

Procesos organizativos y participación política de mujeres indígenas en México: voces de activistas y abordajes en la bibliografía*

 Mariana Gómez**

Resumen

Desde los años noventa, un creciente movimiento de mujeres indígenas compuesto de procesos organizativos y modalidades de participación política heterogéneas, de diverso nivel y alcance, se expande en diferentes regiones y estados de México. Entre septiembre y noviembre del 2012 viajé a México para conocer de cerca dichos procesos y realizar un relevamiento de la bibliografía más importante sobre el tema: aquella que analiza la emergencia de procesos organizativos de carácter autónomo y que se concentra en la inserción de las indígenas en la política formal de partidos y en los “gobiernos de usos y costumbres” de las comunidades. En ambos casos las mujeres deben sortear numerosos obstáculos y prejuicios de género para sostenerse en los lugares y espacios construidos. Aun así, las mujeres indígenas se han transformado en actoras sociales y políticas: han cambiado sus posiciones de sujeto e iniciado procesos de construcción y politización de nuevas identidades de género, de clase y étnicas, y actualmente se encuentran creando su propia política de representación. Este artículo es una síntesis de lo ocurrido en el movimiento de mujeres indígenas en México, considerando el rol jugado por las mujeres en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como un antecedente central.

Palabras clave

México
Movimiento de mujeres indígenas
Participación política

Abstract

Since the nineties an increasing Indigenous Women Movement, compound of heterogeneous organizational processes and modalities of political participation, of different scale and range, is expanding in different regions and states of México. Between September and November of 2012 I travelled to México to see up close these processes and to make a research of the more important bibliography about the topic: those that focus on the emergence of autonomous organizational processes and the other one that concentrate in the inclusion of indigenous women in the formal party politics and in the “gobiernos de usos y costumbres” in the communities. In both cases the women must avoid many obstacles and gender prejudices to maintain in their conquer places and in the spaces build. Even so the indigenous women transformed

Key words

Mexico
Indigenous Women Movement
Political Participation

* Fecha de recepción: 7 de mayo de 2013. Fecha de aceptación: 7 de marzo de 2014.

** Facultad de Filosofía y Letras (UBA): Sección Etnología y Etnografía.

in social and political actors: they changed their subject positions and their started processes of construction and politization of new gender, class and ethnic identities, and in the present they are creating their own polity of representation. This article makes a summary of the Indigenous Women Movement in Mexico, considered the role played by the women in the Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) as a central precedent.

1. Este trabajo se basa en el informe final de mi estancia postdoctoral en México (2012) financiada por el CONICET y la Secretaría de Relaciones Exteriores de la Embajada de México. Agradezco a la Dra. Diana Lenton por los comentarios hechos a una primera versión.

1. Introducción¹

Entre septiembre y noviembre del 2012 realicé una instancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en el Distrito Federal para realizar un relevamiento de investigaciones sobre participación política de mujeres indígenas en México y América Latina, dado que aquí en Argentina prácticamente no hay bibliografía disponible sobre este tema. Los procesos organizativos de mujeres indígenas (Hernández, 2008a), sus formas de abordaje en la bibliografía y su puesta en discusión en ámbitos públicos, rebasan a la academia mexicana, pues estamos ante la consolidación de un movimiento de mujeres indígenas dentro del heterogéneo movimiento indígena mexicano que impregna las dinámicas políticas que acontecen en el país.

Gracias a los contactos ofrecidos por distintas colegas mexicanas, comenzado por Aída Hernández (especialista en el tema además de mi tutora) y su equipo del CIESAS, mantuve conversaciones con importantes referentes de la problemática de investigación (Pilar Alberti, Gisela Espinosa, Teresa Sierra, Mariana Mora, Morna McLeod, Ángela Ixkic Duarte Bastián, Dalia Bassols, entre otras). Durante el mes de septiembre participé en el II Congreso de Antropología Social realizado en Morelia (estado de Michoacán) donde un grupo de trabajo expuso investigaciones sobre participación política y avances en materia de “derechos de las mujeres indígenas”. Otros paneles contaron con la participación de activistas indígenas (en su mayoría varones) quienes relataron sus recientes experiencias de luchas por la autonomía en distintas regiones del país. Entre el 17 y el 19 de octubre asistí a un coloquio celebrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) titulado *Mujeres Indígenas: participación política y transformaciones generacionales* donde se discutieron los resultados de un conjunto de investigaciones sobre el acceso de las indígenas a distintos espacios públicos: cargos civiles y religiosos en sus comunidades, el ingreso en la política partidaria, la participación en organizaciones mixtas y propias, estrategias para abordar y denunciar violencias de género, entre otras. En esta oportunidad expusieron sus testimonios y análisis reconocidas activistas indígenas como Marta Sánchez (integrante de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas). El objetivo de este artículo es brindar una síntesis panorámica sobre distintas aristas del movimiento de mujeres indígenas en México.

Más allá de las caracterizaciones y visiones contrapuestas en torno a lo que constituye un movimiento de mujeres², sobre la base de las discusiones en la bibliografía relevada y siguiendo especialmente la discusión que realiza Gisela Espinosa (2009a:15-23)³, considero que en el caso de México sí se puede hablar de un “movimiento de mujeres” para encuadrar los núcleos movilizados, las acciones colectivas y los procesos organizativos de distintos colectivos de mujeres indígenas que se retrotraen a momentos anteriores al levantamiento zapatista de 1994. El movimiento de mujeres indígenas en México reivindica demandas ligadas a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (especialmente autonomía política y autonomía territorial) y demandas de género, como lo han mostrado las mujeres zapatistas y su Ley Revolucionaria o la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas que

2. “Hablar de un movimiento implica, pues, un fenómeno social o político de cierta trascendencia, la cual puede derivarse tanto de su fuerza numérica como de su capacidad para provocar algún tipo de cambio, ya sea legal, cultural, social o político. Un movimiento de mujeres no precisa tener una única expresión organizativa y puede caracterizarse por una diversidad de intereses, formas de expresión y ubicaciones espaciales” (Molyneux, 2003: 227).

3. Espinosa repasa la categoría “Movimiento Amplio de Mujeres” (MAM) elaborada por Lamas et al. (1994), la cual refiere a núcleos movilizados de mujeres y acciones colectivas que tienen un protagonismo femenino, e indica que dentro de esta se podrían situar una infinidad de agrupaciones colectivas dentro de un espectro político muy amplio que abarca posicionamientos hacia la izquierda y la derecha (pues existen agrupaciones que velan por la conservación de roles y tradiciones que están en contra de las reivindicaciones de emancipación femenina).

hace su aparición pública en el 2004 (Espinosa, 2010). De todas formas es importante advertir que estos distintos núcleos de mujeres indígenas movilizadas y organizadas no priorizan los ejes de lucha históricos del feminismo (el derecho al aborto por ejemplo). Cabría agregar también que las activistas indígenas intentan construir una identidad como “mujeres indígenas” enfatizando sus condiciones de clase y étnicas que las separarían de otras mujeres como “mestizas” y “blancas”. No obstante, como señalan Hernández (2011a) y Espinosa (2009b) las mujeres indígenas organizadas se han visto influenciadas por el trabajo de numerosos grupos de feministas: aquellos que se vincularon a las luchas agrarias en los estados de Chiapas y Guerrero en las décadas del 60 y 70, feministas de base católica pero que apoyaron el trabajo de difusión y discusión en torno a los derechos sexuales y reproductivos e incluso el feminismo civil (Espinosa, 2010) que desde hace años apoya y promueve la visibilización y el ingreso de activistas indígenas en espacios públicos como agencias estatales, institutos de género, institutos de desarrollo, foros, congresos, universidades, etc.

2. Las voces de las activistas indígenas en sus propios debates

A continuación cito algunos testimonios que escuché en el Coloquio de la ENAH ya que reflejan los discursos producidos por las indígenas para nombrar la diversidad de experiencias pequeñas y grandes, cotidianas y estructurales, que están sembrando para transformar no solo su estatus de género, sino más estructuralmente, *dinámicas de género*, raciales y de clase, profundamente desiguales que experimentan en distintos niveles sociales y espaciales, dentro y fuera de sus comunidades. Entre estas voces pongo en primer plano la de María García Pérez, mujer otomí del estado de México:

Nos sentíamos así como muy poquita cosa, por los hombres, por el maltrato, nosotras no nos valorábamos, teníamos que darle de comer al esposo, a los hijos, y desde la plática nos enseñaron que teníamos que querernos, valorarnos, que teníamos voz y voto... Antes siempre agachábamos la cabeza y obedecíamos, pero la señorita que nos dio esa plática nos dijo que nos teníamos que querer, que valíamos mucho.

También sobresalió la voz de la abogada y antropóloga Karla Arroyo Pineda quién relató el caso de María Inés Fernández, una joven indígena que fue violada por tres militares en el 2002 en Guerrero, estado que registra una de las mayores tasas de violencia en el México actual, signado por el narcotráfico, la militarización y la “guerra de baja intensidad” (Olivera, 2008). Los tres soldados decidieron abusar de María Inés cuando entraron a su casa para llevarse a su marido y a este no lo encontraron. Luego de la violación, María Inés se halló con un cúmulo de obstáculos miserables para poder encauzar legalmente la denuncia contra sus agresores (por ejemplo: se negaron a atenderla en el hospital al que concurrió, el examen médico fue realizado pasados los tres días del acto, el hospital no dispuso de una mujer médica para su atención, entre otros). Una ONG de la región se propuso acompañar a María Inés y a su familia y, una vez agotadas las instancias judiciales nacionales, llevaron su caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la cual, luego de transcurridos casi diez años dictaminó varias medidas que, si bien representan un gesto de reprimenda contra el máximo agresor –el Estado Mexicano y sus Fuerzas de Seguridad–, los tres militares abusadores actualmente se encuentran libres y no han recibido condena. En el transcurso de esta lucha el hermano de María Inés fue asesinado y ella (quién todavía mantiene su monolingüismo y siempre se la ve acompañada de una intérprete) se volvió una activista en su comunidad y en la organización indígena que integra: la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM).

Entre las sentencias que la CIDH dictó con carácter de obligatoriedad para el Estado Mexicano se destacan la realización de un acto público de reconocimiento internacional mediante el cual se le pidió “disculpas” a la víctima y a su familia, la obligatoriedad para los miembros del ejército de capacitarse en derechos humanos y el pago de un “resarcimiento económico” a María Inés. Estas medidas tienen similitud con las que se dictaron en Argentina ante el caso de una joven indígena de la provincia del Chaco que fue abusada sexualmente por tres jóvenes criollos de su comunidad. La joven, al igual que María Inés, también se encontró con obstáculos miserables: cuando se acercó a la comisaría local las autoridades policiales no creyeron su relato, luego demoraron horas en tomarle la denuncia y en realizarle un examen médico a pesar de la estupefacción, el llanto y los dolores de la joven. El malicioso procedimiento que siguió el médico que la revisó para constatar la violación, al igual que las posteriores visitas de una trabajadora social que interrogó a su familia, amigos y conocidos para constatar su “moral femenina”, no hicieron otra cosa que revictimizarla. Durante el juicio celebrado posteriormente se utilizaron argumentos patriarcales y racistas para desacreditar las pruebas que probaban la violación y quienes la perpetraron finalmente fueron absueltos. El caso también se presentó ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos a través de una ONG de Rosario (INSGENAR) que desde hace años aborda la problemática del difícil o nulo acceso de las mujeres indígenas a la justicia. Durante abril de 2009 se publicaron notas en diarios nacionales y provinciales dando a conocer la “reparación material y simbólica” que el gobierno de la provincia de Chaco, con el gobernador Capitanich a la cabeza, decidió realizar a la joven LNP en un acto catalogado como de “reparación histórica” y “pedido de perdón público” (Insgenar, 2010). El accionar de INSGENAR y de CLADEM permitió poner de relieve y denunciar las múltiples violencias de género que emanan de amplios sectores de la sociedad contra los y las indígenas y la falta de acceso a la justicia para las mujeres indígenas, jóvenes, pobres y rurales⁴.

4. Una organización de jóvenes tobas, nucleados en una de las organizaciones de la provincia, se encargó de que el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación) y el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) conozcan el caso y, a través de estos organismos, llegó a manos del INSGENAR.

El problema de las violencias contra las mujeres indígenas es un asunto complejo en México (Hernández y Elisondo, 1996; Hernández, 1998) igual que en Bolivia, Ecuador y Argentina, donde estas cuestiones recientemente comienzan a debatirse en ámbitos públicos y jurídicos. En México, la falta de mecanismos para enfrentar las violencias de género que padecen las mujeres indígenas—dentro o fuera de sus comunidades—son asuntos recurrentes que, según Teresa Sierra: “... tradicionalmente han situado a la mujer en una condición de subordinación, teniendo que aceptar el maltrato, el abuso sexual, el abandono de la pareja, el no reconocimiento de los hijos, entre muchos otros aspectos que salen a relucir cuando las mujeres acuden a la justicia comunitaria, y en menor medida a la justicia oficial” (2009: 18). Lo anterior vendría a cuestionar el mito de la “complementariedad” como ideología de género armónica, común a los pueblos indígenas americanos, una visión que muchas activistas indígenas insisten en sostener en numerosos espacios de activismo transnacional. La visibilización de diferentes casos de violencia sexual también confrontan los argumentos presentes en numerosos estudios antropológicos sobre las relaciones de género de los grupos indígenas (Gómez, 2010).

En la actualidad, las mujeres se hallan con numerosos obstáculos cuando comienzan a reconocerse a sí mismas como sujetos del derecho. Y aquí se incluyen varias cuestiones: primero el entenderse como nuevas sujetas de derecho dentro de sus familias, comunidades, organizaciones y fuera de ellas, proceso que implica la incorporación de una nueva identidad que entraña un nuevo ejercicio de ciudadanía, ya sea en el marco de las democracias representativas, en los procesos de autonomía (como el zapatismo) o en los “gobiernos de usos y costumbres”. En síntesis: profundos procesos subjetivos en los que a menudo sus hombres no las acompañan. La voz de otra activista que participó del coloquio de la ENAH señaló otro importante factor para

que esta “lucha” se vuelva todavía más difícil: los hombres, claro, pero también ellas mismas, pues las propias mujeres sustentan y reproducen valores patriarcales: “No es posible que como mujer me esté comiendo a mi propio género, no debería ser así y esto ocurre mucho”.

Por último traigo las voces de dos “líderesas” reconocidas por sus trayectorias de lucha y activismo en instancias regionales, nacionales e internacionales. Una de ellas, ante la pregunta del público sobre qué le significaba “ser mujer y ser indígena” al mismo tiempo respondía:

...Nacer indígena sí... está bien pero la autoconciencia se cultiva, individual y colectivamente, es una reivindicación y reconstitución del pensamiento... Nos sabemos parte de colectivos, nos sabemos con derechos colectivos y demás derechos de mujeres... Somos parte de uno de esos “diferentes” del país (...). Y con los hombres indígenas hay que seguir debatiendo, analizando... en los Acuerdos de San Andrés estaban todos aglutinados, pero no se apropiaron luego sobre lo avanzado para las mujeres indígenas... pero hay que trabajar con los hombres para construir una nueva cultura de respeto, tenemos que lograr que los hombres se apropien de los derechos de las mujeres, así es como se vuelve una realidad.

Ante otra pregunta del público acerca de cómo las activistas indígenas veían el vínculo entre activismo y academia, contestó que las indígenas son luchadoras que han asumido la responsabilidad de moverse por escenarios públicos (regionales, nacionales, internacionales) para entablar diálogos con la academia y con otros actores políticos: “Y en eso estamos, en esa línea, pues sabemos que en la academia está el conocimiento, hay un saber de cómo una experiencia se puede transformar en conocimiento, pero aquí (y con un gesto integró al resto de sus compañeras de mesa) es donde está la apuesta política”.

Los testimonios citados muestran las grietas abiertas en espacios de la vida cotidiana y no importa la escala desde donde se las mire: todas son importantes y siembran huellas en sus subjetividades: el impacto que dejaron unos talleres de capacitación que las mujeres de una comunidad recibieron y donde una “señorita” les habló de sus derechos, derechos que ellas luego volvieron discurso para reposicionarse identitariamente en sus familias y comunidad; casos de abuso sexual por parte del ejército que, aun con los nuevos vientos que soplan en materia de derechos indígenas internacionales, tienen la torpeza de reinstalar con suma crudeza en el escenario nacional e internacional la imagen de la mujer indígena como víctima eterna de la “triple opresión” (además de recordar la profunda deuda democrática que el Estado Mexicano tiene con sus ciudadanos); por último suenan las voces de las indígenas activistas que logran sintetizar de manera simple la articulación de la lucha contra las múltiples opresiones de género con la lucha por los derechos de sus pueblos: “Nosotras no podemos separar los derechos individuales de los colectivos”.

Es que si bien la “triple opresión” es una encrucijada densa y real donde se debaten sus vidas (y que, en algunos casos, nace *dentro* de sus comunidades cuando “por costumbre” algunas niñas y jóvenes indígenas todavía son “vendidas en matrimonio” por sus propias familias)⁵, hay firmes intentos por parte de muchas mujeres de superar esta mirada estereotipada e institucionalizada que pesa sobre ellas a la que la antropología, sin ninguna duda siguiendo el deber de la denuncia social, seguramente contribuyó. En el presente diversas prácticas y testimonios que las mujeres indígenas están dando (y que abrazan remotos antecedentes en luchas comunitarias de sus pueblos, antes campesinos y ahora más indígenas) logran desafiar esta mirada victimizante que pesa sobre ellas.

5. Respecto a los matrimonios forzados o “venta de mujeres” he encontrado varias referencias en la bibliografía consultada, por ejemplo: “Y tan implacables fueron con los abusos que sufrían por parte de la sociedad mestiza y el gobierno, como con el trato que recibían en sus comunidades: criticaron los matrimonios forzosos a que son sometidas las niñas indígenas, la violencia física que sufren de parte de padres y maridos; exigieron derecho a estudiar, a decidir sobre su matrimonio y el número de hijos, a participar en las reuniones comunitarias y a ocupar cargos, demandaron también derecho a la posesión de la tierra (Lovera, 1999: 15-16)” (citado en Espinosa, 2009: 269). Las mujeres zapatistas también lo han denunciado: en ocasión del Mensaje Central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ante el Congreso de la Unión, leído por la fallecida Comandante Esther el 28 de marzo del 2001, al término de la Marcha del Color de la Tierra: “Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuales son malos 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...” (en Espinosa, 2009: 272). Antes dice: “Ya cuando estamos un poco grandes nuestros padres nos obligan a casar a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento...”. Finalmente, yo misma he presenciado el testimonio de una joven Triqui en el Coloquio de la ENAH quien dijo: “El principal problema de las mujeres de mi comunidad es que las venden o las obligan a casarse”. Otro testimonio bien conocido en México es el de Eufrosina Cruz Mendoza, indígena zapoteca quien fue elegida presidenta municipal pero desconocida por los grupos caciquiles de su región. Eufrosina dio a conocer su historia cuando presentó una denuncia ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos y el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca en el 2008: “De niña huyó de su casa para evitar que su familia la casara con un hombre mayor de la comunidad, de acuerdo también con los usos y costumbres...” (Bonfil Sánchez et. al. 2008: 65).

La lucha contra las violencias de género y por el reconocimiento y cumplimiento de sus derechos (no simplemente como mujeres sino como “mujeres indígenas”) es una para la cual se vienen preparando desde hace tiempo y es una lucha *interna* al movimiento indígena, sin desconocer que son *ellas* sus principales hacedoras, sus más fervientes portavoces, el sujeto elegido para liderar esta transformación. Y agregan que si bien aprecian lo que muchas feministas y mujeres blancas, generosas y fraternas, han hecho por ellas, *esta es y será una lucha* que debe dirimirse en sus propios términos, con sus propios conceptos, teorías y prácticas que ya están produciendo.

Valga como ejemplo lo que sucede alrededor de los programas de liderazgo para las mujeres indígenas. En México existen dos programas de fortalecimiento de líderes indígenas, uno en convenio con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el otro con el CIESAS, denominado “Diplomado para el fortalecimiento del Liderazgo de la Mujer Indígena”. Este último se elaboró a raíz de una propuesta presentada por el Fondo Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas y la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas Bartolina Sisa de Bolivia. Como narra Araceli Burguete (antropóloga, investigadora del CIESAS y docente en dicho diplomado) el mismo “surgió de mujeres indígenas con gran capital político”, contando con financiamiento de la cooperación internacional y exigiendo contrapartes académicas. En el congreso de antropología realizado en Morelia narró su experiencia como docente a cargo del diplomado. Al comienzo del mismo las lideresas se “le plantaron” diciéndole que querían un diplomado donde el marco teórico no se base únicamente en los “derechos de las mujeres” sino también en las cosmovisiones indígenas: “La politización de la cosmovisión como politización de la espiritualidad para la reconexión con sus ancestros”. Las mujeres no querían capacitarse con inyecciones de conocimiento ajeno sino que preferían retornar a su “propio conocimiento” para así poder desarrollar uno nuevo. Propusieron modificar la figura de docente por la de “facilitadora” y reclamaron una política de autorepresentación y autoreconocimiento. Finalmente lograron que los primeros talleres del diplomado comiencen a plantearse dos preguntas: 1) ¿Cuándo y cómo me descubrí como mujer indígena? y 2) ¿Cuándo y cómo me descubrí por primera vez como mujer? “Muchas no sabían que eran ‘indígenas’ y descubrieron esto recién cuando fueron a la escuela”, narra Araceli, y agregaba: “... para estas mujeres la historia y el pasado no están atrás, está adelante pues ellas mismas dicen: ‘Vamos detrás de las huellas de nuestros ancestros’”.

3. El movimiento de mujeres indígenas en México: antes y después del zapatismo

Desde la década del noventa un creciente movimiento de mujeres indígenas, compuesto de procesos organizativos heterogéneos de diverso nivel y alcance, se viene expandiendo en diferentes regiones y estados de México. Las indígenas se han transformado en actrices sociales y políticas: han cambiado sus posiciones de sujeto e iniciado procesos de construcción y politización de nuevas identidades de género (como “mujeres”) y étnicas (como “indígenas”). Tanto Hernández (2008a) como Espinosa (2009a) señalan que hasta los años ochenta la participación femenina indígena estaba contenida en las luchas agrarias de organizaciones campesinas e indígenas que fueron emergiendo al calor del resurgimiento de una política étnica a nivel continental. Varios procesos influyeron en la creación de una nueva conciencia étnica y de género entre las mujeres. En Chiapas cabe destacar el trabajo de base en muchas comunidades en el marco de la Teología de la Liberación y la presencia de ONGs católicas y feministas que, desde los años setenta, fueron acercándose a las mujeres

con la propuesta de capacitarlas en derechos sexuales, reproductivos y derechos de las mujeres; también estos movimientos sociales y guerrilleros influyeron en la formación de líderes indígenas de ambos géneros (Hernández, 2008a). Y, si bien el levantamiento zapatista en enero de 1994 se tornará en un referente fundamental para las organizaciones indígenas (en cuanto a la radicalidad y contestación de sus demandas), muchos y muchas ya estaban comprometidos en distintos movimientos previamente al zapatismo. Algunos ejemplos son la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) en Chiapas, el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular formado en el estado de Guerrero en 1992 y las luchas agrarias de los setenta en el estado de Oaxaca donde mujeres y hombres indígenas participaron activamente (Espinosa, 2009a).

Actualmente el movimiento de mujeres indígenas se derrama en varias vertientes: 1) procesos organizativos a nivel local, regional y nacional dentro de organizaciones propias o en organizaciones mixtas (Hernández, 2008); 2) un proceso que se inauguró en la década del 90 a partir de reformas constitucionales donde mujeres indígenas con liderazgo social a nivel local (muchas de ellas eran maestras) fueron elegidas para ocupar cargos en los municipios en el marco de la política partidaria formal y en los “gobiernos de usos y costumbres” (Bassols, 2003, 2009); 3) un complejo activismo de “líderesas indígenas” en instancias gubernamentales, no gubernamentales (nacionales e internacionales) y académicas (McLeod, 2011; Valladares, 2009; Hernández, 2011b). En síntesis, son varias las formas de incursionar en diversos espacios públicos que se han dado las mujeres indígenas como resultado del acceso, participación y movilidad en y entre diferentes escenarios de carácter público-político que van desde lo local hasta lo global: Valladares (2009: 186) habla de “diversas estrategias para construir agendas de género culturalmente situadas”, Espinosa (2009a: 248) engloba estos procesos dentro de un “*feminismo indígena* [que] se incubaba en la vertiente campesina del *feminismo popular*”, mientras que Hernández Castillo (2011b) afirma que:

El tipo de demandas que empiezan a surgir, por parte de mujeres organizadas a todo lo largo del continente, ha llevado a algunas analistas a afirmar que estamos ante el surgimiento de un nuevo tipo de feminismo indígena, que aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores de los feminismos urbanos populares tiene, a la vez, diferencias substanciales. El contexto económico y cultural, en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la “dignidad de la mujer” y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas.

Una gran parte de la bibliografía aquí citada puede dividirse entre 1) aquella que analiza la emergencia de “procesos organizativos” de carácter autónomo a los partidos (conformación de redes, coordinadoras, emprendimientos productivos, asociaciones o espacios de mujeres dentro o fuera de las organizaciones indígenas); y 2) aquella producida por un conjunto de autoras que investigan las posibilidades, efectos y resultados de la inserción de las mujeres indígenas en la política institucional de partidos (dentro del PRI, PRD y PAN)⁶ y en los “gobiernos de usos y costumbres” (la política “tradicional” en las comunidades), por medio del acceso a cargos públicos en comunidades y municipios, cargos que, hasta hace pocos años, eran considerados espacios exclusivos de los hombres. En ambos casos son numerosos los obstáculos y prejuicios que las mujeres indígenas deben sortear para sostenerse en los lugares ganados y en los espacios construidos:

6. PRI: Partido Revolucionario Institucional; PRD: Partido de la Revolución Democrática; PAN: Partido de Acción Nacional.

Casi todas las indígenas que logran reconocimiento social, político, cargos de representación, interlocución con autoridades, trato con varones que no son familiares, movilidad física y recursos propios, ha tenido que beber de un amargo cáliz, sufrir violencia psicológica, simbólica, emocional, sexual o física por el hecho de participar y dirigir (Espinosa, 2009b: 164).

Las mujeres indígenas en el zapatismo

Gran parte de la bibliografía sobre las indígenas de Chiapas se escribe a raíz del levantamiento zapatista (1994) donde las mujeres actuaron desde la comandancia y las bases. Trabajos posteriores al levantamiento y durante la siguiente década buscan construir genealogías posibles para comprender el salto cuantitativo y cualitativo que significó en la historia de México la emergencia simultánea de las mujeres de Chiapas en la participación política y en la lucha armada (Olivera, 2008; Mora, 2009). Resalta el trabajo de Caligari y Toledo (2004) donde se reconstruye el papel que jugaron las mujeres en el movimiento agrarista de la región en la década del ochenta y las alianzas entre mujeres campesinas indígenas y mestizas que trabajaban en organizaciones de la sociedad civil, en proyectos y políticas gubernamentales o militaban en partidos de izquierda o en la iglesia católica⁷. Así, los primeros cuestionamientos que las indígenas hicieron a su condición de género, étnica y de clase se dieron en el seno del movimiento agrarista y en espacios de reflexión de carácter religioso, como las comunidades eclesiales de base de la Iglesia Católica. El argumento central que afirman Caligari y Toledo (2004) es que en Chiapas “la lucha agraria abrió espacios muy importantes para la conformación del movimiento de mujeres”, argumento también revalidado en los trabajos posteriores de Hernández (2008a) y Espinosa (2009a, 2009b), donde también se muestra que el movimiento de mujeres en Chiapas se remonta a momentos previos al surgimiento del EZLN, tan solo la punta del iceberg de un proceso que para comprenderlo con mayor profundidad hay que indagar en la bibliografía de las últimas tres décadas.

La participación de las mujeres en el levantamiento del EZLN en 1994, en los procesos de negociación y discusión con el gobierno –en el marco de los Acuerdos de San Andrés y la Ley COCOPA–, señalan Hernández y Zilbergberg (2004), instalaron un nuevo discurso que dignificaba a las mujeres indígenas y enarbolaba demandas que rompían con la doxa de género imperante en las comunidades, las organizaciones indígenas (hacia adentro) y en el resto de la sociedad (hacia fuera). Trabajos más recientes sobre las mujeres en el zapatismo se focalizan en las transformaciones de la vida cotidiana en el marco del proceso autonómico llevado adelante en municipios y caracoles (Millán, 2008).

Luego de leer distintos trabajos que recuperan las impresiones que produjo en la academia y en la sociedad la emergencia del zapatismo en México, me interesan señalar cuatro acontecimientos “hitos” que sobresalen en torno a las mujeres zapatistas: 1) la participación en la lucha armada de las mujeres indígenas chiapanecas y su beligerancia (y la sorpresa ante esto para gran parte de la sociedad, especialmente para la academia); 2) la Ley Revolucionaria de las Mujeres; 3) el discurso de la Comandante Esther en el Congreso de la Unión en el 2001; 4) la Masacre de Acteal en 1997 cuando 43 personas que estaban rezando dentro de una iglesia en Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, fueron asesinadas por grupos paramilitares priístas en el contexto de la denominada Guerra de Baja Intensidad desatada por el gobierno para frenar la expansión del proyecto autonómico zapatista en la región. La mayoría de los asesinados fueron mujeres cuyos cuerpos fueron brutalmente ultrajados: los homicidas desvistieron sus cadáveres, cortaron sus pechos y abrieron los vientres de las embarazadas. La Masacre de Acteal es uno de los hitos más terribles y amenazadores en la cadena de violencias de género que históricamente vienen soportando y resistiendo las indígenas mexicanas. Varias autoras de la excelente

7. La investigación participativa desde una perspectiva de género y el cuestionamiento a las estructuras verticales y patriarcales de las organizaciones campesinas pero también de las organizaciones civiles, académicas y religiosas permitieron el encuentro entre mujeres de procedencias étnicas y experiencias de clase distintas, y aquí el marxismo tuvo mucho que ver. Blancas y mestizas creían que la perspectiva de la “cultura popular” de García Clancini les permitiría entender las razones por las cuales las indígenas no se rebelaban para cambiar su situación: estaban atrapadas en una “falsa conciencia” y por eso eran conservadoras en sus concepciones del cuerpo, la sexualidad y la reproducción. No obstante, la posición subordinada de las mujeres campesinas en las organizaciones y la venta de mujeres indígenas en el seno de sus grupos fueron dos ejes de reflexión centrales en el movimiento de las indígenas zapatistas (Caligari y Toledo, 2004: 207).

compilación *“La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal”* (Hernández, 1998) señalan el carácter *genocida* de esta masacre y la intención de sembrar terror en la población indígena zapatista o simpatizante del zapatismo (como era el grupo Las Abejas al que pertenecían las 43 personas asesinadas) mediante una política de exterminio (Enciso, 1998: 64; Olivera, 1998)⁸.

Las luchas emprendidas por el zapatismo –donde la Ley Revolucionaria de las Mujeres se convirtió en un instrumento para nombrar *desde* las experiencias indígenas situaciones de subordinación y violencia creadas por el entrecruzamiento de desigualdades de género, de clase y étnicas– fueron un antecedente central en la creación, en 1997, de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI), primera experiencia de coordinación nacional y la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (CONAMI), organización que nació en el marco del I Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas de México, en un contexto donde la influencia zapatista y las problemáticas indígenas en México tenían una fuerte resonancia en el resto de la sociedad civil (Valladares, 2009: 187; Berrio Palomo, 2008; Hernández, 2011a; Espinosa, 2009b).

Procesos organizativos autónomos

Los trabajos de Hernández (2001, 2008a, 2008b), Millán (2008), Espinosa (2009, 2010), Zylberberg (2008), Duarte Bastián (2008, 2011) desde diferentes perspectivas y conceptos analizan el vínculo entre los procesos organizativos de carácter autónomo de las mujeres indígenas y la construcción de nuevas identidades políticas y de género. Por detrás de cada proceso hay genealogías de organización indígena y campesina diferentes, pues están signados por las distintas coyunturas que se produjeron en las últimas décadas en los estados del territorio mexicano, especialmente Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Veracruz.

Berrio Palomo (2008) compara la participación de mujeres indígenas en Colombia y México y plantea como hipótesis:

La exclusión de los espacios comunitarios de participación en México, aunada a otros factores de orden económico, posibilitaron la creación de espacios propios de mujeres indígenas alrededor del tema productivo, los que a la postre terminaron convirtiéndose en espacios de reflexión, organización y capacitación para muchas de ellas (2008: 189).

Así, los liderazgos de las mujeres de la CONAMI (surgida en 1997) nacieron en espacios comunitarios locales para luego extenderse a los nacionales e internacionales. Entre los elementos que facilitan su creación figuran el acceso a la educación, alto manejo del español, prestigio simbólico familiar, la posibilidad de movilizarse y experiencias previas en procesos de capacitación (Ibíd.: 193). En Colombia el contexto conflictivo en torno a la lucha por la tierra al que se enfrentan las organizaciones lleva a que las mujeres concentren su militancia en organizaciones mixtas que priorizan reivindicaciones étnicas, políticas y económicas y en menor medida las de género. Existen procesos organizativos de mujeres indígenas impulsados por reflexiones y demandas devenidas en experiencias de migración, como el caso de las mujeres del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), experiencia analizada por Patricia Artía Rodríguez (2008): “La participación política femenina se crea en la soledad de las mujeres en las comunidades ante la migración de los varones, pero influye en la construcción de nuevas identidades étnicas y genéricas en contextos de migración transnacionales” (Ibíd.: 333).

Volviendo a las mujeres zapatistas, si bien las formas de participación política insurgente son un referente fundamental –y no solo para otras indígenas organizadas como las que integran la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas (Sánchez y Ochoa

8. Acteal, señala Mercedes Olivera (1998: 115) es uno de los eslabones centrales en la Guerra de Baja Intensidad desatada en Chiapas contra el proyecto zapatista. Todos los trabajos de la compilación mencionada también señalan los vínculos entre el recrudecimiento de las violencias de género contra las indígenas chiapanecas con el cuestionamiento femenino a las estructuras de poder comunitarias y al proyecto hegemónico de nación.

Muñoz, 2009; Espinosa, 2010; Ochoa Muñoz, 2010) sino también para el feminismo y otras vertientes del movimiento de mujeres en México y América Latina— diversos trabajos (Hernández Castillo 2008; Millán, 2008; Zylberberg, 2008; Velasco Cruz, 2004; Stephen, 1998) muestran que lo que ocurre con las mujeres dentro de los municipios zapatistas y dentro del EZLN es muy heterogéneo: en algunas comunidades las mujeres participan en múltiples instancias y, como es bien conocido, ocupan puestos en la comandancia general mientras que en otras todavía las mujeres se encuentran con obstáculos para apenas poder participar en las asambleas comunitarias (ver Zylberberg, 2008) pese a la Ley Revolucionaria de las Mujeres. Para comprender la heterogeneidad de formas y tiempos mediante los cuales las zapatistas trascienden sus espacios domésticos y se suman a instancias comunitarias de organización y lucha, vale la pena citar a Millán quien nos explica cómo y por qué el mandato comunitario y las relaciones de parentesco son “mediaciones cuidadosas” (Ibíd.: 228) que gradualmente permiten ampliar las prácticas, los imaginarios y el orden simbólico de las relaciones comunitarias:

[...] la legitimación comunitaria es un punto de partida para la ampliación del espacio de acción y decisión de las mujeres, sin duda importantes para legitimar nuevas representaciones y prácticas (Millán, 2008: 227).

La experiencia del mando, del trabajo igualitario e indiferenciado sexualmente y del control sobre la propia sexualidad son tres dimensiones prácticas de la redefinición del género. Paradójicamente, se trata de una situación excepcional donde las mujeres—Marcos dixit— “han tenido que dejar de serlo para convertirse en soldados”, pero donde también, y frente a esta negación de su tradicional “ser mujer”, accede a otro tipo de normatividad y experiencia de lo femenino donde ocurre lo que Lagarde (1993) conceptúa como “paridades impensadas” (Millán, 2008: 232).

El zapatismo plantea una descolonización en varios frentes y niveles de la vida, recreando en un horizonte autonomista nuevas formas de darse comunidad y de construirse como sujetos. La Ley Revolucionaria de las Mujeres dada a conocer en 1994 ha permitido “la afirmación y expansión del sujeto femenino sin romper con la estructura comunitaria, sino más bien legitimando ‘nuevas’ normas en su interior” (Millán, 2008: 242) y merece ser pensada como un “otro” y diferente discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas, más político y radical que el discurso sobre los “derechos humanos de las mujeres”, dado que el primero es un instrumento elaborado por un proyecto indígena autonomista (respaldado por varones y mujeres) que combina demandas de género, de clase y de etnicidad. El discurso sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres tiene alcance global y permite la desnaturalización de la violencia de género pero no visualiza el entramado de causas estructurales que la producen y puede ser fácilmente utilizado para “culturalizar”, como señalan Hernández y Suárez (2008), las desigualdades de las mujeres indígenas desde el relativismo cultural. Valladares afirma que es un marco donde las mujeres han podido englobar sus demandas pero que en varias instancias gubernamentales nacionales e internacionales se mantiene erróneamente la percepción de que las violaciones a los derechos fundamentales de las mujeres indígenas “se deben a causas immanentes a las culturas de los pueblos indígenas que las colocan en lugares de subordinación” (2009: 180-181). De aquí entonces la crítica del feminismo poscolonial al feminismo institucional que permea la ideología de las agencias estatales y no gubernamentales. Las activistas indígenas con roles intelectuales dentro del movimiento (como las que pude escuchar en el coloquio que mencioné al principio) son conscientes de estos peligros y complejizan los análisis sobre las situaciones de subordinación y violencia (al articularlas a las condiciones de pobreza estructural y de discriminación étnica) como las estrategias para transformar estas situaciones (de carácter colectivo, incluyendo a hombres y mujeres). Saben que si se quedan solo en

esa denuncia, poniendo a sus hombres como los principales agresores en sus vidas, contribuyen con la estrategia de culturalizar sus conflictos y demandas, estrategia que los organismos internacionales y el estado despliegan para tener un mayor control sobre sus procesos de organización y construcción política.

De la multiplicidad de experiencias organizativas autónomas en la actualidad sobresale (tal vez por sus orígenes, su genealogía y el trabajo que realizan con las mujeres de varias comunidades en cuestiones de organización, capacitación, violencia y atención de la salud) la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas cuya aparición pública data del 2004 (Sánchez y Ochoa Muñoz, 2009; Espinosa, 2010; Cristiani, 2008).

Las indígenas en la política partidaria y en los gobiernos de usos y costumbres Sumarse a la política tradicional en las comunidades y municipios (una política que reposa en lógicas viciadas y patriarcales cuando se trata de construir alianzas, candidaturas y gobernar) es otra forma de participación política que vienen ensayando las indígenas que accedieron a cargos como presidentas municipales, al mismo tiempo que es otro eje de discusión dentro del movimiento: “[...] si le entramos o no a la política de partidos y cómo”, en palabras de otra activista que tuve el placer de escuchar. Los trabajos de Dalton (2003), de Barrera Bassols (2009, 1998) y de Massolo (1998, 2003) en los municipios indígenas de Oaxaca discuten estas cuestiones al analizar la participación de las mujeres en la política partidaria y en los “gobiernos de usos y costumbres”. Oaxaca fue el primer Estado de México que en 1995 reconoció a dichos gobiernos como mecanismos legales para la elección de autoridades municipales⁹. Veamos con mayor detalle: los “usos y costumbres” son sistemas normativos y políticos indígenas, también llamados “justicia indígena”, y se rigen dentro de un “sistema de cargos”¹⁰:

[...] la organización tradicional de las comunidades indígenas rurales (cuyo territorio puede o no coincidir con la demarcación del municipio) se basa en una jerarquía cívico-religiosa o sistema de cargos, dentro del cual se ejercen las decisiones, los derechos ciudadanos, se resuelven los conflictos y se dictan las normas de convivencia. En ese sentido, el sistema de cargos puede entenderse como el sistema normativo indígena, mal llamado también de “usos y costumbres”, integrado por un conjunto de normas comunitarias indígenas aplicado y readaptado a lo largo de los siglos (Bonfil et. al, 2008: 59).

Como señalan algunos trabajos (Sierra, 2009, 2010; Vásquez, 2008), la Constitución Mexicana –en el marco de una agenda más amplia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la “diversidad cultural” del país– fue reformada en el 2001 y a partir de allí se pasó a reconocer a los “gobiernos de usos y costumbres” indígenas como un mecanismo legal para el nombramiento de cargos electorales en los municipios indígenas (Fracción III del apartado A del artículo 2do de la Constitución Mexicana). La elección de autoridades por medio de los “usos y costumbres” en la práctica se realiza mediante una asamblea, en forma directa, unánime y pública. Supuestamente los candidatos deben cumplir con ciertos requisitos como el “prestigio” (antecedentes de cumplimiento y responsabilidad en la comunidad), capacidad de servicio y seguimiento en el escalafón del sistema de cargos: “En este sentido, nos encontramos ante una forma de organización sociopolítica consuetudinaria que se rige por una lógica diferente a la política-partidista, puesto que esta última implica la elección a través del voto secreto y se constituye en una decisión de carácter individual” (Vásquez, 2008: 403). Sin embargo estos marcos normativos deben respetar el pacto federal y la soberanía de los estados¹¹.

Bonfil *et al.* (2008) narran que las mujeres indígenas histórica y culturalmente estaban excluidas del “sistema de cargos”; solo en los últimos años se ha dado el ingreso de

9. De un total de 517 municipios en el estado de Oaxaca, 418 son indígenas. Posteriormente al reconocimiento legal de los gobiernos de usos y costumbres en 1995, en 1998 el Estado aprobó la Ley de Derechos de Pueblos y Comunidades Indígenas a partir de la cual se reconoció la composición étnica plural del mismo y los derechos de autonomía municipal (Sierra, 2009: 74).

10. El “sistema de cargos” ha sido el objeto de estudio fundacional de la etnografía mexicana y: “[...] consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un período corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo período de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos –o a casi todos– los miembros de la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y otra religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal (Korsbaek, 1996: 82)” (citado en Korsbaek, 2009: 41-42).

11. En este sentido, Sierra señala que el reconocimiento de los usos y costumbres está supeditado a las constituciones de los diferentes estados que se han reformado para reconocer ámbitos y espacios a la justicia indígena, en sintonía con los cambios legales operados en la Constitución Nacional, tendientes a reconocer los derechos indígenas y el carácter multicultural de la Nación, en tanto adecuación, según la autora, a las demandas del capital transnacional y del mercado (Sierra, 2010: 112). La autora duda de que estos reconocimientos contribuyan a una mayor emancipación social (fortalecer una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado) y en cambio sí a una mayor regulación ya que “no se reconoce explícitamente el derecho de las autoridades indígenas de ejercer funciones de administración de justicia, lo que de hecho reduce los alcances del reconocimiento” (2010: 118-119). También señala que las autoridades estatales utilizan “los excesos hacia las mujeres y los derechos humanos como pretextos para negar el reconocimiento de sus jurisdicciones” (2010: 123); por lo tanto, para esta autora, se trata de “una nueva fase de descentralización que reactualiza la hegemonía del Estado bajo nuevos lenguajes” (2010: 137), aunque en los límites de estos procesos los pueblos indígenas intentan construir sus propios proyectos.

algunas a los mismos y el grado de participación política en las asambleas e instancias comunitarias todavía es muy heterogéneo pues “va de la ausencia y exclusión totales hasta la participación en distinto grado: sin voz, con voz, con voz y voto” (2008:62). Sobre la base de investigaciones recientes encuentran que:

[...] la incorporación de las mujeres indígenas al ejercicio de cargos públicos comunitarios tiene que ver con la recomposición e incluso con el rompimiento del tejido social, con los procesos de contacto e interacción con los poderes externos y con la creciente participación de las mujeres en las actividades y funciones extradomésticas y extrafamiliares, que han transformado la idea y la práctica de la oposición y la función asignadas culturalmente al género femenino dentro de los pueblos indígenas. [...] En cualquier caso, la información disponible registra que la asunción de cargos y responsabilidades comunitarias por parte de las mujeres no es necesariamente una condición de elevación de estatus y reconocimiento, porque suele darse en situaciones de desventaja familiar y económica (Bonfil et. al, 2008:62).

Las autoras también encuentran que aquellas mujeres que se desempeñaron como presidentas municipales en municipios de “usos y costumbres”, generalmente han llegado a ocupar esos cargos como resultado de complejos entramados de negociaciones masculinas. El lanzamiento y el apoyo a las candidaturas femeninas parecen ser tácticas temporales de los hombres utilizadas para descomprimir las rivalidades entre facciones de un mismo partido o de partidos diferentes. Se trata de un modo patriarcal de hacer política, donde se espera que las mujeres pongan un rostro de frescura y progresismo manteniéndose fieles a los intereses masculinos. Una vez en el gobierno, si las mujeres intentan modificar las lógicas patriarcales naturalizadas en el “hacer política” o avanzar en el manejo transparente de los recursos públicos, la bibliografía documenta que rápidamente se transforman en objeto de burlas y duras críticas, tomando como base su condición de género. Se incluyen agresiones verbales en actos públicos y en la prensa, agresiones físicas perpetradas por hombres de sus comunidades, hostigamiento y amenazas para que renuncien o se tomen licencias.

En síntesis: las mujeres fungen sus cargos en climas de opresión política y de género producidos por hombres que acostumbran a dirimir los conflictos recurriendo a la violencia y a la desacreditación de sus adversarios/as. Asimismo, las presidentas municipales usualmente no cuentan (a pesar de sus propuestas para “trabajar con las mujeres” o avanzar en “temas de mujeres” como la violencia doméstica, por ejemplo) con el apoyo del resto de las mujeres pues, tanto ellas como los varones, todavía asumen que los cargos políticos no deberían ser ocupados por las mujeres ya que connotan una transgresión de roles de género que todavía están muy pautados en las comunidades:

[...] las mujeres saben que fueron electas por un hombre al que le deben fidelidad, lealtad y obediencia, puede ser el gobernador del estado, el jefe del partido político al que pertenezca, el delegado local de ese partido, el senador, o un diputado, o varios de ellos. [...] Cuando no pueden evitar la candidatura de una mujer, quienes han manejado la política del municipio suponen que ella será presa fácil de manipulación, que obedecerá a sus órdenes y que siendo débil, les pedirá ayuda a quienes han ostentado el poder con anterioridad. También existen quienes se presentan ante las presidentas municipales asumiéndose como sus asesores. Los conflictos que algunas de las presidentas entrevistadas tuvieron en sus municipios y cabildos fueron precisamente con esos hombres que se autonombraron sus asesores y querían ser los que dirigieran las acciones de la presidenta; según ellos habían apoyado la campaña y consideraban era su derecho estar en la nómina del municipio (Dalton, 2003: 267).

Estos no parecen ser los espacios propicios para plantear o poner en práctica demandas de género, pues se espera que el desempeño político de las mujeres se subordine a los líderes y caciques tradicionales. Así, lo que las mujeres pueden alcanzar mediante procesos organizativos colectivos (manejo transparente de los recursos, lucha por los derechos colectivos y sus derechos como mujeres, estrategias para combatir la violencia de género) en la política municipal aparentemente no es posible, según documenta la bibliografía mencionada.

4. Nuevas políticas de representación como reflexión final: ¿feminismo indígena?

Finalmente cabe destacar que dentro del movimiento de mujeres indígenas hay algunas mujeres que ejercen un liderazgo intelectual. Tales mujeres generalmente han pasado por numerosas experiencias de capacitación, se muestran más influenciadas por las discusiones feministas (violencia de género, derechos sexuales y reproductivos, autonomía de las mujeres), por el lenguaje de los derechos (de los pueblos indígenas, de las mujeres, derechos humanos) y han trabajado con organizaciones internacionales. Hoy participan de los espacios transnacionales donde se discute una agenda para las mujeres indígenas, tales como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) (Valladares, 2008). Ejemplos de ellas los encontramos en Marta Sánchez (Sánchez y Ochoa Muñoz, 2009), integrante de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas y del Instituto Simone de Beauvoir, o en Guadalupe Martínez Pérez (quién participó en la sistematización y balance de los diplomados para lideresas indígenas al que se hizo referencia en las primeras páginas). Estas mujeres se muestran muy interesadas en discutir la política de representación sobre las mujeres indígenas: quién habla por quién, cómo y con qué intereses, o en palabras de Guadalupe: “Muy bien con lo que se escribe sobre las mujeres indígenas, pero nosotras tenemos nuestra propia filosofía y la tenemos que dar a conocer”. En la misma sintonía Georgina Méndez, originaria de Chiapas, escribe:

En las luchas de las mujeres indígenas se fueron abrieron brechas que allanaron el camino para las nuevas generaciones, para escuchar sus voces, las que muchas veces fueron silenciadas. El monólogo de quienes hacen ciencia se ha roto no para aceptar a las “sin voz”, sino porque ha sido puesto en discusión y se desestabiliza este imaginario en la construcción de conocimiento (2011).

Otros ejes de discusión para estas mujeres son los vínculos entre el feminismo (y las feministas) y las demandas de las mujeres indígenas. Algunas están de acuerdo en definirse como “feministas indígenas” (para Guatemala ver McLeod, 2011) y, como señala Aída Hernández, estaríamos ante el surgimiento de un feminismo indígena en México y en otros países de América Latina (Hernández, 2011a, 2011b; Espinosa, 2009). Un efecto que provoca este nuevo feminismo es el “descentramiento” de las lógicas naturalizadas sobre las que reposa el feminismo occidental (Hernández, 2004, 2011b):

A todo lo largo de América Latina los movimientos campesinos, las organizaciones político-militares, la teología de la liberación, los feminismos rurales, las agencias internacionales y hasta las mismas instituciones estatales, han contribuido a crear espacios de encuentro para las mujeres indígenas y han aportado elementos para la construcción de agendas de género, culturalmente situadas, que retoman, resemantizan o rechazan elementos de los distintos discursos sobre los derechos de las mujeres (Hernández, 2011b).

Lamentablemente no disponemos de mucho espacio para detenernos en los vínculos y tensiones entre las activistas indígenas (o líderes intelectuales y espirituales) y las feministas. Me limitaré a señalar lo expresado por dos investigadoras. Aída Hernández señala que el concepto de “feminismo indígena” no ha sido reivindicado en los discursos políticos de las indígenas, exceptuando a algunas feministas mayas de Guatemala y a un reducido grupo de feministas indígenas en México: “El concepto está identificado con el feminismo liberal urbano el cual para muchas de ellas tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de lucha conjunta con sus compañeros indígenas” (Hernández, 2008: 15). Sin embargo, Hernández se incluye entre un conjunto de autoras que están escribiendo una génesis de un “nuevo feminismo indígena”, ya que vienen dando cuenta de los encuentros y apropiaciones que han hecho las indígenas con las herramientas y críticas construidas por los feminismos latinoamericanos en experiencias organizativas previas que en Chiapas o en Guerrero, por ejemplo, se remontan a las décadas del 60 y 70 (Hernández, 2008: 30). Los últimos trabajos de Hernández parecen insinuar que aun cuando las indígenas no se lo apropien explícitamente, al momento de reconstruir las genealogías organizativas se puede proponer el concepto de feminismo indígena pero que no toma como ejes prioritarios el derecho al aborto y la salud sexual y reproductiva. Dicho esto, cabe señalar que la mayoría de las activistas indígenas entienden el género desde una teoría de la diferencia y una concepción diferente de la persona y de sus derechos que trasciende el individualismo occidental y ciertas premisas del feminismo liberal y socialista (Hernández, 2011b).

Refiriéndose a estas mismas cuestiones, Gisela Espinosa señala que, si bien existen resistencias y/o negativas a dar una discusión profunda en torno a la sexualidad y las decisiones reproductivas (uno de los puntos que desatan más tensiones y diferencias entre las mujeres indígenas y las feministas), las mujeres indígenas sí han comenzado a dar este debate y nada será mejor para fortalecerlo que hacerlo con autonomía política respecto de la otras vertientes feministas (Espinosa, 2009: 277). Gisela Espinosa es más explícita y entiende que en México sí existe un feminismo indígena (genealogizable en diversos procesos organizativos y de acción de las mujeres indígenas desde la década del 70 en adelante y especialmente a partir del levantamiento zapatista en 1994) el cual ella reconoce como una de las cuatro vertientes del feminismo mexicano y también un feminismo donde confluyen las otras vertientes: la campesina del feminismo popular, el feminismo civil que acompaña y apoya sus procesos, y el feminismo histórico con sus ideas presentes en un espacio y tiempo que rebasan a las indígenas:

La vertiente indígena del feminismo se desarrolla a un cuarto de siglo de acción política y debate feministas, luego de tanta historia, inevitablemente conoce y se ha apropiado de núcleos y jirones de un largo y tenso diálogo que, mucho antes de 1994, entablaron las izquierdas y los feminismos (Espinosa, 2009: 233).

Espinosa habla de un “feminismo indígena” porque encuentra que en las entrañas del movimiento indígena existen núcleos de mujeres que pelean por el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas y al mismo tiempo cuestionan su posición subordinada, así estos núcleos de mujeres están configurando un feminismo indígena al reflexionar sobre los alcances emancipadores del proyecto indígena, asumir una posición crítica y autocrítica ante las construcciones culturales y cuestionar las prácticas sexistas de su propia cultura (2009: 242). Aquí la autora confronta la archiconocida tipología propuesta por Maxine Molyneux (2003) para diferenciar y oponer entre las luchas de las feministas por los intereses estratégicos de género y las luchas de los movimientos de mujeres por las demandas prácticas de género (subsistencia y necesidades inmediatas), pero que no alcanzan a cuestionar las desigualdades estructurales (Espinosa, 2009: 21). Contra este esquema dual, Espinosa propone ampliar el concepto, el significado y el universo del movimiento feminista y construir una mirada

analítica que responde a una perspectiva política que intenta superar, sin diluir las contradicciones, las típicas barreras políticas semánticas y reales entre las que se dicen feministas y las mujeres de sectores populares e indígenas (Espinosa, 2009: 22):

Desde mi óptica y retomando a Mouffe (1993), considero que el movimiento feminista da cabida a todos aquellos procesos en los que, mujeres organizadas bajo cualquier modalidad y en cualquier espacio, asumen explícitamente una postura crítica ante las múltiples formas en que la categoría mujer implica subordinación, injusticia, desigualdad o discriminación, cuestionan las relaciones de poder entre varones y mujeres y se proponen construir formas de relación más igualitarias y libres; sea que se organicen y aboquen exclusivamente a estos objetivos o que articulen sus instancias de mujeres y sus luchas de género a organizaciones mixtas y a reivindicaciones sociales, políticas, ambientales, étnicas, culturales, económicas (Espinosa, 2009:18).

Para finalizar, quiero señalar que los principales ejes de discusión que catalizan y promueven procesos organizativos y acciones colectivas entre las mujeres indígenas mexicanas son: 1) el ejercicio de sus derechos colectivos y sus derechos como “mujeres indígenas” (un eje que es preocupación y política de las agencias estatales y no gubernamentales que han incorporado una perspectiva de género desde las mujeres indígenas); 2) las violencias de género: doméstica, comunitaria, estatal, militar y las acciones para enfrentarla y erradicarla; 3) el acceso a la justicia dentro del derecho occidental y del derecho consuetudinario; 4) las modalidades, obstáculos y triunfos en las formas de participación civil y política; 5) la cuestión cada vez más problemática (pero celebramos que así sea) de las políticas de representación sobre las mujeres indígenas. La discusión sobre estos ejes puede ser un buen comienzo para indagar y comparar con las recientes instancias de participación política en las que se están involucrando mujeres indígenas de Argentina (Gómez, 2012).

Bibliografía

- » Bassols Barrera, D. (2009). “Representaciones del poder y mecanismos de exclusión de las mujeres en los cabildos. Síndicas y Regidoras Guerrerenses”, Barrera Bassols, D., Arriaga Ortiz, R. (Edit.), *Género, Cultura, Discurso y Poder*, México, ENAH-INAH, pp. 137-153.
- » Bassols Barrera, D., Massolo, A. (2003). “Presentación”, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza-Instituto Nacional de las Mujeres, *El Municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*. México, pp. 7-10.
- » Berrio Palomo, L. R. (2008). “Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México”, Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 181-216.
- » Bonfil Sánchez, P., Barrera Bassols, D., Aguirre Pérez, I. (2008). *Los espacios conquistados. Participación política y liderazgo de mujeres indígenas en México*. México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- » Caligari, A. M., Toledo, S. (2004). “Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta”, Maya Lorena Pérez Ruiz (Coord.), *Tejiendo Historias: Tierra, género y poder en Chiapas, México*, Serie Antropología, INAH, pp. 191-200.
- » Cristiani Canabal, B. (2008). “Mujeres de la Montaña de Guerrero: nuevas actoras sociales”, Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 361-414.
- » Dalton, M. (2003). “Las presidentas municipales en Oaxaca y los Usos y las Costumbres”, *El Municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*. México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza-Instituto Nacional de las Mujeres, pp. 237-271.
- » Duarte Bastián, Á. I. (2011). *Desde el sur organizando. Mujeres Nahuas del sur de Veracruz. Construyendo política*, México, UAM-Xochimilco.
- » ——— (2008). “Identidades y procesos organizativos: mujeres nahuas en el sur de Veracruz”, Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 415-452.
- » Enciso, G. (1998). “Antecedentes de Acteal, muerte materna y control natal ¿genocidio silencioso?”, Aída Hernández (ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México, CIESAS-Textos Urgentes, pp.138-152.
- » Espinosa, G. (2009a). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México, UAM-Xochimilco.
- » ——— (2009b). “Liderazgo, Violencia y Discursos de género en el Guerrero Indígena”, Dalia Barrera Bassols y Raúl Arriaga Ortiz (Edit.), *Género, Cultura, Discurso y Poder*. México, ENAH-INAH, pp. 155-165.
- » ——— (2010). “Por un mundo de libertades y derechos: La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas”, Gisela Espinosa Damián, Libni Iracema Dir-

- cio Chautla y Martha Sánchez Néstor (Coords), *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México, UAM-Xochimilco, pp. 31-130.
- » Gómez, M. (2010). “De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía”, *Publicar en Antropología* Año 8 (9): 145-169.
 - » ——— (2012). “Modalidades de participación política de mujeres indígenas”, Tercer Coloquio de Investigación: Género y Ciencias Sociales. Instituto Interdisciplinario de Género (FFyL-UBA) y Universidad Libre de Berlín-DAAD, Buenos Aires, 3 y 4 de Abril.
 - » Hernández Castillo, A. R. (1998). *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México, CIESAS-IWGIA.
 - » ——— (2001). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista* Vol. 12 Nº 24, pp. 206-229.
 - » ——— (2004). “Descendiendo el feminismo: Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas”. Congreso Anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas (ALACIP). México.
 - » ——— (2008a). “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia”, Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA.
 - » ——— (2008b). “Indigenous Women confronting counterinsurgency violence”, *Latin American Perspectives* 158, Vol. 35 Nº 1, pp. 151-154.
 - » ——— (2011a). “Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad”, Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven (coord.), *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*, México, UAM-Xochimilco, pp. 309-332.
 - » ——— (2011b). “Feminismos indígenas en América Latina”, *Con la a Revista digital*, publicado en Internet: <<http://conlaa.org/>> número 11.
 - » Hernández Castillo, R. A., Elizondo, H. O. . (1996). “Las demandas de la mujer indígena en Chiapas”, *Revista Nueva Antropología*, Vol. 15 Nº 49, pp. 31-39.
 - » Hernández Castillo, R. A., Suárez Navaz, L. (2008). “Introducción”, Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra, pp. 11-28.
 - » Korsbaek, L. (2009). “El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas”, Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano (ed.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. México, MC, pp. 27-65.
 - » Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, UNAM.
 - » Massolo, A. (2003 [1998]). “Introducción. Gobierno Municipal y mujeres: un encuentro posible”, Dalia Barrera Bassols y Alejandra Massolo (coords), *Mujeres que gobiernan municipios: experiencias, aportes y retos*. México, El Colegio de México, pp. 13-27.
 - » ——— (2003). “Políticas Públicas locales de equidad de género. Una innovación de la gestión municipal”, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y

- Pobreza-Instituto Nacional de las Mujeres, *El Municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, México, pp. 11-54.
- » Mcleod, M. (2011). *Nietas del Fuego, Creadoras del Alba: Luchas político-culturales de Mujeres Mayas*. Guatemala, FLACSO, 2011.
 - » Mendes, G. (2011). "Propuestas políticas de las mujeres indígenas en el ejercicio de sus derechos en Guatemala y Chiapas", *Con la a Revista Digital*, publicado en Internet: <<http://conlaa.org/numero.11>>.
 - » Millán Moncayo, M. (2008). "Nuevos espacios, nuevas actrices. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas", Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 217-248.
 - » Molyneux, M. (2003). "Análisis de los movimientos de mujeres", *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Madrid, Cátedra, pp. 217-249.
 - » Mora, M. (2009). "Aportaciones a una genealogía feminista. La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante", *Desacatos* N° 31, p. 159-164.
 - » Mouffe, C. (1993). *The return of the political*. London-New York, Verso.
 - » Ochoa Muñoz, K. (2010). "Sembrando desafíos. Experiencias de mujeres indígenas en Guerrero", Gisela Espinosa Damián, Libni Iracema Dircio Chautla y Martha Sánchez Néstor (coord.), *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México, UAM-Xochimilco, pp. 131-166.
 - » Olivera, M. (2008 [1998]). "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad", Rosalva Aída Hernández Castillo (Coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia antes y después de Acteal*. México, CIESAS-IWGIA, pp. 114-124.
 - » Rodríguez Artía, P. (2008). "Prácticas políticas transnacionales: las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional", Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 331-360.
 - » Sánchez Néstor, M., Ochoa Muñoz, K. (2009). "Origen y perspectivas de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas", *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*. México, Programa Universitario de México Nación Multicultural-UNAM-Secretaría de Asuntos Indígenas del Estado de Guerrero.
 - » Sierra, T. (2009). "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos", *Desacatos* N° 31, pp. 73-88.
 - » ——— (2010). "Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado", Antonio Escobar Ohmstede et al. (coord.), *Reformas del Estado, movimiento sociales y mundo rural en el siglo xx en América Latina*. México, UNAM, pp. 111-146.
 - » Stephen, L. (1998). "Género y democracia: lecciones de Chiapas", María Luisa Tarrés (coord.), *El género y la Cultura en América Latina*. México, El Colegio de México, pp. 311-334.
 - » Valladares, L. (2008). "Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales", *Alteridades* Vol. 18 N° 35, pp. 47-65.
 - » ——— (2009). "Descolonizando el discurso de los derechos humanos y colonizando espacios de poder: Experiencias de las mujeres indígenas en América Latina", Dalia Barrera Bassols y Raúl Arriaga Ortiz (edit.), *Género, Cultura, Discurso y Poder*. México, ENAH-INAH, pp. 167-189.

- » Vásquez Canedo, G. (2008). “Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por ‘usos y costumbres’ en Oaxaca (México)”, Alberto Cimadamore (comp.), *La economía política de la pobreza*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 401-426.
- » Velazco Cruz, S. (2004). “Las mujeres indígenas de México y el movimiento social por sus derechos a raíz del surgimiento del EZLN”, María Ileana García Gossio (Coord.), *México y Sociedad en el México contemporáneo. Nombrar lo in-nombrable*. México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Campus Estado de México. pp. 177-202.
- » Zylberberg Panebianco, V. (2008). “¿Queriendo se puede cambiar todo? Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive en el interior de una comunidad zapatista”, Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 287-330.

Otras fuentes consultadas

- » *Caso LNP. Discriminación por género en el sistema de justicia en casos de violencia sexual*, Rosario, INSGENAR-CLADEM, 2010.

