

INSTITUTO INTERNACIONAL DE SOCIOLOGÍA JURÍDICA DE OÑATI

Master en Sociología Jurídica

**LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LA MUJER INDÍGENA A TRAVÉS DE LAS  
NARRATIVAS DE LAS MUJERES ZAPATISTAS**

PRESENTA:

PAMELA TEUTLI ELIZONDO

Supervisora: Dra. Lucero Ibarra Rojas

Guipúzcoa, Oñati. Septiembre de 2018

## ÍNDICE

RESUMEN / ABSTRACT	2
INTRODUCCIÓN	3
<b>CAPÍTULO 1. CONTEXTOS</b>	<b>6</b>
1.1. El contexto político-social mexicano	6
1.2. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional	14
<i>Sobre el EZLN</i>	14
<i>Sobre la participación de la mujer indígena en el EZLN</i>	18
1.3. El giro electoral: la candidatura del CIG	21
<b>CAPÍTULO 2. PRE-TEXTOS</b>	<b>27</b>
2.1. Del Análisis crítico del discurso y el feminismos descolonizado	
<i>Sobre el análisis crítico del discurso</i>	27
<i>Sobre el feminismo descolonizado</i>	30
2.2. El discurso de las mujeres zapatistas como ejercicio de sus derechos políticos	37
2.3. Selección de discursos y variables de análisis	40
<b>CAPÍTULO 3. TEXTOS</b>	<b>44</b>
3.1. Momento 1: Inicios del zapatismo (1994)	44
3.2. Momento 2: Marcha del Color de la Tierra (2001)	48
3.3. Momento 3: . Momento tres: Participación de Marichuy en el proceso electoral (2017-2018)	57
CONCLUSIONES	65
BIBLIOGRAFÍA	68

**RESUMEN:** Este trabajo explora a través del análisis crítico del discurso la participación política de la mujer indígena mexicana a partir de los discursos de las mujeres que forman parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Para ello se realiza la construcción narrativa de estas mujeres a partir de tres momentos fundamentales de este movimiento social. Lo anterior con el objetivo de comprender cómo estas mujeres se conciben, proyectan y ejercen su derecho a la participación política a través de sus discursos.

**CONCEPTOS CLAVE:** Ejército Zapatista de Liberación Nacional; mujeres indígenas; análisis crítico del discurso; feminismo descolonizado; participación política

**ABSTRACT:** This research explores through the methodology of critical discourse analysis, the political participation of the Mexican indigenous women from the discourses of women that are part of the Zapatista Army of National Liberation. For this, I construct the narrative of these women from three events that had been crucial for this social movement. This with the purpose of understanding how these women conceive, show and exercise their political participation through its discourses.

**KEY WORDS:** the Zapatista Army of National Liberation; indigenous women; critical discourse analysis; decolonized feminism; political participation

## INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (en adelante EZLN) ha ofrecido nuevas maneras de entender y ejercer la política y sin lugar a dudas, su lucha de libertad y autonomía ha estado marcada por la participación de la mujer indígena y la reivindicación de sus derechos, pero ¿cómo se relacionan estas dos ideas? A través del presente trabajo busco analizar cómo se concibe la participación política de la mujer indígena a partir de las narrativas de las mujeres zapatistas. Para ello, realizó un estudio de la construcción narrativa de las mujeres zapatistas en tres momentos fundamentales de este movimiento social: sus inicios; la aprobación de la ley de derechos indígenas, y la participación de la vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), María de Jesús Patricio Martínez, mejor conocida como Marichuy”. Esta narrativa la analizo bajo la metodología de análisis crítico del discurso (ACD) y tomando como muestra diez discursos expuestos por mujeres zapatistas tanto a nivel local como a nivel nacional.

Si bien, el rol de la mujer en el Ejército Zapatista ha sido analizado a profundidad desde diferentes vertientes, este trabajo busca enfatizar la importancia del discurso como una manifestación de poder por parte de la mujer indígena. Tal como decía Foucault, el discurso tiene “poderes y peligros difíciles de imaginar” (1973: p. 4), pues el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha (1973: p. 6). Me pregunto si en este caso el discurso sobre autogobierno y participación política de la mujer se ha armonizado para que la mujer zapatista se conciba y se proyecte frente a otros como sujeto de demandas e interpelaciones, construyendo una narrativa de emancipación e igualdad. Para ello, se parte de marco teórico propio del ACD así como de las concepciones del feminismo descolonizado. Así, el objetivo de este trabajo es explorar como la mujer indígena ha concebido el ejercicio de sus derechos, en específico en temas de participación política y

como sus discursos representan una forma de poder para ellas y entre ellas al construir una narrativa de emancipación e igualdad.

Van Dijk menciona que “como todos los investigadores, los analistas críticos del discurso deberían ante todo ser críticos de si mismos y de los demás en su propia disciplina y profesión” (2008: 150). En este sentido es importante para mí reconocer que esta investigación la hago desde mi perspectiva como mujer mexicana mestiza, ajena a la realidad diaria que vivieron y viven las mujeres indígenas zapatistas, ajena a sus vivencias y a su lucha, pero compartiendo su pensar de que “otro mundo es posible”.

A lo largo de este proceso de investigación tuve presente una frase de José Saramago al hacer referencia al Movimiento Zapatista: “Aprendamos a oír, tal vez después, por fin, seamos capaces de comprender” (2000). La idea de este trabajo surge de mi inquietud de aprender un poco más sobre la lucha de las mujeres zapatistas dentro y fuera del movimiento, y también bajo la concepción de que podemos obtener grandes enseñanzas de estas mujeres si aprendemos a escucharlas y aprehendemos su resistencia.

La elaboración de este trabajo logró estos objetivos y fue más allá, pues me permitió cuestionar mi propio feminismo y mi forma de estudiar y entender la academia como abogada; por lo que ha implicado un proceso de deconstrucción y nueva construcción en todos estos sentidos. Espero poder transmitir a través de estas líneas parte de la resistencia, lucha, inspiración y compañía que las mujeres zapatistas me transmitieron a mí estos meses a través de sus discursos.

Esta investigación se desarrolla en tres capítulos. En el primer capítulo “contextos”, se presenta un breve análisis del contexto político-social mexicano en el que se ha desarrollado la participación política de la mujer indígena en los últimos años. Para ello se narra la situación de discriminación que viven las comunidades indígenas en México, así como la triple situación de vulnerabilidad a la que se enfrentan las mujeres indígenas en un

país machista, racista y clasista. Posteriormente, se desarrolla una narrativa cronológica del EZLN y el rol de la mujer en este movimiento y para finalizar se aborda el tema de la participación de Marichuy, vocera del CIG en las últimas elecciones presidenciales y la compañía de las mujeres zapatistas en este proceso.

El segundo capítulo “pre-textos” comprende la justificación del análisis crítico del discurso y del feminismo descolonizado como los marcos metodológicos y teóricos utilizados y la importancia del diálogo y la palabra en el Movimiento Zapatista. A su vez, se desarrolla la elección de los diez discursos a analizar y se explican las cuatro variables que se estudiarán en cada uno de ellos, las cuáles se basan en las siguientes preguntas: : i) ¿cómo se conciben las mujeres zapatistas a ellas mismas dentro y fuera del movimiento?; ii) ¿cómo conciben el ejercicio de sus derechos, en específico en relación a su participación política?; iii) ¿se puede observar en los discursos la construcción de un discurso emancipatorio en relación a un ejercicio de autoconciencia feminista? y iv) ¿existe un discurso feminista con enfoque descolonizado?

En el tercer capítulo “textos” se desarrolla el ACD de cada uno de los discursos seleccionados con base en las cuatro variables y se comparan los mismos en razón del espacio (local o nacional) y el tiempo en que estos se desenvuelven con el fin de identificar si existen cambios trascendentales en razón del espacio o tiempo en el que se desarrollan estos discursos.

## CAPÍTULO 1. CONTEXTOS

*“Nunca más un México sin nosotras las mujeres”.*

*- Comandanta Hortencia*

Esta tesis explora a través del ACD la manera en que las narrativas de las mujeres indígenas del Movimiento Zapatista conciben a la mujer indígena en el ejercicio de sus derechos políticos. Por lo tanto, conocer el contexto en el que desarrollan estos discursos es fundamental, pues como se desarrollará más adelante, el ACD examina como las estructuras de poder y dominio son reproducidas y ocasionalmente combatidas por los discursos en el contexto social y político (Van-Dijk, 1980).

En este sentido, este capítulo consiste en un breve análisis del contexto político-social mexicano en el que se ha desarrollado la participación política de la mujer indígena en los últimos años. En primer lugar, se hace una breve referencia a la situación de discriminación sistemática que viven las comunidades indígenas en México, en especial las mujeres y se explora a grandes rasgos el ejercicio de los derechos políticos de la mujer en el contexto político-electoral mexicano, con un énfasis especial en la mujer indígena. En segundo lugar, se elabora una breve narración cronológica de los principales acontecimientos del EZLN, con el fin de conocer un poco más sobre la plataforma política de este movimiento. En tercer lugar, se aborda la participación de Marichuy como vocera del CIG, en las últimas elecciones presidenciales de julio de 2018.

### **1.1. El contexto político-social mexicano**

México es un país de contrastes, un país de desigualdades. Factores sociales y económicos continúan incrementando cada año la brecha de desigualdad y los grupos en situación de vulnerabilidad se encuentran cada vez en mayor precariedad, una mirada

desde la interseccionalidad<sup>1</sup> nos muestra que hay ciertos factores que colocan a un determinado grupo en una situación de mayor desventaja. Este es el caso de las mujeres indígenas mexicanas, que diariamente sufren los estragos del machismo, clasismo y racismo del país. Su triple situación de vulnerabilidad: ser mujer, ser indígena y ser pobre, las coloca en una situación de desventaja particular.

México es el país de América Latina con mayor número de pueblos indígenas. De las más de 12 millones de personas que viven en el país, 21.5% se considera indígena, es decir 10.2 millones de personas de las cuáles 5.2 millones son mujeres y 6.5% habla alguna de las 68 lenguas indígenas en alguna de sus 364 variantes lingüísticas (CONAPO, 2016).

Sin embargo, la permanencia de los pueblos indígenas en México ha representado, desde la conquista española hasta la actualidad, una batalla interminable con pocas victorias y muchas derrotas. Tal como menciona Bonfil Batalla “la historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigos en formas de vida de estirpe mesoamericana” (1987, p.10). El ideal del gobierno mexicano de construir un Estado “moderno” implicó la negativa de un país pluricultural, lo que significaba que la población indígena necesitaba ser “integrada” a la sociedad o aislada por completo.

Así, los grupos sociales con poder (político, económico, ideológico) desde la invasión europea hasta hoy, han sostenido proyectos de nación donde solo se concibe el futuro dentro del cauce de la civilización occidental. La diversidad cultural, y específicamente la de los pueblos indígenas, ha sido entendida como un obstáculo para este esquema de “progreso” (G. Bonfil, 1987). Esto ha colocado a las comunidades

---

<sup>1</sup> El concepto de “interseccionalidad” es acuñado por la feminista Kimberlé W. Crenshaw en 1989, quién explica como las diferentes categorías de una persona (biológicas, sociales y culturales) intersectan unas con otras. Por lo tanto, debemos pensar en cada rasgo como intrínsecamente unido con todos los demás para poder comprender de forma completa su identidad y con ello, observar los diferentes niveles de desigualdad social y opresión a los que se enfrenta. *Cfr. Crenshaw, Kimberle (1989).*

indígenas en un estado permanente de vulnerabilidad y ha representado una amenaza a la riqueza cultural de México.

Esta historia de exclusión resulta en condiciones de vida actuales que derivan frecuentemente en una situación de pobreza. En México 53.4 millones de personas viven en pobreza y 9.4 millones en pobreza extrema, lo cual representa 43.6% y 7.6% de la población respectivamente<sup>2</sup>. No es casualidad que estados como Chiapas y Oaxaca que tienen el mayor porcentaje de pobres, son también aquellos estados donde viven la mayoría de las personas indígenas (CONEVAL, 2017).

La exclusión geográfica de las personas indígenas es solo una de las muchas formas en que se ven afectadas, pues por años han estado sujetas a una discriminación sistemática que se refleja a través de la falta de acceso a servicios básicos como educación y salud, además de procesos que atentan contra su vida e integridad como el desplazamiento forzado, la toma de sus tierras ancestrales por industrias extractivistas, la violencia, impunidad y falta de acceso a la justicia, las limitaciones a su libre determinación y participación política (Tauli-Corpuz, 2017) y una imposición de asimilación que ha llevado a la población indígena a perder sus usos y costumbres.

Aunado a ello, cabe mencionar la represión por parte del gobierno que se ha evidenciado en trágicas matanzas en contra de indígenas como los casos de Aguas

---

<sup>2</sup> Esta medición es con base en la siguiente definición de pobreza multidimensional: “Una persona se encuentra en situación de pobreza multidimensional cuando no tiene garantizado el ejercicio de al menos uno de sus derechos para el desarrollo social, y si sus ingresos son insuficientes para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades”. *Cfr. CONEVAL, 2017.*

Blancas<sup>3</sup>, Acteal<sup>4</sup>, la región Chol en Chiapas<sup>5</sup>, y el Charco en Guerrero<sup>6</sup> todas ellas envueltas en la época de enfrentamientos del gobierno en contra de los Zapatistas. Hasta la fecha, es notable la permanencia de grupos paramilitares que hostigan y atacan a comunidades indígenas, y que se encuentran vinculados con grupos guerrilleros, el crimen organizado o el Ejército Mexicano (ACNUDH, 2018).

Si bien, por todas estas razones las comunidades indígenas en México se enfrentan a una situación de vulnerabilidad, es importante reconocer las interseccionalidades dentro de la propia población indígena que generan diferentes niveles de vulnerabilidad, en específico al hablar de las mujeres indígenas. México es un país donde se padece la discriminación contra la mujer y donde el machismo es una realidad ya normalizada. De acuerdo a estadísticas de ONU Mujeres (2017) una de cada tres mujeres han sido víctimas de violencia y diariamente se perpetran siete feminicidios. Es importante mencionar las implicaciones que esto tiene para la mujer indígena.

De acuerdo con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, las mujeres se ven afectadas en mayor medida por la pobreza, y en general se encuentran en particular desventaja en el ejercicio tanto de sus derechos civiles y políticos, como económicos, sociales y culturales. Lo anterior, dado que las mujeres siguen siendo una población discriminada y excluida (CIDH, 2017). Además, al ser responsables de las labores domésticas y el cuidado de la familia y al enfrentarse a prácticas machistas como la

---

<sup>3</sup> En 1995, alrededor de 60 miembros de la Organización Campesina de la Sierra fueron atacados por agentes de la Policía Judicial del Estado de Guerrero cuando viajaban camino al vado de Aguas Blancas, 17 personas murieron y muchas otras quedaron gravemente heridas. *Cfr. CIDH. Informe 49/97 (1998).*

<sup>4</sup> En 1997, en Acteal, Chiapas, un grupo de más 100 hombres armados atacó y asesinó a 45 indígenas tzotziles (incluyendo niños y mujeres) que se encontraban en una ermita rezando. *Cfr. Rueda Luna, Cuauhtémoc (2017).*

<sup>5</sup> Entre 1995 y 2000 un grupo paramilitar autonombrado Paz y Justicia desapareció y asesinó aproximadamente a 122 indígenas y desplazó a más de 3 mil choles y tzetazales en el norte de Chiapas. Muchas de estas personas eran miembros del EZLN o simpatizantes del mismo. *Cfr. Galindo de Pablo, Adrián. (2015).*

<sup>6</sup> En 1998, unos 70 indígenas mixtecos se reunieron en el poblado de El Charco cuando fueron sorprendidos por elementos del ejército, 11 fueron asesinados y 22 más fueron detenidos y torturados. *Cfr. Aldo, Santiago (2013).*

violencia económica y la reclusión doméstica, las mujeres indígenas resienten más las pobres condiciones de vida (Bonfil, Barrera, y Aguirre, 2008).

Siendo así, las mujeres indígenas se encuentran entre la población en mayores condiciones de exclusión y pobreza, cuentan con menos oportunidades de desarrollo y están en mayor riesgo de vivir violencia: se estima que 59% de las mujeres indígenas han experimentado algún tipo de violencia (CDI, 2017). Además, de acuerdo al Banco Interamericano de Desarrollo, las mujeres indígenas son quienes presentan los niveles más altos de analfabetismo y baja escolaridad (Marín, 2017). Es así que si bien la falta de servicios básicos y de recursos económicos impactan la calidad de vida de la población indígena en general, afecta de manera especial a las mujeres y niñas.

Todas estas condiciones inciden también en el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres, en general, y de las mujeres indígenas en particular. La participación política de la mujer en México refleja claramente la lógica heteropatriarcal bajo la cual se construye la política mexicana, y el resto de sus instituciones. La mujer tuvo acceso al voto hace apenas 65 años (Inmujeres, 2019)<sup>7</sup>. Desde ese entonces, se ha necesitado de múltiples reformas y decisiones judiciales para establecer un sistema de cuotas medianamente estable que garantice de manera formal y material la participación de la mujer en las elecciones, pues los partidos políticos siempre se han mostrado hostiles a permitir la participación política de la mujer en condiciones de igualdad. Basta hacer una breve recapitulación de la evolución de las cuotas de género dar prueba de lo anterior.

En 2002, tras dos fallidas legislaciones electorales que recomendaban promover la participación de las mujeres pero sin contemplar sanción por incumplimiento<sup>8</sup>, se estableció

---

<sup>7</sup> En 1947 se reconoció el derecho de las mujeres a votar y ser votadas en procesos municipales y hasta 1953 en las elecciones federales. Esto después de que en 1952 se firmara la Convención sobre los Derechos Políticos de las Mujeres de la ONU.

<sup>8</sup> En 1993 se incorporó en la legislación electoral la recomendación de promover la participación de la mujer, en 1996 dicha recomendación indicaba no postular más de 70% de candidaturas de un mismo género. Sin embargo, debido a que solo eran recomendaciones sin sanciones por incumplimiento, las mismas no fueron consideradas por los partidos políticos.

como mandato la aplicación de la cuota de 70/30<sup>9</sup> para las candidaturas a diputaciones y senadurías. Después en 2008, la cuota cambió a 60/40 y desde 2014 la Constitución mexicana establece la obligación de los partidos políticos de “garantizar la paridad entre los géneros, en candidaturas a legisladores federales y locales” (CPEUM, art. 41). Cabe mencionar que desde su redacción esta acción afirmativa implica una limitante al estar redactada en términos neutrales: “paridad entre los géneros”, y no a favor del grupo desventajado, es decir del género femenino.

Desde 2002 a la fecha, la implementación de las cuotas de género ha sido objeto de diversos juicios electorales y reformas a la legislación electoral. Por un lado, las cuotas han sido cuestionadas y estratégicamente evitadas por los partidos políticos. Por otro lado, esta abstención de cumplir adecuadamente con las cuotas, ha llevado a que mujeres y organizaciones civiles recurran a los tribunales a exigir su correcta aplicación. Por ejemplo, a través de diversos juicios electorales se han abordado aspectos como la obligación a que las sustituciones de candidaturas sean del mismo género (el caso de “Las Juanitas”)<sup>10</sup>; que los partidos sigan una alternancia de género en las listas de candidaturas<sup>11</sup>; la necesidad de ampliar las cuotas a las candidaturas municipales (paridad horizontal)<sup>12</sup>; reclamar la perversión en el uso de cuotas para mujeres trans y “muxe”<sup>13</sup>, entre otros.

---

<sup>9</sup> La regla indicaba que no podía haber más del 70 por ciento de candidaturas de un mismo género.

<sup>10</sup> En el 2009 los partidos políticos nominaron a varias diputaciones a candidatas mujeres, pero con hombres suplentes para poder cumplir con la cuota de género. Por lo que una vez que ganaron les pidieron que renunciaran a su cargo para que el hombre suplente tomara su lugar. Al respecto, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) resolvió que las fórmulas de candidaturas deben estar compuestas por un propietario y un suplente del mismo género, pues la paridad de género debe reflejarse en la ocupación de los cargos. *Cfr. Asunto SUP-JDC-12624/2011 y acumulados. María Elena Chapa y otras vs. Consejo General del Instituto Nacional Electoral (INE).*

<sup>11</sup> Los partidos políticos tendían a postular a las mujeres al final de las listas de representación proporcional o en los distritos perdedores, disminuyendo con ello sus posibilidades de tener acceso a un curul. El tribunal electoral determinó que la regla de alternancia es necesaria para asegurar la paridad y que su finalidad era evitar que las cuotas de género sean cubiertas solo en las peores posiciones. *Cfr. Asunto SUP-JDC-461/2009. Mary Telma Guajardo Villarreal vs. Comisión Nacional de Garantías del PRD y Asunto SUP-REC-112/2013. Perfecto Rubio Heredia vs. Sala Regional Xalapa del TEPJF,*

<sup>12</sup> Debido al bajo número de presidentas municipales en el país, el Tribunal Electoral reconoció la obligación de los partidos políticos de cumplir con la cuota de género en el registro de candidaturas a presidencias municipales. *Cfr. Jurisprudencia 6/2015.*

<sup>13</sup> En las elecciones 2018, 17 candidatos a presidencias municipales en Oaxaca se auto describieron como mujeres transgénero para cumplir con la paridad de género. Integrantes de comunidades trans y muxe, así

Sobre este último tema, cabe destacar como mujeres candidatas y electas, tanto por el sistema de partidos políticos como por comunidades que se rigen por sistemas normativos internos, han sido víctimas de diversos tipos de violencia como: feminicidio, hostigamiento sexual, amenazas, campañas de difamación, uso de lenguaje sexista y agresiones tanto físicas como verbales (Ávila, 2017). Lo anterior demuestra como si bien la implementación obligatoria de las cuotas ha incrementado exponencialmente la participación de las mujeres en los municipios y órganos legislativos aun es latente el contexto de discriminación al que se enfrentan las mujeres que buscan ejercer un cargo de elección popular. Estos espacios se vuelven de mucho más difícil acceso cuando se cruzan otras variables de discriminación, como es el caso de las mujeres indígenas.

Así, la participación de las mujeres indígenas como votantes y postulantes a cargos de elección popular se ha tenido que enfrentar a la falta de reconocimiento y garantía de sus derechos como mujeres y como indígenas. Como resultado, su participación en la política electoral mexicana evidencian lo mucho que hay que avanzar en el tema y la manera en la que múltiples condiciones de vulnerabilidad pueden limitar el ejercicio de sus derechos electorales y de participación política.

La limitante a este derecho es tal que no existen datos oficiales que analicen de manera cuantitativa la participación político-electoral de las mujeres indígenas. Sin embargo, cabe mencionar algunos casos que se han desarrollado principalmente al interior de las comunidades y que han sido trascendentales para la evolución de la participación política de las mujeres indígenas.

Por un lado, hay casos donde la participación político-electoral de la mujer indígena se ha visto tan afectada que han sido considerados como casos de violencia de género. Ejemplo de ello es el de Eufrosina Cruz, mujer indígena zapoteca quién participo en las

---

como organizaciones civiles denunciaron el registro fraudulento de estas candidaturas y el TEPJF revocó 15 de las candidaturas. *Cfr. Asunto SUP-JDC-304/2018 y acumulados.*

elecciones municipales de Santa María Quiegolani para ser electa como concejal, por el sistema de usos y costumbres de esta comunidad. Durante las elecciones, autoridades municipales desecharon las boletas en las que miembros de la comunidad habían votado por Eufrosina, justificando que no podía ser electa por ser mujer (CNDH, 2008). Posteriormente, Eufrosina fue postulada y electa como diputada local en las elecciones de 2010 y como diputada federal en 2012. Sin embargo, su triunfo no ha estado exento de retos, pues ella misma ha mencionado como fue objeto de burla y discriminación por ser mujer indígena y hablar otra lengua y como varias veces fue cuestionada sobre su capacidad para ocupar estos cargos (Mejía, 2017). Otro caso similar es el de Rosa Pérez Pérez, quién fue electa como alcaldesa de San Pedro Chenalhó Chiapas, pero que desde que ocupó su cargo fue víctima de intimidación y en abril de 2018, un grupo de habitantes del municipio acudieron a su casa armadas con palos, piedras y machetes y la secuestraron (López, 2018).

Por otro lado, hay casos donde la participación de la mujer indígena ha sido no solo respetada, sino promovida por los mismos miembros de la comunidad. Tal es el caso de Cherán, pueblo indígena que obtuvo el reconocimiento de elegir su forma de gobierno con base en sus usos y costumbres. Para lograr esto, la participación de las mujeres fue fundamental y hoy en día ocupan el 60% de los puestos en el gobierno comunal (Agabo, 2017).

Finalmente, es imprescindible mencionar el caso del Concejo Indígena de Gobierno (CIG). Esta organización está integrada por dos concejales de cada lengua de los diferentes pueblos y tribus que forman parte del Congreso Nacional Indígena. La regla del CIG es que cada pueblo debe seleccionar como concejal a una mujer y un hombre, garantizando con ello la participación de la mujer en las asambleas y toma de decisiones (CNI, 2018). Es a través del CIG que surge la candidatura de Marichuy, la cuál se desarrolla en el siguiente apartado.

Estos dos últimos ejemplos demuestran como es necesario enfatizar en la importancia de comprender la participación política desde otros espacios que no necesariamente están relacionados con la postulación y eventual posesión de un cargo de elección popular. Especialmente, tomando en cuenta que las comunidades indígenas han establecido un discurso político comunitario que parte de una organización política y mecanismos de toma de decisiones relacionados a sus usos y costumbres y con estructuras horizontales, representativas e incluyentes (Bonfil, P., Barrera, D. y Aguirre, I. 2008). Así, como se desarrollará a mayor detalle en el siguiente capítulo, el presente análisis parte de conocer y analizar la participación política de las mujeres indígenas que trasciende de una visión únicamente electoral.

## **1.2. Del Ejército Zapatista de Liberación Nacional**

En este apartado se hace una breve introducción al Movimiento Zapatista y su plataforma política, esencialmente en relación a la participación de las mujeres. Cabe mencionar que literatura sobre el EZLN es muy vasta ya que este movimiento ha sido analizado desde múltiples vertientes, pero siguiendo la línea de una metodología descolonizada<sup>14</sup> para la presente descripción se recurre principalmente a las fuentes directas de información.

### ***Sobre el EZLN***

El primero de enero de 1994 los ojos de las y los mexicanos voltearon a ver, lo que hasta ese momento había sido para la mayoría un punto ciego: a las comunidades indígenas. Ese día, bajo el grito de guerra “¡Ya basta!”, el Ejército Zapatista de Liberación

---

<sup>14</sup> Como se explicará más a detalle en el siguiente capítulo, una metodología descolonizada implica el reconocimiento de que la academia se ha desarrollado primordialmente desde una perspectiva occidental e imperialista, y que al investigar temas relacionados a comunidades indígenas es necesario cuestionar y afrontar los sesgos que esto representa. *Cfr. Tuhiwai Smith, Linda.*

Nacional, un grupo armado de personas indígenas y campesinas, declararon la guerra en contra del gobierno mexicano y ocuparon siete poblaciones en el estado de Chiapas. Su intención era dar un golpe inicial muy duro para llamar la atención del gobierno y la ciudadanía, de ahí en adelante los rifles callarían para abrirle el camino a la principal arma del EZLN, la palabra. (Muñoz, 2008).

La Primera Declaración de la Selva Lacandona fue leída en el balcón del Palacio Municipal de San Cristóbal de las Casas por el Sub-Comandante Marcos, principal figura del Ejército Zapatista. En esta declaración, el EZLN hace clara su intención de recurrir a las armas “como el único camino para no morir de hambre” y luchar en contra de una dictadura de más de 70 años, es decir a la permanencia en el poder del mismo partido político, el Revolucionario Institucional, que estaba aplicando una guerra genocida no declarada contra los pueblos indígenas (EZLN, 1994, enero 1).

Así, el objetivo del Ejército Zapatista era demandar el respeto y garantía de los derechos humanos de las comunidades indígenas, el mejorar las condiciones económicas y sociales de los más desposeídos, y exigir la libertad y democracia política reflejada en la formación de un gobierno de transición democrática que garantizara elecciones limpias (EZLN, 1994, enero 6). Con ello, se hizo evidente la discriminación sistemática a la que han estado sometidas las comunidades indígenas y de ahí inició una lucha hasta ahora interminable para combatir “desde abajo y a la izquierda” esta situación.

El 12 de enero siguiente, el entonces presidente Salinas de Gortari ordenó el cese al fuego y con ello inició el proceso de diálogo entre ambas partes. El 10 de junio, el EZLN lanzó la Segunda Declaración de la Selva Lacandona manifestando que hasta el momento el gobierno “respondió con una serie de ofrecimientos que no tocaban el punto esencial del problema: la falta de justicia, de libertad y de democracia en las tierras mexicanas” (EZLN, 1994) y propone replantear estas problemáticas para que nazca una nueva cultura política dentro de los partidos del país (Muñoz, 2008).

En 1995, aun sin un acuerdo en los diálogos de Paz, el EZLN emite la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, donde se llama a la “formación de un Movimiento para la Liberación Nacional”. Con esto se consolida un proceso de diálogo que resultaría crucial en el contexto mexicano. Además del gobierno mexicano y el EZLN, también participaron en los diálogos la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) compuesta por miembros de la sociedad civil y la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) integrada por legisladores federales y locales (Radio Zapatista, 2013). Cabe mencionar que había seis mesas planeadas para los Diálogos de San Andrés, incluyendo una relacionada con los derechos de la mujer en Chiapas, sin embargo, el gobierno mexicano se limitó a pactar sobre la primera mesa de derechos y cultura indígena.

Un año más tarde, se emite la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona y el 16 de febrero de 1996 las partes finalmente llegan a un acuerdo y se firman los Acuerdos sobre Derecho y Cultura Indígena, también conocidos como los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres<sup>15</sup>. Mediante estos Acuerdos, el gobierno federal se comprometió a reconocer la autonomía, la libre determinación y la autogestión de los pueblos indígenas mediante ocho puntos en específico: “1) Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general; 2) Ampliar la participación y representaciones políticas; 3) Garantizar acceso pleno a la justicia; 4) Promover las manifestaciones culturales; 5) Asegurar la educación y capacitación; 6) Garantizar la satisfacción de necesidades básicas; 7) Impulsar la producción y empleo y, 8) Proteger a los indígenas migrantes” (Acuerdos de San Andrés, 1996) .

Posteriormente, la Cocopa fue la responsable de tomar las resoluciones de los Acuerdos y convertirlos en una propuesta de ley que contenía una serie de reformas constitucionales. Con esto, se esperaba entablar una nueva relación entre el Estado y los

---

<sup>15</sup> San Andrés Larráinzar es un pueblo tsotsil rebautizado como Sakamch'en de los Pobres por los zapatistas con la intención de traer a la memoria la historia prehispánica y colonial. *Cfr. Radio Zapatista, 2013.*

pueblos indígenas reconociendo a nivel constitucional sus derechos humanos más básicos y sobre todo su autonomía. Sin embargo, pasaron los años y estos acuerdos no fueron cumplidos por el gobierno federal y la iniciativa de ley fue presentada ante el Congreso casi cinco años después de formulada (Zolla, 2014). Es así que en una conferencia de prensa en diciembre del año 2000, los Zapatistas invocaron “a una gran movilización con el fin de conseguir del Congreso de la Unión mexicano el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígenas, de acuerdo con la iniciativa de la Cocopa” (Subcomandante Marcos, 2000) y con ello asegurar el compromiso del gobierno mexicano de cumplir con uno de los principales puntos de los Acuerdos de San Andrés.

En febrero del 2001 el Ejército Zapatista junto con el Congreso Nacional Indígena, inician la movilización de la Marcha del Color de la Tierra con el fin de realizar un “levantamiento indígena nacional pacífico” para respaldar la propuesta de ley (CNI, 2001). A la delegación Zapatista se le sumaron miles de protestantes indígenas y no indígenas y juntos recorrieron 13 estados por 37 días hasta llegar a la Ciudad de México. (Muñoz, 2008) Una vez en el Congreso, fue la Comandanta Esther, quien se dirigió ante las y los diputados y explicó la importancia de la aprobación de la ley, no solo para las comunidades indígenas en general, sino para las mujeres indígenas que son triplemente marginadas. Este será uno de los discursos que se analizará durante el tercer capítulo. Por ahora, cabe mencionar que el Senado terminó aprobando una ley que si bien, recuperaba aspectos fundamentales de la Ley Cocopa, rechazaba abiertamente otros, por ejemplo el reconocimiento de propiedad comunitaria de las tierra indígenas o el reconocer solo parte de su derecho a la libre determinación y autonomía (CEDOZ, 2001).

En respuesta a lo anterior, en un comunicado el Subcomandante Marcos menciona que el EZLN decide romper contacto y negociaciones con el gobierno federal y “cierran la puerta del diálogo y la paz”, al considerar que la ley aprobada era una traición a los Acuerdos de San Andrés y que no respondía “en absoluto a las demandas de los pueblos

indios en México” y asienta que los zapatistas seguirían “en resistencia y rebeldía”. (Subcomandante Marcos, 2001). Después de esto, el EZLN se mantuvo políticamente activo, esencialmente a través de sus comunicados, y organizándose en sus territorios autónomos, pero un poco más alejado de la esfera pública, hasta el año 2016 cuando emite el comunicado sobre la creación del CIG, la postulación de una candidatura independiente y el apoyo a esta de parte del EZLN.

### ***Sobre la participación de la mujer indígena en el EZLN***

El EZLN generó nuevas formas de interacción entre diferentes grupos y comunidades indígenas, así como nuevos niveles de tensión con representantes gubernamentales. Sin embargo, hay una interacción que ha determinado por completo al movimiento Zapatista la “revolución en la revolución” por redefinir el rol y la concepción de la mujer indígena.

Si bien, el Ejército Zapatista se hace público en 1994, el momento de la insurrección estuvo antecedido por un proceso formativo que duró aproximadamente diez años, período en el cuál se delimitó y consolidó muchos de los aspectos del EZLN (Hernández, 2007) y lo dedicaron a incrementar y unificar el movimiento (Muñoz, 2008). Durante este proceso es que se crea la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas. Tal como lo narra el Subcomandante Marcos: “el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron” (1994).

A inicios de 1993, un grupo de mujeres ya enroladas en el movimiento zapatista, liderado por la Comandanta Susana y con apoyo de la Comandanta Ramona y la Mayor Ana María, acordaron participar en el movimiento con la condición de que se aprobara una ley que reconociera sus derechos básicos como mujeres indígenas (Belausteguigoitia, 2006) . Tras recolectar las quejas, preocupaciones y deseos de mujeres de diferentes

comunidades, se creó el proyecto de ley con diez artículos que exigían el reconocimiento de sus derechos más básicos como mujeres, estos son:

- “1. Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.*
- 2. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.*
- 3. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.*
- 4. Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargos si son elegidas libre y democráticamente.*
- 5. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.*
- 6. Las mujeres tienen derecho a la educación.*
- 7. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.*
- 8. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente*
- 9. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.*
- 10. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios”.*

Como se puede observar, dos de estos artículos responden al contexto específico del movimiento Zapatista, como el derecho a participar en la lucha revolucionaria y a ocupar cargos de organización y militares. El artículo siete, está más relacionado al contexto de las comunidades indígenas donde era costumbre que “las mujeres fueran vendidas por dinero y en otras ocasiones se pagaba en especie” (Amelia, mujer zapatista, 2013). El resto de los artículos hace referencia a derechos de toda mujer, que si bien algunos ya estaban regulados a nivel constitucional, esto no aseguraba su garantía ni para las mujeres zapatistas, ni para el resto de las mujeres mexicanas.

“Cuando se reunió el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) a votar las diversas leyes del movimiento zapatista, a Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas”, lo cual causó revuelo dentro de

la asamblea pues las leyes de mujeres “significaban para las comunidades indígenas una verdadera revolución” (Sub-Comandante Marcos, 1994). A pesar de ello, la ley fue aprobada por unanimidad.

Mediante esta ley, las y los zapatistas buscaban poner en práctica en su propio movimiento un principio por el que luchaban en el plano nacional (Vanden, 2005). Así, para las mujeres zapatistas esta ley representa la base teórica para la promoción de la igualdad y la justicia en las comunidades Zapatistas. De acuerdo con ellas, con esta ley no solo obtendrían el reconocimiento de sus derechos, sino que también tendrían la oportunidad de incorporarse a la lucha verdadera de la comunidad en su conjunto (Moreau, 2013).

Si bien, la ley no produjo los cambios inmediatos esperados en las comunidades, su importancia deviene en que reformuló las demandas de género a partir de una perspectiva grupal y colectiva, y no individual. (Vuroisalo-Tiitinen, 2011). Así, desde ese momento en adelante, el movimiento Zapatista se ha caracterizado como un espacio para que las mujeres indígenas expresen sus demandas y exijan el respeto de sus derechos. A su vez las mujeres indígenas han sido una pieza elemental para el desarrollo de este movimiento. Ejemplo de ello, es la importancia que su presencia ha tenido en los principales acontecimientos del EZLN. Durante los días de guerra, la Mayor Ana María lideró a las tropas indígenas en diversas áreas, la Comandanta Ramona dirigió uno de los puntos más estratégicos, el de San Cristóbal de las Casas y posteriormente participó junto con el Subcomandante Marcos durante la negociación de los Acuerdos de Paz, la Comandanta Esther se dirigió ante el Congreso Mexicano durante la Marcha del Color de la Tierra (Klein, 2015) y así sucesivamente hasta fechas recientes.

El Movimiento Zapatista se ha mantenido con un perfil más bajo en los últimos años, sin embargo la lucha de las mujeres zapatistas en torno a la igualdad de género dentro y fuera del movimiento ha sido cada vez mayor. Muestra de lo anterior, son los espacios que han creado para compartir entre ellas y con otras mujeres las luchas de género. En 1997,

se llevó a cabo el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, en Oaxaca, México donde la delegación de mujeres zapatistas tuvo una importante representación pues “era evidente que las zapatistas eran una fuente de inspiración para todas las indígenas presentes” (Marcos, S., 2013, p. 78). Diez años después, en el 2007, las zapatistas organizaron un encuentro de mujeres en La Garrcuha, territorio zapatista, con el fin de buscar “la transformación del papel de las mujeres en las comunidades en lucha y en las funciones de gobierno y organización”. (*Ídem* , p. 58)

Finalmente, en marzo de 2018 las zapatistas organizaron el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan donde se abrió una invitación a todas las mujeres del mundo para participar. Durante tres días más de 7 mil mujeres de 27 estados de México y de más de 34 países participaron en diversas actividades artísticas y deportivas e intercambiaron experiencias para “alimentar nuestras luchas que cada quien tenemos desde donde estamos” (Insurgenta Erika, 2018).

Es así como el movimiento Zapatista da la oportunidad a las mujeres indígenas para que se visibilicen, para sí mismas y ante el resto de la sociedad como sujetos con demandas e interpelaciones (Padiema, 2013). Como lo menciona Eloísa, ex integrante de la Junta de Buen Gobierno, “[El EZLN] hizo que como compañeras nos despertáramos [...] que como mujeres empezamos a desempeñar cargos, hemos visto que en ninguna organización de partidos políticos ni en una religión se ha dado este paso como el que nosotras llevamos aquí en nuestra organización” (2013). Prueba de lo anterior es la decisión del Ejército Zapatista de impulsar la candidatura de una mujer indígena vocera del Congreso Nacional Indígena para contender en las elecciones presidenciales de 2018.

### **1.3 El giro electoral: la candidatura del CIG**

No hay lugar a duda que las elecciones presidenciales de 2018 marcaron un hito en la historia de México por varias razones, cabe mencionar tres de ellas. En primer lugar, se

trató de las elecciones más grandes que ha vivido el país, pues además de elegir presidente se votó por gubernaturas, alcaldías, ayuntamientos, juntas municipales, senadurías y diputaciones locales y federales, lo que representa más de 3,400 cargos a elegir. Lo anterior, con la lista nominal más alta de la historia de 89 millones de personas (INE, 2018). En segundo lugar, fueron las primeras elecciones presidenciales donde se reconoce la posibilidad de candidaturas independientes, es decir sin el respaldo de un partido político. En tercer lugar, y uno de los aspectos más impactantes, es el triunfo de Andrés Manuel López Obrador, el candidato de izquierda que obtuvo una aprobación nunca antes vista del 52.96% de las y los electores (Najar, 2018) y que detonó un cambio de gobierno respecto de los únicos dos partidos políticos que han gobernado en México en las últimas décadas.<sup>16</sup>

Sin embargo, estos paradigmas se dieron dentro de un contexto de repetición del relato que se vive cada seis años en este país: un excesivo uso de fondos públicos, partidos corruptos, alianzas estratégicas pero contradictorias e ideologías endebladas de las y los candidatos, lo que refleja la ya tan lastimada y parchada democracia mexicana. Por ello, hay un elemento más del que poco se habló, pero que es necesario analizar y marcar como un hecho histórico de estas elecciones: la postulación de una mujer indígena como candidata independiente para la presidencia de México.

En octubre del 2016, el EZLN anunció en un comunicado, titulado con una frase del himno nacional de México “que retiemble en sus centros la Tierra”, que junto con el Congreso Nacional Indígena llevarían a cabo una consulta pública con los pueblos indígenas de México para nombrar un “concejo indígena de gobierno cuya palabra sea materializada por una mujer indígena [...] como candidata independiente que contienda a nombre del CNI y el EZLN en el proceso electoral del 2018 para la presidencia de este país”

---

<sup>16</sup> El PRI gobernó por 70 años consecutivo hasta el año 2000, cuando obtuvo el triunfo el PAN, quien estuvo en el poder por dos sexenios (Vicente Fox y Felipe Calderón). En el 2012 regresó el PRI al poder con la presidencia de Enrique Peña Nieto.

(EZLN, 2016). Esto, bajo el reconocimiento que su lucha no es por el poder, sino para fortalecer las resistencias y rebeldías de los pueblo indígenas y para construir la paz y la justicia desde abajo, pues para el Movimiento Zapatista el poder desde abajo es el que los ha mantenido vivos y para ellos el “conmemorar la resistencia y rebeldía es también ratificar [su] decisión de seguir vivos construyendo la esperanza de un futuro posible” (*idem*, 2016).

Así, en la Declaración V del Congreso Nacional Indígena, este acordó formar el Concejo Indígena de Gobierno con “representantes hombres y mujeres de cada uno de los pueblos, tribus y naciones que lo integran [...] y que tiene como vocera a una mujer indígena del CNI” (CNI, 2017) . Posteriormente, los días 27 y 28 de mayo de 2017 se reunió la Asamblea Constitutiva del CIG y la Comandancia General del Comité Clandestino Revolucionario Indígena “CCRI” del EZLN y nombraron por unanimidad de voces a Marichuy como su vocera (Radio Zapatista, 2017) al considerar que ella “no se vende, no claudica, no se rinde” (CCRI del EZLN, 2017).

María de Jesús Patricio Martínez, conocida como “Marichuy”, vendía semillas a los 13 años en la Ciudad de Guzmán, Jalisco a una hora de camión de su casa, donde junto con sus hermanas, debía preparar la comida y la siembra (pues era una labor de mujeres). Su padre, destinándola al matrimonio, le prohibió estudiar más allá de la primaria, pero Marichuy estudió la secundaria y preparatoria a escondidas. Además, fue la primera mujer en su comunidad en convertirse en sonajera (representante de una danza popular asociada con ciclos agrícolas y ritos de felicidad), lugar que obtuvo tras desafiar a su comunidad sobre la discriminación de excluir a las mujeres de estos bailes (Villoro, 2017).

En 1996, el movimiento Zapatista convocó a las diferentes comunidades a participar en el Foro Especial de Derechos y Cultura Indígena y Marichuy fue elegida como representante de Tuxpan. (Muñoz, 2018) Así, comenzó a involucrarse cada vez más en los eventos del EZLN y de su comunidad y asumió su compromiso con el combate al machismo y a la reconstrucción de las comunidades. En 2001 participó en la Marcha del Color de la

Tierra y junto con la Comandanta Esther dirigió ante el Congreso de la Unión para hablar en nombre de las mujeres indígenas de México (Mandujó, 2017). A su vez, se adiestró en herbolaría y ahora junto con la Universidad de Guadalajara mantiene un proyecto para mantener viva la medicina tradicional a través de la Casa de Salud de Tuxpan (Luna, 2017).

En octubre de 2017 Marichuy comenzó su campaña para tener un lugar en la boleta electoral. Durante cuatro meses, Marichuy visitó diversos rincones de México para escuchar a sesenta etnias que carecen de representación en la política mexicana y a las que se trata como un bloque monolítico. Es así que Marichuy desafió la política mexicana para lograr la tarea que ningún político ha alcanzado: unir a las comunidades en objetivos comunes (Villoro, 2018).

Sin embargo, desde un inicio su campaña se vio limitada por las conductas sociales y los mecanismos institucionales que perpetúan la discriminación en contra de las personas indígenas, especialmente de las mujeres, pues desde sus inicios su participación en las elecciones fue objeto de burlas clasistas y machistas en redes sociales. Tal como lo mencionó Marichuy (2017) “esta estructura está diseñada para ellos. No para la gente de abajo, la gente trabajadora” y como no pensar lo anterior si en uno de los primeros pasos para buscar su registro como candidata tuvo que enfrentar el rechazo por parte del banco HSBC para abrir una cuenta bancaria que necesitaba para cumplir uno de los requisitos que la ley establece para el registro de aspirante a una candidatura independiente (Beaugerard, 2017).

Una vez obtenido el registro como aspirante, enfrentó la difícil labor de recaudar 866,593 firmas en al menos 17 de las 32 entidades federativas del país, en un plazo de 120 días, lo que implicaba reunir 7.200 apoyos diarios (*dem*, 2017). Además en un inició las firmas solo se podían recaudar con una aplicación que se descarga en celulares inteligentes, un lujo inalcanzable para gran parte de la población que carece de recursos, internet y luz eléctrica (Notimex, 2018).

Después del plazo de los 120 días Marichuy solo logró recolectar el 30% de las firmas que necesitaba para ser candidata independiente, sin embargo, el Instituto Nacional Electoral (INE) reconoció que fue la aspirante con el mayor número de firmas legítimas, en comparación con las y los otros aspirantes que presentaron miles de firmas apócrifas, y credenciales simuladas. De acuerdo al INE, 94.5% de las firmas recolectadas por Marichuy fueron legítimas, en comparación por ejemplo con las de los otros dos aspirantes independientes: “Bronco” (42%) y Margarita Zavala (55%). Lamentablemente, inclusive con la reducción de aproximadamente cincuenta por ciento de firmas ilegítimas, estas dos personas obtuvieron el número necesario para su candidatura (Sexenio, 2018). El primero de ellos inclusive, solo después de apelar ante el Tribunal Electoral la negativa del INE de darle el registro.

Tal como reflexiona Villoro, la imposibilidad de Marichuy para recolectar el número necesario de firmas para ser candidata, refleja que la democracia en México está hecha por y para ricos. Pues si bien, este es el primer año donde México tendrá candidaturas independientes para la presidencia, las reglas del juego están creadas para que “solo participen los profesionales de la política” (2018). Por ello, la discriminación de este sistema solo hace más evidente la legitimación de buscar esta candidatura para visibilizar la opresión y desigualdad que viven estas comunidades (*Idem*. 2018).

A pesar de lo anterior, el mensaje de Marichuy y del EZLN siempre fue claro: la búsqueda de su candidatura no era una búsqueda por la presidencia, sino un intento de visibilizar la continua discriminación a las que se ven enfrentadas las comunidades indígenas y buscar una nueva forma de construir poder desde abajo (Subcomandante Galeano, 2018), y a su vez visitar a las comunidades, para escuchar sus problemas e invitarlos a caminar juntos (Marichuy, 2018).

Por todo lo anterior, la voz de Marichuy en estas elecciones implicó mucho más que una nueva opción política. Marichuy, al ser vocera del CIG representó a 58 pueblos

indígenas, fue “la voz de los que callan” (CIG, 2017). También, obtuvo el apoyo del movimiento indígena más grande de México, el EZLN, quienes desde sus inicios se alejaron y criticaron la política mexicana, manteniendo el lema de: “nuestros sueños no caben en sus urnas”. Además, reinventó la forma de hacer política en México, al rechazar cualquier presupuesto público para hacer campaña, y no ostentarse de lujos como las y los otros candidatos.

Finalmente, la presencia de Marichuy abrió un espacio para la presencia de muchas más mujeres indígenas, su campaña representó una práctica diaria contra el patriarcado, pues fueron las mujeres las que estuvieron en los templetes, las que decían los discursos políticos, las que organizaban los actos (Muñoz, 2018) “Nuestra intención”, señaló Marichuy “es que [las mujeres] participen con más decisión” pues “las mujeres tenemos el derecho de participar y el deber y la responsabilidad de construir algo diferente” (Marichuy, 2018).

Por todas estas razones, la campaña de Marichuy nos permite ver que “las grandes transformaciones no empiezan arriba, ni con hechos monumentales y épicos sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y analista de arriba” (Subcomandante Marcos, 2009, p. 33).

## CAPÍTULO 2. PRE-TEXTOS

*“Cuando una mujer avanza, no hay hombre que retroceda”.*

*- Frase del EZLN*

En el capítulo anterior se desarrolló un breve recuento del contexto político-social en el que se desenvuelven los discursos a analizar, tomando en cuenta la situación político-electoral de México y como las mujeres indígenas zapatistas se han desarrollado dentro de esta esfera, específicamente en relación con su participación política. Una vez considerado el contexto, es necesario conocer los textos que se analizan así como las teorías y metodología bajo las cuáles se desarrolla el estudio. Lo anterior, con el fin de sustentar cómo dentro de estos discursos las estructuras de poder son reproducidas y/o combatidas al visibilizarse a las mujeres zapatistas en el contexto político mexicano como sujetos con demandas e interpelaciones. En este sentido, la primera parte de este capítulo aborda de manera breve la metodología y marco teórico utilizado para el análisis de los discursos. La segunda parte, establece la importancia de la narrativa como un elemento clave en la lucha del movimiento zapatista y posteriormente justifica la importancia de analizar las narrativas de las mujeres indígenas como un ejercicio de participación política.

### **2.1. Del análisis crítico del discurso y el feminismo descolonizado**

#### ***Sobre el análisis crítico del discurso***

El estudio de los discursos de este trabajo se sustenta principalmente en la metodología teórica<sup>17</sup> de ACD y la teoría de feminismo descolonizado. A grandes rasgos, el análisis de discurso es considerado como un grupo de métodos relacionados para estudiar el uso de lenguaje y su rol en la vida social. Uno de estos métodos es el análisis crítico del discurso, el cuál encuentra parte de su origen en las teorías de Michel Foucault

---

<sup>17</sup> Como se explica más adelante, se concibe el ACD no solo como un herramienta metodológica, sino como un elemento teórico.

acerca del discurso bajo en un enfoque histórico, cultural y posestructuralista. (Given, 2018).

En *La arqueología del saber* Foucault (1966) señala la necesidad de producir rupturas epistemológicas para pensar, vivir y percibir la realidad bajo “el paradigma de la discontinuidad”. Este paradigma implica la posibilidad de la emergencia, suspensión o rehabilitación de discursos en contextos históricos precisos. (González, C., Martell, L., 2013). Esto quiere decir que los discursos al ser analizados en su contexto histórico, nos permiten apreciar el lugar que ocupa una persona como sujeto de lenguaje de trabajo y de vida en dicho contexto (Foucault, 1966).

Si bien Foucault no establece una metodología para el desarrollo de un análisis de discurso, sí marca las bases para definir el rol del discurso como una expresión de poder y una herramienta de control. En sus palabras: “la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función de conjurar los poderes y los peligros, de dominar el evento aleatorio, de esquivar la pesada, la temida materialidad” (Foucault, 1971, p. 10-11).

Así, la teorización de Foucault sobre las propiedades constitutivas y disciplinarias de las prácticas discursivas en las relaciones socio-políticas de poder es una demostración de la preocupación post-moderna sobre cómo el lenguaje funciona no solo para producir significado, sino también para producir determinados objetos y sujetos a través de los cuáles se materializan las relaciones de poder (Graham, 2005). Se trata de comprender cómo las formas en que nos comunicamos están constreñidas por las estructuras y fuerzas de las instituciones sociales en las que vivimos y funcionamos (Fairclough, 1996).

Sin embargo, la investigación de Foucault va más allá de la construcción conceptual del discurso como herramienta de control, pues el capital de los discursos está en la posibilidad del poder y del saber que trascienda las condiciones y desafíe a las instituciones de las que emergen estos discursos. “Se trata de que los discursos dejen de construir a [la

persona] o mejor dicho que [las personas] construyan otros discursos”. (González, C., Martell, L., 2013). Así, tal como lo señala Buenfil, a partir de una práctica de interpelación de un discurso ya pre-establecido una persona se constituye “como sujeto del discurso de donde procede dicha interpelación incorporando algún nuevo contenido valorativo, conductal, conceptual, etc., que modifique su práctica en términos de una transformación o en términos de una reafirmación más fundamentadas” (1999, s/p).

Es por eso que el discurso no puede verse fuera de la vida social social donde se contextualiza, pues como menciona Fairclough “al ver el lenguaje como discurso y practica social, uno se está comprometiendo no solo a analizar los textos, no solo a analizar los procesos de producción e interpretación, pero a analizar las relaciones entre el texto, proceso y las condiciones sociales (2001, p. 21)”. Estas pueden ser inmediatas con el contexto situacional o condiciones más remotas de estructuras sociales e institucionales (*Ídem*, 2001).

En este orden de ideas, lo que busca el ACD de acuerdo a Van Dijk es estudiar “primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos y ocasionalmente combatidos por los textos y el habla en el contexto social y político” (1999, p. 22). Por lo tanto, el ACD constituye una investigación “que intenta contribuir a dotar de poder a quienes carecen de él, con el fin de ampliar el marco de justicia y de la igualdad sociales” (Van Dijk, 2008, p. 151). Además, como señala Fairclough, es necesario incrementar la conciencia de cómo el lenguaje contribuye a la dominación de unas personas frente a otras porque “crear consciencia es el primer paso hacia la emancipación” (2003, p.109)

En términos del presente trabajo esto se traduce en analizar determinados discursos de mujeres indígenas en la narrativa zapatista con el fin de explorar como ellas se conciben y se presentan a través de estos discursos como sujetos con demandas e interpelaciones, al desafiar el discurso convencional de poder donde ellas se ven discriminadas. Es decir,

que se analizará la construcción discursiva de cómo se identifican a sí mismas y a otros, con el fin de observar a cómo a través del discurso “las identidades se producen como parte de sistemas relacionales en constante transformación” (Arévalo, 2015, p. 121).

### ***Sobre el feminismo descolonizado***

En cuanto a la aproximación del análisis del discurso bajo una óptica de feminismo descolonizado cabe también hacer ciertas aclaraciones. El feminismo descolonial es un conjunto de teorías feminista y de las investigaciones descoloniales. Se reconoce que el campo de los estudios descoloniales, específicamente el de su corriente feminista, sigue en vías de desarrollo y el debate sobre su definición, fines y alcances ha sido ininterrumpido, por lo tanto se considera preciso hacer algunas acotaciones al respecto<sup>18</sup>.

A grandes rasgos los estudios descoloniales son un “conjunto heterogéneo de contribuciones y esfuerzos teóricos e investigativos en torno al colonoalismo” (GESCO, 2012, p. 10), entendiendo este como un proceso de dominación económico, político, epistémico y cultural contradictorio y contingente y practicado por relaciones de fuerza en diferentes momentos históricos (Dube 1999). La colonización, de acuerdo a Silvia Rivera, es una serie de horizontes históricos que se han ido superponiendo en América Latina a través de la historia, desde la conquista, pasando por la Colonia y luego por la óptica liberal de las repúblicas independientes y de los Estados nacionales, hasta ahora en el horizonte neoliberal (Rivera, 2010). Así, “el colonialismo interno, la colonialidad del saber-hacer y colonialidad del poder operan a través del miserabilismo del otro, del ‘pobre’, del ‘indio’, del subalterno” (Millán, 2014).

---

<sup>18</sup> Una primera aclaración sería si existe o no una distinción entre estudios descoloniales y poscoloniales. Sin embargo, para propósitos del presente trabajo no se considera necesario abundar en este debate. Si bien, los conceptos se desarrollan en diversos momentos históricos y espacios geográficos su propósito como forma de crítica del dominio colonial y sus efectos es el mismo. Por lo tanto, a lo largo del trabajo se hará alusión a los estudios descoloniales siendo estos los que desarrollan en el contexto de América Latina. *Cfr. Gómez, M. et al. (2017).*

Los estudios coloniales tienen como propósito el análisis de la estructuración del poder a través del colonialismo y sus dinámicas del sistema moderno/capitalista, lo que conlleva a la comprensión de la modernidad como un fenómeno constituido por relaciones asimétricas de poder y una sub-alteración de los pueblos dominados. Además, cuestiona el eurocentrismo u occidentalismo como la forma específica de producción de conocimiento en la modernidad (GESCO, 2012). Al hablar específicamente de la dominación colonial a comunidades indígenas, Linda Smith señala como estas comunidades viven en un contexto de desigualdad social donde el imperialismo y los efectos de la colonización podrían parecer cuestiones meramente académicas, pero para las comunidades implica realmente una cuestión de supervivencia (Smith, 1999).

Sin embargo, los estudios descoloniales no solo tienen como fin reconocer estas estructuras de poder, sino cuestionarlas y combatir las, pues a pesar de su poder de expansión y de dominio, el sistema colonial encuentra formas de contestación y resistencia (Cumes, 2014). En este sentido, para las personas indígenas las historias locales y globales, el presente, su cultura, lenguaje y prácticas sociales son todos espacios de marginalización, pero también se han convertido en espacios de resistencia y esperanza. Desde estos espacios se ha ido formando la academia e investigación descolonial, para atender los problemas sociales de las comunidades indígenas desde un marco más amplio de auto-determinación, decolonización y justicia social. (Smith, 1999).

En por ello que el observar las variadas formas de contestación nos demuestra cómo siempre ha habido movimientos, intentos y acciones de liberación. Además analizar las relaciones de fuerza puede mostrarnos qué formas ha ido tomando el poder colonial, qué sujetos produce, cómo se ha modelado frente a las formas de resistencia y como se reestructura para seguir operando. Es así que la idea de los estudios descoloniales “es permitir que estas prácticas de resistencia nos enseñen las interconexiones complejas de

las estructuras de poder” (Cumes, 2014, p. 67) y combatir la falsa idea de la colonización como un deber o responsabilidad civilizadora (*ídem*, 2014).

Si bien no existe un consenso respecto de dónde o cuándo se manifiesta lo poscolonial (Childs y Williams, 1997), de acuerdo a Vanden es fácil detectar una gran similitud entre la prosa del movimiento zapatista y los textos que suelen considerarse emblemáticos dentro de la literatura descolonial, pues las y los Zapatistas destacan con frecuencia dentro de sus textos y discursos temas representativos del canon descolonial, como el uso de una lengua híbrida, la reivindicación de la memoria de los pueblos indígenas y la reescritura de la historia desde la perspectiva de los desposeídos (Vanden, 2005). Por lo anterior, “los comunicados zapatistas están en el cruce de los principales debates que constituyen el núcleo de las teorías poscoloniales. Suscitan la pregunta de su relación con el posmodernismo, se relacionan directamente con los debates sobre los ‘subalternos’, la representación y el feminismo y dan pie a reflexiones en torno a la cuestión del nacionalismo y del etnocentrismo” (Vanden, 2005, p. 17). Es así que el zapatismo muestra que la conquista es un proceso que sigue en curso y responde ante esta, no solo resistiendo sino proponiendo otra manera de estar y de hacer (Márgara Millán, 2014).

De acuerdo a Rosalva A. Hernández (2014), el desarrollo del feminismo descolonizado proviene de la necesidad de visibilizar como las agendas feministas occidentales no solo no incorporan los problemas de las mujeres indígenas, sino que crean un proceso de “borramiento” de su existencia. El sentido único de la historia en torno a la igualdad de género ha estado marcado por las luchas feministas de Occidente y sus logros de derechos liberales. Bajo estas ideas las mujeres indígenas están ubicadas en el atraso, pues los saberes occidentales se globalizan en forma de “derechos universales” que debían implementarse como parte de un proceso de “culturización” en las regiones indígenas para buscar el respeto de los derechos de las mujeres (Hernández, 2014).

Chandra Talpade (1986) comenzó a desarrollar estas ideas hace más de treinta años al resaltar diversas maneras en las que el concepto de “mujeres” en el Tercer Mundo se utiliza como categoría de análisis en el discurso feminista occidental como un grupo homogéneo y “sin poder”. Es decir, como un grupo ya constituido y coherente, con los mismos intereses y deseos sin importar su clase social, raza, etnia o incluso noción de género, pues solo es ubicado como víctima implícita de sistemas socioeconómicos específicos. Esta forma de definir a las mujeres primariamente por su estatus como objetos, es decir, por cómo se ven afectadas o no afectadas por ciertas instituciones o sistemas resulta no solo errónea, sino limitante para la comunicación y desarrollo de los diversos feminismos en la búsqueda de la igualdad.

El caso del feminismo mexicano puede verse reflejado bajo esta óptica, pues comúnmente se encuentra sumergido en prácticas que siguen las teorías y prioridades del discurso del feminismo occidental (considerado como internacional). Por ello, al analizar las luchas de las mujeres indígenas mexicanas primero se vuelve necesario el intentar desconstruir los prejuicios y suposiciones de género que se tienen en torno a la mujer indígena (Marcos, 2005), que generalmente se consideran como oprimidas por su propia comunidad y contexto social.

Esta categoría de opresión resulta riesgosa pues contiene ya un modelo determinado de liberación o emancipación, que crea la idea de sujetos(as) libres y autoconstituyentes, libres de las “ataduras sociales”. Sin embargo, Millán resalta como esta autonomía es ilusoria, y en ese sentido la emancipación es pensada y medida en relación a un individualismo moderno, ilustrado y capitalista “que opera aun cuando reconoce y critica las estructuras de poder y de dominio de clase y de etnia” (Millán, 2014, p. 132), y donde parece no existir un espacio para la interpelación de las mujeres indígenas que producen y provocan sobre la modernidad existente una nueva “*sujetidad*” del feminismo y su modelo emancipador (*Ídem*, 2014).

Por lo anterior, si bien es importante valorar cómo el feminismo ha podido desarrollarse y comunicarse a través de diferentes espacios geográficos, también es importante cuestionarlo y anclarlo en las realidades que se exigen en determinado tiempo-lugar. En el caso del feminismo mexicano este debe controvertir aquellas prácticas occidentales que no consideren la interseccionalidad de la mujer indígena mexicana y asumir un mayor reto en descolonizar el feminismo. Esto implica en primer lugar, reconocer nuestro etnocentrismo y rechazar las lógicas de poder que reproducen la idea de la “no existencia” de la mujer indígena (Marcos, 2005); pero, sobre todo, implica el escuchar las voces, demandas, preocupaciones y experiencias de las mujeres indígenas en sus luchas en torno a la igualdad.

Por ello, la tarea de descolonizar nuestros feminismos requiere romper con las estrategias “orientalizadoras” y reconocer que en ocasiones estas estrategias nos han llevado a concebir a las mujeres indígenas como nuestra alteridad y como poseedoras de un “saber primordial” que fundamente nuestra emancipación. (Hernández, 2014). Sin embargo, imponer en ellas “la responsabilidad de salvarnos a través de sus `saberes alternativos´ es otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que necesitamos” (Hernández, 2014, p. 185). Así, Mágina Millán (2014) indica que al igual que otros feminismos críticos, el feminismo descolonial demuestra las contradicciones entre mujeres bajo la teoría de interseccionalidad que plantea la diversidad del sujeto femenino y visibiliza las estructuras de poder y de dominio que producen distintas subjetividades, pues estos feminismos emergentes representan el desacuerdo con un discurso hegemónico de feminismo, producido típicamente bajo una perspectiva occidental y desarrollado como políticas públicas de Estados neoliberales. Sin embargo, el feminismo descolonial va más allá, pues no solo reconoce el presupuesto de la opresión, sino también las potencialidades de la alteridad, es decir de otras subjetividades, de otras formas de ser “mujer” en el mundo.

Por lo tanto, es importante comprender que “la descolonización del feminismo es un proceso continuo más que un resultado. Un camino más que un punto de llegada, una intención siempre en suspenso” (Millán, 2014, p. 130) que alude a la diversidad de las mujeres indígenas y a su construcción subjetiva en términos de raza-clase-sexo, no desde un punto de subordinación o grito de auxilio para lograr su emancipación, sino desde una convergencia de poder y construcción de otra forma de ser “mujer”.

En este sentido, Mariana Mora (2014) rescata tres aspectos fundamentales que deben surgir de la producción de un feminismo descolonial. El primero, es un conjunto de praxis, en gran parte invisibilizado o marcado como irrelevante por teóricos masculinos, pero donde se forman transformaciones novedosas partiendo de la politización de la vida cotidiana y las micro-dinámicas del poder como un punto para visibilizar problemas más profundos. El segundo, es dar una relectura feminista a las aportaciones masculinas, en vez de rechazarlas por considerarlas la reproducción del patriarcado. Finalmente, el tercer aspecto, y el cuál considero más relevante, es mantener el compromiso político de tejer puentes de diálogo entre diversos feminismos, en especial el llamado de Tercer Mundo.

Un gran ejemplo de esta producción de feminismo descolonizado, con frecuencia utilizado en los estudios sobre esta materia, es el de las mujeres zapatistas. El EZLN se convirtió en el primer movimiento político militar de América Latina que reivindicaba los derechos de las mujeres como parte fundamental de su agenda política y su influencia ha sido muy importante para todas aquellas feministas que asumen la tarea de descolonización (Hernández, 2014). En este sentido, hay que comprender que los feminismos no siempre se auto-nombran como tales, y este es el caso de las mujeres zapatistas que develan

lugares que trascienden la constitución política del feminismo como “voluntad del saber”<sup>19</sup> para contribuir a formar un feminismo del habitar y del hacer (Millán, 2014).

Así, la visibilidad de la mujer en el movimiento zapatista rompe con los estereotipos esencialistas de la pasividad y sumisión que supuestamente caracteriza a las personas indígenas, sobre todo a las mujeres, y emerge una nueva imagen de la mujer indígena que se proyecta como un sujeto política, que interpela al sistema hegemónico y que exige el reconocimiento y respeto de sus derechos frente al gobierno y ante sus propias comunidades (Arévalo, 2015).

En este orden de ideas, resulta relevante aclarar la importancia del objetivo de este trabajo de estudiar las prácticas de la participación política de la mujer indígena a través de un ACD de las narrativas de las mujeres zapatistas. Esto deviene de dos razones principales, la primera es la relevancia del uso del discurso en el movimiento zapatista en general, y la segunda es el uso del discurso como un ejercicio de los derechos políticos de las mujeres indígenas zapatistas como una representación del feminismo descolonizado.

Tanto el ACD como los estudios feministas ofrecen una oportunidad para reflexionar sobre el elemento político de las ciencias sociales. Como lo señala Van Dijk “al realizar un ACD se rechaza la posibilidad de una ciencia <<libre de valores>> pues se reconoce que la ciencia, especialmente el discurso académico, son partes inherentes de la estructura social, por lo tanto se ven influidos por la misma” (2008, p. 150). Una idea similar es adoptada por Fairclough, quién indica que es imposible negar que el ACD toma posición política al analizar el papel del discurso en la reproducción de la dominación como abuso de poder. Sin embargo, el reconocer el carácter político del ACD y del feminismo descolonizado no hace las investigaciones de este tipo “menos académicas” o con una

---

<sup>19</sup> Esto hace referencia al concepto desarrollado por Foucault en 1996 y que refiere al funcionamiento de la sexualidad en relación con la emergencia del bio-poder, es decir todas las políticas económicas, geográficas y demográficas que establece el poder para el control social.

“carencia de objetividad”, pues como menciona Talpade) “no existe por supuesto la academia apolítica” (1986, p. 121), y es importante reconocer como la academia feminista, como la mayor parte de los estudios académicos, no se limita a la producción de conocimiento, sino que es una práctica directamente política y discursiva que tiene propósitos e ideologías (Talpade, 1986).

## **2.2. Del discurso de las mujeres zapatistas como ejercicio de sus derechos políticos**

La lucha del EZLN no se encuentra acotada a sus discursos (Villoro 2012) ni la presencia de la mujer en este movimiento se relaciona solo con su participación política, sin embargo no se puede negar que ambos aspectos son centrales para la lucha zapatista. Por ello este trabajo busca analizar ambos aspectos desde la sociología jurídica con el objetivo principal de observar cómo las mujeres zapatistas se desarrollan como sujetos de demandas e interpelaciones a través de su participación política.

En palabras de Octavio Paz (1996), el conflicto del EZLN hizo correr “poca sangre y mucha tinta”. A través de sus textos, discursos, comunicados y foros, las y los zapatistas han demostrado su voluntad de la búsqueda de un diálogo. Ya decía el Sub-Comandante Marcos: “A la palabra y no a las armas de los zapatistas, es a lo que teme el gobierno” (Marcos, 1995), y es que el Movimiento Zapatista ha sabido encontrar a través del discurso un elemento de poder. Como lo manifiesta Bourdieu (1985), las palabras no son neutrales, llevan siempre implícita una carga social y la lengua es el soporte por excelencia del “sueño del poder absoluto”.

Los pueblos indígenas han evidenciado como el poder usa como instrumento a la palabra para anular su pensamiento e identidad, no solo a través de la imposición de una lengua ajena, sino mediante el monopolio del uso del discurso donde se construye e impone la imagen de la persona indígena a los intereses de las instituciones que albergan este poder (Martínez, 2015). En este sentido, el Movimiento Zapatista a tomado el uso de la

palabra como una forma de recuperar el poder de las comunidades indígenas en México. Tal como señala Vanden al analizar los textos del Sub Comandante Marcos, la literatura [y la narrativa] “sigue siendo un arma esgrimida por los oprimidos o sus portavoces para afirmar su propia identidad y reclamar la existencia de una historia propia” (Vanden, 2005, p. 18). Usar la palabra para contar la historia pasada desde la mirada de los vencidos o violentados resulta indispensable en la reconstrucción de la identidad y de la memoria y para los pueblos conquistados o sometidos, el recuperar la palabra es algo trascendental y necesario para la reconstrucción del tejido social y la búsqueda de justicia a través de una reparación del daño y reconciliación (Martínez, 2015).

Es importante mencionar que esta construcción discursiva ha sido representada principalmente a través del vocero inicial del EZLN, el Sub Comandante Marcos, ahora conocido como Sub Comandante Insurgente Galeano, lo cual representa en sí una limitante para el ejercicio de la participación política de la mujer indígena. El Sub Comandante Marcos procura escribir y expresarse con un lenguaje incluyente y con una perspectiva de género, y desde sus inicios ha abordado el tema de la igualdad y la necesidad de visibilizar la discriminación que sufren las mujeres en general y en específico la mujer indígena. Sin embargo, es importante considerar este punto y reconocer que la voz de la mujer zapatista ha estado representada en muchas ocasiones a través de un vocero hombre.

Esto no implica que la mujer zapatista no haya tenido una figura de liderazgo femenino, ni que solo ha sido representada a través de Marcos, pues como se aludió en el capítulo anterior, la presencia de la mujer en el EZLN ha sido clave para el desarrollo de este movimiento y en varios de sus momentos más representativos ha sido una mujer la que se ha mostrado al frente. Tampoco implica que las demandas del EZLN, y específicamente del Sub Comandante Marcos, en torno a la igualdad de género pierdan legitimidad al no ser pronunciadas por una mujer, pero sí demuestra la importancia de estudiar más a fondo los espacios y discursos de las mujeres zapatistas, con el fin de

comprender y aprender cómo se conciben ellas dentro y fuera del Movimiento Zapatista a través de la construcción de sus propios discursos emancipatorios. En este orden de ideas, de acuerdo a Rosalva Hernández (2014), el desarrollo de las mujeres indígenas en las teorizaciones en torno a la cultura, tradiciones e igualdad de género, que se plasma en sus documentos políticos, memorias de encuentros y discursos públicos son perspectivas fundamentales que deben considerarse en el proyecto de un feminismo descolonizado.

Una parte importante de la visibilización de la mujer indígena en el Movimiento Zapatista ha sido la de su activa participación en su estructura organizativa, formando parte del ejército, participando igualitariamente en los cargos y mandos militares (Arévalo, 2015) y adoptando diversos roles y cargos públicos dentro de las Juntas de Buen Gobierno. Además, en el movimiento han ido creando un espacio específico para ellas dentro de las diversas organizaciones indígenas como es el caso de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), así como el CIG y el CNI (Valladares, 2004). Otro elemento esencial ha sido su visibilidad pública fuera de sus comunidades, tomando la palabra en escenarios político nacionales y delineado la imagen la mujer indígena zapatista como mujer “rebelde” en la exigencia de sus derechos.

En este sentido, el presente trabajo analiza los discursos de las mujeres indígenas en ambos espacios públicos: dentro de sus comunidades y en un plano nacional. Lo anterior con el fin de observar las formas en que las mujeres indígenas zapatistas articulan su identidad como sujetos marcados por el género, la clase social, etnia y el contexto político nacional y del propio Movimiento Zapatista. Cabe mencionar que no se pretende homogenizar ni universalizar el discurso de género del EZLN ni de la mujer indígena mexicana. Por el contrario se debe entender que los discursos analizados se encuentran inmersos en contextos políticos y sociales específicos, que, sin embargo, si implican un acercamiento a las formas en que las mujeres indígenas zapatistas se construyen como

mujeres en resistencia y a cómo esto influye en la manera en que construyen y desarrollan sus narrativas dentro y fuera del movimiento.

### **2.3. Selección de discursos y variables de análisis**

En cuanto a la selección de discursos a analizar, se eligieron tres momentos que se consideran determinantes para el EZLN: al inicio del movimiento (1994); en relación a la aprobación de Ley Cocopa y la Marcha del Color de la Tierra (2001), y el tercero, en los años más recientes con la creación del CIG y la elección de Marichuy como su vocera. Si bien este último momento no pertenece directamente al Movimiento Zapatista, la candidatura de Marichuy fue respaldada por este con una participación particularmente activa por parte de las mujeres zapatistas, y significa un punto central en la representación política de la mujer indígena frente al pueblo mexicano en general.

Por otro lado cabe mencionar que se seleccionaron discursos locales (dentro de las Juntas de Buen Gobierno zapatista o en otras comunidades indígenas), así como discursos con un alcance nacional, ya sea a través de entrevistas en medios de difusión nacional, o espacios naturalmente políticos como la tribuna del Congreso de la Unión. Esto con el fin de hacer énfasis en que la participación política no debe relacionarse únicamente con el ejercicio de cargos públicos o en espacios públicos en sentido amplio. Como ha desarrollado la teoría feminista “lo personal es político” y es justo en los espacios locales donde se pueden identificar de mejor manera las diversas micro-dinámicas de poder, y donde las mujeres han encontrado diversos espacios para expresarse.

Tomando en cuenta lo anterior, los discursos a analizar fueron localizados a través de fuentes directas del Movimiento Zapatista en formato de texto, y son los siguientes:

Momento	#	Fecha	Oradora	Lugar	Espacio
<b>Momento 1</b>	1	8/03/1994	Capitana Irma	Reunión del EZLN en relación al Día Internacional de la Mujer	Local
	2	8/03/1994	Compañera Hortensia Subteniente Elena		
	3	8/03/1994	Capitana Elisa Soldado Insurgente Isadora Subteniente Elena	"La situación de las mujeres" <i>Para Chiapas, expediente abierto, de Radio UNAM</i>	Nacional
<b>Momento 2</b>	4	25/02/2001	Comandanta Esther	Juchitán Oaxaca (recorrido de la Marcha del Color de la Tierra)	Local
	5	26/02/2001	Comandanta Yolanda	Oaxaca, Oaxaca (recorrido de la Marcha del Color de la Tierra)	Local
	6	27/02/2001	Comandanta Susana	Orizaba, Veracruz. (recorrido de la Marcha del Color de la Tierra)	Local
	7	28/03/2001	Comandanta Esther	Tribuna del Congreso	Nacional
<b>Momento 3</b>	8	15/10/2017	Comandanta Miriam	Caracol de Morelia (recorrido de Marichuy)	Local
	9	19/10/2017	Comandanta Hortensia	Oventik, Caracol II (recorrido de Marichuy)	Local
	10	16/10/2017	Comandanta Rosalinda	La Garrucha, Caracol III (recorrido Marichuy)	Local

Como se mencionó, el ACD en este trabajo tiene como propósito responder a cuatro aspectos relevantes en relación a la mujer indígena zapatista sobre: i) su identidad dentro y fuera del movimiento; ii) el ejercicio de sus derechos, específicamente los políticos; iii) la construcción de un discurso emancipatorio y de autoconciencia feminista, y iv) su aproximación a un feminismo descolonizado. Finalmente, estas variantes también serán comparadas en relación al tiempo y espacio. A continuación se describen algunos de los parámetros que se toman en cuenta para estudiar dichas variantes.

Para analizar las identidades de la mujer indígena zapatista en sus diversos niveles se toma la siguiente estructura utilizada por Aidé Arévalo (2015). En primer lugar, se aborda un nivel individual, donde se rastrea la construcción del sí misma y del nosotras. En segundo lugar, se aborda un nivel colectivo como pueblo indígena. Luego se analizar uno político

como zapatistas y uno marcado por el género en tanto mujeres indígenas con demandas propias. En este sentido, se tomará en cuenta el uso de palabras como “yo”, “nosotras”, “mujeres”, “nosotros” o variantes similares, así como las referencias al movimiento y lo que este ha implicado para ellas. Además se analiza cómo se conciben a ellas mismas dentro y fuera del Movimiento Zapatista y para ello se tomará en cuenta si hacen referencia a su pertenencia dentro movimiento y de qué manera y si relacionan el movimiento con el tema de igualdad de género.

La segunda variable se relaciona con el ejercicio de sus derechos, específicamente el de participación política. En este aspecto se tomará en cuenta el reconocimiento y reclamo de sus derechos así como el reconocimiento del ejercicio de participación política a través del uso de la palabra. En este contexto, se hace referencia a Laura Valladares (2004) en relación al estudio de dos diferentes formas de participación política y de poder por parte de las mujeres indígenas. En primer lugar, aquellas prácticas donde las mujeres han roto las limitaciones que sus propias culturas indígenas les imponen y en segundo lugar su presencia como parte de un movimiento indígena, en este caso el Movimiento Zapatista, donde las mujeres indígenas han encontrado espacios para expresarse, negociar, exigir y proponer cambios en sus comunidades.

La tercera variable analiza la construcción de un discurso emancipatorio y de autoconciencia feminista. Este último concepto se refiere a la práctica de análisis colectivo de la opresión a partir del relato en el que cada mujer expresa como siente o experimenta esta opresión<sup>20</sup> (Malo, 2004). Kathie Sarachild, autora de este concepto, señala como la autoconciencia puede ser vista “tanto como un método para llegar a la verdad como un medio para la acción y la organización”, pues permite analizar la situación desde una

---

<sup>20</sup> Los grupos de autoconciencia de mujeres nacen en el seno del feminismo radical estadounidense a finales de la década de 1960, con el fin de “<<despertar la conciencia latente que todas las mujeres tenían de su propia opresión para propiciar la reinterpretación política de la propia vida y poner las bases para su transformación”. Cf. Malo, Martha, p. 22.

perspectiva individual y además es un medio que puede ser usado por las personas que están organizadas para organizar a otras (Sarachild, 1978), como sería el caso del Movimiento Zapatista. En este sentido, para analizar esta variante se tomará en cuenta cómo conciben estas mujeres en sus discursos la lucha por la igualdad de género, la situación de discriminación de la mujer y la opresión a la que se han visto sujetas, la identificación en la reproducción y roles de género, así como el rol de los hombres dentro de esta problemática.

Finalmente, para la cuarta variable se toman en cuenta dos aspectos. El primero, el uso de un discurso descolonizador general, que como se mencionó previamente es muy común dentro de los comunicados zapatistas, y en segundo lugar, la relación de estas ideas con temáticas enfocadas específicamente al género desde una perspectiva de feminismo descolonizado.

## CAPÍTULO 3. TEXTOS

*“Venimos a hablar de cosas imposibles,  
porque de lo posible se ha dicho demasiado”.*

*- Marichuy*

En este capítulo se presentan los resultados del ACD con base en las variables y lineamientos establecidos en el capítulo anterior. El análisis de estos discursos se hace inicialmente con base en cada momento histórico y en el estudio del tercer momento se incorpora también un breve análisis comparativo entre los tres momentos con el fin de identificar si existen algunas diferencias o similitudes en razón de los diferentes contextos. Lo anterior con el propósito de explorar cómo se ha concebido la mujer indígena el ejercicio de sus derechos, en específico en temas de participación política y como sus discursos representan una forma de poder para ellas y entre ellas al construir una narrativa de emancipación e igualdad.

### **3.1. Momento uno: Inicios del zapatismo (1994)**

Para este primer momento se analizan tres discursos, dos con alcance local y uno con alcance nacional. Los discursos locales son dirigidos hacia las y los otros miembros del EZLN en razón del Día Internacional de la Mujer, el primero de ellos es a cargo de la Capitana Irma y el segundo por la Compañera Hortensia y la Subteniente Elena. El tercer discurso proviene de una entrevista para el programa de radio de la UNAM “Chiapas, expediente abierto” hacia la Capitana Elisa, la Soldado Insurgente Isadora y el Capitán Luis Miguel. Se seleccionó la entrevista como el discurso nacional pues debido a que eran los momentos públicos iniciales del EZLN, aunque no tenían una mayor participación de alcance nacional, y su principal interacción con el resto del país comenzó así, a través de los medios de comunicación.

Estos dos discursos pertenecen al periodo donde se llevaban a cabo las conversaciones entre el EZLN y el gobierno federal. Este contexto se ve muy presente dentro de los tres discursos analizados, sobre todo en relación a la necesidad de levantarse en armas y la justificación para ello, pues constantemente usan frases como “agarrar las armas”, “es necesaria nuestra lucha”, “hacer la guerra de nuestro país”, “levantamos un arma [...] para tener a nuestros pueblos en el futuro” y demás similares.

Ahora bien, respecto al primer punto de análisis, en relación a la construcción de identidad, en un nivel individual es destacable el carácter no individualista o personalizado de las expresiones. En los discursos locales es posible identificar el uso de <<nosotros>> y <<nosotras>> , así como referencias unitarias a la pertenencia al grupo de <<mujeres>>, como lo son: “nosotras las mujeres” y “las mujeres somos” y no hay ni una sola referencia al <<yo>>. Por otro lado, en discurso nacional se observa nuevamente el uso de nosotros y nosotras, así como una referencia a la pertenencia al grupo de <<mujer campesina>>, pero también hay un uso del <<yo>>, aunque su uso resulta un tanto evidente pues se utiliza como parte de la narración de ambas mujeres cuando se les pregunta cómo y por qué ingresaron al Movimiento Zapatista.

En relación al segundo nivel de identidad, el colectivo como pueblo indígena resulta importante hacer hincapié en el uso de las palabras <<compañeros>> y <<compañeras>> pues es una práctica recurrente dentro de las y los zapatistas. Tal como lo indica Klein (2015, p. 27) estas palabras se usan dentro del Movimiento zapatista para dar un sentido de pertenencia y como un sinónimo de “Zapatista”. De igual manera es posible observar tanto en los discursos locales como en el discurso nacional un sentimiento de pertenencia al Movimiento Zapatista y su decisión de formar parte del mismo a partir del reconocimiento de las injusticias que viven como pueblo indígena. En este sentido, se emplean frases como “nuestra lucha”, “nuestras demandas”, “nosotros los pobres”, “nosotros como del Ejército Zapatista”. Durante la entrevista, la Soldada Insurgente Isadora hace referencia al EZLN

como una familia, pues indica: “nosotros nos sentimos como hermanos, como una familia, aunque antes no nos conocíamos ni sabemos dónde viene otro”, remarcando así el sentimiento de identidad y pertenencia con el movimiento.

Respecto de la variable del ejercicio de derechos y de participación política, las referencias se vuelven más específicas en torno a las diferencias de género y la desigualdad que vive la mujer. Por ejemplo, durante la entrevista Elisa indica como “también las mujeres pueden hacer los trabajos, también pueden tener cargo, también pueden dirigir”. En este sentido, el ejercicio de derechos va muy enfocado en torno al tema de su rol dentro del Ejército Zapatista y a poder participar en la lucha, lo cuál en si representa un espacio público de participación (Valladares, 2004). En este sentido, su participación se refleja como una práctica donde la mujer zapatista ha cuestionada algunas prácticas de su propia cultura indígena, así como de la cultura política nacional.

Este punto a su vez está relacionado con la siguiente variable en referencia al mensaje de autoconciencia, pues las mujeres zapatistas reconocen este derecho a participar en la lucha al mismo tiempo que cuestionan los roles de género. Por ejemplo, Hortensia y Elena mencionan lo siguiente:

“Nosotras, como mujeres, podemos hacer el trabajo igual que los hombres. Podemos empuñar las armas, no solo para ser amas de casa. Tenemos derecho a participar en la lucha armada como mujeres proletarias”.

En sentido similar, el discurso de la Capitana Irma refiere a la necesidad de la lucha zapatista como una manera de combatir la desigualdad de género, pues señala que:

“Las mujeres somos las más explotadas. La mayoría ni siquiera sabe leer ni escribir, porque nos quieren para humillarnos. Compañeras de todo el país para que esto no siga tenemos que usar junto con los compañeros las armas, para hacer que nos entiendan que la mujer también puede luchar y pelear con el arma en mano”.

Es así que la participación de la mujer en la lucha zapatista fue vista por ellas como una manera de demostrar que merecen tener el mismo lugar que los hombres, reconociendo cómo han sido tratadas de manera desigual en razón de su género. Otro elemento importante en relación a la autoconciencia feminista, es que en ambos discursos locales se hace referencia a la huelga de mujeres obreras del 8 de marzo de 1857. Con esto reconoce que la discriminación en contra de la mujer ha sido histórica, pero también lo ha sido su lucha para reivindicar sus derechos. Así lo mencionan Hortensia y Elena cuando dicen: “la mujer es muy importante en la lucha revolucionaria”.

Finalmente, en relación a la variable de la construcción de un feminismo descolonizado, este no es tan latente en ninguno de los tres discursos, pero sí hay dos referencias que se considera importante tomar en cuenta. La primera de ellas es el reconocimiento de la Capitana Irma del abuso y marginación por parte de “los patrones”:

“Por eso vivimos engañados. Por lo mismo de no saber leer, muchas veces ni siquiera sabemos qué dicen los patrones [...] Nosotros ya estamos cansados, no queremos vivir como animales ni que siempre alguien nos diga qué hacer o qué no hacer”.

La segunda referencia, es el reconocimiento de discriminación por ser mujer campesina que señala la Capitana Elisa en la entrevista:

“[...] como mujer campesina el gobierno no nos reconoce. Siempre la mujer [...] está abajo pues, siempre el hombre es el que manda, pero ahorita pues nosotras vemos que no es cierto lo que dice el gobierno. También las mujeres pueden hacer los trabajos, también pueden tener cargos, también pueden dirigir igual que el hombre [...]”.

Es importante señalar cómo en esta última cita se relaciona la idea de desigualdad y del poder del hombre sobre la mujer, en relación con un mensaje o idea de que esta situación nace de el gobierno y que en ambas referencias se reconoce el abuso de este poder (llámese patrón o gobierno) y la voluntad de luchar para detenerlo. En este sentido es posible concluir que en este primer momento se comienza a

desarrollar un ejercicio importante de autoconciencia feminista por parte de las mujeres zapatistas. Hay un reconocimiento de la desigualdad y del abuso de poder, aunque parece que la forma de nombrarlo aún no es tan clara.

De igual manera, vale la pena tomar en consideración la diferencia de los discursos en razón del espacio en el que se producen. Los discursos locales parecen tener más fuerza, son más directos y muestran un claro desacuerdo con la situación de discriminación que viven las mujeres, mientras que en la entrevista las mujeres zapatistas se muestran un poco más tímidas y reservadas. Esto podría mostrar que la participación local pudiera verse como un espacio más seguro para las mujeres zapatistas en estos los primeros momentos del movimiento.

Finalmente cabe mencionar que, si bien se hace referencia específica a la situación de la mujer los discursos se manejan bajo lo que Alberti (2004) llama una unidad global, es decir un mensaje que considera hombres y mujeres deben luchar unidos por la consecución de las reivindicaciones de sus pueblos. El problema de lo anterior es que las necesidades específicas de las mujeres quedan invisibilizadas en nombre de una meta común (*ídem*, 2004), en este caso la lucha zapatista, para lograr la reivindicación y autonomía de los pueblos indígenas.

### **3.2. Momento dos: Marcha del Color de la Tierra (2001)**

El segundo momento de análisis es en el año 2001, cuando las fuerzas zapatistas se organizaron para llevar a cabo la Marcha de Color de la Tierra. Esta marcha tenía dos objetivos principales. El primero era el de enviar una delegación zapatista a exigir al Congreso de la Unión la aprobación de la Ley Cocopa, la liberación de los presos zapatistas y el retiro de militares en las zonas de conflicto, es decir, zonas zapatistas (Comandanta Susana, 2001). El segundo objetivo de la era visitar diversas entidades federativas y comunidades para compartir la lucha zapatista y la importancia de esta ley. Así las y los

zapatistas partieron de San Cristóbal de las Casas, Chiapas y visitaron Oaxaca, Veracruz, Puebla, Hidalgo, Tlaxcala, Michoacán, Querétaro, Estado de México, Guerrero y Morelos antes de llegar a su destino en la Ciudad de México (EZLN, 2001) .

Para este momento se seleccionaron cuatro discursos, tres locales y uno nacional. Los discursos locales corresponden a las visitas de la delegación zapatista en Oaxaca (en la capital Oaxaca y en la comunidad de Juchitlán) y en Orizaba, Veracruz, y están a cargo de las Comandantas Esther, Yolanda y Susana respectivamente. El discurso nacional es el que la Comandanta Esther dio en el Congreso de la Unión para pedir la aprobación de la Ley Cocopa. Este último ha sido históricamente reconocido como un momento cumbre para el Movimiento Zapatista, así como para la mujer indígena y ha sido objeto de diversos análisis, incluyendo algunos ACD. Debido a su relevancia, este discurso se analizará de manera separada a los discursos locales.

### ***Discursos locales***

En cuanto a la primera variable de identidad, al igual que el primer momento, se observa un lenguaje colectivo en oposición a un lenguaje individual. En este sentido se utilizan en varias ocasiones las frases “nosotras las mujeres” y “somos las mujeres”. También en el discurso local de la Comandanta Esther se observa como hace referencia a las “mujeres indígenas”. En relación a la identidad es importante mencionar las referencias que se hacen al movimiento, pues, al iniciar los tres discursos las comandantas indican que por su voz habla el EZLN. Es así las comandantas construyen una identidad colectiva como mujeres indígenas y a su vez representantes del Ejército Zapatista.

En relación a la segunda variable de participación política es posible observar como por un lado reconocen la importancia que ha tenido su participación dentro del movimiento, pero por otro lado hacen referencia a la necesidad de llevar esta participación a un plano nacional. En este sentido, la comandanta Esther menciona que:

“[...] por esa triple explotación es necesario que todas las mujeres indígenas levantemos nuestra voz, unamos nuestras manos para que seamos escuchadas y tomadas en cuenta y que nuestros derechos se garanticen.”

De manera similar la Comandanta Yolanda expresa:

“Aunque ya hay algo de participación de las mujeres en la lucha [...] falta mucho a que participen todas las mujeres en cada pueblo”. “Sin la participación de nosotras no se puede lograr nada, si solo luchan los hombres quiere decir no está completo. Por eso ahora vamos a viajar a nuestra capital de país para exigir al Congreso de la Unión, que nos apoyen también las mujeres indígenas.”

Por su parte la Comandanta Susana pide a las mujeres de Orizaba que se unan a la Marcha del Color de la Tierra:

“[...] hacemos un llamado a que participen en esta marcha para exigir el reconocimiento en la ley de los derechos de los hombres y de las mujeres indígenas para que las mujeres seamos respetadas y tomadas en cuenta, para que entre todos, hombres y mujeres, luchemos juntos para que no nos echen a un lado a las mujeres”.

Es así que es posible identificar que la búsqueda de una mayor participación política de la mujer indígena está relacionada con el reconocimiento de su triple situación de vulnerabilidad, lo que a su vez implica un ejercicio de autoconciencia sobre las interseccionalidades de lo que significa para ellas ser mujeres indígenas pobres en el contexto mexicano. La Comandanta Esther menciona como “principalmente nosotras las mujeres somos triplemente explotadas” y hace un llamado para lograr “un lugar digno como mujer y como indígena”. Por su parte la Comandanta Yolanda indica: “Nosotras las mujeres somos las más despreciadas, más explotadas y marginadas por ser mujer o por ser indígena” y la Comandanta Susana reconoce como las mujeres son las más afectadas en la discriminación en contra de las comunidades indígenas: “Somos las mujeres, las más sufridas por la guerra que nos hacen los gobiernos, somos las mujeres las que desde antes sufrimos el olvido, el desprecio y la humillación”.

Esto a su vez se relaciona con la cuarta variable de un discurso de feminismo descolonizado al reconocer la necesidad de seguir la lucha zapatista para combatir esta triple situación de vulnerabilidad, la cuál comenzó en la conquista y ha seguido por culpa de quienes tienen poder. Tal como lo indica la comandanta Yolanda:

“La vida de las mujeres indígenas ha sido muy dura desde hace más de 500 años que nunca fuimos escuchadas ni tomadas en cuenta como mujeres mexicanas [...] los poderosos y los ricos de México nos quisieron acabar de hambre, enfermedades curables, pobreza, etc. Pero no va a poder acabarnos”.

La Comandanta Esther también hace alusión a la marginación de los pueblos indígenas desde la conquista, pero sin tomar en cuenta para ello la vulnerabilidad especial de las mujeres, pues menciona:

“Hace más de 500 años sufrimos la explotación y el olvido, no nos tomó en cuenta por hablar nuestra lengua materna y por usar nuestra ropa tradicional. Nos quisieron desaparecer los grandes poderes; pero no lo pudieron lograr. Aquí estamos”.

Es así que en estos tres discursos es posible identificar el ejercicio de conciencia por parte de las Comandantas de lo que implica ser mujer indígena pobre en una sociedad machista, clasista y racista. En este punto el tema de interseccionalidad resulta sumamente relevante, pues como señala Judith Butler muchas veces una mujer no puede identificar cuál de las diferencias es la causa de su discriminación, pues no se puede aislar la segregación entre los ejes establecidos entre por las diferencias. Al contrario éstas no se añaden, sino que se multiplican (Vuorisalo-Tiitinen, 2011).

Otro elemento relevante a rescatar, es la lucha conjunta de hombres y mujeres, por un lado se reconoce que la mujer es necesaria para la lucha por la reivindicación de los pueblos indígenas. Por otro lado se indica como la participación del hombre es necesaria en la lucha por la igualdad de género. Con ello se muestra el carácter colectivo propio de

un feminismo comunitario, que como señala Julieta Paredes (2014), busca cuestionar la visión individualista y dicotómica del feminismo occidental.

### ***Discurso nacional ante el Congreso de la Unión***

Como se mencionó con anterioridad, este discurso ha sido objeto de análisis a través de diversas metodologías, incluyendo el ACD (Vuorisalo-Tiitinen, 2011; Valladardes 2004). Este discurso rompió con muchos paradigmas, no solo porque era la primera vez que el Movimiento Zapatista tomaba la palabra en el espacio de participación política pública por excelencia, el Congreso de la Unión, sino porque era una mujer indígena la que hablaba en nombre del movimiento. (Vuorisalo-Tiitinen, 2011). Por lo tanto existe también un valor simbólico de lo que implicó la presencia de la Comandanta Esther en esa tribuna en relación a la participación política de la mujer indígena, el imaginario de algo que parecía imposible.

Ahora bien, en cuanto al elemento de identidad, hay una frase inicial en el discurso de la Comandanta Esther que considero define en gran medida el resto de sus 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”.

De esta manera, Esther “borra” su identidad en un plano individual y, en el plano colectivo construye su identidad no a partir de su pertenencia al Movimiento Zapatista, sino a partir de su constitución interseccional como mujer indígena. Por lo que de aquí en adelante su voz es representación de este grupo. Desde ese hace varias alusiones en torno a esta representación, como el uso continuo de la frase <<nosotras mujeres indígenas>> o similares. A su vez, en relación al valor simbólico de su presencia s, la propia comandanta Esther reconoce la importancia simbólica de tomar ese lugar:

“Así que aquí estoy yo, una mujer indígena.

Nadie tendrá que sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable [...]

Es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas”.

A partir de ese momento, la Comandanta Esther hace más explícita su identidad como zapatista, pero sin dejar a un lado la categoría de mujer, la cuál se relaciona fuertemente con el reconocimiento de sus interseccionalidades. En este sentido, cuando pide que se apruebe la Ley Cocopa expresa: “se lo pedimos como mujeres, como pobres, como indígenas y como zapatistas” De igual manera, al finalizar su discurso hace énfasis una vez más de la representación de su voz en relación con su identidad, pues dice:

“Soy una mujer indígena y zapatista. Por mi voz hablaron no solo los cientos de miles de zapatistas del sureste mexicano. También hablaron millones de indígenas de todo el país y la mayoría del pueblo mexicano”.

Respecto a la segunda variable y el ejercicio de participación política, hay que reconocer nuevamente como el tomar la palabra ante el Congreso ya representa en sí un importante ejercicio de participación que no solo rompe con las limitaciones de su propia cultura indígena, sino también con las limitaciones de la sociedad mexicana y de las instituciones políticas que marginan triplemente a la mujer indígena mexicana. Tal como se expuso en el primer capítulo, los espacios legislativos eran, y son, muy limitados para las mujeres indígenas, por lo que tomar esta tribuna hubiera resultado casi imposible para ellas sino era a través del Movimiento Zapatista.

La prensa, diputaciones y la sociedad en general, esperaba que fuera el Subcomandante Marcos quién se dirigiera el Congreso. Por ello, un elemento importante es la explicación de la Comandanta Esther sobre por qué no es é quién toma la palabra:

“El subcomandante Insurgente Marcos es eso, un subcomandante. Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestro pueblos [...] Ahora es nuestra hora”.

En este sentido remarca el poder de su presencia y la jerarquía que ella tiene en el EZLN, así como la importancia de que ahora sea el momento de que las personas indígenas tomen la palabra y que sea ella quien las represente. También el “Ahora es nuestra hora” demuestra como las indígenas encontraban en ese momento un lugar prominente, fruto de una lucha que sostuvieron al interior de sus comunidades (Rovira, 2009) y también fuera de ellas.

En relación al tema de participación de la mujer, la Comandanta Esther, después de mencionar la opresión y discriminación a las que se ven enfrentadas las mujeres indígenas, señala: “Por eso nosotras nos decidimos a organizar porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos” y remarca la importancia que esta ley tiene para la mujer indígena para el ejercicio de sus derechos:

“Por eso queremos que se apruebe la ley de derechos y cultura indígena, es muy importante para nosotros las mujeres indígenas de todo México, Va a servir para que seamos reconocidas y respetadas como mujer e indígena que somos”

Para ella, la aprobación de esta ley no solo representa un reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas: “mi voz demandó y demanda reconocimiento constitucional de nuestros derechos y nuestra cultura”, sino además representa que la mujer indígena pueda ser reconocida y romper con la invisibilización y marginación a la que ha estado sujeta:

“En esta ley están incluidos nuestros derechos como mujer que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad de cualquier trabajo, igual que los hombres”.

Lo anterior está relacionado con la variable de autoconciencia feminista, pues la Comandanta Esther hace una reflexión sobre los estereotipos y la discriminación que enfrentan las mujeres indígenas y pide terminar con ello al exigir el reconocimiento de sus derechos. Resulta interesante como esta reflexión la hace tomando en cuenta la

discriminación que viven las mujeres dentro de sus comunidades y fuera de ellas. Por un lado, en relación a lo que las mujeres indígenas viven dentro de sus comunidades menciona:

“Dese hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión”.

Después comenta como las comunidades fueron desplazadas al rincón de las montañas del país, sin acceso a servicios básicos de agua, salud, luz, sin viviendas ni escuelas, pero resalta como “principalmente las mujeres son las sufren”, pues en sus comunidades son discriminadas desde que nacen mujer. “Como somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, como vivir nuestra vida”, ya grandes, continua narrando “nuestros padres nos obligan a casar a la fuerza”. También reconoce la problemática de la violencia, pues dice: “nosotras como mujer nos golpea, nos maltrata por nuestros propios esposos o familiares” y señala como “toda esta situación los malos gobiernos los enseñaron”. Con ello, reconoce como la discriminación que viven dentro de sus comunidades viene de una enseñanza por parte de quién tiene el poder, de el gobierno. Este elemento final resulta particularmente interesante en relación a la construcción de un feminismo descolonizado, pues resalta como son las fuentes de poder gubernamentales las que enseñaron estas conductas machistas, y no nacieron como un elemento propio de la comunidad.

Por otro lado, en relación a la discriminación que viven fuera de sus comunidades, la Comandanta Esther indica:

“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, por nuestro color, que somos del color de la tierra que trabajamos”.

Ahora bien, en relación a la variable de un feminismo descolonizado, cabe distinguir entre los mensajes descolonizados y los mensajes descolonizados en relación al género.

Respecto a la primera categoría, es posible encontrar varias referencias en el discurso de la Comandanta Esther pidiendo el respeto a las comunidades indígenas. El México que quieren como zapatistas es:

“uno donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos, uno donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales [...] Uno donde siempre se tenga presente que, formada por diferencias, la nuestra es una nación soberana e independiente. Y no una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas”.

Posteriormente, hace un énfasis en el tema de la discriminación que viven como mujeres indígenas. Señala como el gobierno no los “ha tomado en cuenta, los ha tenido relegados, abandonados y en situación de pobreza” y como toda esta situación resulta más difícil para las mujeres, por las razones ya expuestas en la variable anterior. Después de desarrollar estas causas y describir la discriminación dentro y fuera de sus comunidades, la comandanta Esther dice:

“No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o nos vengan a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo. Pero necesitamos que se reconozca nuestra lucha en las leyes”

Con ello marca un fuerte mensaje de emancipación frente a otros feminismos, esencialmente un feminismo occidental, pues recalca como no buscan una “salvación” por parte de los o las “otras” o que sientan lástima por ellas. Al contrario, Esther reconoce la importancia de la lucha de las mujeres indígenas y el poder que tienen por sí mismas para cambiar las cosas. Por lo que lo único que pide frente a esta situación es el reconocimiento constitucional de sus derechos. En relación a la discriminación de sus comunidades, dice:

“ Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres. Malas son de pegar y golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza sin que ella quiera, de que no puede participar en asamblea, de que no puede salir de casa”.

Cabe recalcar como las mujeres zapatistas han pedido que terminen todas estas prácticas de discriminación desde la creación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas. Por lo que en su discurso Esther solo remarca como estas son prácticas internas de las comunidades que deben parar y que su lucha ya va encaminada a ello. Con ello, las mujeres zapatistas y la Comandanta Esther a través de sus palabras, desafían el estigma de que las mujeres indígenas son sumisas ante la cultura machista que se vive en sus comunidades. Este es otro ejemplo del activo reconocimiento y participación de la mujer indígena dentro de sus comunidades y de su contribución para combatir los usos y costumbres que se traducen en discriminaciones a la mujer. Como se mencionó en el primer capítulo, estos son aprendizajes que rara vez se ven en un plano nacional.

Otro elemento importante de lo anterior, es entender como el machismo no es exclusivo de estos espacios, pues Esther también señala la discriminación que viven las mujeres indígenas fuera de sus comunidades y exige su reconocimiento y respeto como indígenas:

“[Q]uereamos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivo, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella”.

Es así como a través de este discurso la mujer zapatista desafía la estructura de los pueblos indígenas al oponerse a los usos y costumbres que las subordinan y discriminan y a su vez encaran el poder del Estado al exigir un trato digno para sus comunidades y para ellas (Valladares, 2004).

### **3.3. Momento tres: Participación de Marichuy en el proceso electoral (2017-2018)**

Este tercer momento se contextualiza en la época actual a la luz de la participación de Marichuy en el proceso electoral 2017-2018 como vocera del CIG que, como se mencionó en el primer capítulo, planteó en la óptica de las y los mexicanos la posibilidad

de tener una presidenta mujer e indígena, por lo tanto vale la pena analizar el impacto simbólico de su participación política en elecciones nacionales, sobre todo para las mujeres zapatistas que llevan años exigiendo estos espacios de participación dentro y fuera de sus comunidades. . Para ello se analizan tres discursos locales a cargo de mujeres zapatistas que forman parte de las visitas que Marichuy hizo a cada uno de los caracoles zapatistas<sup>21</sup>. El primero de ellos es a cargo de la Comandanta Miriam en el Caracol Morelia, el segundo corresponde a la Comandanta Rosalinda en el Caracol La Garrucha y el tercero a la Comandanta Hortencia en el Caracol Oventik,

Cabe mencionar que en un inicio contemplé que los discursos nacionales de este momento fueran discursos a cargo de Marichuy durante su campaña. Sin embargo, tras analizar sus discursos decidí no incluirlos como parte de este análisis por dos razones. La primera es que en sus discursos hace poco o nulo hincapié al tema de mujeres indígenas. Al ser la vocera del CIG, tenía la difícil labor de ser la voz de las diversas comunidades indígenas que conforman este Concejo, lo cual trasciende al Movimiento Zapatista y al rol de las mujeres indígenas que forman parte del Concejo. La segunda razón, es que el fin principal de esta investigación es analizar la participación política de la mujer indígena a través de las narrativas zapatistas, y por ello se decidió incluir únicamente mujeres que forman parte de este movimiento.

A pesar de lo anterior, cabe enfatizar como la participación de Marichuy sigue siendo un momento de suma relevancia para las mujeres zapatistas, no solo por su valor simbólico, sino porque permitió una mayor participación política para ellas. Desde un inicio se decidió que serían principalmente mujeres las que acompañaran su gira y tomaran la voz.

---

<sup>21</sup> En 2003, después de la contrarreforma aprobada de la Ley Cocopa, el EZLN decide empezar una nueva etapa organizativa y de autonomía, con independencia de que tuvieran o no la aprobación del gobierno. Así nacen los Caracoles Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno como la forma de organización geográfica y política de las y los zapatistas. Así, reconocen que los Caracoles son territorios autónomos zapatistas (Romero, 2013).

Respecto a la primera variable sobre la construcción de la identidad, los discursos en este momento no varían mucho del primero y segundo. Desde sus inicios hasta la actualidad un elemento característico del movimiento zapatista ha sido el uso de la voz en nombre de un colectivo y la construcción de una identidad plural. En este sentido, en los tres discursos locales es posible seguir identificando palabras y frases como “compañeras”, “hermanas”, “nosotras las zapatistas”. Asimismo, al inicio de cada discurso las tres comandantas mencionan que hacen uso de su voz a nombre de las bases de apoyo del Ejército Zapatista.

Respecto de la segunda variable, sobre la participación política y el reconocimiento de derechos, haré un énfasis especial en como estas tres mujeres zapatistas concibieron la figura de Marichuy como vocera del CIG y en general de los pueblos indígenas. En este sentido, la Comandanta Hortencia señala lo siguiente:

“Ella es nuestra vocera quien junto con las concejales y concejales del CIG recorrerán todo el territorio mexicano para hablar y escuchar la voz de los pueblos más olvidados, marginados y despreciados de nuestra patria, como los pueblos originarios que somos [...] También hablará de toda la situación que vivimos todos los mexicanos pobres sin distinción de organización, partido, raza, color, lengua, cultura y creencia religiosa”.

Aquí, Hortencia resalta como Marichuy no solo representa a las y los indígenas, sino también a toda la población mexicana en situación de pobreza, aunque posteriormente hace un énfasis a los pueblos indígenas al decir: ““Nuestra vocera desde aquí, lleva la voz de los pueblos originarios, de los pueblos que luchan, que resisten y que se rebelan”. Finalmente, hace una petición a Marichuy para que escuche sobre otras luchas, pues indica:

“Por eso le pedimos respetuosamente a nuestra vocera y al CIG que vaya a escuchar a los pueblos originarios y de todos los sectores pobres de México, para saber de las luchas de la resistencia y la rebeldía de muchos hermanos en todo el país”.

Esta concepción del rol de Marichuy como vocera de las personas indígenas también es adoptada en el discurso de la Comandanta Miriam, quien señala:

“ni pensemos, compañeras, que con el Concejo Indígena de Gobierno, ni con nuestra vocera, no vamos pensar que ellos nos van a salvar [...] Es el pueblo que tiene que dar la fuerza a nuestra vocera, es el pueblo que manda y nuestra vocera y nuestro Concejo de Gobierno, tiene que obedecer al pueblo.”

La Comandanta Rosalinda da un mensaje similar pero enfocado en las mujeres, pidiendo a Marichuy que comparta con otras la lucha de las mujeres zapatistas: “Compañera Marichuy te pedimos que lleves este mensaje en la gira a las otras compañeras mujeres del campo y de la ciudad de este país México y del mundo, que se organicen”.

Finalmente cabe mencionar como la Comandanta Hortencia hace referencia a lo que simboliza la participación política de Marichuy como mujer indígena:

“Por eso ahora debemos estar contentas porque vamos a demostrarle al mundo que las mujeres también sabemos y podemos gobernar a nuestros pueblos, con nuestra vocera [...] Nuestra vocera es una mujer [...] es la primera vez en la historia de México que una mujer indígena va a decir que tenemos capacidad para gobernar un país. Y cuando ella dice que sí pueden con ella también lo decimos todas”.

Así ve en Marichuy no solo una vocera de las personas indígenas, sino una representación de las mujeres indígenas quienes reclaman y ocupan nuevos espacios de participación política. En este sentido, continua diciendo:

“Nuestra vocera va demostrar que la mujer puede gobernar, demostrar que no es cierto como dicen que las mujeres indígenas no sabemos pensar, no sabemos gobernar no tomar decisiones, ahora el mundo va a saber que las mujeres de abajo y a la izquierda y todos los pobres sabemos pensar y pensarnos y gobernarnos y dirigir nuestro propio destino como pobres”.

Si bien al final engloba la participación de hombres y mujeres indígenas el mensaje inicial es muy enérgico, pues para ella Marichuy representa ante el resto del país la

capacidad de la mujer indígena de gobernar y ocupar cargos políticos y de poder. En este sentido también reconoce como ha habido anteriormente mujeres para la candidatura presidencial, pero que esto no ha significado necesariamente una representación de todas las mujeres:

“Aunque sí sabemos que ha habido mujeres que han aspirado o aspiran a la candidatura presidencial, pero son mujeres que tienen los mismos intereses de poder y de dinero igual que los hombres [...] que han mal gobernado nuestro país...”

Esto a su vez lo relaciona con un mensaje de descolonización pues dice que “ésas mujeres de arriba” hablan, piensan, miran y oyen “como hombres machistas”. Haciendo alusión a que ser mujer no te hace partidaria de la igualdad, y que las mujeres con poder también tienen actitudes machistas al igual que los hombres. Esto en oposición a una candidatura como la de Marichuy, donde su motor no es la búsqueda de poder, sino la representación de los pueblos indígenas y de las y “los que callan” (Marichuy, 2018).

Además del reconocimiento de la participación política de Marichuy, los tres discursos también remarcan la importancia de que las mujeres se organicen, exijan y adopten espacios de participación y de poder. En este sentido, Miriam comienza narrando la discriminación que vivían sus abuelas, los estereotipos y roles de género a la que estaban sujetas y las faltas de oportunidades y como “sufrieron las mujeres maltratadas que nunca tuvieron el derecho de reclamar”. Después menciona como el EZLN influyó para cambiar esa situación, pues dice: “Gracias a nuestra organización nos dio este lugar como mujeres, pero falta todavía para poder tomar ese lugar”.

En sentido similar, la Comandanta Rosalinda reconoce como la evolución del Movimiento Zapatista ha permitido una mayor participación de las mujeres, narrando como primero tanto hombres como mujeres indígenas no tenían derecho a participar ni tomar cargos. Posteriormente, con la formación de los ejidos “ya nos separamos de los patrones,

ya pueden hacer asambleas, aunque puros hombres [...] todavía no somos tomadas en cuenta como mujeres” , pero con el levantamiento del EZLN, dice:

“Ahí nos dimos cuenta que no solo los hombres tienen derecho a participar en las reuniones, a tomar cargos, a decidir y hacer sus planes; también como mujeres tenemos el mismo derecho [...] Ya tuvimos esa libertad de defender nuestros derechos para que seamos respetadas [...] y tomar cargos como responsable. Miliciana, insurgentes y representantes de colectivos”.

Es así que Rosalinda reconoce la importancia de la participación de muchas mujeres zapatistas líderes en 1994 y como hoy en día muchas mujeres pueden participar en diversos espacios como promotoras de salud, “agentas” auxiliares, “comisariadas”, “consejas”, autónomas de las Juntas de Buen Gobierno, responsables locales y regionales, y comandantas. “Ahora las mujeres zapatistas”, concluye “ya podemos discutir, analizar, pensar, opinar, proponer, decidir igual como los hombres”. A su vez, la Comandanta Hortencia señala como para eliminar la discriminación que viven las mujeres es necesaria la organización y participación de todas:

“Es la hora de organizarse y de luchar unidas las mujeres trabajadoras para cambiar esta situación de muerte y destrucción, para esto es necesaria la participación de las mujeres del campo y de la ciudad [...] ya es hora de tomar conciencia y tomar mucha responsabilidad en cada una de nuestras geografías”.

También habla sobre la discriminación y las barreras a las que se enfrentan las mujeres indígenas al buscar mayores espacios de participación política:

“Tengan claro que cuando una mujer toma conciencia y decide tomar cargos y responsabilidades va a enfrentar muchos obstáculos, muchos problemas de parte del marido, de los padres, de los hermanos, de los novios, de la comunidad y del pueblo, y de toda la sociedad machista y patriarcal que es la que manda en todo el mundo”.

En este sentido, reconoce que si bien ha habido importantes avances para el reconocimiento de su participación, aun existen limitantes que le permitan el completo

ejercicio de este derecho, como lo es la conducta machista de los hombres y de la sociedad en general, por lo que aún son necesarios cambios dentro y fuera de las comunidades. Otro elemento importante de este discurso, es como Hortencia toma frases populares de la participación del zapatismo, pero las reformula en relación a la mujer, como:

“Nunca más un México sin nosotras las mujeres”,

“Es la hora que las mujeres hagamos temblar el mundo y romper los muros y las cadenas de injusticias que nos tienen atadas durante siglos”.

“Llegó la hora de que las mujeres dignas en resistencia y rebeldía lo digan claro al México y al mundo que las mujeres que luchan y se organizan, no se venden, no se rinden y no claudican”.

Con ello demuestra como si bien los principios del Movimiento Zapatista fortalecieron el poder de lucha y participación de la mujer, ahora es momento de llevar esos principios a un enfoque de género.

Aquí es posible observar un desarrollo entre el primero, segundo y tercer momento, pues inicialmente el discurso de las mujeres zapatistas era más comunitario, era la lucha del movimiento más que la lucha de las mujeres. En el segundo momento, había una relación más explícita entre ambos, pues se decía que la aprobación de la ley iba a representar una mejora para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y por consecuencia de las mujeres indígenas. Sin embargo, en este tercer momento el enfoque es que las mujeres, desde sus diversas luchas, se organicen y tomen una mayor participación para reivindicar sus derechos y los de sus pueblos, así como hacer conciencia de lo que esto puede implicar. Se trata de una participación específica de ellas para ellas, pero sin perder de vista el aspecto comunitario.

El proceso de autoconciencia feminista en estos discursos es muy claro, pues como se mencionó previamente en los tres discursos las Comandantas analizan de diversas maneras cómo ha sido el proceso y evolución de su participación, considerando que la

situación de la mujer indígena siempre se ha enfrentado a una mayor discriminación y precariedad por la triple situación de vulnerabilidad en la que se encuentran. A su vez, un elemento importante a destacar respecto de esta variables, y que se relaciona en parte con la variable de feminismo descolonizado, es que ahora los discursos identifican la fuente de esta discriminación esencialmente en el abuso de poder de los privilegiados (llámese patrón o gobernantes) y como el neoliberalismo es una expresión de este poder y una forma de opresión.

Es así que también es posible observar una evolución respecto a este tema, pues desde el primer momento se identifica en los discursos un mensaje de descolonización por parte de las mujeres zapatistas. Sin embargo, este va más enfocado a la lucha por erradicar las formas de opresión en contra de los pueblos indígenas. En el segundo momento, este mensaje sigue presente de la mano con la exigencia del reconocimiento de los derechos de las personas indígenas, así como de la autonomía de los pueblos, pero también es acompañado de rasgos de feminismo descolonizado donde las mujeres demuestran en sus discursos la triple situación de vulnerabilidad y la lucha por combatir la misma pero en un sentido colectivo, pues para las mujeres zapatistas el hombre también juega un rol esencial para lograr la igualdad de género. Finalmente, en este tercer momento, el mensaje de un feminismo descolonial es mucho más claro, pues las mujeres zapatistas suman a todo este aprendizaje un mensaje de poder y emancipación. Un “¡ya basta!” en contra de la discriminación y una invitación para el resto de las mujeres a su lucha y resistencia.

## CONCLUSIONES

En la introducción de este trabajo mencioné que una de las razones por las cuáles decidí hacer esta investigación fue para adentrarme un poco más al estudio de las mujeres zapatistas, bajo la concepción de que detrás de su resistencia existen grandes enseñanzas tanto para la comprensión de las luchas indígenas, como para la construcción de un feminismo descolonial. En este sentido, en primer lugar quiero concluir sobre la relevancia de este tema en un contexto como el mexicano, donde la discriminación de la mujer indígena en los espacios de participación política sigue siendo muy limitado, y ejemplos como el CIG y la participación de Marichuy deben ser retomados y replicados en mayores espacios de carácter nacional.

Lo anterior, no desestima la participación política de las mujeres indígenas en espacios diversos al político-electoral, pues como se mencionó a lo largo de este trabajo, resulta esencial analizar como han retomado diversos lugares para transformarlos en espacios de participación política, pues esto ha permitido que encuentren nuevas formas de expresión y nuevos inicios para construir cada vez una mayor participación. Considero que en este aspecto, el Movimiento Zapatista ha sido un escenario inicial esencial para las mujeres indígenas.

Más aún en un espacio de lucha donde la representación de la mujer ha sido tan característica, pues la visibilidad de la mujer en el EZLN rompe con los estereotipos esencialistas de la pasividad que supuestamente caracteriza tanto a las mujeres indígenas y a su vez emerge una nueva imagen de la mujer indígena que se proyecta como un sujeto político, que interpela al sistema hegemónico y exige reconocimiento y respeto al gobierno y a sus comunidades (Arévalo, 2015).

En segundo lugar, considero importante enfatizar en los resultados primordiales del ACD, sobre todo en el desarrollo que pude identificar en las cuatro variables. Respecto a la

variable de identidad, considero que la estabilidad en el uso de un discurso colectivo ha resaltado el valor de comunidad que siempre ha representado al Movimiento Zapatista. Sin embargo, también es importante el uso exclusivo de los femeninos en los discursos de las mujeres zapatistas, pues el uso de palabras como “nosotras”, “compañeras” y “nosotras las mujeres indígenas” remarcan la búsqueda de un sentimiento de colectividad, pero también la necesidad de diferenciar la realidad de las mujeres indígenas y de los hombres indígenas.

Esto a su vez se relaciona con la variable de autoconciencia feminista, pues considero que aquí sí es posible notar una evolución en los discursos. En el primer momento, las mujeres zapatistas identificaban la discriminación que vivían los pueblos indígenas y había en sus discursos algunos rasgos donde hacían referencia que para las mujeres esta discriminación era mayor. Sin embargo, en el segundo momento es posible notar una mayor claridad respecto a este punto, pues mencionan explícitamente que ellas están sujetas a una triple discriminación al ser mujeres, indígenas y pobres y además reconocen que esta discriminación la viven dentro y fuera de sus comunidades en diversas maneras. A su vez es en este momento donde comienzan a desarrollar que parte de las prácticas de desigualdad y de poder del hombre sobre la mujer que se viven dentro de sus comunidades, proviene de las prácticas machistas de los antes colonizadores y ahora gobernantes.

Considero que este acercamiento de reconocer y nombrar las diferentes caras de la discriminación que viven permitieron a la mujer zapatista construir un fuerte discurso de feminismo descolonial, el cuál se ve reflejado principalmente en el tercer momento, donde agregan al reconocimiento de su situación un mensaje mucho más fuerte de lucha y resistencia bajo la necesidad de organizarse y de tomar diversos espacios de poder y de participación política.

Es así que el tema de participación política también ha evolucionado en los discursos de las mujeres zapatistas. En el primer momento reconocen que estos espacios le han sido

limitados. En el segundo momento, toman posesión de estos espacios, y no solo en el aspecto nacional, pues tuvieron una importante participación en el recorrido que se hizo a otras comunidades como parte de la Marcha del Color de la Tierra, y en estos espacios expresaron la importancia y necesidad de que las mujeres participaran. En el tercer momento y la presencia de Marichuy como vocera del CIG representó para las mujeres indígenas un triunfo ganado en su ardua lucha, pues sus discursos, al hablar del pasado, reflejan como ellas conciben la construcción de una nueva realidad donde su participación es cada vez mayor, pero a la vez reconocen que la discriminación sigue presente, sobre todo en espacios fuera de las comunidades, y esperan que la presencia de Marichuy contribuya para visibilizar esto.

Finalmente, quiero enfatizar en los efectos que pudieran llegar a tener este tipo de investigaciones más allá de una modesta contribución académica. En contextos actuales rodeados de desigualdades, injusticias y discriminaciones, aprender un poco más sobre la resistencia de estas mujeres y escuchar su mensaje de persistencia y colectividad, resulta no solo consolador, sino necesario. Debemos comenzar a imaginar y buscar otras formas de crear academia y asumir los compromisos de contribuir a través de nuestras investigaciones a construir mejores realidades, a construir “un mundo donde quepan muchos mundos”.

## BIBLIOGRAFÍA

Agabo, B. (2017). Las mujeres de Cherán, pieza clave en la lucha por la autonomía. *Revolución 3.0*. Disponible en: <http://michoacantrespuntocero.com/las-mujeres-de-cheran-pieza-clave-en-la-lucha-por-la-autonomia/>

ACNUDH. (2018). *Los derechos de los pueblos indígenas en México: una mirada desde los organismos del sistema de Naciones Unidas* (p. 145). México: Ed. Tom Haeck y Gabriela Gorjón. Disponible en: [https://hchr.org.mx/images/doc\\_pub/PueblosIndgenas\\_UnaMirada\\_2017.pdf](https://hchr.org.mx/images/doc_pub/PueblosIndgenas_UnaMirada_2017.pdf)

CONAPO (2016). Población Indígena. Infografía. Consejo Nacional de Población. 2016. Disponible en: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/121653/Infografia\\_INDI\\_FINAL\\_08082016.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/121653/Infografia_INDI_FINAL_08082016.pdf)

Congreso Nacional Indígena. (2018). *Concejo Indígena de Gobierno*. Disponible en: <http://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/>

Belausteguigoitia, María. (2006). Ramona: El derecho a descansar. *Debate Feminista*, 33, 119-127. Disponible en: [http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/033\\_08.pdf](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/033_08.pdf)

Bonfil B., Guillermo (1987). México Profundo. Una civilización negada. Ed. Grijalbo, México.

Bonfil, P.; Barrera, D. y Aguirre, I. (2008). *Los espacios conquistados: Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en México*. México. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

CIDH (2017). *Informe sobre pobreza y derechos humanos en las Américas*. OEA/Ser.L/V/11.164, 2017. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/PobrezaDDHH2017.pdf#page=23>

CIDH (1998). *Caso 11.520. "Aguas Blancas" México*. Informe N° 49/97. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

CDI (2017). *Datos e indicadores sobre violencia contra las mujeres indígenas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en: <https://www.gob.mx/cdi/articulos/datos-e-indicadores-sobre-violencia-contra-las-mujeres-indigenas>

CNDH (2008). Informe especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre el Caso de Discriminación a la Profesora Eufrosina Cruz Mendoza. México. Comisión Nacional de Derechos Humanos Disponible en: [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2008\\_disc.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2008_disc.pdf)

CNI (2017). Declaración Vi del Congreso Nacional Indígena. Disponible en: <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/03/27/declaracion-del-v-congreso-nacional-indigena/>

Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, (140), pp.139-167.

CONEVAL. (2014) Metodología para la medición multidimensional de la pobreza en México. México, p. 37. Disponible en: [https://www.coneval.org.mx/Informes/Coordinacion/Publicaciones%20oficiales/MEDICION\\_MULTIDIMENSIONAL\\_SEGUNDA\\_EDICION.pdf](https://www.coneval.org.mx/Informes/Coordinacion/Publicaciones%20oficiales/MEDICION_MULTIDIMENSIONAL_SEGUNDA_EDICION.pdf)

CONEVAL. (2017). Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2016. Resumen ejecutivo. Disponible en: [https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza\\_16/Pobreza\\_2016\\_CONEVAL.pdf](https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_16/Pobreza_2016_CONEVAL.pdf)

Cumes, Aura. (2014). Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En Más allá del feminismo: caminos para andar. Mágina Millán (coord.). México, Red de feminismos descoloniales, pp.61-84

EZLN (2016). Que retiemble en sus centros la tierra. Enlace Zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>

Foucault, Michel. 1986. La arqueología del saber, 2º ed. 2010, México, Siglo XXI.

Fairclough, Norman. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 179-203. Barcelona: Editorial Gedisa.

Galindo de Pablo, Adrián. (2015). *El paramilitarismo en Chiapas: Respuesta del poder contra la sociedad organizada*. Política y cultura, no. 44, México, pp. 189-213.

Guiomar, Rovira (1997). Mujeres de Maíz. México, Ed. Era.

Hernández, Abelardo (2007). Orígenes y antecedentes del EZLN. Espacios Públicos. Vol. 10, núm 19, agosto 2007. Universidad Autónoma del Estado de México, pp- 264-283. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/676/67601915.pdf>

Hernández, Rosalva. (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En Más allá del feminismo: caminos para andar. Mágina Millán (coord.). México, Red de feminismos descoloniales, pp. 183-212.

INMUJERES (2001). Las mujeres y el voto. Instituto Nacional de la Mujeres, México, p. 10. Disponible en: [http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/100148.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100148.pdf)

López, Roberto. (2018). Liberan a alcaldesa de Chenalhó tras acuerdos con grupo inconforme. *El Occidental*. Disponible en: <https://www.eloccidental.com.mx/republica/liberan-a-alcaldesa-de-chenalho-tras-acuerdos-con-grupo-inconforme-1610630.html>

Marín, Aída. (2017). Mujeres indígenas, motores de cambio en México. *Animal Político*. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/blogeros-de-generando/2017/12/08/mujeres-indigenas/>

Mandujano, Isaín. (2017). Marichuy, la candidata independiente siempre cerca del EZLN desde 1994 y una de las fundadoras del CNI. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2017/05/marichuy-desde-1994-cerca-del-ezln-y-una-de-las-fundadoras-del-cni/>

Mejía, Genaro. (2017). Eufrosina Cruz, la indígena emprendedora de la política. *Entrepreneur*. Disponible en: <https://www.entrepreneur.com/article/288408>

Millán, Mágina. (2014). Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas. En Más allá del feminismo: caminos para andar. Mágina Millán (coord.). México, Red de feminismos descoloniales, pp. 119-144.

Moreau, Eugénie. (2013). <<Nunca más un México sin nosotras>> Mujeres rebeldes zapatistas. Subversiones. Disponible en: [https://subversiones.org/archivos/11845#\\_ftn2](https://subversiones.org/archivos/11845#_ftn2)

Muñoz, Gloria (2008). *The Fire and the Word: A History of the Zapatista Movement*. Estados Unidos, City Lights Books.

Najar, Alberto (2018). 5 razones que hacen históricas las elecciones presidenciales en México. *BBC*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-43578377>

ONU Mujeres. (2017). *La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2016*. México. Disponible en: <http://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20mexico/documentos/publicaciones/2017/10/violenciafemicidamx%2007dic%20web.pdf?la=es&vs=5302>

Paredes, Julieta. (2014). *¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad. La Paz, Moreno Artes Gráficas.

Rueda, Cuauhtémoc (2017). La otra verdad de Acteal, a 20 años de la masacre. *Animal Político*. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/blogueros-altoparlante/2017/12/22/acteal-verdad-masacre/>

Santiago, Aldo. (2013). *Charco: La república del silencio*. *Subversiones*. Disponible en: <https://subversiones.org/archivos/17140>

Speed, Shannon. (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.

Talpade, Chandra. (1996). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos descoloniales. En *Descolonizando el feminismo*, Lilian Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds). 2008, España. Ed. Cátedra, p. 117 -160.

TEPJF. (2011) María Elena Chapa y otras vs. Consejo General del INE., SUP-JDC-12624/2011 y acumulados.

TEPJF (2009).. Mary Telma Guajardo Villarreal vs. Comisión Nacional de Garantías del PRD. SUP-JDC-461/2009

TEPJF. (2013). Perfecto Rubio Heredia vs. Sala Regional Xalapa del TEPJF. SUP-REC-112/2013.

Valladares de la Cruz, Laura. (2004). Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos. *Alteridades*, vol. 14, núm. 28, julio-diciembre, 2004, pp. 127-147 Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Van.Dijk, Teun. *Texto y contexto*. 1980, Madrid, Ed. Cátedra

Van Dijk, Teun A. 2003. La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: Un alegato en favor de la diversidad. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 143-177. Barcelona: Ed. Gedisa.

Villoro, Juan (2018). Prohibido votar por una indígena. Artículo de Opinión. *New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2018/02/24/opinion-villoro-marichuy/>

Vuorisalo-Tiitinen, Sarri (2011). *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*. *Doctoral Disseration Latin American Studies*, Universidad de Helsinki.

Zolla, Carlos (2014). *¿Qué es la Comisión de Concordia y Pacificación, Cocopa?* En *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. UNAM, México. Disponible en: [http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c\\_pre=50&tema=3](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=50&tema=3)