

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

Sarri Vuorisalo-Tiitinen¹

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

Resumen

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

Palabras clave

Género; etnicidad; poder social; empoderamiento; interseccionalidad; discurso; mujeres zapatistas en México

Abstract

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

¹ Finlandesa. Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Helsinki, Finlandia. Investigadora post doc. Correo electrónico: sarri.vuorisalo-tiitinen@helsinki.fi

Keywords

Gender; ethnicity; social power; empowerment; intersectionality; discourse; Mexican Zapatista women

Resumo

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

Palavras chave

Gênero; etnicidade; poder social; empoderamento; discurso; interseccionalidade; mulheres zapatistas no México

El discurso y la posición interseccional de la mujer zapatista

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

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



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

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

En los discursos que analizo, la figura femenina gira alrededor de la triple marginación por ser mujer, por ser indígena y por ser pobre. No obstante, para poder comprender la desigualdad vivida de las zapatistas y para estudiar si son estos los factores que la producen, hay que deconstruir tales definiciones e intentar determinar si existen otros más. Según Alice Ludvig, dichos estos sistemas de clasificación adquieren su sentido cuando la gente recurre a las diferencias dentro de esas clasificaciones, es decir, ejercen una fuerza constructiva de la identidad. Tomando en cuenta que la identidad puede construirse desde fuera, o desde dentro³, dicha esta identificación puede resultar negativa o positiva (Ludvig, 2006, p. 249).

Para revelar las relaciones de poder se suelen analizar los discursos hegemónicos. Para promover nuevos discursos que desafían las relaciones desiguales de poder en la sociedad hay que dar crédito a aquellos que proceden

2 El discurso de Esther fue transmitido en vivo por los canales 9 de Televisa, el 7 de Televisión Azteca, el 40 CNI y el canal de televisión del Congreso, y por diversas estaciones de radio de la ciudad de México y con señal nacional (Villamil Rodríguez, 2001, núm. de pág. o de pp.). El discurso fue publicado en Internet durante la *Marcha del Color de la Tierra* y *La Marcha del Color de la Tierra: comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (2001), que incluye todos los documentos de dicha manifestación, cartas y mensajes del EZLN desde el 2 de diciembre del 2000 al 2 de abril del 2001. Todos los discursos están incluso archivados en la página web de los zapatistas.

3 Ver, por ejemplo, Brubaker (2004).



de fuentes no establecidas en la investigación del discurso y de los grupos que no disponen de poder. Este análisis multidisciplinario del discurso las mujeres zapatistas sugiere un nuevo acercamiento a cuestiones de marginación, sin abandonar la crítica. Si podemos detectar un patrón en el discurso, quizá este patrón se repita en el discurso de otros movimientos contra la desigualdad y discriminación en la sociedad. Aquí me refiero al uso y a la repetición de la triple marginación y la victimización propia del discurso de las mujeres zapatistas.

El interés por la interseccionalidad (*intersectionality*) surgió de la crítica de la investigación sustentada en la premisa de que el género y la raza no pueden explicar la experiencia vivida en los puntos ignorados de la intersección. La categorización de mujeres solo por el mismo género que compartirían todas, había ya sido cuestionada antes por varios autores (hooks, 1981; Anthias y Yuval-Davis, 1983; Riley, 1988). Al analizar el discurso de las zapatistas es evidente la insuficiencia de la categoría “mujer” para representar algo común a las mujeres (ver, por ejemplo, Butler 1990)⁴. No existe un sentido común a la palabra “mujer” detrás del cual se pueda ubicar un sujeto que represente a todas. Lo característico del análisis interseccional fueron los factores que en su combinación produjeron la marginación (Crenshaw, 2009). Ninguno de los factores en sí sino el conjunto y la presencia simultánea de todos ellos la produjeron. Dentro de las teorías interseccionales existen dos enfoques: el sistemático y el constructivo. El constructivo permite estudiar experiencias múltiples y contradictorias de subordinación y poder, y dentro de este enfoque, Leslie McCall presenta tres acercamientos: el anticategorístico, el intercategorístico y el intracategorístico. Esta última perspectiva, la *intracategorística*, cuestiona el proceso de establecer y definir límites entre los diferentes grupos; pero al mismo tiempo admite las relaciones existentes que las categorías sociales tienen en un momento determinado (McCall, 2005, p. 1773). La triple marginación de las mujeres zapatistas no solo se refiere a una opresión múltiple, sino incluso a aquella fluidez de las categorías y de sus límites.

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

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

La complejidad de la vida social se refleja en las prácticas de la investigación y la conexión entre el ACD, y la interseccionalidad reside precisamente en su relación con la vida social. Si, como plantea McCall (2005, p. 1772) y más arriba Ludvig sobre la identidad, la deconstrucción de las categorías existentes tiene un poder constructivo y el análisis del lenguaje refleja las estructuras sociales, mediante categorías que pueden construirse de manera discursiva, ambos acercamientos comparten el mismo objetivo: revelar los puntos en los que se concentra el uso de poder que produce la marginación.

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

Diferentes voces femeninas y el punto de culminación del discurso zapatista

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

Dos enfoques justifican mi elección de aplicar el ACD sobre material producido de un grupo marginado: el contexto y el cambio histórico. Según la tradición foucaultiana, el discurso tiene el poder de construir realidades alternativas y puede producir, transformar y reproducir tanto a los objetos como a los sujetos sociales. La relevancia del cambio histórico viene manifestada en la selección de textos de diferentes épocas de un periodo de 15 años: diferentes



discursos se combinan bajo condiciones sociales particulares para producir un nuevo discurso complejo (Fairclough, 1992, p. 4).

El poder del discurso de producir otros completamente nuevos se deriva del hecho de que el discurso no solo refleja la realidad, sino que tiene vida propia en relación con ella. El discurso es *supraindividual*⁵ (Jäger, 2001, p. 37). Un discurso de una zapatista se actualiza en un acto, que tiene sus consecuencias. El conjunto de los discursos de las mujeres zapatistas configura una *supraindividual* que alberga el poder de cambiar las estructuras de la sociedad, algo que ninguna de ellas hubiera podido hacer sola.

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

El ACD revela las relaciones de poder y al mismo tiempo revela la posible existencia o disolución de los límites existentes entre los diferentes grupos de gente. El poder no deriva del lenguaje, pero este puede utilizarse para plantearle desafíos, para subvertirlo, para alterar el reparto de poder a corto y a largo plazo. Esto implica que los discursos no son puras expresiones de la práctica social, sino que sirven para alcanzar ciertas metas (Jäger 2001, p. 34). La manera en que los y las zapatistas han hecho del lenguaje el arma más importante de su lucha, cumple este propósito. Se puede criticar y polemizar sobre el discurso dominante, pero ¿qué objetivos se pueden detectar en el discurso de los no poderosos? Al avanzar con el análisis, contemplaré esta pregunta más detalladamente.

Según McCall (2005, p. 1774), diferentes metodologías producen diferentes tipos del saber sustancial. Si los discursos pueden *producir* posición marginada, también los discursos de los dominados puede reforzarles a reconocer estos puntos de marginación y, por lo tanto, insertarles teóricamente en el enfoque sistémico constructivo que admite la capacidad empoderante de las categorías y la relación entre estas.

Para mostrar la capacidad empoderante del discurso, he seleccionado textos que empermiten observar un supuesto cambio en el discurso. Partimos de *Las Leyes Revolucionarias de Mujeres* que reflejan el origen de las demandas por la igualdad y las condiciones de vida de las mujeres indígenas en las comunidades, a partir de la década de 1980 entrando las comunidades en la década de 1980: las consecuencias de la colonización de la selva para solu-



cionar la cuestión del reparto de la tierra nunca concluido en Chiapas. A continuación, se discuten tanto la igualdad como el carácter específico de la mujer como un ser más sensible en relación con el hombre, la violencia y la maternidad afectadas por la pobreza prevalente en las comunidades, el derecho de la mujer a la tierra y el lugar del “nosotros” femenino dentro del “nosotros” colectivo. Ya vemos que estos temas pertenecen a varias categorías simultáneamente: el género, la etnicidad y la clase.

Para empezar, en el discurso de las zapatistas **es posible detectar** las huellas de los grupos de mujeres católicas y antropólogas feministas⁶. Pero ello no significa que el germen del cambio no pueda haber surgido de las propias mujeres indígenas. La ley se basó en amplias negociaciones en los pueblos, incluso en la ciudad, a través de diferentes periódicos (Pérez Enríquez 2002, p. 132) ¿Como cuáles periódicos? No fue slo preparada para la incorporación de mujeres en el EZLN fue también el resultado de un cambio que empezó a desarrollarse con la reorganización de los trabajos entre hombres y mujeres dentro de la comunidad, consecuencia de la colonización de la Selva Lacandona. Una de las periodistas presentes en Chiapas a la hora de la insurrección, Guiomar Rovira, describe cómo las insurgentas bajaban de los campamentos de montaña y se acercaban a las indígenas de los pueblos para realizar trabajo de concienciación y instarles que también ellas se organizaran. Recorrieron los pueblos y llevaron a cabo encuentros con las mujeres. Recogieron sus demandas, las reunieron y regresaron a sus pueblos (Rovira 1997, pp. 105-111).

La primera versión *Las Leyes Revolucionarias de Mujeres*, en 1994, formaba parte de un conjunto más amplio, las *Leyes Revolucionarias*, junto con la *Primera Declaración de la Selva*, declaración de guerra al gobierno mexicano. La ampliación de la *Ley Revolucionaria de Mujeres*, en 1996, apareció separada y no fue considerada un avance, sino más bien un retroceso (Domínguez, 2004). Curiosamente, se considera que, los responsables de este retroceso, fueron en parte los mismos cuyas huellas pueden identificarse en la primera ley: la iglesia, los propios zapatistas y una buena parte de las mismas mujeres (Domínguez, 2004, p. 235).

La insurrección zapatista surgió de una profunda necesidad de cambio en la situación de los indígenas, en general. Según el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía en México (INEGI)⁷, en 2010, el número de habitan-

6 Inherente a la suposición de la necesidad de “aumentar la concienciación” entre las mujeres indígenas es la idea de la existencia de una “falsa conciencia” que hay que corregir o confrontar. Al darse cuenta de esto, las feministas mexicanas empezaron a desarrollar procesos de evaluación y reformulación de sus metodologías durante la década de 1990, y a intentar establecer un diálogo constructivo con las organizaciones de mujeres indígenas que ha sido patente desde entonces (Hernández Castillo, 2006, p. 65).

7 INEGI, () Censo de Población y Vivienda 2010; lengua indígena, población de 5 años y más.



tes de Chiapas era de 4 796 580, de cual un 23,7% eran de lengua indígena⁸. Aproximadamente un 6 % de la población del país es indígena⁹, siendo el promedio de toda América Latina un 8,3%¹⁰. Los y las zapatistas demandaron cambios estructurales en el sistema político mexicano que afectaron a la situación de los indígenas en cuestiones de tierra y producción agrícola, ante todo. Un punto importante de la segunda versión es el asunto de la tierra. A pesar de ser la tierra el eje de las demandas del EZLN en general, contrario a muchos otros recuentos posteriores sobre la ley (Speed *et al.*, 2006, p. 44), la propiedad de tierra no aparece específicamente mencionada en la primera ley.

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

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su *raza, credo, color o filiación política*¹¹, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución.

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

En el contexto discursivo global de Chiapas, pienso que no se refiere a todas las mujeres mexicanas, sino que estas diferencias se ponen de manifiesto dentro de y entre las comunidades indígenas: en el territorio zapatista, viven indígenas que pertenecen a diferentes grupos mayas; tzeltales, tzotziles, tojolabales, mames, choles, entre otros. Se puede interpretar que la raza aquí no se refiere a las diferencias entre los mestizos y los indígenas, sino a las diferencias interétnicas, entre los indígenas. La alusión a las diferencias étnicas, religiosas y políticas no solo aparece en la *Ley de Mujeres*, sino que aparece también definida en otras secciones del conjunto: en la *Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha* y en la *Ley Agraria del EZLN*.

Las tensiones religiosas entre los protestantes y los católicos son una realidad en Chiapas. La catequización de los indígenas, contrapuesta a los dogmas evangélicos que critican el sistema del caciquismo y el dominio económico que este conlleva, ha provocado rupturas irreconciliables entre miembros

8 Actualmente, la proporción ha cambiado por la emigración hacia Estados Unidos y Canadá, de la población indígena, en especial.

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

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

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



de la misma comunidad¹². A esto se le une la participación en los proyectos gubernamentales, o la recepción de los mismos, fuertemente reprochados por los zapatistas, lo que viene articulado incluso en la afiliación política.

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

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

El EZLN ofrecía a las mujeres diferentes grados de participación, desde posiciones militares hasta las bases de apoyo. Se trataba de los espacios públicos en la vida de la mujer y de demandas sobre su participación revolucionaria con sus derechos y responsabilidades correspondientes. Sin embargo, fueron revolucionarias en el sentido de que la mujer indígena no ocupaba dicho espacio antes del levantamiento (Rovira, 1997; Castro Apreza, 2004; Pérez Enríquez, 2002). La ley provocó entre las feministas una ardiente discusión, que resultó en la categorización de su propio movimiento en dos grupos: las “hegemónicas” y las “de campo” (más sobre esta discusión en Domínguez, 2001; 2004).

La crítica fundamental de Ximena Bedregal (1995) se basaba en la belicidad del EZLN y en la imposibilidad de conciliar que la participación de las mujeres en un grupo armado coincidiera con los principios del feminismo que, según ella, es antibélico y pacífico en su esencia. Según Mercedes Olivera las mujeres zapatistas nunca plantearon que las *Leyes de Mujeres* fueran feministas (Olivera, 1996). Mágina Millán evalúa la función de estas ¿? leyes: a pesar de parecer sencillas, cuestionan las bases del orden patriarcal en la comunidad indígena (Millán, 1996). El patriarcado recibe diferentes significados según el contexto cultural, como muestra la crítica de las feministas mexicanas a la participación de las mujeres en el EZLN. Hay más cosas que definen la posición de una indígena, dentro del sistema patriarcal, tal y como ha sido definido desde fuera, existen elementos entre los cuales las mujeres mismas quieren distinguir que les perjudican y que quieren mantener para transmitir el conocimiento de generaciones. Millán considera la *Ley de Mujeres* como el primer espacio normativo en el que las mujeres pueden despertar una subjetividad específica dentro de un proceso simultáneo de rearticulación comunitaria. Este espacio, hasta la aparición de dicha Ley, se había limitado a la realización a través de la maternidad (Olivera, 1996). La maternidad es una de las cosas que distingue la vida de las comandantas y la de las mujeres de las bases de apoyo:

¹² En muchas comunidades, la militancia zapatista y no-zapatista ha sido superpuesta a las afiliaciones religiosas. A los zapatistas se les asocian con los católicos, mientras a los no-zapatistas con los protestantes. No es preciso, pero tiende a tener relevancia en las Cañadas (Leyva Solano, 2001, p. 27).

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

La maternidad como un derecho de las mujeres en América Latina, en general, ha sido apoyada por programas de salud y en el discurso sobre la mujer, pero cuando se aplica a las mujeres indígenas, no se pueden evitar ciertos tintes racistas. Según la opinión popular y los diseñadores de las políticas, las mujeres indígenas pueden llegar a producir “demasiados” hijos. De esta manera, la maternidad indígena se convierte en un problema (Radcliffe, 2002, p. 153). Pero, además de llegar a considerarse un problema desde afuera, puede estar llena de problemas y dificultades desde adentro, no solo por el número de hijos que quieran o no quieran tener, sino por la carencia de recursos suficientes para poder mantenerlos y por las pocas posibilidades de decidir sobre la maternidad, en general.

Existen incluso diferencias en la actitud hacia la maternidad de las mujeres según sus diferentes formas de participación en el movimiento zapatista. Las militares consideran que las mujeres en las bases de apoyo están condenadas a la maternidad (Rovira, 1997, pp. 92-93, 119). Sin embargo, para estas, la maternidad ha sido justamente el punto de partida para justificar el derecho a demandar ciertas cosas. En estas situaciones, la maternidad ha sido la fuerza que las ha llevado a luchar y ampliar su espacio como mujeres: al demandar mejoras en el bienestar de sus hijos, demuestran que si tienen y quieren la autoridad para definir sobre las necesidades de sus hijos, es porque son ellas las que mejor las conocen (Jaidopulu Vrijea, 2000, p. 51). Esto se articula más específicamente en los discursos posteriores de las comandantas de la segunda generación.

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

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

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

Empezamos a darnos cuenta de que además de tener en cuenta el contexto en que fueron preparadas las leyes, para un análisis más específico de las *Leyes de Mujeres*, es preciso tomar nota de las referencias a otras secciones de la *Ley Revolucionaria*. La separación de las *Leyes de Mujeres* del resto

del documento puede dejar lagunas en nuestro análisis. En la *Ley Agraria*, el tema de género está conectado con la segunda versión de las *Leyes de Mujeres*, el derecho a la tierra.

La versión actualizada de las Leyes, en 1996, ha sido criticada por centrarse más en el nivel comunitario, pero un análisis más minucioso revela que, aunque al parecer son más “sencillas” y privadas las demandas de la segunda versión, al dirigirse hacia el centro de la comunidad, se centran también en el interior de la mujer misma, su voluntad de ser respetada y de desarrollarse como individuo. Empieza a trazarse la subjetividad de la mujer.

De la segunda ley, con el motivo de llegar más allá de la triple marginación, he seleccionado puntos que amplían las categorías de género, etnicidad y clase. Comienza con la demanda de la igualdad de las mujeres con los hombres dentro de la comunidad y del municipio. Pero, un curioso cambio lingüístico tiene lugar en la segunda ley: al contrario de la primera ley que se refiere a la mujer siempre en tercera persona (aunque fue preparada de forma colectiva), la segunda utiliza la primera persona en plural lo que empieza a abrir espacios para la agencia de las mujeres mismas. El uso de la tercera persona añade un tono más oficial y observa la mujer desde afuera. La segunda versión tiene un tono mucho más íntimo, que coincide con el contenido de las Leyes, que tratan principalmente del entorno privado de la vida de la mujer. La primera persona del plural surge en el tercer punto que ya revela una demanda profundamente personal para la mujer: el derecho a expresar sus sentimientos:

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

El uso de la primera persona está relacionado con este tema. Los sentimientos no son una condición exterior. En los discursos de las mujeres, no se mencionan los sentimientos antes del año 2009. A pesar de eso, ya se manifiesta la necesidad de otorgar un trato distinto a la mujer por su carácter más sensible, en 1996.

El “nosotros” puede ser interpretado de varias maneras. El “nosotros” es femenino, “las mujeres tenemos el derecho”, pero quizás no es contrario a los hombres, sino complementario. Con esta noción de colectividad, no rompen con la colectividad en favor del individualismo, típico de las demandas del feminismo “occidental”¹³(Jaidopulu Vrijea, 2000, p. 53). Con este “nosotros”, dentro de la colectividad, se separan de los hombres, pero no en sentido de la división binaria. Para comprender eso, es importante tener en cuenta la noción del papel del individuo *dentro* del “nosotros”. Según Carlos Lenkersdorf, este tipo de individualismo no es dirigido en contra de los demás, sino que “busca incorporarse como persona que contribuya al *fortalecimiento del “nosotros”* [cursivas

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

añadidas] (Lenkersdorf, 2002, p. 155), Así, el “nosotros” femenino introduce una reevaluación de la voz, o del espacio, de la mujer en el contexto “nosótrico”.

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

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

y, otra vez:

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

Es solo en estos puntos que se toca el tema de la tenencia de la tierra por parte de las mujeres. La Ley Agraria no llegó a mencionar en su día el derecho específico de las mujeres a tener tierra, aunque estén incluidas en la lista de los “pobres jornaleros y campesinos” sin ser discriminadas por “el sexo”. La ampliación de las Leyes añade el derecho a la herencia de la tierra a las mujeres, lo que es muy importante si una mujer queda viuda sin hijo alguno, o con solo hijas. Igualmente importante, y de ninguna manera conservadora, es la demanda del reparto de la tierra en el caso de la separación del matrimonio. Es una demanda de la vida real y difícilmente provocada por la iglesia (católica) que no acepta el divorcio. Esta demanda protege a la mujer incluso en el caso de bigamia, prohibida también en esta segunda ley.

A pesar del contexto discursivo global comunitario de la segunda ley, el punto que más atención llamó fue aquello sobre el derecho a la diversión. Ya no se mueve solo a nivel comunitario:

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

De hecho, lo hicieron muchas comandantas. Como miembros del EZLN, se les abrió la posibilidad de viajar a otros municipios dentro de Chiapas y a otros estados durante la *Marcha por el Color de la Tierra*, y construir redes con otras mujeres organizadas. Para las demás mujeres en las comunidades, por su lado, no es solamente una cuestión de libertad para hacerlo, sino también económico. Esto revela la “dualidad” de las demandas y la razón por la que tampoco pueden estar clasificadas como prácticas, o como estratégicas: el derecho de viajar requiere de recursos concretos.

El objetivo de ambas *Leyes de Mujeres* fue promover la discusión sobre la igualdad dentro de las comunidades indígenas. Las Leyes reflejan las condiciones de vida de las mujeres en las comunidades. No obstante, estoy de acuerdo con Jules Falques (2001, p. 175) en el sentido de que es poco probable que una ley pueda transformar la vida cotidiana de las mujeres indígenas. Destaco que el enfoque de este análisis se centra en los textos y en la capacidad del discurso de producir cambios en la manera como un sujeto se

posiciona frente la realidad. Hemos notado el cambio en la concepción de las mujeres que presenta la segunda ley al requerir un trato especial para estas, dada su naturaleza más sensible. El “nosotros” femenino puede interpretarse como un fortalecimiento del individuo dentro del “nosotros” colectivo. Sin embargo, pasarán todavía siete años desde la publicación de la primera *Ley de Mujeres*, antes de que una zapatista usara una voz a la vez individual y subjetiva. Veremos cómo se produce este cambio.

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

Los zapatistas empezaron una marcha de Chiapas hacia el Distrito Federal en diciembre 2000, para negociar la integración de una nueva *Ley Indígena* en la Constitución Mexicana. Durante la *Marcha del Color de la Tierra*, varios comandantes y comandantas tomaron turnos para dar los discursos, pero la expectativa radicaba en que el discurso central ante el Congreso mexicano fuera pronunciado por el subcomandante Marcos. Hoy sabemos que esto no llegó a ocurrir, además, al subir en su lugar la comandanta Esther a la tribuna, el 28 de marzo de 2001, era la primera ocasión que a un grupo indígena, el cual había surgido como grupo armado, le era permitido ingresar a la tribuna para asistir a una reunión del Congreso¹⁴.

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

Esther inicia su discurso frente el Congreso con un saludo para todos y después se posiciona e introduce:

14 Sin negar que el simbolismo de la presencia física de Esther frente a los legisladores es importante, hay que recordar que las mujeres ya estuvieron presentes en momentos clave con anterioridad, aunque no físicamente en el Congreso. En la década de 1980, siempre estuvieron presente cuando se las necesitaba: en marchas, manifestaciones, ocupaciones de tierra u organizaciones (Toledo Tello y Garza Caligaris, 2006, p. 99). Pero hubo una diferencia: las mujeres que participaron en, por ejemplo, la Marcha por la dignidad indígena, de 1983, la cual partió desde Chiapas y se dirigió a la Ciudad de México, lo hicieron por necesidad, pues fueron obligadas a ello por ser viudas, para defenderse y pedir el derecho a la tierra para sus hijos –no pudieron hacerlo para ellas mismas porque una mujer en una comunidad indígena, en general, no podía ser propietaria de la tierra. Revisar redacción: Al contrario, las mujeres zapatistas ocupaban altos puestos en la jerarquía política y militar del EZLN, y fueron meticulosamente elegidas como portavoces del movimiento (Toledo Tello y Garza Caligaris, 2006, p. 107).



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

Aquí todavía, el “yo” es colectivo, Esther representa a todo el Ejército Zapatista. Al principio del discurso, es la portavoz que habla en nombre de un grupo, lo que confirma en la siguiente línea:

La palabra que trae ésta *nuestra* voz es un clamor.

Su voz es colectiva, la del todo el EZLN. La retórica dramatizada con que empieza manifiesta el tema discursivo global del texto: es una petición enérgica para que se apruebe la iniciativa de la *Ley Indígena*, un clamor de un pueblo sufrido, no ya una declaración ostentosa de guerra como las *Leyes Revolucionarias*. Esther sigue con la descripción de los actores:

La palabra que traemos es verdadera.
No venimos a humillar a nadie.
No venimos a vencer a nadie.
No venimos a suplantar a nadie.
No venimos a legislar.
Venimos a que nos escuchen y a escucharlos.
Venimos a dialogar.

Una manera de estudiar el significado es analizar los discursos ideológicamente sesgados y las maneras en las que estos polarizan la representación de “nosotros” y de “ellos” (van Dijk, 2003, p. 154). Es esta una estrategia muy típica del discurso zapatista: la representación positiva de uno mismo y la negativa del otro; se destacan los asuntos buenos de “nosotros” y lo malo de “ellos”.

No es necesario decir directamente que el gobierno ha humillado, vencido y suplantado a los indígenas, o decretado leyes sin escucharlos. ¿Por qué quiero interpretar estos sentimientos expresados por Esther de manera contraria? Pierre Bourdieu aclara que solo se puede ejercer intimidación sobre una persona que está predispuesta a sentirla, los demás la ignoran (1991, p. 51).

Verbos como humillar, vencer o suplantar obtienen su propio significado solo cuando cambiamos el objeto de este tipo de verbos a aquellos que en realidad han sido tratados de una manera intimidante. El hecho de tratar de convencer a los diputados en una forma negativa sobre algo que de hecho ha pasado a los indígenas, convierte las frases gramaticalmente en una forma afirmativa. Esto no implica que el significado de los verbos haya cambiado en algo positivo, el significado de los verbos mantiene su contenido negativo. Conforme a Bourdieu, la intimidación no tiene por qué ser explícita, la persona que intimida puede negar tener intención alguna de hacerlo. Pero, es la relación entre la situación y la persona intimidada, o entre la persona que intimida y la que es intimidada la que lo establece. La intimidación depende de las condiciones sociales de la producción de cada uno. Aquí vuelvo al tema de las metas del discurso de los no poderosos: la violencia contra los zapatistas no ha sido solo simbólica, pero al recurrir al simbolismo, Esther intimida aún más a los diputa-



dos. Cuando niega hacerlo, de hecho, les traslada la carga del trato injusto de los indígenas en el pasado al gobierno y a la sociedad mestiza mexicana.

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

Así que estoy yo, una mujer indígena.

En esta presentación de sí misma, Esther se presenta, ante todo, como mujer indígena. En vez de la contraposición de nosotros–ellos, introduce la relación entre nosotros–yo. Con el “yo”, además de revelar cómo se ha tratado a los indígenas, empieza a describir cómo han sido tratadas las mujeres indígenas, en especial.

En la búsqueda de más información sobre la situación de las mujeres indígenas, conviene observar también el orden en que las diferentes combinaciones siguen en las proposiciones. La importancia se manifiesta a través de la combinación de la forma verbal, en primera persona de singular:

Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora.

Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento.

Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.

En la autodescripción de Esther, según sus propias palabras, lo más importante es ser indígena, y después, mujer. Sin embargo, aunque niegue su importancia como persona y zapatista, los verbos expresan otra cosa. Este es el punto de culminación del discurso, cuando el “nosotros” se convierte en un “yo”, porque es a partir de ese momento que Esther comienza a enumerar los factores que afectan a su situación personal y a deconstruir la normatividad de las personas que suelen estar y hablar frente a los legisladores. Lo significativo de todo ello es la combinación de conceptos que utiliza: han habido indígenas en el Congreso (el presidente Benito Juárez fue de origen zapoteca), pero han sido hombres y han hablado mujeres, pero no han sido indígenas. Ya no se trata solo de la presencia de una mujer en el Congreso, ni tampoco se dirige a los legisladores solo como indígena.

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

Las ideas de Butler, actualizadas con el desarrollo de la teorización interseccional, amplían un poco más la diferenciación entre el singular y el plural en el uso del pronombre personal, como pasa en el discurso de Esther citado



arriba. Según Butler, el feminismo se encontró con un problema político al suponer que bajo el término “mujeres” se enmarcaba un sujeto con una identidad compartida. Butler juega con el lenguaje: ni siquiera con el uso de la forma plural, “mujeres” (con lo que trató de mostrar el mismo problema), logro solucionar la imposibilidad de aceptar una identidad única para todas. Cambia el énfasis al verbo “ser”–si “soy” mujer, lo que no es suficiente para describir todo lo que “soy”. Esto se debe al hecho de que el género no se forma siempre de manera única o lógica en los diferentes entornos históricos. El género se entrecruza con otras identidades posibles, formadas de manera discursiva, como la raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad y la regionalidad. Por ello resulta imposible distinguir “el género social” de las intersecciones sociales y culturales en las cuales sin excepción este se forma y se mantiene (Butler, 2006, p. 50).

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

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

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

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

La situación es muy dura.

No se trata de una definición neutral. Con el uso del adverbio “muy” añade algo más que solo más cantidad al discurso: busca una alternativa a la situa-

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

ción. Si es tan dura, habrá de cambiarla. Pero, ¿quién la cambiará? La agencia de las mujeres indígenas empieza a construirse aunque el sujeto todavía es la situación, todavía no un colectivo o un individuo capaz de poner en marcha alguna acción en concreto. Al mismo tiempo que la situación se plantea tan dura que parece casi imposible resolverla, esta es impersonal. ¿Cuál es la causa o quién podría cambiar la situación?

Ahora el sujeto colectivo cambia:

Desde hace muchos años *hemos venido sufriendo* el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión.

Sufrimos el olvido porque nadie se acuerda de *nosotras*.

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

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

El predicado “sufrir”, tema central de este apartado, a primera vista solo significa algo negativo. Sin embargo, para hacer notar poder del discurso de cambiar los significados, quiero ofrecer otras interpretaciones que pudieran ampliar, o incluso describir mejor los orígenes de la lucha de las zapatistas. Según el diccionario de RAE (Real Academia Española) “sufrir” tiene más significados¹⁷. Estos diferentes significados de sufrir, añaden un poco de esperanza en la primera frase de la cita arriba mencionada: “soportamos, aguantamos el dolor, olvido, desprecio, marginación y opresión”. Los significados de “sostener” o “aguantar” implican un sujeto activo, mientras que sufrir en el sentido de “sentir físicamente un daño o dolor”, requiere un sujeto pasivo: los que causan el sufrimiento son otros o algún factor externo al sujeto. “Soportar” o “aguantar” implican una resistencia, una cierta capacidad de no solo sostener, sino de detener

16 Siendo el castellano la segunda lengua para el hablante, no se ha marcado las inconsistencias gramaticales en las citas. Para poder llevar a cabo un análisis crítico del discurso, fue necesario definir previamente el grado en el que quería analizar los textos producidos en una segunda lengua. En el caso de las zapatistas, lo más importante radica en la función del lenguaje en las distintas situaciones de interacción entre los diferentes grupos sociales.

17 Además del significado primario de sufrir: **1.** tr. Sentir físicamente un daño, un dolor, una enfermedad o un castigo, el diccionario de RAE ofrece otros significados: **4.** tr. Sostener, resistir; **5.** tr. Aguantar, tolerar, soportar; **6.** tr. Permitir, consentir.



o poner fin al dolor o al olvido. Esto nos vuelve a mi argumento original de que es posible encontrar significados más allá de las interpretaciones anteriores, con el fin de reconstruir las categorías interseccionales de la mujer zapatista. El uso de sufrir contribuye a la retórica de la victimización en el desarrollo del discurso pero, como veremos a continuación, este elemento del discurso cambia.

En el próximo apartado, Esther describe la colonización de la Selva Lacandona y de las Cañadas. Una vez más destaca su papel pasivo, sin una posibilidad de afectar su destino. La frase no tiene sujeto: “nos mandaron a vivir hasta en el rincón de las montañas”. ¿Quiénes les mandaron a las montañas? No, el gobierno literalmente, sino el sistema político que favorecía a los grandes propietarios de la tierra y que, en vez de realizar la repartición garantizada en la Constitución hasta la reforma del Artículo 27 en el año 1992, empujó al gobierno a buscar otras alternativas, como el reasentamiento de la población indígena en nuevas zonas de Chiapas. El hecho de que nadie viniese a visitarles, hizo posible la organización de los campesinos y la fragmentación de esta organización a partir de la cual surgió la rama que formó el EZLN. La ausencia de un sujeto real expresada a través de “nadie”, convirtió la pasividad de las autoridades en la actividad de los indígenas.

Para ilustrar la situación vivida en las comunidades, Esther ofrece ejemplos concretos sobre la falta de la infraestructura de requisitos básicos para una vida digna y sana. En el siguiente párrafo profundiza en la descripción del efecto que esta escasez de recursos tiene sobre las mujeres y sus hijos: son *ellas* las que más sufren la mala, o nula atención a la salud, que les afecta especialmente en todo el proceso de reproducción. El sujeto ha vuelto a ser colectivo. El “yo” representa a las mujeres indígenas en las comunidades, mientras que el “ellos” refleja tanto a los hombres indígenas como a los ladinos, o mestizos, que se encuentran en las ciudades.

A partir de aquí, Esther empieza a ampliar las categorías de género, etnicidad y clase. Para las zapatistas, la categorización ha sido central desde el principio, pero al mismo tiempo me ha parecido evidente que ellas no han querido mantener la condición de la triple marginación. Esther describe lo que significa ser pobre: no hay comida ni ropa para los hijos, porque las mujeres cuidan al hogar y no pueden salir a trabajar. Se enseña a las niñas desde pequeñas a hacer cosas sencillas y la vida de una niña sigue igual cuando es adulta. Se refleja la vida de la mujer frente a la del hombre, lo que nos muestra las desigualdades dentro de la categoría de etnicidad. Además del trabajo en el hogar, las mujeres deben trabajar en el campo, siempre con los niños al lado.

El lenguaje puede llegar a crear una realidad categórica más bien que al contrario (McCall, 2005, p. 1777). Lo que Esther cuenta de la situación de la mujer tiene una base en la realidad, pero existe la amenaza de que, en vez de producir cambios, con el reconocimiento de la situación de las mujeres indígenas a través del discurso, la triple marginación de las zapatistas llegue

a ser tan operativa que, en la práctica, impida el cambio. Esto nos vuelve a la discusión sobre las metas del discurso no hegemónico. Para poder utilizar las categorías en beneficio de las mujeres zapatistas es imprescindible abrirlas y deconstruirlas, pero sin destruirlas. Lo que están haciendo las zapatistas es mantener las categorías pero cambiar el contenido de las mismas. ¿Por qué este mantenimiento operativo de las categorías?

En uno de sus discursos cortos previos al Congreso, Esther nombró dos razones para la discriminación: la lengua y la vestimenta tradicional. Ahora empiezan a aparecer más razones concretas:

También sufrimos el desprecio y la marginación desde que nacimos por que no nos cuidan bien.

El menosprecio hacia una niña no dependía solo de su género, sino de las pocas posibilidades de las mujeres para cuidar bien a sus hijos. Pero, la división entre niñas y niños aumenta en la edad escolar. Las niñas tienen aún menos posibilidades de ir a la escuela que los niños, aunque ellos tampoco, al ser indígenas, cuentan con las mejores posibilidades para recibir una buena educación, especialmente por la falta de profesores bilingües. Esther describe cómo la voluntad de la mujer no es respetada ni como niña ni cuando alcanza la edad de casarse. Habla de la libertad para elegir esposo y de la violencia doméstica, asuntos que ya surgieron en el análisis de las Leyes. A continuación, avanza a lo que considero su definición de la cultura indígena:

A nosotras las mujeres indígenas, nos burlan los ladinos y los ricos por nuestra forma de vestir, de hablar, nuestra lengua, nuestra forma de rezar y de curar y por nuestro color, que somos el color de la tierra que trabajamos.

En este fragmento, por primera vez, aporta más contenidos a la triple marginación, pues habla de qué está constituida. La lengua y la forma de vestir pertenecen al género y a la etnicidad. La mitología indígena y el conocimiento de los métodos tradicionales de curar enfermedades no son valorados entre los mestizos y adquieren significados adversos fuera de las comunidades indígenas. El color de la propiedad que más valoran los indígenas, de la que podrían sentirse orgullosos, de la tierra, se convierte en la causa de su discriminación. Afirmar que su piel es del color de la tierra refleja el respeto hacia algo inseparable de la cosmovisión indígena.

Cuando Esther justifica la *Ley Indígena* por el conocimiento de las mujeres de las tradiciones que quieren mantener, la victimización se convierte en el reconocimiento y el respeto hacia las mujeres. En la descripción de su situación utiliza sustantivos como “miseria”, “pobreza”, “abandonado”, que son muy útiles y típicos de la victimización. Pero, en el siguiente párrafo llega el cambio: este mismo tipo de sustantivos reciben otro contenido al añadirles la negación: “no les cuento todo esto para que nos tengan *lástima*, o nos vengán a salvar de esos abusos”. En vez de presentar a las indígenas como víctimas de las políticas del gobierno o del racismo en sus encuentros con los mestizos,



pide reconocimiento a sus demandas presentes en las *Leyes Revolucionarias* y extiende este reconocimiento a su propia concepción de aquello que están demandando, exigiendo de esta manera la subjetividad en la decisión:

Nosotras sabemos cuales son buenos y cuales son malos los usos y costumbres.

Reclama respeto a la experiencia y al conocimiento de las mujeres, a la vez que a su poder de determinar cuáles son las costumbres que las discriminan: la violencia machista, los matrimonios forzados, su invisibilidad en las asambleas comunales o la prohibición de salir de casa sin el permiso del marido.

Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.

Pide reconocimiento tal y como son, como una combinación de aquellos factores que construyen su identidad como mujeres indígenas. No acepta las críticas hacia los usos y las costumbres indígenas que la propuesta de la ley había generado, sobre la base de que iba a limitar los derechos de las mujeres. La alusión a las metas que se puedan alcanzar mediante los discursos, se conforma aquí: al describir la situación de la mujer indígena, la comandanta no solo describe o explica una práctica social. La crítica de la *Ley Indígena* se basaba en la discriminación de la mujer dentro de la cultura indígena. Según Esther, la ley existente en aquel entonces las discriminaba aún más. Al trasladar la subjetividad a la mujer indígena, el objetivo del discurso es, al mismo tiempo, apoyar otros puntos de la iniciativa. Aquí, la misma definición de cultura indígena pasa de ser causa del racismo (el modo de vestir de los indígenas, sus lenguas, creencias y demás) a convertirse en la justificación de la nueva ley (el derecho de practicar lo antes mencionado). Termina con una petición de conservar la cultura indígena “como mujeres, como pobres, como indígenas y como zapatistas”, nombrando ahora cuatro elementos de su identidad. Al añadir el zapatismo a estos elementos, cambia el contenido o significado de la triple marginación. De estos cuatro elementos, factores, o indicadores, el género y la etnicidad pueden considerarse inalterables, mientras que la clase y la orientación política aceptan cambios en muchos contextos, si bien son poco probables.

En ese sentido, se puede cuestionar la posibilidad de aceptar categorías iguales y comparables en el análisis interseccional. Una categoría cambiabile es la edad, por ejemplo. Antes de ser mujeres zapatistas, son niñas, y la niñez merece un análisis para poder contemplar la vida de la mujer en sus diferentes edades¹⁸. Los discursos que siguen muestran el cambio y el hecho de que Esther represente otra generación de las comandantas. Durante los

18 Tampoco se habla mucho de la vejez, en algunos videos sobre la participación de las mujeres zapatistas se puede escuchar a una anciana, pero en los textos casi no aparecen.



primeros años de la época que hemos recorrido en este análisis, las niñas no hablaron por sí mismas, asunto que cambiará con el tiempo. En esta última sección, se habla del empoderamiento, de la educación y la vida profesional de las niñas y las mujeres jóvenes. Ellas viven en comunidades autónomas no reconocidas por el gobierno, pero en condiciones que ya han proporcionado más posibilidades a las mujeres que 15 años atrás al publicarse las *Leyes Revolucionarias de Mujeres*.

El futuro de la niña zapatista

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

A diferencia de los dos primeros encuentros celebrados en enero y julio del mismo año, este fue el primero convocado por las mujeres. Hablaron tres comandantas. El discurso más importante, y según el audio, el más divertido, fue el último en el que la niña Marina, de casi nueve años, se refiere a la segunda *Ley de Mujeres* y explica cómo ella ha tenido el derecho de ir a la escuela y hasta de divertirse: “Yo soy estudiando en una escuela autónoma zapatista porque tengo derecho de hacerlo que yo me gusta. Mis padres ya me dan libertad de estudiar, de participar, de bailar, de cantar y de divertirme”.

En la retórica de la niña, se encuentran los elementos fundamentales de la ideología zapatista, pero su actitud es totalmente distinta a la de los discursos previos de las mujeres. Ya no hay señales de victimización, es una niña segura de sí misma y acostumbrada a vivir en la resistencia, no en sufrimiento. Aquí nos damos cuenta de cómo el cambio temporal trae cambios a la categoría de género. La retórica zapatista sigue viva en el discurso de la niña, como Esther en el Congreso, ella tampoco “pide limosnas ni migajas” que regala “el mal gobierno”. Los zapatistas tampoco cuentan con el sistema escolar nacional, por no existir en las zonas indígenas y según esta independencia del apoyo gubernamental, la niña también va a una escuela autónoma que no siempre dispone de materiales para los estudiantes pero que sí contribuye a la construcción de una generación segura de sus derechos, con más ideas sobre sus posibilidades en el futuro.

19 Los Caracoles, gobernados por las Juntas de Buen Gobierno, son cinco: Caracol I (el antiguo Aguascalientes de La Realidad) “Caracol Madre de los Caracoles Madre de Nuestros Sueños”; II (Oventik) “Caracol Torbellino de Nuestras Palabras”; III la propia Garrucha, IV (La Morelia) “Caracol que Habla para Todos” y V (Roberto Barrios) “Caracol Resistencia y Rebeldía por la Humanidad”.



En 2009, 15 años después de la publicación de la primera *Ley Revolucionaria de Mujeres*, las zapatistas celebraron el Día Internacional de la Mujer en otra comunidad proclamada autónoma. Originalmente, la celebración del día estaba planeada solo para las zapatistas, pero después decidieron abrirla e invitar a todas las mujeres de México, extendiendo la invitación a todas “nuestras compañeras en el Mundo”²⁰. El evento se organizó en el Caracol de Oventik el 7 y 8 de marzo de 2009 y estaba dirigido exclusivamente a mujeres. Los hombres que querían participar solo lo podían hacer “cocinando o cuidando niños o haciendo el aseo o trabajando para apoyar el evento”. De los nueve discursos de este evento, veremos qué tipo de cambios transmite el discurso del CCRI-CG (Comité Clandestino Revolucionario Indígena–Comandancia General) a la retórica oficial del EZLN. Este discurso central del evento se introduce el papel profesional de la mujer, tanto en los trabajos colectivos como respecto a su formación individual, a través de su participación en el ala militar del movimiento:

También, es muy importante y necesaria que las jóvenes formen parte como milicianas e insurgentas, porque el mal gobierno nos pueden atacar en cualquier momento. Y cuando son atacados nuestros pueblos tenemos que saber defenderlos y, sobre todo, defender a nuestros niños.

A pesar de los cambios políticos, siguen rechazando los programas gubernamentales, argumentando que estos provocan conflictos entre aquellos que se mantienen fieles al movimiento y los que buscan una solución más rápida para satisfacer sus intereses más bien prácticos, o de corto plazo. Todavía se refieren a la importancia de la *Ley Revolucionaria de Mujeres* como el factor que marcó el cambio en la historia de los derechos de las mujeres indígenas. La triple marginación también sigue presente:

Es la hora de tener fuerza y valor para salir de la triple opresión de todas las mujeres de México y del mundo.

Desde la referencia que se hace al principio del discurso al origen del Día Internacional de la Mujer, el tema principal del mismo es el cambio que ha producido el movimiento zapatista en la vida de las mujeres en el campo profesional, siendo la naturaleza y la tierra partes elementales del mismo:

Como zapatistas se existe más mujeres que tomen en serio su responsabilidad como promotoras de salud, promotoras de educación, ser también promotoras de agroecología, para aprender cómo cuidar nuestra madre tierra y nuestra naturaleza.

En sus profesiones se combinan la relación y la protección de la naturaleza con otro tema actual: la comunicación. Las mujeres se han especializado en diferentes funciones dentro de la radio, importante vía de comunicación entre zonas lejanas sin infraestructura suficiente. Esta ocupación ha producido un

verdadero cambio en el silencio que describe la comandanta quien habla en nombre del CCRI-CG:

Ahora, es el momento de romper las cadenas que nos amarraban. Es el momento de romper nuestro silencio. Es el momento de levantarse. Es la hora de vernos cómo estamos. Es la hora de decir ya basta al sentirse inferior a los hombres. Es el momento de dejar atrás nuestra timidez y nuestra vergüenza.

Alude a los sentimientos de inferioridad, timidez y vergüenza. Estos sentimientos difieren del tema de la victimización en que las mujeres todavía no son sujetos, sino objetos de los diferentes factores que las sitúan en condiciones de desventaja: los abusos, la pobreza, la miseria de las que hablaba la comandanta Esther frente al Congreso. Aquí, el discurso comienza a nombrar sentimientos que este tipo de discriminación había producido: habían sido tímidas y se habían sentido avergonzadas, pero ahora empezaron a hablar de los sentimientos desde su propio punto de vista. Antes de terminar, en nombre del CCRI-CG, las mujeres hacen un llamado a las mujeres jóvenes.

Conclusiones: el empoderamiento a través del lenguaje

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

El objetivo de este artículo ha sido probar que se puede investigar la interseccionalidad mediante el uso del lenguaje, y mostrar que la identidad puede ser construida, y reconstruida de manera discursiva. Los contenidos que las mujeres zapatistas dieron a las diferentes categorías de su triple marginación fueron muy variados, incluso entrelazados: las mujeres sabían menos castellano que los hombres por falta de educación, pero el derecho de usar su propio idioma también forma parte de la identidad indígena. La edad no es un elemento fijo, mientras el color de la piel sí lo es. Ya con estos ejemplos, extraídos del análisis y basándonos en la discusión sobre otros en la sección previa, podemos concluir que además de que las categorías no pueden mantenerse fijas, es decir, son fluidos, en algunos ejes se cruza más de una categoría. Las categorías que otorgan poder al mismo tiempo no pueden ser categorías fijas, inmutables y precisan de dinámica. Esta dinámica se produce mediante los nuevos significados que se dan a los elementos de la identidad. Viene confirmado que los ejes que, en el inicio, parecían producir la marginación de



las mujeres zapatistas, al deconstruirlas recibieron significados positivos que contribuyeron al empoderamiento que se reflejó a las condiciones de vida de la nueva generación de las comandantas. Con el tiempo, el discurso de la victimización se ha desarrollado hacia la resistencia y el respeto. La participación de las mujeres en el EZLN ha producido un nuevo tipo del discurso de los grupos no hegemónicos de que otros movimientos podrán aprovecharse.

Referencias

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



- Crenshaw, Kimberle . (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-99.
- Crenshaw, Kimberle . (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139-67.
- Domínguez Reyes, Edmé. 2004. Feminismo, clase y etnicidad: Hegemonía o tolerancia. En Domínguez Reyes, Edmé (ed.), *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation* (Vol. 4, pp. 205-43). Gotemburgo: Red Haina/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Domínguez Reyes, Edmé. (septiembre 2001). *Las mujeres zapatistas vistas por sus hermanas mestizas: ¿feminismo crítico o solidaridad?* Conferencia llevada a cabo en LASA, Washington DC, EEUU.
- Fairclough, Norman. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.
- Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Falquet, Jules. (2001). La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas. *Debate Feminista*, (24), 163-190.
- Gill, Rosalind. (1995). Relativism, Reflexivity and Politics: Interrogating Discourse Analysis from a Feminist Perspective. En Wilkinson, Sue & Kitzinger, Celia (eds.), *Feminism and Discourse: Psychological Perspectives* (pp. 165-186). London: SAGE Publications.
- Hernández Castillo, R. Aída. (2006). Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatista's Demands and the National Indigenous Women's Movement. En Speed, Shannon, Hernández Castillo, R. Aida & Stephen, Lynn M. (eds.), *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas* (pp. 57-74). Austin: University of Texas Press.
- hooks, bell. (1981). *Ain't I a Woman*. Boston, MA: South End Press.
- Jaidopulu Vrijea, María. (2000). Las mujeres indígenas como sujetos políticos. *Revista Chiapas* 9, 35-59.
- Jäger, Siegfried. (2001). Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of a Critical Discourse and Dispositive Analysis. En Wodak, Ruth & Meyer, Michael (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (pp. 32-62). London: SAGE Publications.



- Kampwirth, Karen. (2002). *Women and Guerrilla Movements: Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Lenkersdorf, Carlos. (2002). *Filosofar en tojolabal*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Ludvig, Alice. (2006). Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 245-58.
- McCall, Leslie. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800.
- Millán, Mágina. (1996). Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas. *Revista Chiapas*, (3). Recuperado de <http://membres.lycos.fr/revistaChiapas/No3/ch3millan.html>
- Olivera B., Mercedes. (1996). Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional. *LOLA Press* (5 Mayo-Octubre). Recuperado de <http://www.lolapress.org/artspanish/olivs5.htm>
- Pérez Enríquez, María Isabel. (2002). *Resistencia y participación política de las mujeres indígenas de los altos de Chiapas (San Andrés Sacamchén (Larráinzar) y San Pedro Chenalhó) 1994-2000* (Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales). UNAM, Ciudad de México, México.
- Radcliffe, Sarah A. (2002). Indigenous Women, Rights and the Nation-State in the Andes. En Craske, Nikki & Molyneux, Maxine (eds.), *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America* (pp. 149-172). Hampshire: Palgrave.
- Riley, Denise. (1988). *Am I that Name?: Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: Minnesota Press.
- Rovira, Guiomar. (1997). *Mujeres de maíz*. México: Ediciones Era.
- Speed, Shannon, Hernández Castillo, R. Aida & Stephen, Lynn M. (Eds.). (2006). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- van Dijk, Teun A. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: Un alegato en favor de la diversidad. [Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity] En Wodak, Ruth & Meyer, Michael (eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso [Methods of Critical Discourse Analysis]* (pp. 143-177). Barcelona: Editorial Gedisa.



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

Páginas web sobre el EZLN:

<http://chun.radioinsurgente.org>

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta>