jaime (feminista) y Mercedes Olivera (antropóloga), con registro en Nicaragua, México y Guatemala. El objetivo inicial fue trabajar con las mujeres desarraigadas por motivo de los conflictos armados (refugiadas, desplazadas y retornadas) en

Mujeres por el Diálogo, con trabajo en Veracruz y Oaxaca y las asesoras de EMAS, Equipo de Mujeres en Acción Solidaria, que trabajaban con las mujeres purépechas de Michoacán. Los discursos en torno a la “dignidad de la mujer” promovidos por la iglesia católica, fueron sustituidos en algunas regiones por un discurso en torno a los derechos de las mujeres y por reivindicaciones de género, que las mujeres indígenas se apropiaron y resignificaron de su diálogo con las feministas.⁹

La migración, la experiencia organizativa, los grupos religiosos, las organizaciones no gubernamentales feministas, e inclusive los programas de desarrollo oficiales han influido en la manera en que los hombres y mujeres indígenas han reestructurado sus relaciones al interior de la unidad doméstica y han replanteado sus estrategias de lucha.

Pero fue a partir de la aparición pública en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que las mujeres indígenas empezaron a levantar sus voces en los espacios públicos no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros, o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como

Centroamérica y México, a fin de que a través de una investigación participativa, desarrollaran su conciencia e identidad de género, asumieran sus derechos de mujeres refugiadas y los defendieran ante el ACNUR y ante sus propias organizaciones de refugiados o desarraigados y ante los países de refugio. Trabajaron principalmente con mujeres organizadas en los movimientos populares, refugiadas en México, Nicaragua, Costa Rica, Honduras, Belice y Panamá y con desplazadas en El Salvador, Nicaragua y Guatemala. (Agradezco a Mercedes Olivera esta información.) El Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas A.C., renombrado como COLEM desde 1994 (del cual fui integrante hasta 1999), surgió como una organización amplia de mujeres en contra de la violencia sexual y doméstica, a partir de una serie de violaciones en contra de mujeres integrantes de organizaciones no gubernamentales que tuvieron lugar durante 1988 y 1989. Con el tiempo el trabajo se amplía a través de áreas educativas, legales y de salud, que incluían talleres para promover la conciencia de género. Para una historia de esta organización ver Freyermuth y Fernández 1995. Estas experiencias a la vez tuvieron como antecedente varios esfuerzos por promover la reflexión en torno a los derechos de las mujeres al interior de organizaciones campesinas como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) o la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ-CNPA). Para una historia de estos primeros esfuerzos de principios de los ochenta ver Garza y Toledo en prensa.

⁹ Este recorrido por el trabajo de organizaciones feministas en las zonas rurales no pretende ser exhaustivo, a estas organizaciones pioneras han seguido muchas otras que han establecido diálogos constructivos con las mujeres indígenas. Un ejemplo importante de estos diálogos es el trabajo de K'inal Antzetik con las mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) y el de muchas otras organizaciones feministas integrantes de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales.

mujeres.¹⁰ Bajo la influencia del zapatismo surge por primera vez en México un movimiento de dimensiones nacionales —aún incipiente y lleno de contradicciones— en el que se articulan los distintos esfuerzos locales por incorporar las demandas de género a la agenda política del movimiento indígena. En 1997, en el marco del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas “Construyendo nuestra historia”, al que asistieron más de 700 mujeres de diferentes lugares del país, se constituyó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Se trata de un espacio de organización de alcance nacional, que agrupa alrededor de 20 pueblos indios, con presencia en los estados de Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca.

Este espacio organizativo ha sido fundamental en la promoción de una perspectiva de género al interior del movimiento indígena. Las voces de muchas de sus integrantes se han dejado escuchar al interior del Congreso Nacional Indígena y en el debate nacional en torno a la Ley de derecho y cultura indígena, cuestionando representaciones estáticas de la tradición y reivindicando el derecho a “cambiar permaneciendo y permanecer cambiando”.

Frente al etnocentrismo y al esencialismo étnico

Las mujeres indígenas han mantenido una doble militancia, vinculando sus luchas específicas de género a las luchas por la autonomía de sus pueblos, de ahí su interés por continuar integradas al Congreso Nacional Indígena. Esta doble militancia, sin embargo, ha tenido que enfrentar muchas resistencias, tanto por parte del movimiento feminista como por parte del movimiento indígena. Consideramos que ambos movimientos se han visto beneficiados de esta doble militancia: las feministas al verse estimuladas a incorporar la diversidad cultural a sus análisis de la desigualdad de género, y el movimiento indígena al tener

¹⁰ 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 ver Castillo Hernández 1998b. Para un análisis de otras problemáticas enfrentadas en los procesos organizativos de mujeres indígenas ver Magallón 1988.

que incorporar el género a sus perspectivas sobre la desigualdad étnica y clasista que viven los pueblos indios.

Aunque el feminismo académico mexicano, sobre todo a partir de los aportes de la antropología en la década de los ochenta, había incorporado a sus definiciones del género la diversidad de contextos en que este se construye, este reconocimiento no conllevó la formación de una agenda feminista incluyente que diera cuenta de las necesidades específicas que tienen las mujeres indígenas. La agenda del movimiento feminista nacional ha estado marcada por las demandas de maternidad voluntaria y reconocimiento a los derechos reproductivos, la lucha contra la violencia sexual y doméstica y los derechos de homosexuales y lesbianas (ver Tuñón 1987 y Marcos 2000). Aunque algunas de estas demandas son compartidas por el movimiento de mujeres indígenas (sobre todo en lo que respecta a derechos reproductivos y lucha contra la violencia), éstas han estado siempre complementadas por demandas económicas y culturales, producto de las experiencias de racismo y explotación que han configurado sus identidades genéricas. En este sentido, podríamos aplicar al etnocentrismo del feminismo hegemónico en México la misma crítica que Judith Butler plantea para la homofobia del feminismo académico norteamericano, al señalar que “Cualquier teoría feminista que restrinja el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica establece normas de género excluyentes en el seno del feminismo, a menudo con consecuencias homofóbicas [en nuestro caso etnocéntricas]” (Butler 2001: 9).

Incluso quienes desde la década de los ochenta veníamos trabajando con mujeres indígenas en zonas rurales, lo habíamos hecho desde nuestra propia agenda feminista y desde definiciones de género y de autoestima que partían de nuestra propia experiencia. Las propuestas de educación popular e investigación coparticipativa popularizadas en el Cono Sur bajo la influencia de Pablo Freire, influyeron en nuestras metodologías de trabajo con mujeres rurales.¹¹ A pesar de que este

¹¹ La investigación co-participativa y los proyectos de educación popular que se desarrollan a fines de los años setenta y ochenta en el medio rural mexicano parten del replanteamiento de un modelo de investigación que surge en los años setenta bajo la influencia del pensamiento político y pedagógico de Paulo Freire. Considerada por muchos como un aporte de América Latina a las ciencias sociales del mundo, la investigación-acción o co-participativa se populariza en los setenta como

modelo de investigación y educación se proponía “democratizar” el conocimiento trastocando las relaciones jerárquicas entre investigador e investigado, educador y educado, la premisa teórico-política heredada del marxismo de que el intelectual podía despertar la conciencia de los “oprimidos”, subsumía una visión paternalista de los sectores populares, cuyo conocimiento estaba distorsionado por una “falsa conciencia”. Ésta fue en parte la herencia que nos tocó reproducir y paulatinamente confrontar a quienes desde el feminismo optamos por trabajar en talleres con mujeres indígenas en la década de los ochenta. La premisa de que nuestro compromiso feminista consistía en “concientizar” a las compañeras indígenas, subsumía también una perspectiva de que existía una “falsa conciencia”, que había que confrontar. Los procesos de autocrítica y replanteamiento de las metodologías de trabajo se han empezado a desarrollar a partir de la década de los noventa, y en este proceso ha sido fundamental el diálogo constructivo con las mujeres indígenas organizadas.¹²

Desde la antropología feminista también se había venido desarrollando en México una línea de análisis que intentaba dar cuenta de la problemática específica de las mujeres indígenas. Sobre todo a partir de los años setenta, se da un primer encuentro del feminismo con la antropología en el estudio de los pueblos indígenas mesoamericanos. La opresión de las mujeres indígenas fue entonces analizada desde dos perspectivas: por un lado, los estudios que enfatizan la importancia del patriarcado como sistema de desigualdad asumiendo la “opresión universal de la mujer” (Chiñas 1975; Dalton y Musalem 1979) y, por otro, aquellos que bajo la influencia del marxismo centraban su

una opción metodológica que se proponía promover una ciencia comprometida con los sectores populares. En 1977 se formó la Red de Investigación Participativa, con investigadores de los cinco continentes, encabezada por los latinoamericanos Fals Borda, Francisco Vio Grossi y Carlos Rodríguez Brandao.

¹² Una reflexión crítica de la relación entre asesoras mestizas y campesinas indígenas en la década de los ochenta se puede encontrar en Garza Caligaris y Toledo, en prensa. Me ha tocado participar en procesos de autocrítica sobre las metodologías feministas con compañeras de Comaletzin y COLEM. Estas líneas de reflexión también se han desarrollado en los espacios de encuentro feminista latinoamericano, al respecto se pueden revisar los contenidos del Taller sobre Feminismo y Diversidad Cultural organizado por Sylvia Marcos en el VIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en Marcos 1999.

atención en el impacto del desarrollo capitalista y la modernización en las relaciones de género entre los pueblos indígenas. Ha sido esta segunda línea de análisis la que más ha influido en las etnografías feministas desarrolladas en el área mesoamericana. Así, recuperando el análisis de la economía política, tenemos los estudios sobre mujeres mazahuas y otomíes realizados por Lourdes Arizpe (1980); sobre mujeres mames, por Laura Bossen (1983) y Tracy Ehler (1990); sobre mujeres tzotziles de Mercedes Olivera ([1979]1983), June Nash (1993) y Merielle Flood (1994). El argumento principal era que la introducción de relaciones capitalistas en los pueblos indígenas había transformado las relaciones de género, sustituyendo los roles de complementariedad, característicos de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales. Desde estas perspectivas en el nuevo contexto económico, las mujeres pierden autonomía al depender más de los salarios de sus esposos o sufrir una inserción marginal en el mercado capitalista. Aunque algunas de estas perspectivas reconocen las posibilidades de resistencia frente a las poderosas fuerzas del capital (Eber 1995; Nash 1993; Rosenbaum 1993 y Stephen 1991), la agencia social de las mujeres indígenas casi desaparece frente al énfasis en las estructuras de dominación que marcan sus vidas.

A pesar de los esfuerzos de la antropología feminista por crear un espacio para las voces de las mujeres indígenas, sus representaciones las seguían construyendo como sujetos pasivos, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital. No es sino hasta la década de los noventa, sobre todo a partir de 1994, que nuevas representaciones de las mujeres indígenas, como actrices políticas y como constructoras de su propia historia, empiezan a aparecer en las ciencias sociales mexicanas.¹³ En este replanteamiento teórico del concepto de género, como una categoría multidimensional, y en el reconocimiento de la importancia de la etnia y la clase para entender los procesos identitarios del México multicultural, han sido fundamentales los aportes de las mujeres indígenas, cuyas voces podemos encontrar en los documentos emanados de sus encuentros,

¹³ Desde el periodismo estas representaciones se pueden encontrar en Lovera y Palomo 1999; Rojas 1994; Rovira 1997; Marcos 1997 y en los varios números de la revista *Cuadernos Feministas* de 1997 a la fecha. A nivel académico se pueden ver Alberti 1997; Bonfil 1997; Hernández Castillo 1994, 1996, 1998a, 1998b; y Millán 1996a, 1996b, 1997.

talleres, congresos, y en las ponencias y entrevistas de varias de ellas publicadas en revistas feministas y en la prensa nacional.¹⁴

Paralelamente a este diálogo con el feminismo, las mujeres indígenas han mantenido una interlocución permanente con el movimiento indígena nacional, del que son parte activa a través de su participación en el CNI. En este espacio han tenido que confrontar las visiones idílicas sobre la cultura indígena que permean el discurso político de muchos de los integrantes del CNI, de varios líderes indígenas y de sus asesores.

Aunque es comprensible que en ciertas etapas de los movimientos sociales se desarrolle un discurso esencialista que idealice lo "propio" y estereotipe y excluya lo ajeno, como lo hizo el movimiento negro con su "black is beautiful" o el movimiento feminista en sus primeras etapas de radicalismo segregacionista, la historia ha mostrado que estas estrategias sólo sirvieron para aislar a los movimientos y cancelar las posibilidades de alianzas políticas. En respuesta al racismo y la descalificación de sus demandas autonómicas, el movimiento indígena ha tendido a enfatizar los aspectos positivos de sus culturas como sobrevivencias milenarias, a partir de descripciones ahistóricas de las mismas.

Esta reivindicación de autenticidad con base en una cultura milenaria está presente el discurso del dirigente purépecha Juan Chávez, y se repitió en los resolutivos de la reciente reunión del CNI en Nurío, Michoacan:

Declaramos: Que en su nombre y con su palabra, palabra verdadera, sembrada desde antiguo en el fondo de nuestro moreno corazón, con dignidad y respeto decimos que Pueblo somos. Que cuando Pueblos decimos que somos, es porque llevamos en nuestra sangre, en nuestra carne y en nuestra piel toda la historia, toda la esperanza y toda la sabiduría, la cultura, la lengua y la identidad, toda la raíz, la savia, la rama, la flor y la semilla que nuestros padres y madres nos encomendaron, y en nuestras mentes y corazones quisieron sembrar para que nunca más se olvidara o se perdiera (*La Jornada-Morelos*, 12 de marzo de 2001).

Este discurso, por más poético que resulte, está lleno de metáforas biologicistas que vinculan la cultura a la sangre, la carne y la descendencia, lo cual niega las posibilidades de tener identidades múltiples o de reconocer la hibridez cultural que enriquece los procesos de las civi-

¹⁴ Una recopilación de estos documentos se puede encontrar en Lovera y Palomo 1998, ver también Sánchez Nestor 2001.

lizaciones. Entre los peligros que encierra esta estrategia política está el que el movimiento mismo se crea su discurso y no enfrente los problemas reales de antidemocracia, depredación o violencia que marcan la vida cotidiana de muchos pueblos indígenas. Si se niega la existencia de problemas internos, no hay necesidad de enfrentarlos y buscar soluciones políticas a los mismos. Por otro lado, estas representaciones no se sostienen de frente al escrutinio histórico de los críticos de los sistemas normativos indígenas y les permiten descalificar todas las reivindicaciones políticas con base en la descalificación de un discurso esencialista.

Las mujeres indígenas han señalado en diversos espacios estos peligros y han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, a la vez que rechazan aquellos "usos y costumbres" que consideran que atentan contra su dignidad. Se trata de una doble lucha en la que reivindican frente al estado el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades propugnan por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho a reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos.

Del "feminismo" a los feminismos

Aunque la construcción de relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular de la lucha de las mujeres indígenas organizadas, el concepto de feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, que para muchas de ellas tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con sus compañeros indígenas.

Quienes llegamos al feminismo tras una experiencia de militancia en organizaciones de izquierda, sabemos la fuerza ideológica que han tenido los discursos que representan al feminismo como una "ideología burguesa, divisionista e individualista" que separa a las mujeres de las luchas de sus pueblos. Las experiencias del feminismo liberal anglosajón, que de hecho sí partieron de una visión muy individualista de los "derechos ciudadanos", han sido utilizadas para crear una repre-

sentación homogeneizadora del "feminismo". Apropiarnos de este concepto y darle nuevos sentidos ha sido parte de la lucha de los múltiples feminismos mexicanos que se han venido gestando en las últimas décadas. La reivindicación de un "feminismo indígena" sólo será posible en la medida en que las mujeres indígenas le den un contenido propio al concepto de "feminismo" y lo sientan útil para crear alianzas con otras mujeres organizadas.

De momento, muchas de sus demandas, tanto las dirigidas al estado, como a sus organizaciones y comunidades, siguen centradas en reivindicar "la dignidad de la mujer" y la construcción de una vida más justa para todos y todas. La Ley Revolucionaria de Mujeres, promovida por las militantes zapatistas es uno de los múltiples documentos que expresan estas nuevas demandas de género. La citada ley consta de diez puntos entre los que se encuentran el derecho de las mujeres indígenas a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica, el derecho a decidir cuántos hijos tener y cuidar, el derecho a un salario justo, el derecho 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 mujeres indígenas, su existencia se ha convertido en un símbolo de las posibilidades de una vida mejor para las mujeres.

Estas nuevas demandas de género se han expresado de distintas formas en foros, congresos y talleres, que se han organizado a partir de 1994 y han venido a cuestionar tanto las perspectivas esencialistas del movimiento indígena, como los discursos generalizadores del feminismo que enfatizan el derecho a la igualdad, sin considerar la manera en que la clase y la etnicidad marcan las identidades de las mujeres indígenas.

De frente al movimiento indígena, estas nuevas voces han luchado por que se reconozcan y modifiquen las desigualdades que caracterizan las relaciones entre los géneros al interior de sus comunidades y organizaciones. A la vez han puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad que ha reproducido el indigenismo oficial y que en cierta medida comparte el movimiento indígena independiente, según la cual sólo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad. Las mujeres indígenas reivindican su derecho a la diferencia cultural y a la vez demandan el derecho a cambiar aquellas tradiciones que las oprimen o excluyen: "También te-

nemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres; la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie".¹⁵

Paralelamente, las mujeres indígenas están cuestionando las generalizaciones sobre "La Mujer" que se han hecho desde el discurso feminista urbano. En este sentido, sus voces hacen eco a las críticas que algunas feministas de color han hecho al feminismo radical y liberal norteamericano por presentar una visión homogeneizadora de la mujer, sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos.¹⁶

La reivindicación de un análisis de género, situado culturalmente, ha sido central para la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, que establece 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; 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 con la capacitación, se debe tener en cuenta una metodología apropiada tomando en cuenta la identidad y género de acuerdo con nuestra cosmovisión.

Se trata a todas luces de una plataforma feminista que cuestiona las definiciones hegemónicas de este término.

El multiculturalismo desde las mujeres indígenas

Entre los nuevos espacios de participación política para las mujeres indígenas que han surgido a partir de 1994, están los múltiples foros, encuentros y congresos, para discutir reformas legislativas en torno al reconocimiento de la autonomía indígena.

Ante el estado, las mujeres indígenas han cuestionado los discursos hegemónicos que siguen planteando la existencia de una identidad

¹⁵ Memorias del Encuentro Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones" San Cristóbal de las Casas, mayo 1994.

¹⁶ Para una crítica al feminismo occidental ver los trabajos de Trinh Min-ha (1988), de Norma Alarcón (1990) y Chandra Mohanty (1991).

nacional monocultural, pero a la vez de frente a sus propias comunidades y organizaciones han ampliado el concepto de cultura al cuestionar visiones estáticas de la tradición y trabajar en la reinención de la misma.

Las propuestas y experiencias de las mujeres indígenas organizadas nos dan algunas pistas de cómo repensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género, propuesta que va más allá de un universalismo liberal que en nombre de la igualdad niega el derecho a la equidad, y de un relativismo cultural que en nombre del derecho a la diferencia, justifica la exclusión y marginación de las mujeres.

Este replantamiento del multiculturalismo se puede ver en los diversos discursos políticos que representantes indígenas han pronunciado en la defensa de los derechos indígenas contenidos en la llamada iniciativa de Ley de la Cocopa. El 28 de marzo del 2001, en un evento inédito en la historia legislativa, la comandante zapatista Esther, se dirigió al Congreso de la Unión para defender públicamente dicha iniciativa de ley. La comandante inició su presentación con estas palabras: "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".

El hecho de que haya sido una mujer la encargada de dar el mensaje político más importante del EZLN, es una muestra de los espacios que las mujeres han ganado al interior del movimiento zapatista y del movimiento indígena nacional. En los discursos ante el Congreso de la Unión de la comandante Esther y de la médica tradicional nahua, María de Jesús Patricio, integrante del Congreso Nacional Indígena, se puso de manifiesto la concepción dinámica de la cultura que las mujeres indígenas han venido enarbolando a lo largo de los últimos siete años. Las dos representantes indígenas reclamaron el derecho a una cultura propia, pero a la vez hicieron referencia a los esfuerzos que las mujeres están haciendo al interior de sus propias comunidades por transformar aquellos elementos de la tradición que consideran opresivos y excluyentes.

Creemos que en sus participaciones en el Congreso de la Unión, dentro del Congreso Nacional Indígena y en los espacios propios que se están gestando en diversos estados del país, las mujeres indígenas están dando la pauta de cómo repensar el multiculturalismo y la autonomía desde una perspectiva dinámica de la cultura, que a la vez que

reivindica el derecho a la autodeterminación, lo hace a partir de una concepción de la identidad como construcción histórica que se está formando y reformulando cotidianamente.

En sus intervenciones ante la Cámara de diputados y en entrevistas posteriores, las representantes del movimiento indígena han tenido que enfrentar al fantasma del “usocostumbrismo”. Académicos y políticos que hasta ahora no habían dedicado ni una sola línea de sus escritos o de sus discursos a las desigualdades de género que viven las mujeres indígenas, repentinamente se muestran preocupados por la manera en que el reconocimiento de los sistemas normativos de los pueblos indígenas (calificados erróneamente como “usos y costumbres”) pueden violar sus derechos humanos.¹⁷ Las representantes indígenas y el abogado mixe Adelfo Regino confrontaron las representaciones estáticas de la tradición que se han utilizado para descalificar sus “usos y costumbres” planteando que los sistemas normativos indígenas están en un proceso de revisión en el que las mujeres indígenas están teniendo una participación fundamental. Al respecto María de Jesús Patricio señaló:

Lo que puedo decir es que los pueblos indígenas reconocemos ahora que hay costumbres que debemos combatir y otras que debemos impulsar, y eso se nota en la participación más activa de las mujeres en las decisiones de nuestra comunidad. Ahora las mujeres ya participamos más en las decisiones de la asamblea, ya nos eligen para algún cargo y en general participamos más en la vida comunal” (*La Jornada*, 3 de abril de 2001, p.9).

La comandante Esther centró su intervención en el Congreso en un recuento de las desigualdades y exclusiones que la actual legislación permite, y argumentó que la iniciativa de ley de la Cocopa va a servir “para que seamos reconocidas y respetadas como mujer y como indígena [...] en esa ley están incluidos nuestros derechos como mujer, que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad en cualquier trabajo, igual que los hombres”. Contrariamente a lo que han expresado los cuestionamientos a la iniciativa de ley de la Cocopa, esta ley —gracias a la activa participación de las mujeres en las mesas del diálogo de San Andrés Larráinzar— vendría a reforzar la lucha de las mujeres indígenas por incluir el reconocimiento de sus dere-

¹⁷ Ver al respecto Blanco, 2001 y Viqueira, 2001.

chos en las formas de impartición de justicia que de facto vienen funcionando por décadas en las comunidades indígenas. En el inciso dos la iniciativa de ley señala que los pueblos indígenas tienen el derecho a: “ II. Aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos respetando las garantías individuales, los derechos humanos y en particular *la dignidad e integridad de la mujer* [...]. III. Elegir a sus autoridades de acuerdo con sus normas en los ámbitos de su autonomía, *garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad*” (cursivas mías). Aunque varias integrantes del movimiento indígena nacional han apuntado la necesidad de empezar a trabajar en una ley reglamentaria que desarrolle varios de los puntos sobre derechos de las mujeres incluidos en los Acuerdos de San Andrés y eliminados de la iniciativa de la Cocopa, esta propuesta amplia establece ya un reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, que hasta ahora no existía en la coexistencia de facto entre los dos sistemas normativos.

Sin embargo, los diputados y senadores mexicanos decidieron finalmente enfrenar los “peligros de los usos y costumbres” limitando el derecho a los espacios propios de resolución de conflictos al agregar un candado que señala la necesidad de validar las decisiones de las autoridades indígenas por parte de jueces y tribunales.¹⁸

Las mujeres indígenas nunca pidieron esta “protección” por parte del estado que limita la autonomía de sus pueblos. Al contrario, reivindicaron el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que han luchado al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de los proyectos autonómicos.

La demanda de las mujeres indígenas es que se reconozca el carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de

¹⁸ El 25 de abril del 2001 el Senado de la República en pleno (incluyendo a los senadores de “izquierda” del Partido de la Revolución Democrática) aprobaron una ley indígena que modifica substancialmente en forma y contenido la iniciativa de la Cocopa. Una semana más tarde la Cámara de Diputados por mayoría (esta vez con la oposición de los diputados del PRD), ratificó la decisión del Senado. Una comparación entre la ley de la Cocopa y la ley aprobada se puede encontrar en *Perfil de La Jornada*, abril 28, 2001. Los cambios que limitan los espacios de impartición de justicia indígenas se encuentran contenidos en el artículo 2, inciso a, apartado II de la nueva ley.

cultura que incluya no sólo las voces y representaciones hegemónicas de la misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano.

La brecha cultural entre mestizas e indígenas

En esta historia de encuentros y desencuentros entre feministas urbanas y mujeres indígenas, la falta de sensibilidad cultural de frente a sus problemas específicos y concepciones del mundo ha dificultado muchas veces el diálogo. La tentación de asumir que nos une a ellas una experiencia común frente al patriarcado ha estado siempre presente. En parte esta falta de reconocimiento a las diferencias culturales ha dificultado la construcción de un movimiento feminista nacional que incluya a indígenas y mestizas.

Un ejemplo de los intentos frustrados de formación de un movimiento amplio fue la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas formada en septiembre de 1994. Antes de la realización de la Convención Nacional Democrática, convocada por el EZLN, mujeres de organizaciones no gubernamentales, de cooperativas productivas y de organizaciones campesinas se reunieron para elaborar conjuntamente un documento con las demandas específicas de las mujeres chiapanecas, que presentaron en la reunión de Aguascalientes. Éste fue el germen de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, un espacio heterogéneo cultural, política e ideológicamente. Mujeres mestizas urbanas de organizaciones no gubernamentales, feministas y no feministas y de comunidades eclesiales de base, nos reunimos con mujeres monolingües de los Altos, sobre todo tzeltales y tzotziles, con tojolabales y choles de la selva y con indígenas mames de la Sierra. Esta organización tuvo una vida muy corta, sólo se lograron realizar tres reuniones ordinarias y una especial, antes de que la Convención se disolviera. Está pendiente la tarea de realizar una reconstrucción histórica de este movimiento amplio, que analice críticamente las estrategias del feminismo urbano para crear puentes de comunicación con las mujeres indígenas. Llama la atención, sin embargo, que las mujeres mestizas a pesar de haber sido minoría fueron quienes asumieron los puestos de liderazgo en una jerarquía interna no reconocida.

Muchas de las mujeres integrantes de la Convención fueron después invitadas por el EZLN como asesoras o como participantes en la

mesa uno sobre "Cultura y derechos indígenas" que se llevó a cabo en 1995 en San Cristóbal de las Casas, dentro de la que se integró una mesa especial sobre la "Situación, derechos y cultura de la mujer indígena". En esta mesa las asesoras mestizas encargadas de las relatorías dejaron fuera las detalladas descripciones de las mujeres indígenas sobre sus problemas cotidianos, incluyendo sólo las demandas generales de desmilitarización y las críticas al neoliberalismo. Pero es a partir de estas experiencias cotidianas, que han sido borradas de las relatorías y memorias de encuentros, que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género de una manera distinta a las de las feministas urbanas. Sólo acercándonos a estas experiencias podremos entender la especificidad de sus demandas y sus luchas.

Después de estas experiencias, no es de sorprender que cuando se realizó el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas en octubre de 1997, las participantes decidieran que las asistentes mestizas sólo podían integrarse en calidad de observadoras. Esta decisión fue calificada de "separatista" y hasta de "racista" por parte de algunas feministas, que por primera vez fueron silenciadas por las mujeres indígenas. Argumentos similares a los que se utilizan contra las mujeres cuando demandamos un espacio propio al interior de las organizaciones políticas.

Es importante reconocer que las desigualdades étnicas y de clase influyen en que, aunque sea de manera no intencionada, las mujeres mestizas, con un mejor manejo del español y de la lecto-escritura, tendamos a hegemonizar la discusión cuando se trata de espacios conjuntos. Es por esto que resulta fundamental respetar la creación de espacios propios y esperar el momento propicio para la formación de alianzas. Las mujeres purépechas, totonacas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, mazatecas, cucatecas, otomíes, triquis, nahuas, zapotecas, zoques, choles, tlapanecas, mames, chatinas, popolucas, amuzgas y mazahuas, que se reunieron en Oaxaca en este primer encuentro nacional de mujeres indígenas, están viviendo sus propios procesos, que no siempre confluyen con los tiempos y agendas del feminismo urbano.

Un ejemplo de esta brecha cultural existente entre mestizas urbanas e indígenas, fueron las fuertes críticas que algunas feministas hicieron a la Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres propuesta por las indígenas zapatistas, por haber incluido un artículo que prohíbe la infidelidad (ver Rojas 1996). Esta modificación a la Primera Ley Revolucionaria de Mujeres fue considerada una medida conservadora producto



"Chenalhó, Chiapas, enero de 1996"
Pedro Valtierra / *La Jornada*

de la influencia de la iglesia en las comunidades indígenas. Las precipitadas críticas deben contextualizar esta demanda de las mujeres indígenas en el marco de una realidad en la que la infidelidad masculina y la bigamia son justificadas culturalmente en nombre de la "tradicición" y se encuentran estrechamente vinculadas con las prácticas de violencia doméstica. Una prohibición que para las mujeres urbanas puede resultar moralista y retrógrada, quizá para algunas mujeres indígenas sea una manera de rechazar una "tradicición" que las vuelve vulnerables al interior de la unidad doméstica y la comunidad.

Lo mismo sucede en lo que respecta a la legislación en torno de la violencia doméstica. Las feministas urbanas de Chiapas lucharon durante varios años para lograr que se aumentara la penalización para los esposos golpeadores, logrando finalmente que en 1998 se modificara el artículo 122 del Código Penal y aumentara la penalización en casos de violencia doméstica. Ahora las mujeres indígenas que carecen de independencia económica son directamente afectadas por el castigo que la ley impone a sus maridos, al quedar sin su apoyo económico durante el tiempo en que éste es encarcelado.

Algo similar sucede en lo que respecta al derecho al patrimonio y a la pensión alimenticia para las mujeres indígenas. De poco sirve la lucha legislativa, cuando sus esposos carecen de tierra y de un trabajo fijo.

En el trabajo en contra de la violencia doméstica en contextos multiculturales valdría la pena retomar la propuesta de Chandra Mohanty quien señala que "la violencia masculina debe ser teorizada e interpretada dentro de sociedades específicas, para así poder entenderla mejor y poder organizarnos más efectivamente para combatirla" (Mohanty 1991: 67). Si el reconocimiento de las similitudes entre las mujeres nos permite crear alianzas políticas, el reconocimiento de las diferencias es requisito indispensable para la construcción de un diálogo respetuoso y para la búsqueda de estrategias de lucha más acordes con las distintas realidades culturales.

Esta tendencia a reformular el feminismo desde la especificidad de la cultura indígena se ha consolidado más del otro lado de la frontera; la concejala quiché Alma López describía estas nuevas concepciones señalando:

Como feminista indígena me propongo recuperar los principios filosóficos de mi cultura y hacerlos aterrizar en la realidad del siglo XXI, es decir, criticar lo que no me parece de mi cultura aceptando orgullosamente que a ella pertenezco. El feminismo indígena para mí, parte de un principio, las mujeres somos, de-

sarrollamos, revolucionamos con el objetivo de construirnos como una persona independiente que se forma en comunidad, que pueda dar a los otros sin olvidarse de sí misma. Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, y entre hombres y hombres. Actualmente esa famosa complementariedad de la cultura maya no existe, y afirmar lo contrario resulta una agresión. Sólo se quedó en la historia, ahora lo que hay es una total desigualdad, pero la complementariedad y la equidad se pueden construir.

Recuperaría también la doble mirada, la idea del cabawil, el que al mismo tiempo puede ver adelante y puede ver atrás, puede ver hacia un lado y hacia el otro, mira negro y mira blanco. Recuperar este referente pensando en las mujeres implica reconocerme con todo lo triste y terrible que puede ser mi realidad de mujer y reconstruirme con todo lo bueno que tengo; reconocer que hay mujeres distintas a mí, que hay ladinas e indígenas, que hay negras, que hay urbanas y campesinas.¹⁹

Quizá la construcción de este diálogo intercultural, respetuoso y tolerante, entre mujeres indígenas y mestizas, contribuya a la formación de un nuevo feminismo indígena basado en el respeto a la diferencia y el rechazo de la desigualdad.

Bibliografía

- Alarcón, Norma, 1990, "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", en Gloria Anzaldúa (ed.), *Making Faces/Making Soul: Haciendo caras*, Editorial Aunt Lute, San Francisco.
- Alberti, Pilar, 1997, "La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas ante la crisis", en *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, GIMTRAP, México.
- Arizpe, Lourdes, 1980, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marias*, SEP, México.
- Blanco José, 2001, "La autonomía de los riesgos" en *La Jornada*, abril 3, México, p. 17.
- Bonfil, Paloma, 1997, "La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México", en *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, GIMTRAP, México.

¹⁹ Entrevista realizada por Ixkic Duarte en mayo 2001 y por publicarse en la revista *Estudios Latinoamericanos* de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM.

- Bossen, Laurel, 1983, *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemala Communities*, State University of New York, Albany.
- Butler, Judith, 2001, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG-UNAM, México, D. F.
- Collier George, 1994, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Food First Books, Oakland.
- Chiñas, Beverly, 1975, *Mujeres de San Juan: la mujer zapoteca del Istmo en la economía*, Sep/Setentas, México.
- Dalton, Margarita y Guadalupe Musalem, 1992, "Mitos y realidades de las mujeres huaves", Instituto de Investigaciones Sociológicas Benito Juárez, Oaxaca.
- Eber, Christine, 1995, *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, University of Texas Press, Austin.
- Ehler, Tracy, 1990, *Silent Looms: Women and Production in a Guatemalan Town*, Westview Press, Boulder.
- Flood, Merielle, 1994, "Changing Gender Relations in Zinacantán, México", en *Research in Economic Anthropology*, vol. 15.
- Freyermuth, Graciela y Mariana Fernández, 1995, "Migration, Organization and Identity: The Case of a Women's Group from San Cristóbal las Casas", en *Signs*, verano, vol. 20, núm. 4.
- Garza Caligaris Anna María, y Sonia Toledo, s.f., "Campesinos, indígenas y mujeres en Chiapas. Movimientos sociales en las décadas de los setenta y ochenta" (manuscrito inédito)
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994, "Reinventing Tradition: The Women's Law", en *Akwe: Kon: A Journal of Indigenous Issues*, vol. XI, núm. 2, Cornell University, pp. 67-71.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1996, "From the Community to the Women's State Convention" en June Nash (ed.), *The Explosion of Communities in Chiapas*, IWGA, Copenhage, pp. 53-65.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998a, "Indígenas y religiosas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres?", en *Cristianismo y sociedad*, vol. XXXV, núm. 137, Guayaquil, pp. 32-55.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998b, "Construyendo la utopía. Esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI", en R. Aída Hernández (ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/COLEM/CIAM, Mexico D.F.
- Lovera, Sara y Nelly Palomo (coords.), 1999, *Las alzadas*, Ed. CIMAC, México.

- Magallón, Carmen, 1988, "La participación de las mujeres en las organizaciones campesinas: algunas limitaciones", en Josefina Aranda (comp.), *Las mujeres en el campo*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Oaxaca.
- Marcos, Sylvia, 1997, "Mujeres indígenas: Notas sobre un feminismo naciente", en *Cuadernos Feministas*, año 1, núm. 2, octubre-noviembre-diciembre, 1997.
- Marcos, Sylvia, 1999a, "La otra mujer. Una propuesta de reflexión para el VIII Congreso Feminista Latinoamericano y del Caribe", en *Cuadernos Feministas*, año 2, núm. 9, julio-agosto-septiembre.
- Marcos, Sylvia, 1999b, "Twenty five Years of Mexican Feminisms", en *Women's Studies International Forum*, vol. 22, núm. 4, pp 431-433.
- Massolo, Alejandra, 1992, *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, El Colegio de México, México.
- Mejía María y Sarmiento Sergio, 1987, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México.
- Millán, Margara, 1996a, "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad", en *Cuadernos Agrarios*, núm. 13, enero-junio, p. 152-167.
- Millán, Margara, 1996b, "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas" en *Revista Chiapas*, núm. 3, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, pp. 19-32.
- Millán, Margara, 1997, "Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia", en *Revista Chiapas*, núm. 4, IIEC-ERA, pp. 209-216.
- Mohanty, Chandra, 1991, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1992, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", en *Anuario 1991 Del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, pp. 241-371.
- Moraga Cherríe y Ana Castillo (eds.) 1998, *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, trad. Ana Castillo y Norma Alarcón, Ism Press, San Francisco.
- Nash, June, 1993, "Maya Household Production in the Modern World" en *The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, June Nash (ed.), State University of New York Press, Albany.

- Olivera, Mercedes, 1989, "Sobre la explotación y la opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas" en *Cuadernos Agrarios*, núm. 9, México D. F.
- Rojas, Rosa, 1994-1995, *Chiapas, y las Mujeres ¿qué?*, tomos I y II, Colección del dicho al hecho, Ed. La Correa Feminista, México.
- Rosembaum, Brenda, 1993, *With our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- Rovira, Guiomar, 1997, *Mujeres de Maíz*, Ed. Era, México, D. F.
- Rus, Diana, 1990, *La crisis económica y la mujer indígena. El caso de San Juan Chamula, Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de las Casas.
- Sánchez Nestor, Martha, 2001, "Ya las mujeres quieren todo", en *Cuadernos Feministas*, año 3, núm. 15. abril-mayo-junio.
- Stephen, Lynn, 1998, *Mujeres zapotecas*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.
- Trinh, Min-ha, 1988, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indiana.
- Tuñón, Esperanza, 1997, *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, Programa de Estudios de Género/UNAM, México.
- Viqueira, Juan Pedro, 2001, "Los usos y costumbres en contra de la autonomía" en *Letras Libres*, marzo, núm. 27, pp. 30-36.