

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO”
FFC – CAMPUS DE MARÍLIA

PRISCILA DA SILVA NASCIMENTO

Mulheres zapatistas: *poderes e saberes*. Uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990.



Marília

2012

PRISCILA DA SILVA NASCIMENTO

Mulheres zapatistas: *poderes e saberes*. Uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UNESP, campus de Marília para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais.
Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lídia Maria Vianna Possas.

Marília

2012

Nascimento, Priscila da Silva.

N244m Mulheres zapatistas : poderes e saberes : uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990 / Priscila da Silva Nascimento. – Marília, 2012.

187 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências , 2012.

Bibliografia: 172 - 187.

Orientador: Lídia Maria Vianna Possas.

1. Mulheres indígenas – México, 1994-2000. 2. Movimento zapatista. 3. Movimentos sociais. 4. Identidade. 5. Papéis de gênero. I. Autor. II. Título.

CDD 305.488

PRISCILA DA SILVA NASCIMENTO

Mulheres zapatistas: *poderes e saberes*. Uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UNESP, campus de Marília para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lídia Maria Vianna Possas.

Local e data de aprovação:

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Lídia Maria Vianna Possas.
Universidade Estadual Paulista – UNESP / Marília

Prof. Dr. Antonio Mendes da Costa Braga
Universidade Estadual Paulista – UNESP / Marília

Prof^a. Dr^a. Andrea Borelli
Universidade Cruzeiro do Sul – UNICSUL/São Paulo

SUPLENTES

Prof^a. Dr^a. Rosângela de Lima Vieira
Universidade Estadual Paulista – UNESP / Marília

Prof. Dr. Célio José Losnak
Universidade Estadual Paulista – UNESP / Bauru

Dedico este trabalho ao homem que sempre, incondicionalmente, me apoiou em tudo o que eu acreditei mesmo que no minuto seguinte eu estivesse errada; que sempre tem uma palavra de conforto mesmo em meio às mais violentas tempestades e contradições da vida; que foi mãe e pai brilhantemente; ao homem que, em toda a sua simplicidade, me ensinou e continua me ensinando muito sobre a vida: meu pai, Messias Germano do Nascimento.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a minha pequena família, meu pai e minha irmã Adriana da Silva Nascimento pela compreensão e apoio em meus projetos mesmo quando eles me levavam para longe deles.

Ao meu companheiro – no sentido mais pleno da palavra – Kiko, pela paciência, atenção e contribuições reflexivas que me ajudaram a concluir este trabalho. À uma convivência inegavelmente rica, intensa, que somam seis anos de muito carinho e de muitas aventuras.

Aos meus amigos Roberta Sanches Stancato, Edilea Zacarias, Mildo Ferreira e aos amigos que fiz durante o tempo que cursei a graduação, em especial a Marcia Machado, e no mestrado na Unesp de Marília por me apoiarem, me encorajarem e torcerem pelo meu futuro.

À professora Lídia Maria Viana Possas pelo cultivo de um livre exercício de reflexão que contribuiu imensamente para o meu aprimoramento pessoal.

Agradeço ainda a CAPES por disponibilizar uma bolsa de pesquisa que financiou meus estudos durante o ano de 2011.

RESUMO

O movimento zapatista, desde o seu início na década de 1980, tem demonstrado a presença de espaços para tratar da questão da mulher indígena como podemos aferir em seus pronunciamentos, que evidenciam uma singular preocupação por seus direitos e revisão de papéis de gênero no cotidiano das comunidades indígenas. Podemos observar ainda o posicionamento nas reflexões e ações empreendidas pelas mulheres zapatistas que, ao proporem uma ressignificação de práticas culturais, provocam transformações na realidade excludente e desigual que segrega e diferencia as mulheres indígenas. Com isto, o objetivo desta pesquisa é identificar as reivindicações e as transformações ocorridas na experiência das mulheres indígenas zapatistas nos seis primeiros anos de visibilidade do movimento (1994 – 2000) e apreender as singularidades que o cercam como um espaço de interesse de atuação dessas mulheres. Para tal realizamos uma análise das experiências das mulheres zapatistas através de documentos e resoluções de encontros indígenas ocorridos na década de 1990 elaborados por elas ou com a sua participação.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Movimento zapatista; Identidade; Papéis de gênero.

ABSTRACT

The zapatista movement, since its inception in the 1980s, has demonstrated the presence of places to address the issue of indigenous women – as we can assess in their pronouncements, which show a unique concern with their rights and for a review of gender roles in the routine of indigenous communities. We can also observe the placement on the reflections and actions taken by the zapatistas women that, when proposing a reinterpretation of cultural practices, cause changes in exclusionary and unequal reality that segregates and differentiates indigenous women. With this, the objective of this research is identify the demands and transformations that have occurred in the experience of the indigenous zapatista women in the first six years of visibility of the movement (1994 - 2000) and to conceive the peculiarities that surround it as an area of interest of these women's work. To perform that analysis, we conducted a research about zapatista's experiences through documents and resolutions of indigenous meetings occurred in the 1990s produced by themselves or with their participation.

Keywords: Indigenous women, Zapatista movement, Identity, Gender roles.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1 A emergência da questão indígena em nível internacional e nacional e a configuração de um movimento organizado de mulheres indígenas no México.....	28
1.1 Reconhecimento dos direitos dos povos indígenas na esfera internacional	29
1.2 A temática indígena nos debates acadêmicos.....	35
1.3 A política indigenista do Estado mexicano.....	40
1.4 Movimento indígena e de mulheres indígenas.....	49
2 As mulheres indígenas zapatistas e suas reivindicações nos anos 1990.....	70
2.1 A história do movimento zapatista e a atuação de suas mulheres	70
2.2 A vida das mulheres nas comunidades indígenas de Chiapas	83
2.3 A participação das mulheres dentro do movimento zapatista	88
2.4 Entendendo as reivindicações das mulheres zapatistas na década de 1990.....	93
2.4.1 Alimentação	107
2.4.2 Casamento, filhos e sexualidade	109
2.4.3 Educação	114
2.4.4 Representatividade	119
2.4.5 Saúde	120
2.4.6 Terra	123
2.4.7 Trabalho	126
2.4.8 Violência contra a mulher	130
3 Mulheres indígenas zapatistas e a perspectiva de um feminismo indígena.....	138
Considerações finais.....	168
Referencias.....	172

INTRODUÇÃO

El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas. Las mujeres indias también hemos levantado nuestra voz y decimos: “Nunca más un México sin nosotras. Nunca más una rebelión sin nosotras” Comandante Ramona (apud MARCOS, 1997)¹

Um dos vícios que tem obscurecido em maior medida a compreensão adequada das instituições políticas, propostas e demandas das mulheres indígenas na atualidade tem sido a tentativa de revisitar o passado pré-hispânico. Na prática, esta perspectiva tem produzido uma equivocada construção de modelos analíticos que escassamente apreendem a complexa trama de relações e conflitos na qual estas mulheres estão inseridas.

Em muitos estudos que visam investigar os processos e transformações que atravessam as comunidades indígenas na atualidade, nota-se com freqüência abordagens repletas de determinismos. Assim, ao se observar no Brasil a presença de Igrejas Evangélicas em aldeias – como de fato tem ocorrido em algumas delas, conforme presenciei em Tupã-SP com as etnias Kaingang e Krenak² - ou de escolas que ensinam a língua oficial do país, para alguns é possível diagnosticar o fim da cultura³ daquele povo.

Durante anos o que definia ou não uma identidade étnica estava associado a um conjunto de atributos objetivos como adornos, vestimentas, ferramentas, construções, entre outros. Mas o que acontecia quando um grupo deixava de se identificar com os seus adornos ou adotava distintas vestimentas e outros elementos físicos e, persistente a isso, continuava a reivindicar sua etnicidade? Surgiu, assim,

¹ A frase pertence à indígena tzotzil Ramona (1959 – 2006), que ficou conhecida por sua atuação como comandante dentro da organização do movimento zapatista e pela destacada defesa dos direitos das mulheres indígenas no México.

² Estive algumas vezes durante o ano de 2008 na Aldeia Vanuíre, na cidade de Tupã, realizando pesquisa de campo para a conclusão da monografia de bacharelado. Lá pude ter contato com as etnias Kaingang e Krenak e observar em ambas a adoção de inúmeros hábitos pertencentes ao universo dos brancos ao mesmo tempo em que mantinham uma forma de organização comunitária, a agricultura como modo de subsistência e o artesanato como parte da renda de seus membros, bem como uma comunicação na língua nativa e o cacique como autoridade política.

³ O conceito de cultura é entendido aqui a partir de DaMatta (1981, p.48) como “uma tradição viva, conscientemente elaborada que passa de geração em geração, que permite individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras”.

a necessidade de buscar explicações também em fatores subjetivos e referenciais na prática cotidiana, nas formas de organização, nas tradições, nos saberes, nas festas, e em outras tantas manifestações que são transmitidas de uma geração a outra⁴.

Ir mais a fundo nas análises permitiu questionar interpretações que, identificando sinais de mudança num grupo étnico, a associavam a um processo de desintegração social. Podemos encontrar um exemplo claro desta visão na Carta do Folclore Americano da Organização dos Estados Americanos (OEA) de 1970, na qual a cultura indígena é claramente consagrada como estática:

O folclore é constituído por um conjunto de bens e formas culturais tradicionais, principalmente de caráter oral e local, sempre inalteráveis. As transformações são atribuídas a agentes externos, motivo pelo qual se recomenda instruir os funcionários e especialistas para que não desvirtuem o folclore e saibam quais são as tradições que não têm nenhuma razão para ser mudadas; – o folclore, entendido dessa maneira, constitui a essência da identidade e do patrimônio cultural de cada país; – o progresso e os meios modernos de comunicação ao acelerar o processo final de desaparecimento do folclore, desintegram o patrimônio e fazem os povos americanos perderem sua identidade. (CANCLINI, 1997, p. 213-214, grifo nosso)

As experiências trazidas por estudos antropológicos recentes têm enfatizado uma abordagem distinta da presente na Carta da OEA, mostrando que os elementos culturais indígenas mudam porque dialogam com seu contexto histórico e também como forma de resistência, ou seja, para continuar existindo. Um exemplo pertinente nesse sentido é apontado pela antropóloga Lasmar quando esta se refere ao grande interesse dos povos indígenas do Alto Rio Negro pelo conhecimento dos brancos: o que, à primeira vista, poderia parecer um desinteresse pela sua própria cultura é, na verdade, “uma maneira de garantir algum controle sobre o curso da história,

⁴ A visão dicotômica que separa fatores objetivos e fatores subjetivos para pensar o mundo social, e ademais a identidade étnica, foi alvo de crítica do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1991). Para o autor, ambas dimensões estão intimamente relacionadas de modo que uma não poderia ser explicada sem a outra, uma vez que mantém entre si uma relação mútua e complexa. A perspectiva de Bourdieu permitiu explicar porque as pessoas assumem como verdades objetivas ou como crenças inquestionáveis, “naturalizadas”, questões que na prática foram apropriadas e construídas socialmente. Com isto, criticou uma naturalização das identidades mostrando que a produção de sentido e de símbolos não pode ser explicada sem a consideração de contextos históricos e práticas concretas dos sujeitos.

protegendo a si próprios e aos parentes dos efeitos negativos do contato com os brancos” (LASMAR, 2005, p. 241).

Entretanto, uma das motivações deste trabalho não veio desta visão que entende a cultura indígena como capaz de se transformar, mas de visões como a presente na Carta da OEA e da socióloga francesa Jules Falquet que, ao refletir sobre as reivindicações das mulheres indígenas do movimento zapatista⁵ – que contrariam os costumes indígenas tradicionais como, por exemplo, escolher com quem se casar e o número de filhos que desejam ter –, viu nelas elementos capazes de ameaçar a sobrevivência das comunidades indígenas, conforme ilustra a passagem a seguir:

Com relação à família, o movimento zapatista, desde o início, divulgou formalmente uma “Lei Revolucionária das Mulheres”⁶, produzidas pelas índias zapatistas, cuja intenção poderia colocar profundamente em causa boa parte das estruturas familiares e comunitárias tradicionais.

Na sua primeira versão, dentre outras coisas, esta lei indica que as mulheres não podem ser obrigadas a se casar à força, que têm o direito de decidir quantos filhos querem ter e que não podem ser espancadas nem por desconhecidos nem por seus próximos. A lei ainda menciona que elas têm o direito de estudar, de trabalhar e de receber um salário justo. À primeira vista, estas reivindicações parecem comuns. Mas, se as mulheres escolhessem livremente com quem se casar, ou simplesmente não se casar ou quantos filhos ter, as estruturas comunitárias e familiares, sobre as quais se baseiam a sobrevivência das comunidades indígenas, poderiam estar diretamente ameaçadas. (FALQUET, 2006, p. 214)

Diferentemente de Falquet, acreditamos que as mudanças culturais devem ser pensadas em termos de tradução cultural que, segundo Bhabha (2000, p. 141)⁷,

⁵ Existem várias versões, a maioria delas extremamente imprecisas, para a origem do movimento zapatista. Muitos estudos ao exporem uma cronologia do movimento partem do 1º de janeiro de 1994, data emblemática de declaração de guerra contra o Estado mexicano, perdendo de vista, assim, um processo que começa a ser gestado ainda na primeira metade da década de 1980 com a criação do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Este exército é iniciado por um grupo que, oriundo de rupturas dentro do movimento estudantil mexicano na década de 1960, decide abraçar a luta armada nos moldes do marxismo-leninismo. O contato deste grupo com as comunidades indígenas ocorre quando decidem se instalar nas florestas e arredores da montanha Selva Lacandona no Estado de Chiapas. Com este contato muitos indígenas começam a realizar treinamento tático e a integrar o movimento zapatista. (PEREGRINO; ABREU; AFONSO PENNA, 2005, p. 25)

⁶ A Lei Revolucionária das Mulheres é o primeiro documento que as mulheres indígenas zapatistas elaboram em favor de seus direitos. Torna-se conhecida quando, no final de 1993, é divulgada pelo órgão informativo do EZLN, *El Despertador Mexicano*.

⁷ A preocupação de Bhabha com uma tradução cultural surge a partir de sua própria experiência como membro da elite local de uma sociedade colonizada pelos ingleses durante dois séculos: a

“Não é simplesmente uma apropriação ou adaptação; trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores”. Neste processo de tradução cultural acreditamos que possa haver uma afirmação identitária e não necessariamente a sua desagregação conforme exposição da socióloga.

Nenhuma cultura adota todos os elementos culturais de outra a ponto de se tornar uma cópia mais fiel que o “original”; neste processo há negociações, trocas, imposições e, inclusive, reiterada recusa das partes em adotar alguns elementos culturais como, por exemplo, o fracasso das redes de supermercados na Índia, cuja população se nega a incorporar o hábito de estocar comida, ou o caso dos indígenas Gaviões na região amazônica que, segundo Brandão (1986, p. 106), mesmo mergulhados na indigência não permitem que suas mulheres se prostituam entre os brancos cristãos, não porque sejam índios cristianizados, mas porque são ainda Gaviões.

Estes exemplos parecem contrariar a afirmação de que a história caminha para o fim das culturas não-ocidentais, ou que transformações culturais necessariamente sugerem algum risco à sobrevivência da cultura. Como então situar a interrogação de Melatti (apud BRANDÃO, 1986, p. 73) acerca dos indígenas da etnia Krahó que habitam a região Centro-Oeste do Brasil: “O que explica que mais de cem anos de contato sistemático com a sociedade regional não tenha provocado nem o desaparecimento físico da tribo nem a destruição absoluta de seu modo de vida e de sua ordem tribal?⁸”

Acreditamos que a fundamentação teórica que embasa e opõe moderno/tradicional e cria obstáculos epistemológicos para a compreensão da identidade étnica como dinâmica e histórica, elemento imprescindível para dimensionar a resignificação étnica proposta nas demandas das mulheres indígenas zapatistas, está na própria raiz do pensamento ocidental.

Na cultura ocidental a compreensão da realidade pela intelectualidade teve como perspectiva alcançar uma pretensa universalidade, ou seja, todas as culturas estariam submetidas aos mesmos valores, a uma única verdade possível e, como

Índia; surge também a partir do objeto de análise de seus trabalhos iniciais, qual seja, o discurso colonial britânico na Índia do século XIX. Ressaltamos ainda que para Bhabha toda cultura é híbrida e fruto de um processo de tradução cultural.

⁸ Com isso não desconsideramos as relações de poder que podem compor estes processos.

tal, é dever de suas instituições como, por exemplo, a Igreja e o Estado, levar a *luz* aos povos que não a conhecem, ou mesmo a força se preciso.

O sustentáculo daquelas idéias no projeto moderno foi formulado pelos filósofos do Iluminismo no século XVIII. Estes forneceram as bases para o desenvolvimento de uma ciência positivista no século XIX, cujos pressupostos se dirigiam para a possibilidade de determinação do futuro, uma moral universal, uma ciência objetiva, uma lei e arte autônomas, ou seja, regulados por lógicas próprias; mas a premissa desta teoria que acreditamos ter maior relevância para o nosso estudo aqui é, sem dúvida, a separação radical que faz do mundo em ocidental ou europeu (concebido como o moderno ou avançado) e os "Outros", o restante dos povos e culturas do planeta.

A noção de que a experiência ocidental corresponde ao moderno e de que a sequência do desenvolvimento histórico da Europa Iluminista é o padrão normativo com o qual é necessário comparar outras experiências, teve e tem muitas conseqüências. Um exemplo seria a aplicação das teorias racistas do filósofo francês Gobineau (1816 – 1882), que via na miscigenação cultural que ocorria na América Latina um fator de degenerescência física e intelectual⁹.

Deste modo, em nome do projeto moderno foram destruídas estruturas inteiras de conhecimento e sabedoria milenar, assim como avançados modos de produção agrícola e formas de organização social comunitária. Foram colocadas em prática ações sistemáticas de destruição da memória coletiva dos povos e civilizações habitantes das Américas, levando ao extermínio em massa das populações indígenas que, antes da chegada dos europeus, se estimavam em milhões de habitantes e que em poucas décadas viram-se reduzida drasticamente.

Assim, segundo Brandão (1986, p. 53) desapareceram também modos únicos de viver, de ser-no-mundo, de se relacionar com a natureza, de produzir os bens materiais da vida e os meios simbólicos de pensar o mundo, a vida e a ordem social da tribo.

Foram desprezados conhecimentos, formas de organização em comunidades, formas menos devastadoras de relação com a natureza e com a vida, além de

⁹As idéias de Gobineau tiveram a adesão de muitos intelectuais de toda a América Latina. No México sua vertente contou com os trabalhos do ex-aluno do antropólogo Franz Boas, Manuel Gamio, que fez uma interpretação liberal do relativismo boasiano em sua principal obra *Forjando Patria* de 1916, segundo a qual as culturas indígenas eram inferiores frente à superioridade da cultura "universal", ocidental. (HERNÁNDEZ-CASTILLO; ELIZONDO, 1996, p. 32)

questões de extrema atualidade frente às premissas de organização da sociedade capitalista, como o individualismo, a exploração do trabalho, uma relação predatória com o meio ambiente, entre outras questões.

Todavia, uma nova conjuntura de governos democráticos e representativos no continente latino-americano e uma conjuntura internacional de processos de descolonização em curso, sobretudo na Ásia e na África, possibilitaram transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que impactaram a produção científica. Tal processo é descrito por Lander (2000, p. 49) na seguinte passagem:

[...] desde el continente y desde afuera de este – y sin llegar a constituirse en un cuerpo coherente – se ha producido una amplia gama de búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal.

Esta mudança de paradigma teórico que pretende abarcar a diversidade latina também é apontada por Montero (1998, p. 53), que discorre sobre o esforço nas últimas décadas pela busca por formas alternativas de conhecer, ver o mundo, interpretá-lo e nele atuar. Para a autora, as idéias que fundamentam este novo paradigma são a redefinição do papel do pesquisador social; o reconhecimento do Outro como Si mesmo e, portanto, do sujeito-objeto da pesquisa como ator social e construtor de conhecimento; o caráter histórico, indeterminado, indefinido, não acabado e relativo do conhecimento; a multiplicidade de vozes e de modos de vida; a pluralidade epistêmica; a revisão de métodos científicos e as transformações provocados por eles; entre outros.

Todas as mudanças apontadas por Lander e Montero indicam uma transformação fundamental na forma como se busca conhecer aspectos da realidade e o que dessa realidade começa a ser alvo de reflexões. Esta contribuição trouxe à luz a invisibilidade sociológica dos não-europeus como, por exemplo, de índios, negros e mulheres, ou seja, da esmagadora maioria da população da América e, sobretudo, da América Latina.

As Ciências Sociais começam então a serem pensadas a partir dos que estão à margem, ou seja, de lugares e sujeitos não contemplados pelo pensamento

eurocêntrico. Segundo Mignolo (2006, p. 47) o eurocentrismo consiste em um tipo de “racismo epistêmico” que segrega e dispensa o conhecimento produzido fora de suas fronteiras sob o argumento de ser particularístico, incapaz de alcançar a “universalidade”.

Uma proposta de superação deste etnocentrismo é encontrada em Boaventura de Sousa Santos (2007, p.45), que divide esta transição em epistemológica e societal. Na primeira, o autor enxerga a passagem da ciência moderna, portadora de uma razão indolente, para um conhecimento capaz de resgatar tradições ocidentais marginalizadas, desacreditadas ou esquecidas pela ciência e pela filosofia moderna. Na segunda, o autor vislumbra a transição de um paradigma dominante como, por exemplo, o capitalismo, o consumismo, o autoritarismo, as desigualdades sociais, entre outros, para novos paradigmas plurais e diversos. Exemplifica o autor em uma entrevista:

A razão indolente produz ausências. Produz exclusão. Dou um exemplo: a razão indolente acredita que só a ciência é pensamento rigoroso. E todos os outros saberes são irracionais. Acontece que a biodiversidade nos mostra o quão importante é o saber dos índios, o saber dos povos originários de certas regiões. Saberes sem os quais não conseguiremos preservá-la. Portanto, a visão indolente da ciência, como fonte única de saber, produziu, por exemplo, a ausência do pensamento indígena. (SANTOS apud GREENHAGH, 2007)

Boaventura de Sousa Santos refletiu acerca da necessidade de uma ampliação da discussão sobre a diversidade epistemológica no mundo. Entendendo que as epistemologias dominantes originadas no Norte, como as européias e as norte-americanas, refletem os interesses dominantes, propõe uma nova epistemologia a partir do Sul que recupere os saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram subalternizados, transformados em objetos ou matéria-prima dos saberes dominantes.

Para a superação desta ciência excludente não bastaria um outro tipo de ciência social, mas novas bases para a constituição de uma *Sociologia das Ausências*¹⁰ que se debruce sobre as partes que não são vistas pela razão indolente

¹⁰ A *Sociologia das Ausências*, nas palavras de Santos (2007, p.28), é “um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo”.

transformando, assim, as ausências em presenças. Para tal, o autor propõe uma *ecologia dos saberes* na tentativa de incorporar visões que vão além do conhecimento técnico-científico:

A idéia dessa ecologia pressupõe que a realidade não pode ser reduzida ao que existe e, por isso, inclui as realidades ausentes porque foram silenciadas, supressas ou marginalizadas. A ecologia de saberes visa a facilitar, em última instância, a constituição de sujeitos democráticos, individual e coletivamente, que sejam capazes de combinar a compreensão relacional dos fatos com crescente paixão e vontade de lutar contra a opressão, mas com humildade, característica da postura da pessoa aprendiz e educadora. A perspectiva da ecologia de saberes fundamenta-se na consciência de incompletude. Trata-se de uma construção solidária, não colonialista: saberes construídos sempre de maneira processual, histórica e coletiva. (ADAMS, 2008)

Tomar uma perspectiva do “ponto de vista periférico” na pesquisa científica trouxe um exercício teórico e político que define, a nosso ver, o programa crítico dos Estudos Pós-Coloniais¹¹, que mostraram que os conhecimentos europeus, ao contrário do que afirmam, também são locais, e da teoria feminista que passa a incorporar em suas análises uma diversidade cultural definidora de distintos feminismos.

A *teoria pós-colonial* ou *pós-colonialista* se desenvolve em contexto anglo-saxão a partir dos anos de 1980 com a preocupação de deslocar o olhar para as margens e privilegiar o lugar de enunciação subalterno¹². Embora muito diferentes entre si, as teorias pós-coloniais possuem como um dos seus principais objetivos realizar uma crítica ao projeto moderno, refletindo sobre os efeitos da colonização em culturas e sociedades periféricas¹³.

¹¹ Na década de 1990, autores como o peruano Aníbal Quijano, o argentino Walter Dignolo, a equatoriana Catherine Walsh e o caribenho Agustín Lao Montes se destacaram por evidenciar os obstáculos epistemológicos associados a um pensamento de tradição eurocêntrica e colonial.

¹² Estudos com essa temática não são novidade na América Latina, como ressalta Mignolo (1996, p. 49). Antes de se configurar um campo propriamente dito, no continente já havia vozes como José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kush, Leopoldo Zea e Enrique Dussel podendo ser entendidos, segundo os mesmos critérios que entendemos pensadores como Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Edward Said, Aijaz Ahmad e o queniano Ngugi Wa Thiong'o, como pensadores pós-coloniais.

¹³ Uma importante referência nesta área é o palestino Edward Said. Em sua obra mais conhecida, *Orientalism* de 1978, o autor discorre sobre o conceito de orientalismo, que seria um tipo de pensamento baseado em uma distinção epistemológica e ontológica entre o “Ocidente e o Oriente”. Nesta distinção o autor aponta para a construção distorcida e preconceituosa que os ocidentais fizeram dos orientais para justificar os interesses coloniais na região, definindo os habitantes do mundo oriental como bárbaros.

Uma das precursoras dessa corrente é a indiana Gayatri Spivak¹⁴, cuja teorização concentrou-se num subcampo dentro do pós-colonialismo, denominado de *subaltern studies*¹⁵.

Spivak privilegia em seu trabalho o projeto feminista, refletindo sobre a consciência da mulher subalterna. Seu projeto teórico-político, segundo Carvalho (2001, p. 112), se relaciona com a sua necessidade biográfica de desfazer o duplo lugar de fala subalterna que lhe foi imposto desde a infância, como mulher numa nação colonizada.

Também aborda a questão da consciência e da conscientização de resistência do subalterno ilustrando esta discussão por meio do detalhamento do característico ritual da cultura indiana tradicional – *sati*, *sutee*: ritual de suicídio das viúvas na pira funerária de seu marido para salvar seu próprio corpo em encarnações futuras – e sua representação tanto pelo discurso colonizador quanto pela sociedade hindu.

Spivak conclui que o subalterno não pode falar, e que a posição da mulher subalterna é ainda mais grave. Assim, tal qual os pós-colonialistas, acreditamos que o subalterno é um produto do discurso dominante que tem a sua influência limitada quando novas vozes desde a subalternidade começam a construir seu espaço de crítica a uma sociedade excludente¹⁶.

É exemplar, nesse sentido, o esforço de uma série de pensadoras feministas desenvolvido nas últimas três décadas, que buscaram refletir sobre o potencial de uma agenda de pesquisa que explorasse um “ponto de vista feminista” (*feminist standpoint*) como perspectiva científica e política¹⁷.

¹⁴ Gayatri Chakravorty Spivak é uma crítica literária e teórica indiana. É conhecida mundialmente por seu artigo “Can the subaltern speak?” de 1988, considerado um texto de fundação do pós-colonialismo. Atualmente é professora e pesquisadora na Universidade de Colúmbia, nos Estados Unidos.

¹⁵ O termo “subalterno” é usado para se referir a grupos marginalizados que não possuem voz ou representatividade em decorrência de seu *status* social.

¹⁶ As conclusões de Gayatri Spivak no final dos anos 1980 inspiraram na década de 1990 um novo olhar sobre o subalterno. Enquanto para Spivak, segundo Preciado (apud CARRILLO, 2010, p. 61), o foco estava em constatar o silenciamento da voz do subalterno no texto imperialista, para a geração seguinte com Chandra Mohanty afirmou-se que o subalterno situava-se justamente nas fraturas entre vários discursos hegemônicos e minoritários; daí a dificuldade em ser ouvido. A proposta nesse sentido é a de mostrar como o sujeito pós-colonial fala e produz linguagens não só compondo distorções de sentido, mas também novas significações.

¹⁷ Algumas teóricas feministas fizeram da ciência o alvo principal de suas investigações, como Harding (1986), Haraway (1995) e Clarke (1990).

No que se refere à perspectiva científica, a teoria feminista, a nosso ver, não se limitou a defender um nicho dentro das análises científicas mas, segundo a filósofa Nancy Hartsock (1987, p. 160), propôs mudanças na própria concepção da função social e da forma de operação do conhecimento científico, para que este se voltasse crucialmente para a crítica e a transformação das formas de dominação vigentes.

Assim, é numa onda de transformações no campo da pesquisa social e fortalecimento da articulação das mulheres indígenas como movimento social que observamos importantes avanços com relação ao objeto de nosso trabalho – em primeiro lugar, os conhecimentos produzidos pelas mulheres indígenas passam aos poucos a ganhar relevância como um conjunto de saberes e experiências, apontando para a presença de pluralidades e, em segundo lugar, elas passam a ser reconhecidas como atores sociais com formas de organização e contestação próprios tanto em nível local como global, produzindo um raciocínio crítico e transformador da realidade.

Conheceremos neste trabalho a experiência de mulheres indígenas que de dentro de um movimento social, o movimento zapatista, estão redimensionando a experiência da subjetividade desse grupo em seu país e servindo de referência para outros movimentos de mulheres indígenas na América Latina.

Ao propor uma ressignificação dos papéis de gênero dentro de suas próprias culturas com vistas à garantia de direitos sociais para, em suas palavras, reverter as desigualdades decorrentes de uma tripla opressão, como mulheres, indígenas e pobres, estão criando possibilidades de participação no espaço público com voz própria.

Deste modo, dois aspectos delimitam o enfoque deste trabalho: o primeiro é não ver as mulheres indígenas zapatistas unicamente em seu papel de vítimas, o que significa revisar a forma em que conceitualizamos a subordinação das mulheres e, o segundo, tem a ver com o tema das representações, ou seja, como construímos “às de fora” a visão sobre “as de dentro” aclarando que, neste caso, não pretendemos falar por elas.

Assim, para conhecermos os avanços e limites encontrados por elas em sua experiência cotidiana dentro dos municípios autônomos¹⁸ zapatistas, analisamos suas reivindicações por meio da análise de documentos e declarações provenientes de eventos realizados pelas mesmas ou com a sua participação.

A opção por trabalhar com documentos e declarações, além de comunicados assinados pelas mulheres indígenas zapatistas nos anos 1990, deve-se à importância política e simbólica que eles possuem como recurso analítico, pois evidenciam mudanças e continuidades nos discursos, ampliando horizontes para uma melhor compreensão de seu universo.

Nesse sentido, preferimos manter a maioria das citações como se apresentam nas obras de língua espanhola em que foram consultadas, a fim de preservar seu sentido original e evitar possíveis distorções que podem ocorrer no processo de tradução.

O movimento zapatista completou 18 anos de visibilidade este ano. No entanto, é na década de 1990 que encontramos um esforço manifesto por parte do mesmo para inserir a temática da exclusão social das mulheres indígenas dentro de um projeto revolucionário e afirmá-las como mulheres dotadas de direitos.

Além disto, neste período podemos observar mudanças na conjuntura política interna mexicana como a derrota do Partido Revolucionário Institucional (PRI), que governou o país por 71 anos até 2000, quando perde as eleições para o candidato do Partido da Integração Nacional (PAN), Vicente Fox. Consideramos também que houve uma maior abertura para negociação das demandas dos povos indígenas entre governo e o EZLN¹⁹, sendo algumas delas incorporadas à reforma constitucional de 2001.

No que se refere à dinâmica interna do movimento zapatista na década de 1990, temos o levante armado em 1994; a publicação de mais da metade das declarações, comunicados e resoluções de encontros das mulheres zapatistas; uma visibilidade mundial do movimento com o uso do recurso da Internet e o fechamento

¹⁸ Os municípios autônomos surgem após o levante zapatista em 1994 e são localidades cujo território não corresponde à divisão geográfica oficial determinada pelo Estado. Sua administração é organizada pelo movimento zapatista, que estabelece regras próprias no intuito de promover o fortalecimento de uma vida comunitária.

¹⁹ O EZLN é o exército armado permanente do movimento zapatista. Sua atuação como grupo guerrilheiro ocorreu apenas no início de 1994 para forçar a criação e aceitação de espaços de diálogo com o governo mexicano. Atualmente é empregado na proteção das comunidades autônomas zapatistas.

da década com os preparativos para o que seria um marco na história do movimento: uma marcha de 6.000 quilômetros em direção à capital do país, a Cidade do México²⁰.

Cruz (2004, p.196) aponta que de 1994 a 2001 o movimento de mulheres indígenas passou por diferentes momentos através dos quais se foi depurando suas demandas: “De manera que si inicialmente éstas aparecieron agolpadas y sin un orden preliminar, cubriendo una infinidad de temas [...] con el tiempo, terminaron depurándose para adaptarse mejor al conjunto de planteamientos de los pueblos indígenas”.

Assim, é marcante durante os seis primeiros anos a elaboração de uma série de documentos reivindicatórios pelas mulheres do movimento zapatista que, combinados aos fatos históricos aqui mencionados, abriram espaço para o zapatismo se firmar como um movimento de preocupações múltiplas e sensível à realidade de exclusão reservada às mulheres indígenas. Com isto, os documentos que serviram de base para nosso estudo foram: a Lei Revolucionária das Mulheres (1993); as resoluções do encontro: Os direitos das mulheres em nossos costumes e tradições (1994); as Jornadas pela Paz e Reconciliação (1994); e a ampliação da Lei Revolucionária das Mulheres (1996).

A partir disto, o que objetivamos com este trabalho é compreender como a partir do discurso de resistência das mulheres indígenas zapatistas nos anos 1990 seria possível romper com noções essencialistas em relação aos povos indígenas, que acreditamos dificultar a compreensão de sua diversidade cultural e seu novo papel como sujeito de direitos. Um segundo objetivo é apreender as singularidades que cercam o movimento zapatista como um espaço de interesse de atuação das mulheres indígenas e paradigma para se pensar o fortalecimento de um movimento de mulheres indígenas no México.

Para tanto, considera-se necessário compreender as demandas das mulheres indígenas zapatistas a partir do que, em suas palavras, chamam de uma *triple opresión* ou *triple marginación*, que as impacta como mulheres, pobres e indígenas.

Aprofundaremos o que revelam ser o tripé de sua opressão, a partir das seguintes categorias: gênero, classe e etnia.

²⁰ A marcha em direção ao Congresso Nacional no Distrito Federal foi um recurso político utilizado pelos zapatistas para pressionar os deputados para que legissem em favor dos direitos indígenas; a marcha ocorre no início de 2001 com as mulheres abrindo o debate como porta-vozes do movimento.

Gênero é um conceito das Ciências Sociais que surge no final nos anos 1960 sob a perspectiva de compreender e responder, dentro de parâmetros científicos, a situação de desigualdade entre os sexos e como esta situação opera na realidade e interfere no conjunto das relações sociais.

A categoria gênero²¹ como recurso analítico é útil à nossa análise, visto que, por dentro de etnias como a chol, kanjobal, mame, tojolabal, tzeltal, tzotzil, zapoteco e zoque, embora estejamos falando de etnias distintas, tal qual na cultura ocidental, há uma marcada polarização entre o feminino e o masculino.

Para a historiadora Joana Maria Pedro o próprio uso da palavra “gênero” tem uma história. História esta “[...] tributária de movimentos sociais de mulheres, feministas, gays e lésbicas. Tem uma trajetória que acompanha a luta por direitos civis, direitos humanos, enfim, igualdade e respeito”. (PEDRO, 2005, p. 78)

O conceito compreende, portanto, a historicidade de diversas lutas realizadas por múltiplos setores sociais em defesa de seus direitos, e, como perspectiva de análise nos debates acadêmicos, tem permitido que pesquisadoras e pesquisadores focalizem as relações entre homens e mulheres “analisando como, em diferentes momentos, as tensões e os acontecimentos foram produtores de gênero” (PEDRO, 2005, p. 78).

Assim, uma das primeiras formulações teóricas que oferece suporte explicativo em direção a uma solidificação do que mais tarde se tornaria o conceito de gênero como o conhecemos é da antropóloga norte-americana Gayle Rubin.

Rubin tornou-se conhecida com o ensaio *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy”²² of Sex* de 1975. Nele, a autora fundamentou a separação analítica entre sexualidade e gênero, sendo o primeiro relativo à diferença biológica e o segundo à identidade determinada por condições sociais e a relação homem-mulher. Com isto sua intenção era desconstruir a idéia de “naturalização” e “inevitabilidade” da dominação masculina baseada nas diferenças de sexo.

²¹ A primeira disciplina que utilizou a categoria gênero para estabelecer uma diferença com o sexo foi a psicologia em sua vertente médica. Robert Stoller na obra *Sex and gender: On the development of masculinity and femininity*, de 1968, apresentou casos de transtornos de identidade sexual nos quais a genitália não determinava o comportamento de gênero feminino ou masculino, concluindo segundo Lamas (1996, p. 34) que “o que determina a identidade e o comportamento masculino ou feminino não é o sexo biológico, mas o fato de ter vivido desde o nascimento as experiências, ritos e costumes atribuídos a homens e mulheres”.

²² Desconhecemos a tradução deste artigo para o português, mas há uma versão em espanhol da revista mexicana *Nueva Antropología* (RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo, *Nueva Antropología*, vol. VIII, n. 30, México, 1986)

Rubin (1975) elaborou o conceito de *sistema de sexo/gênero*, definido por “um conjunto de disposições pelo qual uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana e na qual se satisfazem todas essas necessidades humanas transformadas”.

O conceito *sistema de sexo/gênero* foi trabalhado pela autora na área da antropologia na associação com as noções de “sistemas de parentesco” e “troca de mulheres”, temas de relevância na obra de Lévi-Strauss, uma de suas principais referências teóricas. A autora afirmava que a opressão da mulher era produzida socialmente por meio de um sistema de parentesco controlado pelos homens, que incluía inclusive a sua troca com outras tribos com a finalidade do matrimônio.

A autora argumentava que muito do que se afirma sobre sexualidade e gênero é baseado nos sistemas de parentesco, devido a estes se basearem no tabu do incesto, na heterossexualidade obrigatória e em uma divisão assimétrica dos sexos: “o sistema de parentesco é fundamentado na obrigatoriedade do casamento entre pessoas de sexos diferentes, este não deve ocorrer entre pessoas do mesmo grupo e sempre através da troca de mulheres” (RUBIN, 1975, p. 6-14).

As idéias de Rubin serviram tanto de base para outros trabalhos na área de gênero como também para novas enunciações. Assim, apesar de referência, suas idéias sofreram várias críticas, algumas delas da historiadora Joan Scott, que diz em seu mais conhecido texto, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, de 1986, que Rubin pecou ao reduzir gênero ao sistema de parentesco.

Scott (1990, p.15) defende uma visão mais ampla de gênero, que inclui não só o parentesco, mas também o mercado de trabalho que é sexualmente segregado, a educação e, ainda, o sistema político, enquanto instituições socialmente masculinas. Para ela a análise de Rubin foi reducionista, já que gênero tanto é construído através do parentesco, como também pela economia, pela organização política, enfim, por outros lugares igualmente fundantes.

Para Scott, portanto, as relações entre os sexos são construídas socialmente, como já havia sido sinalizado por outras teóricas. Porém, para ela isso ainda diz pouco, pois não explica como estas relações são construídas e porque são construídas de forma desigual e privilegiando o sujeito masculino; não diz como funcionam ou mesmo como mudam; assim, chega à conclusão de que só essa constatação não tem força suficiente para integrar ou mudar os paradigmas

históricos existentes (SCOTT, 1990, p. 11-12). Dessa forma, Scott vai além das propostas anteriores e articula a noção de construção social com a de poder, dizendo por fim que gênero:

[...] tem duas partes e diversas subpartes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser distinguidas na análise. O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: gênero é um elemento constitutivo das relações sociais, baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e mais, o gênero é uma forma primeira de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1994, p. 13).

Sintetizamos as características do conceito de gênero elaborado por Scott nos seguintes eixos teóricos:

- a. A perspectiva de gênero permite entender as relações sociais entre homens e mulheres, o que pressupõe mudanças e permanências, desconstruções, reconstrução de elemento simbólicos, imagens, práticas, comportamentos, normas, valores e representações.
- b. A categoria gênero reforça o estudo da história social, ao mostrar que as relações afetivas, amorosas e sexuais não se constituem em realidades naturais.
- c. A condição de gênero legitimada socialmente constitui-se em construções, imagens ou referências de que as pessoas dispõem, de maneira particular, em suas relações concretas com o mundo. Homens e mulheres elaboram combinações e arranjos de acordo com as necessidades concretas de suas vidas.
- d. As relações de gênero, como relações de poder, são marcadas por hierarquias, obediências e desigualdades. Estão presentes os conflitos, tensões, negociações e alianças, seja através da manutenção dos poderes masculinos, seja na luta das mulheres pela ampliação e busca do poder.
- e. As relações de gênero possuem uma dinâmica própria, mas também se articulam com outras formas de dominação e desigualdades sociais (raça, etnia, classe). (FISCHER; MARQUES, 2001)

O conceito de gênero permite, portanto, que entendamos o contexto em que as zapatistas realizam suas demandas como histórico, que as relações entre homens e mulheres não são fruto de uma propensão biológica ou algo semelhante, mas implicam em relações de poder, e que o fato de serem mulheres, pobres e indígenas aprofunda a sua situação de exclusão, uma vez que combina formas de dominação com desigualdades sociais.

Assim, acreditamos que, para analisarmos as reivindicações das zapatistas, a categoria gênero se faz necessária e importante, juntamente com a combinação de outras intersecções, principalmente a de classe e a étnica²³. Isso porque pertencer a uma etnia e a uma classe social desfavorecida tem significado para as mulheres mais obrigações e responsabilidades²⁴, como é o caso das etnias ambientadas no Estado de Chiapas, das quais pertencem as mulheres do movimento zapatista.

No sentido clássico marxista, as classes são definidas segundo a sua posição em relação aos meios de produção, e, quando nos referimos à classe, falamos nas divisões sociais baseadas na distribuição desigual de recursos econômicos. Embora hajam muitos entendimentos acerca deste conceito, predomina em seu tratamento o debate do mesmo como fonte primeira da desigualdade social que gera a exclusão social.

Acreditamos que o modo como as classes sociais foram pensadas, como blocos homogêneos, sem distinção de sexo, não permitiu captar as desigualdades de gênero em seu interior. Assim, para além de uma abordagem economicista de classe social, a entendemos a partir do conceito de exclusão social, uma vez que quando as zapatistas identificam este referente como um dos três elementos que explicam a sua situação de opressão, ao lado de gênero e etnia, estão falando de um processo de marginalização social e de pobreza frente à sociedade nacional.

O termo exclusão social surge e torna-se corrente na França durante os anos de 1980. O termo “novos pobres”, até então predominante, cede lugar à expressão “excluídos” após a obra *Les exclus: un français sur dix* (Os excluídos: um em cada dez franceses), de 1974, de René Lenoir.

Definimos exclusão social a partir de Castells (1996, p. 98) que entende exclusão social como um processo pelo qual determinados grupos e indivíduos são sistematicamente impedidos de ter acesso a posições que lhes permitiriam uma existência autônoma dentro dos padrões sociais determinados por instituições e

²³ É certo que o conceito de gênero também possui suas limitações e será profundamente criticado na década de 1990 pelas filósofas feministas norte-americanas, conhecidas como desconstrutivistas, devido ao seu objetivo de desconstruir o gênero enquanto categoria fixa e imutável, passando a entender as subjetividades e singularidades como construções discursivas. São autoras precursoras deste corrente: Judith Butler, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, entre outras. O principal argumento de crítica destas autoras refere-se à distinção entre sexo biológico e gênero social inerente ao conceito de gênero; tal fato ocultaria que as diferenças de sexo também são construções sociais e podem mudar segundo o contexto histórico.

²⁴ Saffioti (1987), em sua obra, entendia ser imprescindível a compreensão do sistema de exploração-dominância no trinômio gênero-classe-etnia.

valores inseridos em um dado contexto. Deste modo, para o autor, o tema da exclusão social não é passível de mensuração, porém, pode ser caracterizado por indicadores como informalidade, irregularidade, ilegalidade, pobreza, baixa escolaridade, desemprego, raça, sexo, origem e, principalmente, inexistência de cidadania. Podemos perceber claramente na fala das zapatistas que muitas de suas demandas correspondem exatamente aos elementos mencionados como sinais de exclusão pelo autor.

Em relação ao conceito de etnia, consideramos um grande avanço à sua desvinculação a idéia de raça, que parte de uma definição biológica com ecos de colonialismo e discriminação.

Etnicidade compreende uma construção social, assim como gênero, apresentando uma definição que encontra variáveis dependendo de quem a elabora. Para a Constituição mexicana, por exemplo, a etnicidade se define pelo pertencimento a um grupo linguístico específico, enquanto para os indígenas envolve um modo de vida e um olhar sobre o mundo mediado por uma identidade que se transforma, que é dinâmica.

Entendemos o elemento étnico a partir de Fredrik Barth (1976), que pensa os sujeitos como compartilhadores e vivenciadores de diferentes níveis de identidade, não podendo ser definidos por suas características objetivas ou manifestas, como língua, cultura, vestimentas, entre outras, mas pela demarcação de fronteiras étnicas, isto é, pelas diferenças objetivas que os próprios atores definem como significativas para si e para os outros.

Le Bot (apud OLMOS, 2000, p.3) ilustra a posição de Barth com as suas considerações sobre os indígenas que, segundo, ele se negam a aceitar a imagem imposta de pessoas externas à sua realidade e a serem exibidos como objetos pelo turismo, pois estão “produciendo ellos mismos su imagen... quieren crear su propia identidad, no quieren ser objetos en los museos. No es una cuestión de revivir el pasado, es una cultura viva, la única manera de sobrevivir es tratar de reinventarse a sí mismos, recrear una nueva identidad, pero manteniendo su diferencia”.

A partir da conceitualização das três categorias que permeiam nossa análise neste trabalho, podemos constatar que em muitas culturas, e nas etnias das zapatistas não é diferente, os papéis de gênero têm privilegiado os homens. Essa situação legitima um sistema de desigualdades que tem se repetido ao longo da

história e cuja consequência primeira é a exclusão das mulheres dos espaços públicos, elemento que acreditamos está relacionado ao modo como diferentes culturas especificam as funções e responsabilidades distintas às mulheres e aos homens.

Com isto apresentamos o desenvolvimento deste trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo mostramos como a questão indígena tem sido abordada desde diferentes perspectivas, como no plano formal com a elaboração de documentos internacionais de compromisso com a causa indígena, e, na academia, através da pesquisa científica. Entendendo que ambos influenciaram de alguma maneira as ações do Estado mexicano, norteando as políticas públicas por ele promovidas, traçaremos brevemente a trajetória das estratégias políticas adotadas pelo governo com relação aos povos indígenas do país, uma vez que nos auxiliarão na compreensão da crítica elaborada pelo movimento zapatista a atuação do Estado.

Pensamos que o desenvolvimento das políticas do Estado mexicano não pode ser analisado fora de seu contexto histórico-social. Nesse sentido, mostraremos como a pressão dos povos indígenas organizados desde a década de 1970 tem contribuído para um maior reconhecimento de suas formas de organização política e comunitária por parte do Estado e ampliado uma politização dos povos indígenas, cuja máxima, a nosso ver, está na atuação das mulheres indígenas como movimento social organizado.

Uma vez situado o debate da questão indígena como pesquisa, política de Estado²⁵ e movimento social adentramos no segundo capítulo onde compreenderemos como o conteúdo das demandas das mulheres zapatistas nos anos 1990 se relaciona com a trajetória do próprio movimento e com a vida das mulheres nas comunidades indígenas. Nesse sentido, percorreremos a história do movimento zapatista, destacando a atuação das mulheres em distintos momentos, e, para que possamos identificar as motivações que fazem com que muitas mulheres busquem no movimento uma mudança de vida tanto em âmbito privado quanto público, realizaremos uma análise comparativa entre o cotidiano das indígenas que vivem em comunidades zapatistas e não-zapatistas.

25 Há que se fazer a distinção entre política de Estado e política de governo, uma vez que enquanto esta guarda profunda relação com um mandato eletivo, aquela, no mais das vezes, pode atravessar vários mandatos. (SOUZA, 2006)

Entender o que muda e o que permanece para as mulheres indígenas quando integram o movimento em suas vidas dependerá, entretanto, de entendermos como atuam em cada um dos múltiplos papéis que têm desempenhado dentro do movimento. Multiplicidade da qual, a nosso ver, também pode ser percebida na identificação dos variados interlocutores com o qual as zapatistas buscam dialogar quando elaboram o seu conjunto de reivindicações, a saber, a comunidade indígena, o Estado mexicano e o próprio movimento.

Assim, de modo a dimensionar e classificar os tipos de demandas que elaboram, bem como observar os avanços e limites encontrados por elas, aprofundaremos nossa análise em algumas demandas tais como alimentação, casamento, educação, saúde, entre outras.

No terceiro capítulo discutiremos o lugar que as zapatistas ocupam no contexto da luta das mulheres pelos seus direitos. Sabendo que as zapatistas não se reconhecem como feministas, mas como um movimento de mulheres indígenas, pensaremos quais aproximações e quais diferenciações são possíveis a partir destas duas caracterizações.

Retomaremos, nesse sentido, a história do movimento feminista mexicano na tentativa de encontrar as possíveis razões que levaram as zapatistas a não se identificarem com este movimento.

Contudo, o posicionamento das zapatistas acerca do feminismo representa apenas uma das muitas concepções existentes entre as indígenas sobre a sua atuação organizada, não impedindo, portanto, que haja indígenas no país que se reconheçam como feministas ou um trabalho de fundamentação acadêmica acerca da emergência de um feminismo indígena.

Ao final do trabalho, com base na análise das reivindicações das mulheres zapatistas na década de 1990, esboçamos as considerações conclusivas sobre os avanços e limites encontradas por elas na sua proposta de viver em seu cotidiano, estabelecendo novas relações pautadas em uma maior equidade de gênero.

1 A EMERGÊNCIA DA QUESTÃO INDÍGENA EM NÍVEL INTERNACIONAL E NACIONAL E A CONFIGURAÇÃO DE UM MOVIMENTO ORGANIZADO DE MULHERES INDÍGENAS NO MÉXICO.

Falar da questão indígena em termos políticos é enfrentar uma área de interesse recente na academia, com uma incipiente produção acerca dos conflitos por terra, trabalho escravo indígena, violência doméstica, aborto, alcoolismo, entre outros. Acumulam-se trabalhos sobre parentesco, hábitos alimentares, artesanato, entre outros que, embora sejam de grande importância para conhecimento destas etnias, não têm incluído em suas perspectivas a atuação dos indígenas como atores sociais coletivos.

Por parte dos indígenas há uma mudança estratégica fundamental com a saída de uma configuração de luta fragmentária para a formação de redes de contato mais abrangentes, desde níveis locais até níveis nacionais e internacionais. Esta ampliação do movimento forçou a abertura de uma variedade de espaços que começam a voltar as suas atenções para as problemáticas relacionadas à questão indígena.

O reconhecimento dos povos indígenas como novos atores da política global contemporânea ocorreu principalmente nas últimas três décadas, impulsionado por movimentos de direitos humanos em nível internacional. Se num primeiro momento desta trajetória os povos indígenas eram vistos como mais um grupo pertencente às minorias étnicas, ou seja, sem rosto próprio, com a criação de institutos de pesquisa e outros órgãos ligados às universidades a questão indígena passa a ser pensada em suas especificidades.

Com isto, analisamos no âmbito acadêmico as transformações no campo da pesquisa social que permitiram a emergência de teorias preocupadas em compreender movimentos sociais de caráter étnico, pois refletir sobre a questão indígena exige, sobretudo, um exame de ordem epistemológica sobre as operações e princípios cognitivos inerentes à própria cultura do pensamento científico – com especial atenção à Antropologia, disciplina que tradicionalmente se ocupou do tema.

Os relatórios acadêmicos sobre a condição dos indígenas dentro dos países, bem como as denúncias de Organizações não-governamentais (Ongs) de direitos humanos, acabaram por revelar Estados omissos na sua responsabilidade em

garantir aos seus cidadãos condições dignas de vida. No caso do México, o Estado começa a ser pressionado por órgãos internacionais para a adoção de políticas públicas, as quais analisaremos em cinco momentos distintos, e internamente pelo movimento indígena organizado.

Contextualizaremos o surgimento de um movimento indígena no México a partir da década de 1970, de modo a compreender sua atuação ao longo do tempo e como ele abre portas para um movimento de mulheres indígenas, trazendo uma dimensão até então subsumida dentro das distintas instâncias que se propuseram a tratar da questão indígena, a saber, a dimensão de gênero nas etnias. Ou seja, enquanto mulheres indígenas, possuem reivindicações específicas para enfrentar problemas que as atingem diretamente como, em suas palavras, “mulheres, indígenas e pobres”, considerações que, como veremos com as mulheres indígenas do movimento zapatista, são cruciais para entender o universo de relações em que estão inseridas e suas reivindicações na década de 1990.

Tomando estas perspectivas como horizonte, traçamos a trajetória da emergência da questão indígena no debate contemporâneo, ilustrando esta conjuntura por meio de quatro dimensões: a internacional, a acadêmica, a nacional mexicana e a do movimento indígena e das mulheres indígenas.

1.1 Reconhecimento dos direitos dos povos indígenas na esfera internacional

A questão indígena, enquanto expressão do reconhecimento de direitos coletivos, surge no plano internacional dentro de um movimento de garantia de direitos humanos iniciado no pós-Segunda Guerra Mundial¹. O trauma deixado pelo Holocausto acabou por impulsionar e fortalecer a produção de ações e valores de Direitos Humanos, sendo a Declaração Universal dos Direitos Humanos² (1948) representativa deste movimento.

¹ A partir da Segunda Guerra Mundial são registradas mudanças profundas que repercutiram no modo como até então se pensava os direitos das pessoas e da cidadania em geral. É neste contexto que surge a defesa dos chamados direitos de “primeira geração” como os direitos civis e políticos expressos nos direitos à vida, à liberdade em seu maior âmbito, à participação nos assuntos públicos, entre outros.

² Com relação aos direitos dos povos indígenas a Declaração Universal dos Direitos Humanos era muito limitada, pois na década de 1950, segundo Niezen, (2003, p.37) as comunidades indígenas eram vistas como “sociedades limiars, em algum lugar entre a selvageria e a modernidade, empobrecidas e destinadas à extinção”.

No âmbito das Nações Unidas, a questão indígena é mencionada pela primeira vez em 1949, quando a Assembléia Geral solicitou a realização de estudos sobre a condição das populações indígenas do continente americano. As pesquisas não prosperaram em virtude da objeção dos Estados Unidos, que no contexto da Guerra Fria exercia forte influência política na América Latina.

A questão indígena já era tema de debate dentro dos países muito antes das propostas de declarações internacionais. No México, por exemplo, as políticas indigenistas começam na década de 1910; contudo, até meados da década de 1980 praticamente não se questionava o cunho integracionista das legislações nacionais de proteção às populações indígenas. Da mesma forma, no plano internacional, muitos documentos recomendavam uma assimilação das comunidades indígenas pelas comunidades nacionais como forma de lidar com o “atraso” indígena que, segundo o imaginário da época, impedia o avanço econômico e social dos países.

Assim, em 1957, reagindo a um número crescente de denúncias sobre violação de direitos trabalhistas, a OIT (Organização Internacional do Trabalho) aprovou o primeiro documento internacional que tratou especificamente da questão indígena, a Convenção n. 107 sobre a Proteção e a Integração das Populações Aborígenes e Outras Populações Tribais e Semitribais nos Países Independentes. Neste documento é possível perceber a proposta integracionista de que falamos:

[...] há nos diversos países independentes populações indígenas e outras populações tribais e semitribais que não se acham ainda integradas na comunidade nacional e que sua situação social, econômica e cultural lhes impede de se beneficiar plenamente dos direitos e vantagens de que gozam outros elementos da população. (CONVENÇÃO n. 107/OIT, 1957)

A Convenção n. 107 deixa implícito que a única maneira de lidar com a desigualdade que afeta os povos indígenas é promovendo a sua inserção na sociedade nacional, ou seja, tornando o índio semelhante ao branco³.

A afirmação do direito à diversidade cultural no seio do Estado e da nacionalidade tem sido um debate difícil até hoje, pois alega-se que o reconhecimento de um espaço político próprio implicaria em formas independentes

³ A Convenção n. 107 acolheu o discurso integracionista da época determinando que todas as decisões relacionadas como a implementação de projetos de desenvolvimento em terras indígenas eram de competência exclusiva do Estado e não dos próprios povos diretamente afetados por tais propostas.

de autogoverno, o que colocaria em risco a unidade política nacional⁴. No que se refere à esfera internacional, uma defesa do princípio de autodeterminação⁵ dos povos aparece pela primeira vez em 1966 no Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos⁶, “Artigo 1º – 1. Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

O direito a autodeterminação dos povos indígenas é reafirmado em 1977 na cidade de Genebra na I Conferência Internacional de Organizações Não-Governamentais Sobre Discriminação contra as Populações Indígenas das Américas⁷. O relatório final enfatizou “o direito das nações indígenas de exercer autoridade sobre seus próprios assuntos e de serem reconhecidas como sujeitos de direito internacional”.

A discussão dos temas relativos à promoção internacional dos direitos das populações indígenas assumiu destaque crescente nas atividades da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas (CDH) e na Subcomissão sobre Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias que havia começado em 1971 um estudo sobre a discriminação contra as populações indígenas na América, cujos resultados foram divulgados em 1983.

O estudo apontou, segundo Cordeiro (1999, p. 112), que as normas internacionais existentes sobre direitos humanos não atendiam adequadamente à especificidade da questão indígena. Por isso, seria necessário rever o texto da Convenção n. 107 da OIT, e igualmente trabalhar a proposta de uma Convenção das Nações Unidas que incluísse em seu texto a questão da autodeterminação das

⁴ Na Declaração e Programa de Ação de Viena de 1993 esta preocupação fica nítida na seguinte passagem: “o exercício do direito à autodeterminação dos povos não deverá ser entendido como uma autorização ou estímulo a qualquer ação que possa desmembrar ou prejudicar, total ou parcialmente, a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes que se conduzam de acordo com o princípio da igualdade de direitos e autodeterminação dos povos e que possuam assim um governo representativo do povo como um todo, pertencente ao território, sem qualquer tipo de distinção”.

⁵ Entendemos que o direito a autodeterminação refere-se ao direito de um povo decidir livremente sobre sua organização política.

⁶ O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966 foi aprovado pela Assembléia Geral das Nações Unidas com a ONU buscando detalhar os dispositivos contidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

⁷ É também nesta Conferência que, pela primeira vez, os grupos indígenas reivindicaram a designação de *povos*, e não mais de minoria étnica. Ser reconhecido como minoria étnica implicava no Direito Internacional a negação de direitos coletivos, ou seja, o direito das *minorias* tinha apenas dimensão individual, e com isto a reivindicação de autodeterminação não poderia ser proposta legalmente ao Estado. Essa é a interpretação que deriva do artigo 27 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos segundo Cordeiro (1999, p. 120)

populações indígenas em substituição ao enfoque paternalista e integracionista até então prevalecente.

Em 1982 a Subcomissão sobre Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias propõe a criação de um Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, o GTPI, que ficaria encarregado dos trâmites para a instituição do dia 9 de agosto como o dia internacional do índio a partir de 1995 e da redação da Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas, lançada em 2007.

Assim, quase 30 anos depois da ratificação da Convenção n. 107 e dentro de um contexto favorável à defesa da autonomia indígena dentro dos Estados nacionais, a OIT inicia em 1986 um processo de revisão de sua visão integracionista, substituindo a Convenção n. 107 pela Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho, em junho de 1989⁸.

Na Convenção n. 169 é reconhecida a necessidade de consultar as populações indígenas nos assuntos que afetem os seus interesses, como o direito do exercício de autorregulação de suas instituições, seu desenvolvimento econômico, suas formas de vida cultural e espiritual, entre outros. Assim, os governos deveriam assumir a sua responsabilidade em desenvolver e coordenar, junto aos povos envolvidos, ações sistemáticas para proteção de seus direitos, garantindo a igualdade de oportunidades e a eliminação de diferenças socioeconômicas. O documento também expõe a contribuição dos povos indígenas e suas demandas⁹,

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas entidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram; Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão freqüentemente; Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade

⁸ A Convenção n. 169 passou a vigorar em 1991, porém sua ratificação no Brasil se deu apenas em 2004, através do Decreto nº 5.051/2004.

⁹ A contribuição e demandas dos povos indígenas é trabalhada no documento no formato de seções temáticas, a saber, Parte I. Política geral; Parte II. Terras; Parte III. Contratação e condições de emprego; Parte IV. Formação profissional, artesanato e indústrias rurais; Parte V. Seguridade social e saúde; Parte VI. Educação e meios de comunicação; Parte VII. Contatos e cooperação através das fronteiras; Parte VIII. Administração; Parte IX. Disposições gerais e Parte X. Disposições finais.

cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais [...] (CONVENÇÃO n. 169/OIT, 1989)

O documento internacional mais recente foi divulgado em 2007, a Declaração Universal das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas¹⁰; nele se reconhece a necessidade dos povos indígenas em manter e fortalecer suas próprias instituições, cultura e tradições, buscar livremente seu desenvolvimento de acordo com suas próprias necessidades e aspirações, participação plena e efetiva em todos os assuntos que lhes concernem, bem como

Reconhecendo e reafirmando, que as pessoas indígenas têm direitos sem discriminação a todos os direitos humanos reconhecidos no direito internacional, e que os povos indígenas possuem direitos coletivos, que são indispensáveis à sua existência, bem estar e desenvolvimento integral, enquanto povos. (DECLARAÇÃO UNIVERSAL..., 2007)

É importante ressaltar que todos os documentos de compromisso dos países participantes, com a garantia de direitos dos povos indígenas em nível internacional aqui mencionados, oscilam entre a ênfase nos direitos individuais e trabalhistas, como é o caso da OIT, e a ênfase nos direitos coletivos¹¹ e específicos como povos indígenas, como a Declaração Universal das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. No que se refere aos direitos coletivos, este tem sido uma das principais bandeiras de luta de povos cujas culturas diferem das prevalecentes nas sociedades nacionais¹².

¹⁰ A declaração foi o resultado de um longo trabalho iniciado em 1982, e, embora não tenha caráter coercitivo dentro do direito internacional, é um compromisso dos Estados membros para com os povos indígenas, que, espera-se, sejam incorporados nas legislações dos países, além de ser uma ferramenta de pressão dos movimentos sociais indígenas. Na Assembléia Geral, 143 países votaram a favor, 4 votaram contra (Austrália, Canadá, Nova Zelândia e Estados Unidos) e houveram 11 abstenções (Azerbaijão, Bangladesh, Butão, Burundi, Colômbia, Geórgia, Quênia, Nigéria, Rússia, Samoa e Ucrânia); 34 Estados não estiveram presentes na votação.

¹¹ Os direitos coletivos também são conhecidos como direitos de “terceira geração” e se referem ao direito a identidade e a autonomia política.

¹² Outra declaração internacional de pressão em relação aos direitos dos povos indígenas vem sendo realizada desde 1989 pela OEA (Organização dos Estados Americanos). Ainda na fase de Projeto de Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, seus debates estão permeados de polêmicas. Em 1997 a Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA apresentou uma primeira versão da *Declaração*, na qual todos os países latino-americanos votaram a favor, salvo a Colômbia que se absteve, ao que parece, devido ao longo conflito que tem com o povo Uwa por suas demandas contra as empresas petrolíferas instaladas em seu território, e Canadá e Estados Unidos que votaram contra argumentando que possuem interesses econômicos de exploração de recursos naturais em territórios indígenas. De 18 a 20 de janeiro de 2011 ocorreu na sede da OEA, em

Segundo Cordeiro (1999, p. 123) alguns países têm adotado medidas que reconhecem a autonomia¹³ como direito legítimo dos povos, como no caso da Austrália, que estabeleceu um modelo próprio de autogoverno para as populações aborígenes através da criação da “Aboriginal and Torres Strait Islander Commission”; da Dinamarca, que instituiu o “home rule government” para as populações nativas da Groelândia; da Nicarágua, que concedeu estatuto autonômico especial para a região atlântica habitada pelos índios Miskito; e a nova Constituição colombiana que promoveu o reconhecimento das comunidades nativas como unidades administrativas de governo, inclusive com funções judiciárias próprias.

Vimos até aqui que são poucos os documentos elaborados com uma proposta internacional de defesa dos povos indígenas e igualmente escassa as experiências de comunidades autônomas num marco legal, e que quando as demandas de caráter econômico como terras e infraestrutura se fazem urgentes os debates parecem estagnar por falta de compromisso dos Estados com estas reivindicações.

São muitos os interesses e muitas vezes opostos, como dos Estados nacionais e das comunidades indígenas; no entanto, é possível perceber uma evolução do tratamento constitucional da questão indígena que de uma postura integracionista passa a reconhecer a diversidade cultural e o direito das comunidades indígenas de preservar sua identidade étnica diferenciada.

Se por um lado esta inversão de perspectiva colaborou para o reconhecimento desses povos em bases conceituais e legais mais amplas, principalmente a partir do momento em que as relações entre os Estados e esses povos se enquadraram no referencial de direitos humanos, por outro é necessário assumir criticamente que muitas das iniciativas anunciadas não passam de meras declarações de boas intenções e têm estado distante de se traduzir em medidas e ações concretas nos Estados.

A caracterização dos índios como povos, detentores de direitos coletivos, é de fundamental importância para a demarcação de terras e a busca de políticas públicas eficazes. Contudo, acreditamos que possa acabar por nivelar todos os

Washington D.F., a 13ª Reunião de Negociação para a Busca de Consenso, coordenado pelo Grupo de Trabalho Encarregado de Elaborar o Projeto de Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas cujas definições ainda não foram divulgadas.

¹³ Entendemos autonomia indígena também a partir de Bonfil Batalla (1987, p. 240), que a descreve como a necessidade dos povos indígenas de exercerem o poder de decidir sobre todas as instâncias de suas vidas, como sustentabilidade, educação, saúde, sistema jurídico, entre outros.

indivíduos dentro de uma comunidade indígena, ou seja, tomar as relações no interior das etnias como harmônicas.

Em todos os documentos mencionados sobre direitos indígenas trabalhados aqui, não há referência às reivindicações específicas das mulheres indígenas. Os defensores dos direitos de grupo não têm feito críticas à noção de grupo, tratando o interior das etnias como homogêneas e preocupando-se apenas com a diferença entre os grupos e não dentro deles.

As mulheres indígenas organizadas têm demonstrado em suas reivindicações que dentro de um grupo indígena há distintos sujeitos com papéis diferenciados e, mais do que isso, que estas relações podem ser permeadas de poder e de subjugação das mulheres. As mulheres indígenas zapatistas são um exemplo de organização que contesta tanto a ação do Estado em relação às mulheres como também códigos culturais que consideram opressores como, por exemplo, não ter controle sobre o número de filhos que desejam ter.

Só é possível pensar as reivindicações das zapatistas a partir do entendimento de que dentro da comunidade indígena também há relações de poder entre os gêneros, e que tratar a questão indígena apenas sob a perspectiva do direito coletivo, conforme tendência dos documentos internacionais, em muitos casos implica em ignorar a violação dos direitos das mulheres indígenas.

Esta perspectiva de conflito interna às comunidades indígenas passa a ser alvo de reflexão quando o tema do índio ganha espaço dentro da produção científica acadêmica. Esta, ao reformular distintas categorias analíticas, acaba por visibilizar a dura condição de vida das mulheres indígenas e favorecer um aumento de estudos sobre as mesmas.

1.2 A temática indígena nos debates acadêmicos.

O tema da questão indígena nas instituições acadêmicas da América Latina começou a ganhar corpo e debate a partir do final da década de 1970, em decorrência do predomínio de ideologias progressistas que tiveram enorme alcance nas produções nacionais, tanto em sua vertente iluminista, quanto positivista e marxista. Evitando abordar a temática indígena ou tratando o tema de maneira irrelevante, considerava-se os indígenas como um empecilho à idéia de progresso.

O paradigma marxista foi a perspectiva analítica hegemônica dos quadros teóricos que vigoraram nas academias latinas até meados dos anos 1980¹⁴. No pensamento marxista clássico, por inúmeras razões que exporemos aqui, a dimensão da cultura foi ocultada. Nesse sentido, a questão indígena durante décadas foi um tema praticamente ausente na produção dos intelectuais acadêmicos.

O marxismo clássico privilegiou, sobremaneira, a dimensão da *estrutura*, ou seja, os aspectos da produção econômica e as análises da relação de exploração entre as classes da sociedade capitalista. Nesse sentido, os estudos sobre os camponeses foram praticamente hegemônicos durante os anos 1960 até finais dos 1970 desaparecendo, segundo o antropólogo mexicano Krotz (1993, p. 15), do campo de visão dos antropólogos temas ligados à dimensão da *superestrutura*, como gênero e etnicidade.

Para Krotz (1993, p. 17) um dos motivos pelos quais a questão indígena praticamente desaparece dos debates antropológicos mexicanos de 1960 a 1980 pode ser explicado pela influência generalizada da necessidade de teorias vindas dos centros hegemônicos, ou seja, a visão de que a produção intelectual na América Latina não era tão relevante como as produzidas por intelectuais europeus ou norte-americanos.

É a partir da década de 1960 que “os silêncios de Marx” começaram a serem explorados. Um exemplo disto encontra-se na obra *A formação da classe operária*, escrita em 1963 pelo historiador inglês Edward Thompson, que se destacou por construir uma noção de classe que levasse em conta sua historicidade e uma concepção de movimento social mais abrangente.

Thompson questionou as definições estruturalistas de classe baseadas numa construção teórico-abstrata, deslocada dos processos históricos reais e, portanto, imutável ao longo do tempo. Para o autor as formações de classe só podem ser analisadas quando observadas em sua historicidade, ou seja, verificar sua existência só é possível quando os processos históricos estruturados por relações de produção ganham uma dimensão ampla,

Ademais, a noção de classe traz consigo a noção de relação histórica. Como qualquer outra relação, é algo fluído que escapa à

¹⁴ No Brasil a perspectiva marxista foi hegemônica até a década de 1990.

análise ao tentarmos imobilizá-la num dado momento e dissecar sua estrutura. A mais fina rede sociológica não consegue nos oferecer um exemplar puro de classe, como tampouco um do amor ou da submissão. A relação precisa estar sempre encarnada em pessoas e em contextos reais (THOMPSON, 1987, p. 10).

Entender a noção de classe como histórica ajudou na ampliação das análises acerca dos movimentos sociais populares que agora podiam ser compreendidos para além da esfera dos meios de produção e envolver questões subjetivas fomentadas nas experiências do cotidiano.

Essas mudanças abriram um leque de possibilidades para pensar grupos e indivíduos que lutam pelo reconhecimento de seus direitos na esfera da cultura e não necessariamente no âmbito do trabalho, como é o caso dos povos indígenas.

Dá-se início a um processo de desconstrução na Antropologia da idéia de que os índios são povos fora da história, congelados no tempo, sem um processo histórico próprio e, portanto, fadados ao desaparecimento. Com isto a dimensão da cultura passa a ser compreendida como espaço de conflitos e de relações de poder, evidenciando inúmeras lutas de grupos sociais com demandas de gênero e étnicas, como a das mulheres indígenas.

No México a primeira pesquisa sobre mulheres indígenas data de 1944 com a obra: *La mujer tzeltal*, de Rosa Lombardo Otero. Nela a autora descreve como as diferenças de papéis de gênero dentro da cultura das mulheres tzeltal no município de Oxchuc colocavam mais obrigações e menos direitos para as mulheres.

A primeira iniciativa no sentido de promover estudos sobre as mulheres indígenas mexicanas ocorre na década de 1950 com Manuel Gamio, pesquisador e primeiro presidente do Instituto Indigenista Interamericano. Sua filha Margarita Gamio de Alba coordenadora do projeto na época explica a proposta,

[...] conociendo la trágica situación de la mujer indígena, pensó el doctor Gamio en la urgente necesidad de comenzar cuanto antes los trabajos tendientes a la realización de lo que llamó Proyecto de la Mujer Indígena o Proyecto Acerca de las Condiciones de Vida de la Mujer Indígena. Conocedor profundo de la psicología indígena, atinadamente decidió, sabiendo de la personalidad hermética, silenciosa y retraída de la mujer india, que deberían ser mujeres investigadoras especializadas y no varones quienes se encargaran de dicho proyecto. (GAMIO DE ALBA, 1960, p. 292)

O projeto previa um aumento de pesquisadoras mulheres e de publicações sobre as mulheres indígenas, mas não obteve o sucesso desejado. Até a década de 1960 só havia dois estudos: o primeiro de Lombardo Otero (1944), e o segundo, *La mujer náhuatl de la Sierra de Puebla, México*, de Ruth C. Morales, que não foi publicado.

Até meados da década de 1970 o discurso oficial retratava as mulheres indígenas como heroínas, dedicadas, mas vítimas dos homens ou da sociedade nacional. Dentro da academia Sánchez e Goldsmith (2000, p. 66) identificam que, antes da década de 1970, os estudos antropológicos sobre as mulheres indígenas tinham como enfoque os papéis sociais dos integrantes de cada sexo, a psicologia e a cultura.

É a partir de meados da década de 1970 que começa-se a introduzir o conceito de gênero e a compreender as suas variações culturais, contudo é somente nos anos de 1980 que os conceitos de gênero e etnicidade passam a ser relacionados para se pensar as problemáticas indígenas. (REESCREVER)

Ao longo da história da antropologia mexicana, diversas correntes ou escolas antropológicas têm buscado explicar, a partir de diferentes esquemas teóricos, a problemática indígena. Stavenhagen (1978, p. 97-100) identificou 3 principais correntes, e, a fim de que possamos de compreender como o indígena aparece dentro destas distintas abordagens, delinearemos as suas principais características.

O enfoque culturalista estabelecia uma comparação entre os traços culturais dos grupos indígenas e de suas instituições sociais com a da cultura prevalecente na sociedade mexicana. Este confronto de opostos pretendia explicar e valorar as diferenças da vida nas comunidades indígenas e na sociedade mexicana, conforme enfatiza Stavenhagen (1989, p. 25):

En este enfoque, se reconoce que el atraso económico de las comunidades indígenas (bajos índices de producción y productividad, ingresos monetarios reducidos, niveles de vida deficientes)” es el resultado de factores inherentes alas propias culturas indígenas: por ejemplo, las prácticas agrícolas tradicionales, la medicina popular, la economía de prestigio o ceremonial que sustrae recursos para la inversión, la importancia del principio de la igualdad social que representa un freno al surgimiento de una clase empresarial en el seno de las comunidades indígenas y el uso predominante de la lengua indigena que impide la comunicación con el resto de la sociedad nacional.

Assim, podemos perceber que o discurso que permeia o enfoque culturalista está baseado na idéia de que os povos indígenas são os responsáveis pela sua vulnerabilidade social, visto que insistem em manter traços culturais distoantes da vida na sociedade mexicana.

Na corrente classista se reconhece que a base fundamental da pobreza das comunidades indígenas se encontra na exploração econômica que tem sofrido há muitos séculos. A grande maioria da população está composta de agricultores pobres, artesãos e trabalhadores eventuais que são explorados pelas classes dominantes da sociedade nacional.

Na última perspectiva colocada pelo autor, a colonialista, vista como uma variante do enfoque classista, se afirma que a existência de mais de 50 grupos linguísticos indígenas no país representa a sobrevivência de um modo pré-capitalista na formação social mexicana.

Observamos que tanto no enfoque classista quanto no enfoque colonialista há uma excessiva ênfase na dimensão econômica, que acreditamos ser transposta por uma corrente que, embora não desenvolvida pelo autor, elucida o atual contexto de reivindicação por autonomia dos movimentos indígenas: a corrente pluralista.

O enfoque pluralista surge no final da década de 1960 como produto do trabalho de um grupo de antropólogos preocupados com o tema, que resolvem revisar os fundamentos teóricos da política indigenista prevalecente até então.

As reflexões dos pluralistas ganham relevo durante a década de 1970 quando estas coincidem com as preocupações do governo federal por conhecer mais a fundo a situação da população indígena.

De acordo com a socióloga italiana D'EMILIO (1989), os pluralistas sustentam que qualquer tentativa de melhorar as condições de marginalização e subordinação dos grupos étnicos deve partir do reconhecimento e do respeito à sua cultura, ou seja, respeito ao seu idioma, aos seus rituais, tradições e costumes, às suas formas organizativas e à sua forma de vida cotidiana familiar e comunal. Tais idéias implicam necessariamente na oposição às históricas práticas integracionistas para a adoção de uma perspectiva pluralista social e cultural. De forma sintética o objetivo dos pluralistas é “aceitar um pluralismo igualitário de respeito mútuo e desenvolvimento paralelo, que signifique modificar as estruturas que permitem a

marginalização, o subdesenvolvimento e o colonialismo interno existente no país” D’EMILIO (1989, p. 238).

Deste modo, os pluralistas perceberam que não é possível pensar a marginalização dos povos indígenas apenas de um ponto de vista, mas em suas múltiplas dimensões, exigindo assim a combinação de categorias analíticas como a de classe social, etnia e gênero.

Nesta segunda parte procuramos compreender como se deu a inserção da questão indígena nos estudos e debates acadêmicos ao longo de uma trajetória de que tem experimentado uma variedade de transformações em seus pressupostos teóricos e metodológicos, ampliando e diversificando a produção de conhecimentos sobre o tema.

Tal conjuntura modificou a abordagem das questões referentes aos povos indígenas em termos conceituais, legais e analíticos nas últimas décadas, tanto no contexto internacional como no nacional, nos permitindo entender que a política dos movimentos indígenas influenciou a produção acadêmica e, como veremos a seguir, interferiu nas políticas indigenistas do Estado mexicano, país com um expressivo movimento indígena e território de atuação do movimento zapatista.

1.3 A política indigenista do Estado mexicano

A história do México está repleta de relações conflituosas entre governantes e grupos subalternos. Este antagonismo tem trazido consigo decisões importantes na formação do Estado Mexicano, que vão desde o extermínio massivo de comunidades indígenas até a manifestações importantes de grupos indígenas, como é o movimento zapatista.

Ao buscar entender as políticas públicas que foram propostas e aplicadas à realidade indígena pelo Estado mexicano, é preciso antes retomar brevemente as raízes de um projeto de Estado nacional para o México até a Revolução Mexicana de 1910, quando de fato se observam políticas específicas voltadas para a população indígena.

A idéia de configuração de um Estado mexicano surge a partir da Conquista espanhola, iniciada num processo de colonização que tem início em 1519 com a chegada de Hernán Cortez a este território. Durante a expansão, Hernán Cortez

manteve um relacionamento próximo aos indígenas, devido à intervenção de Malinche, uma indígena que detinha um grande conhecimento de línguas e que foi vendida por mercadores e levada a Tabasco, e, junto com outras mulheres, foi presenteada a Cortez.

Malinche foi amante de Cortez e sua atuação, segundo consta nos relatos da Conquista, ajudou-o a interpretar o mundo indígena e, assim, facilitar a dominação. Segundo Franco (1994, p. 19), os indígenas a associaram ao poder mágico dos espanhóis e a pintaram como uma tradutora, cujo corpo aparece transparente com palavras passando em formas de gotas da boca de Cortez aos ouvidos de Montezuma¹⁵. Marisa Belausteguigoitia nos fala de como a história retratou a figura de Malinche como co-responsável pela dominação espanhola, sugerindo um papel negativo no imaginário indígena acerca da atuação das mulheres indígenas¹⁶,

Se entre os mitos fundadores da nacionalidade mexicana foram estatizadas como orgulho nacional às imagens de Cuahtemoc e Netzahualcáyoti, foi repudiada a imagem de Malinche, a indígena amante de Cortés, tradutora do mundo asteca que ajudou o conquistador a compreender suas vítimas. A ela foi reservado o lugar de tradutora – conselheira tática – traidora. BELAUSTEGUIGOITIA (apud FIGUEIREDO, 2003, p. 157)

A dominação espanhola não se fez sem resistência indígena. Contudo, devido à superioridade militar, à disseminação de doenças trazidas pelos espanhóis e às alianças empreendidas por Cortez com outros grupos indígenas inimigos dos astecas, não foi possível conter o avanço espanhol.

Sob a influência espanhola, a forma de governo monárquica existiu no México de alguma maneira, visto que, durante o tempo em que fez parte do Império Espanhol, a máxima autoridade política da Nova Espanha era o rei, que exercia seu governo através de um representante pessoal encarregado de administrar e governar a Colônia.

A Nova Espanha era administrada por dois grupos, os *chapetones*, homens brancos, nascidos na Espanha e que representavam os interesses da Metrópole em altos cargos administrativos, e os *criollos*, descendentes de espanhóis nascidos na

¹⁵ Montezuma foi o 5º imperador asteca e ficou 18 anos no poder.

¹⁶ Podemos fazer uma relação com o papel de Eva na criação do mundo: ao seduzir Adão para que comesse a fruta proibida, desgraçou toda a humanidade que, a partir de então, seria castigada com o trabalho.

América e grandes proprietários rurais que podiam ocupar apenas cargos administrativos ou militares secundários.

No início do século XX os interesses entre *criollos* e *chapetones* se tornaram inconciliáveis: os primeiros queriam a independência para alterar um sistema colonial que consideravam injusto por serem excluídos das decisões políticas e econômicas, e os segundos queriam manter o poder da Metrópole sobre a Colônia que os beneficiava. Somam-se aos fatores internos uma conjuntura de mudanças e transformações na Europa que era invadida pelas tropas de Napoleão Bonaparte, fragilizando o poder da Espanha sob suas colônias. Além de idéias proclamadas na Revolução Francesa como liberdade, igualdade e fraternidade e o exemplo dos Estados Unidos, que se tornaram independentes da Inglaterra em 1783.

No final de 1810 é declarada a guerra de independência contra o poder espanhol. Após 11 anos de guerra, o México se torna independente e, como país livre, experimenta sua primeira forma de organização política com Agustín de Iturbide, principal articulador do processo de independência. Iturbide tentou estabelecer a monarquia como forma de governo, não recebendo apoio, a sua permanência no poder foi rápida, sendo em seguida adotado o sistema republicano.

Na primeira Constituição do Estado mexicano de 1824 adota-se a forma de governo republicana federalista, dividindo-o em 19 Estados soberanos e independentes em relação ao seu regime interior, e 4 territórios dependentes do governo central; o poder é dividido em executivo, legislativo e judiciário; o catolicismo é promulgado religião oficial; e são conservados os privilégios do clero e do exército no país (LA HEGEMONIA..., 2004).

No ano de 1855 os liberais ascendem ao poder e, com eles, uma série de reformas que mudariam a vida política nacional vivida até então. O grupo representado pelo indígena Benito Juárez¹⁷ elaborou toda uma estratégia para centralizar o país fraturado por intervenções externas, perda de parte de seu território para os Estados Unidos nas guerras expansionistas de 1846 a 1848 e polarizações internas entre militares conservadores e membros da Igreja. Se estabeleceu um programa liberal que consistia em “reemplazar los que consideraban

¹⁷ Benito Juárez foi o primeiro líder mexicano a não ter passado militar e também o primeiro indígena a servir como presidente do México e a comandar um país ocidental em mais de 300 anos. Filho de indígenas zapoteca, estudou direito, foi governador do Estado de Oaxaca, sudeste mexicano, e ocupou por cinco vezes consecutivas a cadeira presidencial de 1858 a 1872. (DOREA, 2010)

los pilares inestables del viejo orden (Iglesia, el ejército, caciques regionales, los pueblos comunales) por una estructura moderna.” (KATZ, 2000, p. 13)

Uma das principais medidas de Benito Juárez foi enfraquecer o poder da Igreja retirando do Estado mexicano qualquer privilégio para esta instituição, tais como o monopólio na realização de matrimônios— agora eles podiam ser realizados em tribunais civis; o clérigo podia agora ser julgado pela justiça; e, o principal deles, a proibição constitucional de possuir terras, medida que também se estendia aos indígenas. “El objetivo de esta medida era que, como en los Estados Unidos, atrajeran inmigrantes europeos a todas las regiones para poblarlas e invertir en ellas, generando así, una clase de pequeños propietarios que se convirtieran en los motores de la modernización, la estabilidad y la democracia en México¹⁸” (LA HEGEMONIA, 2004).

Benito Juárez morre em 1872 sem atingir suas principais metas de modernização e com grande desaprovação da elite do país, militares, empresários e membros da Igreja, que tiveram seu poder limitado. Estes grupos se organizam e em 1876 patrocinam um golpe de Estado na figura do ditador Porfírio Díaz.

A ditadura de Porfírio Díaz (1876 a 1911) caracterizou-se por manter a tradicional estrutura oligárquica, na qual o Estado atuava como principal instrumento para atender aos interesses da elite rural vinculados à concentração de terra, ao modelo agrário-exportador e à dependência do capital estrangeiro.

Durante esse período, a marginalização socioeconômica da população indígena foi intensificada. Essa marginalização ocorreu em especial pela concentração do latifúndio (estrutura tradicional agroexportadora); pelo fim das terras comunais de origem indígena; pelo autoritarismo dos proprietários amparados pelo Estado e por suas forças armadas particulares, mantenedoras da “ordem” e pelo êxodo rural, gerador de grande oferta de mão de obra que, apesar da industrialização do período, a cidade não conseguiu absorver. Esse contexto

¹⁸ Este projeto de modernização do México, promovido pelo Estado, pautado em bases eugênicas, também ocorreu no Brasil na virada do século XIX para o XX. Acreditava-se que o atraso do Brasil em relação aos países da Europa devia-se a sua base social formada por negros e índios e que para o progresso do país seria necessário embranquecer a população brasileira. Para tal o governo brasileiro investiu em políticas imigracionistas trazendo italianos, alemães, entre outros, que vieram para o país iludidos pelo sonho de uma vida melhor do que em seus países de origem.

autoritário e conservador favoreceu a irrupção da primeira revolução latino-americana pós-independência.

Em 1910 Díaz tentaria mais um mandato, mas a oposição reage e inicia uma Revolução em duas frentes, com os camponeses do Norte liderados por Pancho Villa e com os camponeses do Sul liderados por Emiliano Zapata, ambas reivindicando como principal bandeira uma reforma agrária para o país. Porfírio Díaz é deposto e em seu lugar é eleito, com apoio de Zapata, Francisco Madero, que também não dá início a reforma agrária. Com isto Zapata rompe com Madero e propõe o Plano Ayala¹⁹.

Após muitos conflitos e deposição de mais presidentes o país entra em relativa estabilidade promulgando em 1917 uma constituição extremamente avançada para a época, que estabelecia o princípio de uma reforma agrária, sufrágio universal, eleições diretas para presidente, direitos individuais, leis trabalhistas (salário, jornada de trabalho de 8 horas e proibição do trabalho infantil).

Com o assassinato de Zapata em 1919 termina a primeira fase da Revolução Mexicana. A segunda etapa foi marcada pela ascensão do General Álvaro Obregón ao poder, período no qual os líderes do país procuraram definir as feições do novo Estado. A organização popular foi mantida, assim como os direitos trabalhistas; iniciou-se um processo de reforma agrária sob controle do Estado e definiu-se uma política de nacionalização das empresas estrangeiras, particularmente aquelas que exploravam petróleo e minério.

Em 1929 nasce o Partido Nacional Revolucionário (PNR), que é rebatizado como Partido Revolucionário Institucional (PRI) em 1946, que ficaria 60 anos ininterruptos no poder até ser derrotado por Felipe Calderón do PAN (Partido da Ação Nacional) em 2006.

Assim, vimos até aqui que a identidade indígena esteve muitas vezes suplantada pela condição de camponês dos indígenas e que até agora as políticas realizadas pelo governo mexicano em benefício destes povos têm sido ineficazes para a garantia de seus direitos sociais. Estas políticas viriam com a consolidação de movimentos populares surgidos no contexto da Revolução Mexicana, que

¹⁹ O Plano de Ayala constituía-se na derrubada do governo de Madero e um processo de reforma agrária que propunha a distribuição de um terço das terras de todos os latifundiários e a reorganização das terras comunais indígenas (EL PLAN DE AYALA..., 2010).

começam a pressionar o governo para o reconhecimento dos povos indígenas como cidadãos.

Assim, uma vez terminada a Revolução Mexicana, começa um período de políticas governamentais que enfatizavam a educação da juventude indígena partindo do princípio de assimilação. Exemplo disto foi a castelhanização direta, os internatos para crianças, entre outras medidas.

Assim, de modo a caracterizar os distintos momentos das políticas indigenistas empreendidas pelo Estado mexicano nos basearemos na divisão de Valdivia Dounce (2009, p. 129-135)²⁰.

Partindo dos desdobramentos da Revolução Mexicana a antropóloga mexicana María Teresa Valdivia Dounce argumenta sobre cinco etapas de políticas indigenistas promovidas pelo Estado mexicano: exclusão, paternalismo, assimilação, participação e reconhecimento de direitos.

No período compreendido por uma política de exclusão (1910 a 1934), ressalta a autora que o Estado excluiu os indígenas da formação nacional e de todo tipo de presença e participação social e política. Nesta conjuntura, as demandas indígenas estavam mais voltadas para a garantia de condições materiais e direitos trabalhistas, como terras, salário justo e jornada de 8 horas. Esta em virtude da intensa exploração do trabalho indígena principalmente nos centros urbanos²¹.

A fase paternalista coincide com o mandato do presidente Lázaro Cárdenas (1934 a 1940) e é denominada de indigenismo paternalista. Neste período, algumas demandas indígenas como, por exemplo, a de terras, é atendida parcialmente. Mas o que marca sua gestão é, sem dúvida, a edificação de uma política indigenista de Estado no México, cujos marcos são a criação do Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas²² em 1936, a realização do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano na cidade de Patzcuaro²³, no Estado de Michoacán, cujos

²⁰ Há muitos modos de se classificar as políticas indigenistas no México. Uma outra seria a de Marzal (1993, p. 482) com três momentos: o primeiro seria o posicionamento de ignorar os povos indígenas como seguimento da população mexicana; o segundo, seria o de assimilá-los por completo; e o terceiro, integrá-los conservando suas características culturais próprias, que segundo o autor “terminaba por destruir la cultura indígena que quería preservar”.

²¹ No Brasil a criação de órgãos específicos para tratar da questão indígena surgem a partir de 1910 com o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), que depois viraria a FUNAI em 1967.

²² Em 1947 o Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas desaparece, entrando em seu lugar a Direção Geral de Assuntos Indígenas.

²³ Do Congresso de Patzcuaro em 1940, idealizado por Cárdenas, saiu um programa indigenista que deveria se estender a todo continente americano. Suas propostas, segundo Korsbaek; Sámano-Rentería (2007, p. 202) deveriam contemplar duas forças opostas: primeiro os interesses dos

desdobramentos culminariam na criação do Instituto Indigenista Interamericano²⁴ e a criação de institutos e escolas dedicadas à pesquisa da questão indígena²⁵ no país. Valdivia Dounce (2009, p. 130) nos esclarece as razões para a expressão indigenismo paternalista,

Todo parecería indicar que esta fue una etapa muy benéfica para los pueblos indios de México si no fuera porque la relación que se estableció entre el Estado y los indios fue una relación paternalista, lo que significó que el Estado no reconociera la capacidad de autodeterminación de los pueblos indios, es decir, su derecho a decidir sobre su propio destino y desarrollo.

Após o indigenismo paternalista, o Estado mexicano adota medidas no sentido de promover uma assimilação da população indígena à vida nacional. Este período compreendeu um intervalo que vai de 1940 a 1976, marcado por ideologias que diagnosticavam o fim da cultura, da língua e de comunidades indígenas no país. Argumentava-se que estas seriam extintas conforme o país fosse se desenvolvendo economicamente. Para Moises Saénz (1982), um representante da elite agrária, “civilizar é uniformizar”, tal pensamento não só ignorava a cultura indígena no país como também exaltava o mestiço como o homem símbolo da modernidade, cabendo a ele conduzir o México rumo ao progresso.

Assim, para conduzir esta forçosa integração, o governo criou o INI (Instituto Nacional Indigenista)²⁶ em 1948, cujas tarefas eram: investigar os problemas relativos aos núcleos indígenas do país; estudar os elementos necessários para aperfeiçoar os núcleos indígenas; promover ante ao governo federal a aprovação e aplicação destas medidas; intervir na realização das medidas aprovadas coordenando e dirigindo a ação dos órgãos governamentais competentes; atuar

governos populistas do cone sul, que no Brasil tinha Vargas como porta-voz e, depois, os interesses dos Estados Unidos, que à luz da Doutrina Monroe pretendiam ampliar sua influência na região.

²⁴ O Instituto Indigenista Interamericano é expressão de um contexto favorável à criação de instituições interamericanas e surge como resposta à necessidade de cooperação e coordenação entre os países americanos. Seu principal objetivo era definir e desenvolver uma política indigenista a nível continental.

²⁵ Data de 1939, via decreto presidencial de Cárdenas, a criação do Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuja missão era de elaborar relatórios científicos sobre a situação dos indígenas no país. Em 1942, por iniciativa de seu primeiro diretor, Alfonso Caso, o instituto passa a se chamar Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). A escola está em plena atividade, sendo considerada centro de excelência na área em toda a América Latina, e pode ser conhecida pelo site: <http://www.enah.edu.mx/>

²⁶ Muitas críticas são feitas à atuação do INI nas zonas indígenas, principalmente no que se refere ao tipo de relação que estabelecia com as comunidades, por vezes de imposição de projetos e programas de desenvolvimento de forma verticalizada, o que culminava em acúmulos de fracassos. O INI atuou até 2003, quando foi extinto pelo governo mexicano.

como instância consultiva de instituições oficiais e privadas; divulgar os resultados de suas pesquisas e estudos; realizar obras de infra-estrutura em comunidades indígenas como escolas, postos médicos, curso de capacitação profissional, dentre muitas outras atividades (VALDIVIA DOUNCE, 2009, p. 131).

As deficiências do INI na direção das políticas e alocação de recursos voltados para os povos indígenas somaram-se a uma crise econômica em meados da década de 1970, que afetou a agricultura provocando uma queda brusca do preço do milho, principal alimento da população mexicana, impossibilitando a sua venda. Foi então que muitos indígenas se uniram ao movimento campestre organizado e outros fundaram organizações próprias; era o início do movimento indígena organizado no México e em vários países da América Latina, do qual falaremos mais adiante. As principais demandas, segundo Valdivia Dounce (2009, p. 131), eram “más dotación de tierra, recuperación de los precios del maíz e del café, y abolición de los cacicazgos regionales”.

Após a tentativa de argumentação acerca de um desaparecimento da cultura indígena do país, o governo mexicano volta atrás e começa a incluir o grupo em políticas de afirmação da cultura indígena e no planejamento dos programas dirigidos a eles, que antes eram elaborados por burocratas sem qualquer conhecimento de sua realidade. Este período é chamado de participação e compreende meados da década de 1970 até 1988.

Neste período, conforme assente Valdivia Dounce (2009, p. 133), houve poucas mudanças:

La “participación” consistió en tomar en cuenta la opinión de los indios para la aprobación de los proyectos que los técnicos diseñaban en sus escritorios; y esta opinión consistía tan sólo en aprobar o rechazar el proyecto, con un “no” o un “sí”. No había ningún tipo de aportación por parte de los indios, mucho menos la aprobación de iniciativas de los propios “beneficiados”. La imposición de proyectos y programas continuó, y se sigue ejerciendo de algún modo hasta hoy.

O último período é o de reconhecimento de direitos indígenas, de 1988 a 2006²⁷. A autora chama a atenção para a transformação da economia indígena

²⁷ A autora encerra sua análise em 2006, momento em que escreve o texto; entretanto, acreditamos que este último período não foi superado e que, embora a passos lentos, é possível observar a criação de incentivos fiscais para projetos sociais e culturais voltados aos povos indígenas, bem como políticas públicas de garantia de seus direitos.

neste período, como por exemplo o aumento do empobrecimento dos indígenas, que perderam suas terras para criadores de gado e para pequenos e grandes empresários do ramo do agronegócio. Outro fator que modificou a estrutura das economias indígenas foi a penetração do narcotráfico no campo, que trouxe junto a drogadição de muitos jovens indígenas a emigração de quem não queria trabalhar nesta atividade.

Todas estas crises impulsionaram uma crescente participação indígena em assuntos políticos de seus povos e comunidades, tornando-se frequentes reuniões e congressos de iniciativa dos mesmos com o intuito de unificar uma pauta de reivindicações comuns. Este amadurecimento político foi o responsável por uma numerosa participação dos indígenas nos debates que deram origem às mudanças constitucionais na década de 1990²⁸.

Em 3 de julho de 1991 a Câmara dos Deputados aprova a reformulação do artigo 4º da Constituição Nacional Mexicana que reconhece a composição pluricultural da nação²⁹. Assim diz o primeiro parágrafo do artigo 4º,

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos en que establezca la ley.

Embora esta reforma tenha trazido avanços em direitos nunca antes reconhecidos pelo Estado mexicano, como direito à saúde, moradia, proteção às crianças, entre outros, muitas limitações foram apontadas pelas organizações indígenas como, por exemplo, que o respeito às práticas e costumes indígenas se davam somente em “los juicios y procedimientos agrarios”, quando na verdade deveriam abranger toda a população indígena. Segundo Lopez y Rivas; Castellanos

²⁸ As alterações no artigo 4º foram debatidas através de 136 reuniões com diferentes grupos indígenas, como a *Frente Independente de Pueblos Índios* que fez muitas críticas ao conteúdo da proposta alegando sua insuficiência na resolução de grande parte dos problemas indígenas.

²⁹ O processo que culminou na reforma constitucional começou em 7 de abril de 1989. A iniciativa de apoio a reforma foi enviada pelo presidente para a Câmara dos Deputados em 7 de dezembro de 1990, foi aprovada em 3 de julho de 1991 com 272 votos a favor, 50 abstenções e 2 votos contra, foi aprovada pela Câmara de Senadores em 20 de dezembro de 1991 por unanimidade e publicada em 28 de janeiro de 1992 no Diário Oficial. (LOPEZ Y RIVAS; CASTELLANOS, 1997, p. 161).

(1997, p. 159), a reforma supõe que, por definição, ser índio é ser trabalhador da terra, quando na realidade há numerosos grupos indígenas no México mantendo atividades econômicas não agrícolas ou morando nas cidades.

Percorrendo a trajetória de formação do Estado mexicano, suas políticas públicas e reformas constitucionais³⁰ através do tempo, podemos observar que a grande maioria das decisões que dizem respeito aos indígenas são tomadas arbitrariamente, ou seja, de cima para baixo, não representando portanto os anseios e as reais necessidades desses povos.

Esta postura irá fomentar a consolidação de um movimento indígena e de mulheres indígenas, preocupado em garantir a sua autonomia política em relação ao Estado, sem, contudo, deixar de pressioná-lo para a garantia de direitos para seus povos.

1.4 Movimento indígena e de mulheres indígenas

Um dos primeiros impasses que se colocou para a constituição de uma organização indígena foi a própria adoção do termo “indígena”. Esta palavra ainda expressava a visão do colonizador, que tendia a ver as populações nativas como um grupo homogêneo que poderia receber uma mesma denominação. *Índio* é uma categoria inventada pelos europeus, que servia para unificar uma série de grupos sociais e culturalmente muito variados e que compartilhavam uma só condição – não ser europeu.

Assim, acreditamos que qualquer tentativa de conceituar a população indígena de acordo com um só critério é insuficiente e nos impede de desenvolver o potencial analítico das especificidades das etnias.

Segundo Marzal (1993, p. 505), uma definição do que vem a ser índio tem sido um tema de constante debate desde o surgimento do indigenismo oficial no México na década de 1940. O uso do critério raça se mostrou obsoleto desde o princípio, dada a amplitude da miscigenação ocorrida entre populações muito diversas do país entre si e dentro de cada uma delas. Segundo Beale (1955, p. 132),

³⁰ A próxima reforma constitucional no que se refere aos direitos indígenas ocorre em 2001 sob forte pressão do movimento zapatista e de organizações indígenas de todo o país, conforme abordaremos mais adiante.

no país vizinho, os Estados Unidos, a definição legal de índio incluía considerações sobre a porcentagem de sangue indígena dos indivíduos.

O critério linguístico, segundo Bonfil Batalla (1972), embora sendo o mais frequentemente usado para as estimativas do Censo, não é um indicador suficiente. O autor exemplifica o caso do Paraguai como um exemplo extremo da falta de adequação entre o setor da população falante do idioma indígena guarani e o grupo social denominado índio, visto que, atualmente, 60% dos paraguaios falam este idioma na vida familiar, reservando o castelhano apenas para os contatos mais formais. Ou seja, segundo este critério mais da metade da população do país seria indígena, além do fato de que “En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborígen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas. Ambas situaciones no se componen sólo de casos individuales sino que pueden referirse a comunidades enteras”. (BONFIL BATALLA, 1972, p. 106)

O critério cultural tem sido o mais profícuo para basear a definição de indígena na academia. Temos uma das primeiras definições nesse sentido com o pesquisador mexicano Manuel Gamio: “Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales”. (GAMIO, 1957, p. 33)

Dentro da antropologia, alguns antropólogos colocaram a impossibilidade de chegar a uma definição universalmente válida de índio. Carrasco (apud BONFIL BATALLA, 1972, p. 4) já na década de 1940 coloca a problemática sob duas perspectivas:

[...] ou se tratava de uma definição arbitrária, escolhida pelo pesquisador em função do problema específico que desejava estudar – e, portanto, de valor apenas nos termos daquela pesquisa em particular – ou se reconhecia que o índio é uma categoria social peculiar de certos sistemas sociales e se estudava objetivamente cada um deles, sem pretender dar-lhe uma característica mais ampla.

Assim, embora atualmente o termo “indígena” seja o mais aceito a nível internacional, devido ao seu uso em documentos internacionais de defesa dos direitos indígenas, dentro dos países do continente americano há reações distintas sobre a questão.

Na Bolívia, os “indígenas” consideraram este termo discriminador a partir da Reforma Agrária de 1953, e passaram a adotar um termo que representasse as suas conquistas na então conjuntura da reforma; com isso, o termo “*campesino*” começa a ser empregado. Segundo Albó (2005, p. 55) a resistência ao uso do termo “indígena” deu-se inclusive em 1990 quando uma grande marcha “indígena” dos povos minoritários das terras baixas bolivianas reclamava uma lei “indígena”, “Tiveram longos debates e ao final optaram por chamarem-se de ‘povos originários’”, um nome com mais ressonâncias históricas positivas, semelhante as “first nations” na América do Norte ou os “adivasi” na Índia. Tinham conseguido assim encontrar um nome livre de estigmas e gerador de orgulho³¹”.

No México, Fuente (1947, p. 213) assinalava para o fato de os membros da etnia zapoteca, habitantes do Istmo de Tehuantepec, entre o Golfo do México e o oceano Pacífico, rechaçarem a denominação de índios, mas a de zapotecas e a de tehuanos, não.

Para Albó (2009, p. 983) o que entra na definição de “indígena,” independente dos termos locais, aparece em duas definições, sendo a primeira elaborada pelo equatoriano José Martínez Cobo, que integra a preparação para a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU aprovada em 2007:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, las que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollan en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la intención de preservar, desarrollar, transmitir a sus futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.

E a segunda com o artigo 1º do Convênio n. 169 da OIT,

[Son] considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su condición jurídica, conservan todas sus

³¹ A autodenominação de “povos originários” representa a nosso ver um processo de construção político-identitário importante, onde um outro sujeito enunciador de discurso até então calado e subalternizado em termos políticos começa a ter a sua voz ouvida.

propias instituciones sociales, económicas culturales y políticas, o parte de ellas.

Para o autor o ponto central de ambas definições está na ligação que estabelecem com grupos de população existentes desde antes da Conquista ou colonização, não só fisicamente, mas também por sua cultura e instituições; e chama a atenção para a passagem “ou parte delas”, da OIT, pois a intenção não é aprisionar a identidade étnica ao passado, buscando o que a qualifica ou não em pormenores sobre o que pode ser considerado indígena.

Em outra passagem, no segundo inciso do artigo 1º do Convênio da OIT, o termo identidade indígena aparece como: “La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”, apontando para o fato de que a definição do que é ser índio sempre é externa e que é preciso levar em consideração que até mesmo dentro das etnias há compreensões distintas do assunto. Um exemplo disto é a definição da etnia Krahó, que considera um igual não só aquele que nasce em suas terras e possui descendência, mas também quem decide viver a sua vida comunitária em suas aldeias.

Assim, temos grupos que recusam a expressão indígena pela sua historicidade, que remete a uma forte discriminação até os dias de hoje, e outros que a utilizam como recurso de superação e como bandeira de luta sob o lema: “Como índios nos exploraram, como índios nos levantamos³²”.

Como saída para as polêmicas apresentadas acerca da dificuldade de generalização de conceitos e a adoção de definições que abarquem a totalidade desses povos, que por vezes são genericamente designados como indígenas, aborígenes, autóctones, grupos tribais ou populações nativas, atualmente os exercícios de definição apóiam-se, em última análise, em critérios da autoidentificação étnica, que é o critério antropológico, ou seja, grupos indígenas são os que se consideram como tais e são dessa forma reconhecidos pela sociedade envolvente.

³² Utilizamos a expressão movimento indígena nesta dissertação, uma vez que não há uma consensualidade sobre o termo, contudo, esclarecemos que, quando fazemos uso da referida expressão, não tomamos o movimento indígena como homogêneo, mas, ao contrário, em suas distintas formas e discursos como veremos com o movimento zapatista.

Seguindo o entendimento de Barth (apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 195-196) consideramos grupo étnico como uma organização social em que seus integrantes se reconhecem como pertencentes ao mesmo grupo e são igualmente identificados como tais pelos outros integrantes formando, assim, uma categoria diferente em relação a outros grupos da sociedade. Sendo assim, apenas a própria comunidade indígena pode definir quem é ou não seu integrante.

Após estas breves considerações delinearemos a trajetória do movimento indígena no México tendo como horizonte a apreensão de quais espaços as mulheres indígenas ocuparam neste processo até a emergência do movimento de mulheres zapatistas.

Para o antropólogo mexicano Bonfil Batalla a configuração de uma conjuntura de fortalecimento das organizações indígenas mexicanas na década de 1970 possui fatores externos, que derivam “de las condiciones de la sociedad global” e fatores internos, próprios da dinâmica das etnias no México.

Bonfil Batalla (apud Marzal, 1993, p. 490) enumera os seguintes fatores externos como determinantes para o favorecimento de uma ascensão dos movimentos étnicos: a persistência dos diversos modos de produção articulados com o modo de produção capitalista dominante; o reconhecimento por parte do governo, em sua política indigenista, de um pluralismo étnico, apesar de não ser reconhecido na Constituição política; a incapacidade da sociedade de incorporar os indígenas dispostos a fazê-lo por meio dos canais da educação e da emigração (os indígenas que regressam, os indígenas que se foram e não encontram trabalho e os que, estando fora, mantêm e aproveitam seu direito a terra na comunidade resgatando a opção pela luta étnica como possibilidade real); a conjuntura política mexicana de 1975, quando o Governo, por uma série de razões, incentivou o surgimento das organizações políticas indígenas; e, finalmente, a conjuntura política internacional com o triunfo do Vietnã, o avanço da China, o poder dos países árabes petrolíferos e a independência de novos países em questionamento à supremacia e à legitimidade do projeto histórico do Ocidente.

Em relação aos fatores internos que explicam a efervescência política trazida pelos povos indígenas na década de 1970, Bonfil Batalla enfatiza que com ela os povos indígenas afirmaram que, ao contrário de algumas proposições, estavam longe de desaparecer. Uma das motivações internas seria a necessidade de

construção de espaços próprios onde poderiam falar sem intermediários e o surgimento de lideranças indígenas atuantes tanto nas instituições estatais como nas comunidades.

Bonfil Batalla (1978, p. 133-134) nos fala de um significativo movimento indígena na década de 1970:

Entre 1971 y 1977 ha habido un incremento innegable en la movilización política de las poblaciones aborígenes del continente americano. El número de organizaciones que se definen a sí mismas como étnicas o indígenas se ha incrementado considerablemente [...] [México] ha visto el surgimiento de varias organizaciones indígenas (el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y sus correspondientes consejos supremos de cada grupo étnico; la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, etc) y la realización de importantes reuniones, de las que han surgido demandas y programas de acción de los grupos étnicos (el primer y el segundo Congresos Nacionales de Pueblos Indígenas: dos reuniones de la Alianza, el I Congreso Indígena de Chiapas y otros eventos.

Em outubro de 1974 ocorre o *Primer Congreso Indígena “Fray Bartolomé de las Casas”*³³, na cidade de San Cristóbal de las Casas no Estado de Chiapas, que reuniu 1.230 delegados das etnias tzotziles, tzeltales, choles e tojolabales para discutir suas próprias propostas sobre terra, comércio, educação e saúde.

Em continuidade aos debates iniciados em Chiapas, em 1975 é realizado o *Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas*, na cidade de Pátzcuaro, localizada no Estado de Michoacán, onde se confirma a luta por espaços próprios e integrada a outros setores da sociedade: “Los pueblos indígenas declaramos que para rebasar la marginación que padecemos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a las luchas de los obreros, de los campesinos y del pueblo todo de México” (HERNÁNDEZ, 1998, p. 25).

De uma forma geral, a década de 1970 teve uma importância determinante, porque nela se produziram as primeiras expressões do movimento indígena que começava a exigir novas formas de participação política, uma relação distinta com o

³³ Para Zolla e Zoila Marquez (2004, p. 85) a realização do *Primer Congreso Indígena “Fray Bartolomé de las Casas”* foi o passo mais importante na organização dos povos indígenas mexicanos do século XX, pois seus debates giraram em torno de problemas locais e regionais revelando aos olhos dos não-indígenas a complexidade das relações entre o Estado mexicano e os povos indígenas além de assentar as bases para o desenvolvimento de muitas organizações indígenas. Dentre elas se destacam a União de Ejidos Kiptik ta Lecuptesel, que viraria a Associação Rural de Interesse Coletivo União de Uniãoes – da qual sairiam importantes dirigentes, alguns dos quais integrariam mais tarde o movimento zapatista.

Estado mexicano, além do começo de uma severa crítica ao indigenismo integracionista.

Na década de 1980 o movimento indígena cresce ainda mais, e se coloca o que o antropólogo mexicano Díaz-Polanco (apud MAYOR, 2007) chamou de uma “nacionalização das lutas indígenas”, na qual os indígenas rompem um isolamento histórico e saem de uma conformação comunitária para manifestarem-se publicamente nas ruas.

Embora desde o seu início o movimento indígena tenha realizado uma crítica profunda ao indigenismo integracionista do Estado mexicano, os anos 1980 também são os anos do crescimento da implantação de políticas públicas *para* os indígenas e não *com* os indígenas, conforme desejo do movimento.

Em quase todos os países da América Latina o tema do índio ganha espaço dentro das agências governamentais, bem como nas agências internacionais, por sua relevância intrínseca e por sua vinculação com outros temas que estão agora na pauta do dia, como o cuidado e a defesa do meio ambiente, os direitos humanos, a luta contra a pobreza e, em particular, o direito a ser diferente, não somente por diversidade de opinião e a filiação política, mas também como um direito coletivo de manter formas culturais próprias.

Assim, o indigenismo integracionista prevalecente nos anos de 1970 e 1980 no México entra em crise e emerge na década de 1990 uma nova postura política que tem a autonomia como principal finalidade.

Nas demandas das zapatistas formalizadas a partir de 1993 aparece a todo momento a palavra autonomia e uma crítica profunda à tentativa de cooptação do movimento indígena por parte do Estado. O governo é solicitado apenas e na medida em que é validado pela comunidade nacional como um órgão responsável por fornecer serviços básicos para a sobrevivência de seus cidadãos, não existindo a intenção de integrar-se ao corpo burocrático-estatal.

A palavra autonomia, assim, vai permear tanto a posição das zapatistas frente à negligência do Estado para com as comunidades indígenas quanto o seu desejo de novas relações de gênero.

Este novo movimento indígena ou neo-indigenista, na década de 1990, pode ser entendido segundo Maíz (2004, p. 141) por três fatores que contribuíram para explicar o salto qualitativo das mobilizações, a saber: uma favorável estrutura de

oportunidade política, tanto nacional como internacional, e uma exitosa organização política tecida a partir de redes organizativas prévias com um eficiente repertório de protestos e um discurso político identitário dos problemas indígenas, delimitando seus protagonistas e seus antagonistas.

O Estado mexicano foi declarado inimigo do movimento indígena após muitas reivindicações para alteração da Constituição nacional em favor dos povos indígenas não serem contempladas. O que ocorre é apenas a reforma do artigo 4º em 1991 que somente reconhece a existência dos indígenas dentro da expressão *nação pluricultural* e seus direitos culturais de forma limitada, questão problematizada pelo antropólogo Gilberto López y Rivas e Alicia Castellanos (1997, p.146):

De hecho, las reformas al artículo 4º de la Constitución no incidieron en políticas culturales y educativas específicas dentro de los espacios de socialización y difusión de “cultura nacional”, ni contribuyeron a un mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas. Tampoco se promovió la constitución de una identidad nacional cuyos mitos fundadores, gestas heroicas y lenguas expresaran la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica de la nación.

Um avanço, ainda que limitado, em relação à inclusão de demandas dos povos indígenas e em especial das mulheres indígenas na Constituição mexicana, só ocorre em 2001.

Assim, embora o percurso do movimento indígena tenha sido importante para a visibilidade de uma causa indígena, nota-se que um espaço reservado para o tratamento de demandas específicas das mulheres indígenas não aparece desde o início da consolidação de um movimento deste grupo no México, sendo necessário traçar a sua história até a década de 1990, quando com as mulheres zapatistas o movimento ganha solidez e dimensão nacional, conforme citação de Hernandez-Castillo (2011): “Sin embargo a partir de levantamiento zapatista [...], hemos visto surgir en el ámbito nacional un movimiento de mujeres indígenas que esta dando una lucha en diversos frentes”.

Vários congressos indígenas ocorreram na década de 1970, como o Primeiro Congresso Indígena, que é considerado um divisor de águas dentro da tradição de luta dos povos indígenas no país, pois, pela primeira vez, demandas de caráter estrutural, como, por exemplo, a obtenção de terras para a agricultura familiar,

aparecem atreladas a demandas étnicas. No entanto, somente os homens podiam se expressar; as mulheres participavam apenas na qualidade de acompanhantes.

Mas ainda que os trabalhos acadêmicos sobre o movimento indígena da época não mencionem a participação das indígenas neste congresso, segundo Hernández-Castillo (2010, p. 209) é possível constatar o seu envolvimento a partir de testemunhos, na logística de muitas das marchas, plantões e encontros do movimento. Porém, embora não tenham podido participar da tomada de decisões e nem abordar os problemas publicamente, elas puderam se reunir e compartilhar experiências com mulheres indígenas de outras comunidades e Estados.

Assim, a década de 1970 é marcada pela organização dos setores indígenas, contudo, as mulheres ainda são coadjuvantes nesta luta e suas demandas de gênero ainda não aparecem ao lado das principais demandas étnicas.

Na década de 1980 as mulheres passam a se organizar e a participar de maneira efetiva nas eleições e decisões importantes para a comunidade indígena. Esta mudança teve uma forte influência da Igreja Católica, com a corrente teológica conhecida como Teologia da Libertação³⁴.

A Teologia da Libertação nasce e se desenvolve de problemas da realidade social latino-americana, e seu papel foi fundamental para a estruturação das oposições aos regimes militares em toda a América Latina e para o apoio às reivindicações das populações indígenas. Sua influência favoreceu a organização das mulheres indígenas na tomada de consciência de seus direitos políticos frente a órgãos estatais e federais. Esta mobilização fomentou um ambiente de questionamento importante para a participação das mulheres indígenas no zapatismo desde o seu início na década de 1980.

Mas é na década de 1990, segundo Cruz (2004, p. 178), que o movimento zapatista abriu uma conjuntura que propiciou, como nunca antes, a participação política das mulheres indígenas no México. Contudo, os avanços que permitiram o

³⁴ A Teologia da Libertação surge na década de 1960, com o Concílio Vaticano II, quando os setores mais radicais da Igreja Católica mudam o eixo de suas políticas na América Latina. A partir do Concílio estes setores passam a voltar as suas estratégias para a sociedade civil, tornando-se agentes ativos na organização dessa sociedade, por meio das pastorais sociais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). As CEBs consistiam em diferentes grupos de pessoas organizadas que, morando no mesmo bairro ou nos mesmos povoados, se encontravam para refletir e transformar a sua realidade a partir dos textos bíblicos, impulsionando assim um processo de união e revalorização étnica entre as comunidades e as diferentes etnias. (BOFF, 1976, p. 115). Esta valorização da heterogeneidade cultural e étnica permitiu às comunidades sob influência da Teologia da Libertação, dentre elas as zapatistas, uma revalorização de sua cultura e luta pela efetivação de seus direitos.

sucesso do movimento só foram possíveis perante a conjuntura de conscientização que vinha desde a década de 1970 naquele país.

As primeiras referências às mulheres indígenas em documentos e declarações emitidos pelo movimento indígena datam de meados da década de 1970, crescendo na década seguinte até a construção de um discurso propriamente de gênero nos anos 1990.

Um movimento indígena com rosto feminino e demandas específicas é algo muito recente e, para dimensionar seu campo de atuação, debateremos seu alcance em três níveis partindo de um contexto mais amplo, a saber, o internacional e o latino-americano, passando depois para o mais específico, o nacional mexicano.

No plano internacional temos a reunião de mulheres indígenas de diferentes etnias na IV Conferência Mundial sobre Mulheres das Nações Unidas³⁵, realizada em Beijing em 1995. Embora nesta conferência o foco não tenha sido as demandas específicas das mulheres indígenas, foi um espaço onde estas mulheres buscaram reunir reivindicações que são comuns a outras mulheres indígenas como, por exemplo, a afirmação de sua identidade étnica e a denúncia da situação de extrema pobreza e violência a que estão submetidas em seus países de origem.

No texto integral da Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher³⁶ são apontadas várias diretrizes que deveriam ser tomadas na tentativa de minimizar os problemas enfrentados pelas mulheres indígenas.

Cabe aos governos, segundo a Declaração, “adotar medidas especiais para promover e fortalecer políticas e programas para as mulheres indígenas, que permitam sua participação plena e que respeitem sua diversidade cultural, de maneira que tenham oportunidades e possibilidades de opção nos processos de

³⁵ Para um panorama das reuniões organizadas pela ONU, apresentamos os enfoques adotados em algumas delas. Na primeira conferência mundial sobre as mulheres, realizada no México em 1975, tinham sido identificados três objetivos prioritários: igualdade, desenvolvimento e paz. A fim de os realizar, a Conferência de Copenhague de 1980 isolou três domínios merecedores de particular atenção: acesso à educação, às oportunidades de emprego e a serviços de cuidados de saúde apropriados, semelhantes aos dos homens. Na conferência de Nairobi de 1985, declarou-se, pela primeira vez, que todos os problemas humanos eram também problemas das mulheres. Estas têm, assim, um direito legítimo de participar no processo de tomada de decisões e na gestão de todas as questões humanas e, na IV Conferência, em Beijing, 1995, deu-se primazia à noção de gênero e à necessidade de se incluir a igualdade entre mulheres e homens em todas as instituições políticas e ações dos Estados que integram as Nações Unidas. Após a Conferência de Beijing os diálogos prosseguiram em Beijing+5 em 2000, Beijing+10 em 2005 e Beijing+15 em 2010.

³⁶ Destacamos aqui apenas os pontos que se referem às mulheres indígenas; o documento completo e traduzido pode ser consultado no site oficial da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SEPM): http://200.130.7.5/spmu/eventos_internacionais/ONU/eventos_ONU.htm

desenvolvimento, a fim de erradicar a pobreza que as afetam”; “prestar apoio às atividades econômicas das mulheres indígenas tendo em conta seus conhecimentos tradicionais, de modo a melhorar sua situação e favorecer seu desenvolvimento”; “tendo em conta a necessidade de assegurar o pleno respeito dos direitos humanos das mulheres indígenas, considerar a possibilidade de formular uma declaração sobre os direitos das pessoas indígenas para que seja aprovada pela Assembléia Geral no âmbito da Década Internacional das Populações Indígenas do Mundo e estimular a participação das mulheres indígenas no grupo de trabalho que se encarregue de elaborar o projeto de declaração, em conformidade com as disposições relativas à participação de organizações de pessoas indígenas” e “integrar as mulheres, inclusive as indígenas, suas perspectivas e seus conhecimentos, em condições de igualdade com os homens, na adoção de decisões em matéria de gestão sustentável dos recursos e na formulação de políticas e programas de desenvolvimento sustentável, particularmente os destinados a atender e prevenir a degradação ambiental da terra”.

Com relação às organizações não-governamentais nacionais e internacionais e os grupos de mulheres, são de sua competência: “mobilizar todas as partes interessadas no processo de desenvolvimento, inclusive as instituições acadêmicas, as organizações não governamentais, as comunidades de base e os grupos femininos, para melhorar a eficácia dos programas de luta contra a pobreza voltados para os grupos de mulheres mais pobres e desfavorecidos, como as mulheres indígenas e das zonas rurais, as mulheres chefes de família, as jovens e as anciãs, as migrantes, refugiadas e incapazes, reconhecendo que o desenvolvimento social é uma responsabilidade primordial dos governos”.

Aos governos, autoridades educacionais e outras instituições educacionais e acadêmicas cabem: “reconhecer e apoiar o direito das mulheres e das meninas indígenas à educação, e promover um enfoque multicultural da educação que atenda às necessidades, aspirações e culturas das mulheres indígenas, inclusive mediante a elaboração de programas educativos, planos de estudo e meios didáticos apropriados, na medida do possível nos idiomas das populações indígenas e com a participação das mulheres indígenas nesses processos” e “reconhecer e respeitar as atividades artísticas, espirituais e culturais das mulheres indígenas”.

Os governos, em colaboração com as organizações não-governamentais e organizações de empregadores e trabalhadores, e com o apoio das instituições internacionais devem “garantir às mulheres indígenas o acesso pleno e em condições de igualdade à infra-estrutura e aos serviços de atendimento à saúde”.

Por fim, cabe aos governos, ao sistema das Nações Unidas, aos profissionais de saúde, às instituições de pesquisa, às organizações não-governamentais, aos doadores, às indústrias farmacêuticas e aos meios de comunicação “reconhecer o valor da medicina tradicional, especialmente a praticada pelas mulheres indígenas e encorajá-la, com o fim de preservar os seus aspectos benéficos e de incorporá-los aos cuidados oferecidos pelos serviços de saúde e apoiar as pesquisas destinadas a alcançar tais objetivos”.

Podemos observar que no documento há apenas a delegação de funções do que corresponderia a cada setor da sociedade e Estado na sua responsabilidade para com a defesa dos direitos das mulheres indígenas; mas ele não problematiza o modo como estes setores, já em atuação, têm realizado o seu papel. São muitas as denúncias contra Ongs que usam a causa indígena para receber verba dos governos e que estão enriquecendo ilicitamente.

Assim, embora a IV Conferência de Beijing tenha proporcionado um espaço no qual mulheres indígenas puderam dialogar e expor questões ligadas à sua condição específica de gênero, apontaram que na Declaração não aparece o que para elas é essencial em sua reflexão, a ligação que há entre a comunidade indígena e a conjuntura político-econômica em que estão inseridas.

As indígenas participantes do evento trouxeram várias críticas ao modo como suas demandas foram situadas nos debates e na declaração final, separando-as da conjuntura política do neoliberalismo conforme afirma Valladares (2008, p. 49):

[...] las indígenas cuestionaron el énfasis excesivo que la Plataforma de Beijing puso en la discriminación e igualdad de género, pues despolitizaba temas centrales que ellas reivindicaban, como los derechos de sus pueblos de origen o sus denuncias en torno a los efectos nocivos de los tratados comerciales en el marco del modelo económico neoliberal, entre otros procesos que no se considera que afecten la condición de las mujeres indígenas, ya que en general se ha hecho hincapié en la pobreza, y en ocasiones se habla de las diferencias culturales y las prácticas tradicionales como causantes centrales de su situación.

A posição das indígenas em relação ao documento oficial é exposta em uma declaração elaborada por elas à parte, a *Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing*:

16. Los “objetivos estratégicos” y acciones que recomienda [el plan de acción], enfocan la garantía del acceso igualitario y participación plena de las mujeres en los procesos decisionales, la igualdad de condición social y jurídica, la remuneración equitativa por el mismo trabajo y la integración y canalización de todas las perspectivas y análisis relacionadas al género. Estos objetivos carecen de todo significado cuando no se cuestiona, en forma simultánea, la desigualdad entre las naciones, razas, clases sociales y géneros. La remuneración equitativa por el mismo trabajo y la igualdad de condición jurídica y social en el así llamado Primer Mundo, sólo es viable a expensas de la perpetuación de un modelo de desarrollo que no solo es insostenible sino que ocasiona un aumento en la violación de los derechos de las mujeres, de los pueblos indígenas, y de las naciones no consideradas como primermundistas. El énfasis exagerado de la Plataforma respecto [a] la discriminación en base a la diferencia de los géneros y la igualdad de los géneros despolitiza los temas que afectan a las mujeres indígenas.

Após Beijing e a partir das críticas elencadas acima, as mulheres indígenas presentes no evento sentiram a necessidade de criar um espaço próprio, também a nível internacional, para debater suas particularidades. Deste modo, em 1999 é criado o FIMI (Fórum Internacional de Mulheres Indígenas), cujo propósito Valladares (2008, p. 50) esclarece: “El FIMI se convirtió en una red con el propósito de consolidar las organizaciones de mujeres indígenas, aumentar su participación y visibilidad en el ámbito internacional y construir capacidades”.

O FIMI consolidou um espaço para as mulheres indígenas dentro das conferências das Nações Unidas e trouxe para o debate internacional os limites do conceito de “irmandade global” entre as mulheres que, segundo elas, “niega las diferencias de poder entre ellas” e estendeu a compreensão da violência contra as mulheres indígenas, que agora deveria se dar na inter-relação dos “derechos de los pueblos indígenas, los derechos humanos y los derechos humanos de las mujeres” (VALLADARES, 2008, p. 50).

As mulheres indígenas nos grupos de trabalho do FIMI denunciaram, ainda, que nos sistemas de proteção dos direitos humanos tem prevalecido uma visão que polariza direitos coletivos e direitos individuais quando, na verdade, a “acción de

violentar derechos colectivos de los pueblos indígenas conlleva violaciones a derechos específicos de las mujeres” (VALLADARES, 2008, p. 51).

Um exemplo desta falsa dicotomia estaria no entendimento de que quando os povos indígenas mexicanos reivindicam financiamento e estrutura para o plantio do milho, principal alimento das famílias indígenas, isto não afeta diretamente as mulheres, quando, na verdade, em muitas comunidades são elas as responsáveis pelo preparo das refeições diárias da família indígena cabendo a elas também o plantio e a colheita do milho.

Os espaços que as mulheres indígenas têm conquistado em nível internacional, além de tornar pública suas demandas de gênero, têm servido como um ambiente de denúncias frente aos órgãos internacionais de direitos humanos, como a ONU. O massacre de Acteal promovido por paramilitares a serviço dos interesses do governo mexicano em Chiapas no ano de 1997, em represália ao movimento zapatista na região, cujas principais vítimas foram as mulheres indígenas, muitas delas vítimas de violência sexual por parte do exercito mexicano, foi denunciado no GTPI (Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas) da ONU.

Após tratarmos dos processos organizativos das mulheres indígenas em nível mundial falaremos sobre a atuação das mesmas no contexto latino-americano.

Embora, segundo Valladares (2008, p. 52), até 1992 não haja declarações na voz das próprias mulheres indígenas em nível continental na região, o processo que antecede os anos 1990 trouxe um amadurecimento para o movimento indígena:

[...] se crearon redes locales, estatales, nacionales y latinoamericanas; y la presencia de las mujeres, aunque sumamente reducida, empieza a aparecer, en algunas ocasiones como representante de organizaciones, encabezando comisiones o representando a sus pueblos, lo cual poco a poco se fue modificando, hasta llegar a las reuniones como portavoces y representantes de las mujeres de sus pueblos indios.

A primeira ação no sentido de unificar as agendas políticas das mulheres indígenas do Norte, Sul e Centro do continente americano surge em 1993. Durante três anos cada região debateu propostas para serem apresentadas no *Taller Continental de Mujeres Indígenas* que ocorreu na Guatemala em 1996.

Após Beijing a proposta de encontros continentais se torna uma realidade e muitos encontros são realizados como o *Encuentro Continental de Mujeres*

*Indígenas*³⁷ e as *Cumbres*³⁸, sendo a *I Cumbre de Mujeres Indígenas das Americas* em 2002 no México, no Estado de Oaxaca. Neste evento o foco foi “clarificar las distinciones de poder entre hombres y mujeres, y las consecuencias que tiene para éstas vivir en contextos nacionales de guerra y violencia” (VALLADARES, 2008, p. 53).

A *II Cumbre de Mujeres Indígenas das Americas*, em 2005, focou a questão da autonomia dos povos indígenas exigindo que toda iniciativa estatal seja “sustentada en el principio de consentimiento previo, libre e informado y tornar las medidas necesarias para que sus pueblos puedan ejercer su derecho a la libre determinación [...]” (VALLADARES, 2008, p. 53).

Temos que iniciativas no sentido de unificar as lutas das mulheres indígenas no continente americano têm surgido a todo momento e se fortalecido como, por exemplo, com a *I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala* em 2009 e a *II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala* em 2010, mostrando que o movimento de mulheres indígenas nas Américas tem a preocupação de atuar em redes de solidariedade e compromisso político contra as desigualdades socioeconômicas, apontada como a principal causa da pobreza que assola as comunidades indígenas.

Assim, o empenho das indígenas em consolidar espaços internacionais, a nível mundial e continental, voltados para uma luta específica enquanto mulheres, acaba por ocultar problemas pouco refletidos como a dificuldade que elas têm de se expressar dentro do próprio movimento indígena e os limites encontrados dentro dos Estados nacionais.

Uma participação política expressiva das mulheres indígenas mexicanas surge, segundo Valladares (2008, p. 55), a partir do levante do movimento zapatista em 1994 no Estado de Chiapas, o qual desenvolveremos em maior profundidade no capítulo seguinte.

³⁷ Edições do *Encuentro Continental de Mujeres Indígenas*: o primeiro ocorreu em Quito, Equador, em 1995; o segundo em Oaxaca, México, em 1997; o terceiro no Panamá em 2000; o quarto em Lima, Peru, em 2004; o quinto em Quebec, Canadá, em 2007; e o sexto em 2011, no México. Os temas abordados no VI *Encuentro Continental de Mujeres Indígenas* foram: cultura e identidade; globalização e mulheres indígenas; gênero e desenvolvimento das mulheres indígenas; direitos humanos das mulheres indígenas; empoderamento das mulheres indígenas; e, por fim, mulheres indígenas e movimentos sociais: alianças e redes.

³⁸ *Cumbres* são “[...] la oportunidad para la formación de redes, de frentes; momento para delinear objetivos, estrategias, plataformas de acción y para refrendar y modificar agendas indígenas”. (MAYOR, 2007)

Segundo Hernandez-Castillo (2010, p. 210) foi a partir da aparição pública do movimento zapatista que as mulheres indígenas começaram a ter as suas vozes ouvidas em espaços públicos não só para apoiar as demandas de seus companheiros, ou representar os interesses de sua comunidade, mas também para exigir respeito aos seus direitos específicos como mulheres.

Reitera ainda a autora que, sob a influência do zapatismo, surge pela primeira vez no México um movimento de dimensões nacionais que articula os esforços locais pela incorporação das demandas de gênero aos da agenda do movimento indígena.

Com isto, o movimento zapatista convoca em 1994 a Convenção Nacional Democrática (CND)³⁹, cujo objetivo era debater junto a distintos setores da sociedade mexicana a instauração de um governo de transição e uma nova Constituição mexicana, na qual os direitos dos povos indígenas fossem respeitados.

A CND realizou-se através de cinco mesas de debate com os seguintes temas: 1 – Transição à democracia. Invisibilidade do partido de Estado; 2 – Vias pacíficas de transição à democracia. Eleições, resistência civil e defesa da vontade popular; 3 – A formulação de um projeto nacional que responda às necessidades do povo mexicano, com importância especial aos 11 pontos: teto, terra, trabalho, alimentação, saúde, educação, independência, justiça, liberdade, democracia e paz, assim como outras demandas que surjam da sociedade; 4 – Características e alinhamentos do governo de transição à democracia; 5 – Projeto para a realização de um novo Congresso Constituinte.

Com estes eixos de debate os 54 grupos de mulheres de todo o país manifestaram-se argumentando que não se sentiam representadas nas cinco mesas escolhidas e exigiram:

- a) que se considere que un principio de la democracia es garantizar la participación equitativa e igualitaria de las mujeres en todos los espacios de decisión.
- b) Que se tome en cuenta que, a consecuencia de la subordinación histórica de género, las mujeres hemos estado discriminadas del poder, tanto en la vida pública como en la privada.
- c) Que el gobierno de transición y el nuevo Estado que queremos construir, deben tomar en cuenta esta realidad para cambiarla y lograr una nueva democracia con justicia, libertad y paz. (VALLADARES, 2008, p. 50).

³⁹ Participaram também da CND mulheres de Ongs, de cooperativas produtivas e organizações campesinas.

A partir disto, decidem se reunir paralelamente à CND e escrever o documento: *Las mujeres ante a la Convención Nacional Democrática*, que foi lido na primeira reunião da CND na cidade de Aguascalientes, em Chiapas.

Neste documento expõem-se seis estratégias para as mulheres tais como: elaborar soluções que eliminem o caráter patriarcal do atual sistema social; estabelecer em todas as estruturas uma participação de acordo com o sexo e a etnia; o respeito aos direitos humanos das mulheres; que a nova constituinte legisle para a igualdade de gênero; e, por fim, para a prevenção, reparação e punição a todas as formas de violência contra as mulheres.

Após a experiência adquirida no contexto da CND as mulheres indígenas decidem se reunir em um espaço próprio onde o foco fosse suas reivindicações, assim, é realizada no ano seguinte, em 1995, a *Convención Nacional de Mujeres Indígenas* (CNMI). Segundo Valladares (2008, p. 55), o objetivo central das mulheres que se reuniram no evento foi fazer uma proposta de acordo com as diretrizes zapatistas de criar uma nova constituinte, que deveria contemplar seus direitos e ter composição paritária, ou seja, 50% de homens e 50% de mulheres com direito a voz e voto.

Na CNMI as mulheres indígenas declararam seu compromisso de apoio às mulheres indígenas do movimento zapatista incorporando a Lei Revolucionária das Mulheres como sua bandeira de luta. Ainda no contexto de efervescência fomentada pelas ações das mulheres indígenas do movimento zapatista na década de 1990, temos uma participação ativa das indígenas na Assembleia Nacional Plural pela Autonomia (ANIPA) que organiza o *Encuentro Nacional de las Mujeres de ANIPA* em 1995 e o Congresso Nacional Indígena (CNI), realizado em 1996 na capital, Cidade do México.

É nas resoluções do *Encuentro Nacional de las Mujeres de ANIPA*, realizado na cidade de San Cristóbal de Las Casas, no Estado de Chiapas, em dezembro de 1995, que aparece pela primeira vez dentro dos documentos elaborados pelas mulheres indígenas uma crítica aos costumes indígenas, conforme assente Valladares (2008, p. 58):

Uno de los debates introducidos por las mujeres en las asambleas de la ANIPA fue ubicar su lucha en un contexto más amplio: como mujeres y como mujeres indígenas. Deste modo, abordaron lo

concerniente a los usos y costumbres, como se les llamaba entonces, y los discutieron en su doble dimensión, a saber: los que reivindican porque involucran la equidade y aquellos sobre los cuales demandan su desaparición porque las agreden. Frente a esos usos y costumbres que las colocan como acompañantes, en el mejor de los casos, habrá que decir que su sola presencia en las organizaciones políticas y su lucha política desafían por sí mismas a “la costumbre”, pero sabían que no bastaba con ello, había que conquistar respeto, derechos ciudadanos, derechos autonómicos y derechos de género.

No ano seguinte, 1996, com a realização do CNI fica ainda mais evidente o apoio das mulheres indígenas do país à luta das mulheres indígenas zapatistas, principalmente quando escolhem uma zapatista, a Comandante Ramona, para fazer o discurso de abertura do evento.

Desde a primeira sessão do evento as indígenas solicitaram à plenária a criação de uma mesa sobre as mulheres indígenas, mas seus pedidos não foram aceitos sob a alegação de que não deveria haver pautas dissidentes do que já havia sido proposto.

Acordou-se, então, que as reivindicações das mulheres indígenas fossem tratadas de modo transversal em todas as mesas. Insatisfeitas, decidem na Terceira Assembléia do CNI, em 1997, criar uma mesa específica onde poderiam discutir seus problemas e propostas políticas específicas de gênero.

Segundo Valladares (2008, p. 59) apesar dos desafios enfrentados pelas mulheres indígenas, elas têm tido uma presença constante em assembléias e congressos, e têm representado o CNI em diversos fóruns, desde as negociações empreendidas pelo governo federal e os zapatistas, até fóruns nacionais e internacionais.

Um momento de máxima importância para a participação política das mulheres indígenas mexicanas foi, sem dúvida, o contexto da Marcha Zapatista em 2001 em direção ao Congresso Nacional. Este discutia a aprovação de uma nova lei indígena no país, e o movimento indígena nacional, junto com os zapatistas, teriam um espaço na tribuna do Palácio Legislativo assim que chegasse ao local.

A zapatista Esther comenta as suas motivações para participar da Marcha:

Voy como mujer y como indígena, porque es necesaria esta movilización para que los legisladores nos escuchen y porque es necesaria la recuperación de la dignidad. Nosotras somos mexicanas, hablamos nuestra lengua, tenemos nuestra vestimenta, nuestra medicina, nuestra forma de rezar y también nuestra forma de

bailar. Nosotros como indígenas, hombres y mujeres, tenemos nuestro modo de trabajar y de respetar a nuestros ancianos, así como nos enseñaron nuestros abuelos. Desde el tiempo de nuestros abuelos nos ensañaron a resistir y a organizarnos. No por ser indígenas y por hablar nuestra lengua y por ser morenas nos tienen que despreciar, no por eso ni por nada. Ser indígenas es un orgullo muy grande. (MARCOS, 2008, p. 14)

Durante a Marcha ocorreu a realização do III CNI, onde pela primeira vez as mulheres conseguem, oficialmente, um espaço próprio para debater suas questões. Ao final da Marcha, chegando ao Congresso Nacional, a primeira fala que abre o discurso dos povos indígenas, por escolha das mulheres indígenas, é da Comandante zapatista Esther:

Así que aquí estoy yo, una mujer indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable. Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. 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. (ARAIZA-DÍAZ, 2004, p.5)

Embora os indígenas tenham argumentado sobre as principais falhas da atual lei e reivindicado mudanças, os deputados não acataram a maioria de suas demandas, aprovando em 2001 uma nova lei indígena com muito pouco avanço em relação ao que já existia.

Em relação ao direito das mulheres indígenas que entram na Constituição mexicana em 2001, temos apenas os direitos a concorrer a cargos políticos, saúde e educação, conforme transcrição abaixo:

II. Aplicar seus próprios sistemas normativos na regulação e solução de seus conflitos internos, sujeitando-se aos princípios gerais desta constituição, respeitando as garantias individuais, os direitos humanos e de maneira relevante , a dignidade e integridade das mulheres. A lei estabelecerá os casos e procedimentos de validação por seus juízes ou tribunais correspondentes.

III. Eleger de acordo com suas normas, procedimentos e práticas tradicionais, as autoridades ou representantes para o exercício de suas formas próprias de governo interno, garantindo a participação das mulheres em condição de igualdade frente aos homens, em um marco que respeite o pacto federal e a soberania dos estados.

V. Propiciar a incorporação das mulheres indígenas ao desenvolvimento, mediante o apoio aos projetos produtivos, a proteção a sua saúde, e outorgamento de estímulos para favorecer

sua educação e sua participação na tomada de decisões relacionadas com a vida comunitária.

VIII. Estabelecer políticas sociais para proteger aos migrantes dos povos indígenas, tanto no território nacional como no estrangeiro, mediante ações para garantir os direitos trabalhistas dos jornaleros agrícolas; melhorar as condições de saúde das mulheres; apoiar com programas especiais de educação e nutrição de crianças e jovens de famílias migrantes; zelar pelo respeito de seus direitos humanos e promover a difusão de suas culturas⁴⁰.

Após a aprovação da nova lei indígena sem grandes avanços em temas fundamentais, como autonomia para os territórios indígenas e direito das mulheres, o movimento indígena mexicano, inclusive o zapatista, se volta para a organização interna realizando encontros e fóruns, mas sem a efervescência política nos anos 1990, que permitiu múltiplos avanços e a consolidação de uma forte rede de luta nacional e internacional.

Podemos observar até aqui que as iniciativas de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas ganharam relevância primeiro nos fóruns internacionais e latino-americanos e, por conseguinte, a partir da década de 1980, passaram a compor de forma expressiva as políticas públicas dentro dos Estados nacionais.

Sem dúvida, somente quando os próprios indígenas decidem se organizar em movimentos sociais e elaborar suas demandas é que se abrem arenas de debates para o reconhecimento da legitimidade de suas reivindicações frente ao Estado.

Assim, conhecendo a experiência mexicana, vimos que uma participação política significativa das mulheres indígenas naquele país ocorre a partir de 1994 fomentada pela atuação das mulheres do movimento zapatista. Com as zapatistas, as indígenas de todo país experienciaram a ação de produzir textos e assiná-los como mulheres indígenas, uma novidade na história do movimento de mulheres indígenas mexicanas.

É possível também observar a fundamentação de críticas por parte das indígenas aos elementos culturais que restringem sua liberdade e autonomia em temas delicados que não tinham ressonância dentro movimento indígena mais amplo. Aprenderemos com as mulheres indígenas que, tal qual na problemática da socióloga Elisabeth Souza-Lobo (1991) no livro: *A classe operária tem dois sexos*, dentro do movimento indígena também há dois sexos.

⁴⁰ Tradução não oficial e grifo nosso.

Entederemos a partir de agora como se deu a trajetória destas mulheres na conquista de seu espaço, bem como a sua inserção no movimento zapatista. Ao desenvolvermos nossa análise não se pretende de modo algum esgotar o debate, visto que as zapatistas se reinventam a todo momento, mas trazer nossas interpretações que entenderão a atuação das mulheres indígenas zapatistas como detentora de um discurso que visa à emancipação da mulher indígena e que colocou-se o desafio de viver na prática, em seu cotidiano nas comunidades indígenas, novas relações sociais de gênero.

2 AS MULHERES INDÍGENAS ZAPATISTAS E SUAS REIVINDICAÇÕES NOS ANOS 1990

As indígenas de Chiapas começam um trabalho organizativo e de reivindicação de direitos impulsionado principalmente pela atuação do movimento zapatista na região desde a década de 1980. Assim, um dos elementos que tornam o movimento zapatista singular na história das guerrilhas na América Latina é, sem dúvida, o destacado espaço que as mulheres possuem em sua organização, que as incentiva a reclamar o direito da “diferença” como mulheres dentro de seus povos.

O processo de conscientização política aprofundado dentro do movimento zapatista tornará as reivindicações das indígenas mais amplas, extrapolando as demandas estruturais, como moradia, terra e saúde, para a consideração de uma dimensão simbólica, ou seja, de revisão de alguns papéis de gênero que consideram opressores, como a obrigatoriedade de ter filhos, casar com homens escolhidos pelas famílias, sua atuação limitada à esfera do privado, entre outras.

Assim, no sentido de compreender as motivações que tornam o movimento zapatista atraente para as mulheres indígenas que desejam estabelecer novas relações de gênero dentro da comunidade e atuar num movimento mais amplo de luta pelos direitos das mulheres indígenas, traçaremos a trajetória do movimento zapatista destacando a conquista de espaços de atuação das indígenas dentro dele, bem como as diferenças na vida das indígenas que vivem nas comunidades segundo os costumes tradicionais e das que integram o zapatismo, para por fim entender o significado das reivindicações das zapatistas em seu contexto de enunciação.

2.1 A história do movimento zapatista e a atuação de suas mulheres.

Acreditamos que para discorrermos acerca do surgimento do movimento zapatista, que se dá na consolidação do EZLN, torna-se necessário entender a configuração desta organização dentro da conjuntura mexicana dos anos de 1960 e seus desdobramentos na criação de diversas organizações político-militares de esquerda que irão dar origem ao EZLN.

A década de 1960 no México ficou conhecida como os anos do *milagre econômico*¹, com estabilidade dos preços, altas taxas de crescimento, paridade com o dólar, expansão do emprego, aumentos salariais, incorporação lenta das mulheres no mercado de trabalho e, conseqüentemente, aumento da renda familiar.

Os frutos do milagre econômico formaram uma numerosa classe média que se destacava do conjunto da maioria da população pelo consumo de bens de alto custo, como carros importados, viagens internacionais, apartamentos, entre outros, que acabaram por lhes conferir símbolo de *status* e poder frente à sociedade mexicana.

Para as camadas mais pobres do país, o progresso econômico não trouxe uma melhoria de sua qualidade de vida; ao contrário, o que se viu foi o agravamento das desigualdades sociais nos centros urbanos e o abandono do Estado nas questões do campo. Esta conjuntura fomentou uma onda de protestos durante o ano de 1968; no campo, a reversão da reforma agrária mobilizou os trabalhadores a ocuparem terras por todo o país; no âmbito urbano, os protestos e passeatas de professores, trabalhadores, intelectuais, estudantes e militantes era reprimida no que ficou conhecido como o Massacre de Tlatelolco².

Sucessivas estratégias de repressão aos manifestantes políticos acabaram por criar novas articulações dentro da esquerda e setores progressistas mexicanos. Parte destes setores se integra ao governo, outros fundam novos partidos políticos de esquerda, e há também a configuração de pequenos grupos que optam por realizar sua atividade política por meio de táticas de guerrilha.

Muitas guerrilhas foram formadas entre os anos de 1960, 1970 e 1980 em todo o território mexicano, mas uma delas tem especial contribuição a formação do EZLN: a FLN (Força de Libertação Nacional).

A FLN surge em 1969 reunindo vários militantes que participaram de outras guerrilhas desmobilizadas pelo governo mexicano, instalam-se na Selva Lacandona, região de montanhas no Estado de Chiapas, segundo Hernandez Millán (2007, p.

¹ Para um aprofundamento sobre o período do milagre econômico no México ver SADER (2006).

² O Massacre de Tlatelolco ocorreu na Praça das Três Culturas, em 2 de outubro de 1968 na Cidade do México, com as tropas do governo reprimindo as manifestações de estudantes e trabalhadores; calcula-se a morte de 300 pessoas segundo ANDRADE (2008, p. 195). Em 2008, ao completar 30 anos do massacre, o senado mexicano aprovou o dia 2 de outubro, como dia de luto nacional, em memória das vítimas do massacre, do qual ninguém foi punido até agora.

266), em 1972, quando montam um quartel permanente batizando-o de Núcleo Guerrilheiro Emiliano Zapata.



(Fonte: <http://www.frayba.org.mx>)



(Fonte: <http://www.chiapas.gob.mx/gobiernos-municipales/mapa>)

Com um ano e meio de atuação na selva, o esconderijo da FLN é descoberto pelo governo e muitos membros desta organização são mortos no confronto. Em 17 de novembro de 1983, uma parte muito pequena deste grupo retorna à Selva Lacandona com novas propostas e assumindo-se como Exército Zapatista de Libertação Nacional.

A incorporação do nome *zapatista* nesta nova fase faz menção à figura emblemática de Emiliano Zapata, símbolo mexicano de resistência popular no contexto da Revolução Mexicana de 1910. A reapropriação do símbolo de Zapata é explicada pelo antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1987, p. 65), com a idéia de dualidade cultural no México atual:

Por uma parte, o México profundo, cujas raízes se fundem no passado pré-hispânico, indígena, por conseguinte. Por outra, o México imaginário, do mito da modernidade, do progresso indefinido que obriga a seguir o caminho tecnológico-social do Ocidente e,

³ Neste mapa podemos observar a localização do Estado de Chiapas no território mexicano. Chiapas encontra-se em um ponto estratégico para o país, uma vez que faz fronteira com a Guatemala e possui saída para o mar, além de ter um importante porto de escoamento da produção no país.

⁴ O Estado de Chiapas é dividido em 15 regiões, sendo a cor verde-escura a localização da Selva Lacandona.

conseqüentemente, a uniformizar os valores culturais e as populações que os produzem e recriam.

O movimento zapatista de 1994, ou neo-zapatismo, se distingue tanto do zapatismo de 1910, quanto da noção tradicional de guerrilha dos anos de 1960 e 1970 na América Latina.

Os novos zapatistas colocam reflexões e mudanças singulares dentro do histórico de atuação das guerrilhas, uma vez que não pretendem tomar o poder, mas a constituição de um governo de transição para a democracia, na qual a via armada é só um recurso dentre outros possíveis:

Nosotros vemos la vía armada no en el sentido clásico de las guerrillas anteriores, es decir, la lucha armada como un solo camino, una sola verdad todo poderosa en torno a la cual se aglutinaba todo, sino que nosotros vimos la lucha armada como parte de una serie de procesos o de formas de luchas que van cambiando. (MARCOS, SUBCOMANDANTE, 2003)⁵

Deste modo, ao questionarem dogmas e referenciais da tradição de esquerda, como o marxismo, que ao longo do tempo foi a principal corrente de pensamento presente no modo de organização e tática política das guerrilhas na América Latina, inovam em atuações e objetivos; preceitos como a tomada do poder e o assentimento de sujeitos históricos predefinidos como agentes de uma revolução social são questionados pelo movimento zapatista, como afirma Ferrer (1996, p. 105): “Pela primeira vez na América Latina uma guerrilha anuncia que não vai implantar o Socialismo assim que conseguir um espaço para negociações”.

Outros elementos inovadores que a prática zapatista traz que a difere das guerrilhas de 1960 e 1970 é uma estrutura democrática dividida em duas esferas, uma política e outra militar, que se conectam com a política assumindo o principal papel dentro das ações do movimento.

Assim, apoiados no que foi a experiência do sistema de partido de Estado na história mexicana com o PRI, são contrários a qualquer associação a partidos políticos.

⁵ Subcomandante Marcos é o interlocutor do movimento zapatista com a sociedade civil; o “sub” atrelado ao seu cargo refere-se à proposta do movimento do “mandar obedecendo”, ou seja, de limitação de decisões individuais e verticais para a adoção de decisões em assembleias comunitárias. Marcos é Rafael Sebastián Guillén Vicente, filho de uma família de comerciantes no Porto de Tampico no Golfo do México. Estudou filosofia na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) e foi professor na Universidade Autônoma Metropolitana. (LA JORNADA, 1996b)

Ao negarem o sistema de representação de partido do Estado, recusam o modelo de política hegemônico, que segundo o movimento, sempre ignorou as especificidades do pensamento e da vida indígena. Assim, discordando de que a política deva ser monopolizada por setores partidários, esclarece o Subcomandante Marcos (1997) que “Os partidos políticos vêem como antipartidária toda proposta que não é partidária. [...] [o zapatismo] não procura ocupar o espaço da política partidária, nasce da crise desta e tende a ocupar o espaço que não é coberto pela ação dos partidos”.

Nisto, concebem o poder de uma maneira diferente dos partidos, entendendo-o não como uma coisa que se toma, mas como uma relação social que é modificada quando se transformam as relações de poder. A opção pela guerrilha parte do intuito de criar espaços físicos e de debate onde o questionamento sobre como e o que é o governo, o que ele não alcança, quem ele exclui, entre outros, seja feito pela sociedade civil.

A sociedade civil é esfera privilegiada de interlocução dos zapatistas, compreendida pelos mesmos por grupos, comunidades, organizações e indivíduos que se configuram com independência em relação ao poder do Estado e têm reivindicações próprias diante dele (VILLORO, 2002, p. 189).

Na guerrilha proposta pelos zapatistas há novas estratégias e novos atores sociais conforme aponta Hernandez Millán (2007, p. 266):

[...] El grupo guerrillero implantado desde el exterior no solamente tomo el territorio de la Selva Lacandona como campo de adiestramiento militar, sino que también hizo contacto con los pueblos índios asentados en la misma, conjuntando experiencias de luchas diversas y logrando conformar así un ejército indígena que, luego de diez años de intensa labor ideológica, militar y política, surgiría a la luz pública.

O encontro dos guerrilheiros com os indígenas de Chiapas, formando um exército indígena, é alvo de reflexão de muitos autores que buscam entender as causas que teriam dado origem à rebelião; para Câmara (2000) “Alguns buscam entendê-las a partir da própria história do México. Vários são os autores que entendem que as raízes da rebelião se encontrariam na própria história de exclusão dos indígenas”.

Para Ivez Le Bot (apud Câmara, 2000) o levante zapatista deriva de duas situações: das condições socioeconômicas das populações indígenas, agravada pelo esquecimento destas pelo governo, que, com suas políticas indígenas não tem proporcionado uma melhoria na qualidade de vida das mesmas, e dos efeitos da modernização no país sobre os indígenas, resultando em uma massiva migração destes para a Selva, mudanças nas tradições e criação de uma nova identidade cultural, “uma nova indianidade genérica, aberta, modernizadora”.

Para Stavenhagen (apud Câmara, 2000) as causas do conflito são estruturais e étnicas, ambas iniciadas desde a Colônia, com a primeira derivando do acúmulo de riquezas, concentração fundiária, corrupção e o caciquismo como formas de controle político, e, a segunda, como produto das relações assimétricas de poder econômico e social entre o governo e os indígenas.

Para Montemayor (apud Câmara, 2000) a terra é o principal detonador do conflito, pois teria um caráter sagrado para os indígenas, ou seja, para além da dimensão comercial e produtiva. A ausência de reforma agrária em Chiapas até mesmo no contexto da Revolução Mexicana e a coação dos latifundiários para que as comunidades lhes entregassem suas terras cresceu ao longo do século XX, chegando à década de 1990 como um conflito abertamente explícito e opressor das comunidades indígenas da região.

Todas as causas elencadas por Ivez Le Bot, Stavenhagen e Montemayor em maior ou menor medida, são reconhecidas pelos zapatistas como motivadores de suas ações, pois em seu discurso há constantes referências à situação socioeconômica:

La mitad de los chiapanecos no tienen agua potable y dos tercios no tienen drenaje. El 90 por ciento de la población en el campo tiene ingresos mínimos o nulos [...]. ¿Educación? La peor del país. En primaria, de cada 100 niños 72 no terminan el primer grado [...]. Salud y alimentación van de la mano en la pobreza. El 54 por ciento de la población chiapaneca está desnutrida y en la región de los altos y la selva este porcentaje de hambre supera el 80 por ciento. El alimento promedio de un campesino es: café, pozol, tortilla y frijol. [...] hay unas siete habitaciones por cada mil turistas, mientras que hay 0.3 camas de hospital para cada mil chiapanecos. (MARCOS, SUBCOMANDANTE, 1992)

A partir de distintas causas fomentadoras de suas ações, o movimento zapatista inicia um processo de 10 anos de preparação até o levante armado de

1994, que Hernandez Millán (2007, p. 266) situa em cinco momentos distintos: implantação e adaptação; contato e interação; crescimento e consolidação; consulta sobre a guerra; e preparação para a insurreição.

A etapa da implantação e adaptação iniciada em 1983 dura três anos, e começa com a vinda de um grupo pequeno de militantes para a Selva Lacandona. Neste momento, os membros do EZLN ocuparam-se de conhecer o território, processo que aproximou os guerrilheiros dos indígenas habitantes da selva: “El contacto con poblaciones de comunidades indígenas (al parecer inicialmente de las etnias tzeltal y tojolabal) permite al grupo conocer y adaptarse a condiciones geográficas de aislamiento propicias a su instrucción en las cuestiones militares” (HERNANDEZ MILLÁN, 2007, p. 273).

Acerca deste momento inicial de formação do movimento temos poucos estudos que retratem o papel das indígenas, mas sabe-se que, embora em número restrito, sua atuação se fazia presente. Gennari (2010, p. 7) registra que dos seis militantes que retornam a Selva Lacandona em 1983, cinco eram homens e um era mulher, sendo três deles indígenas e três mestiços.

Na fase de contato e interação, que compreende 1986 a 1991, os guerrilheiros e os indígenas intercambiam conhecimentos e estratégias de luta que ora são convergentes, ora são divergentes. Entram em choque neste momento duas concepções organizativas, a político-militar dos guerrilheiros e a comunitária dos indígenas: “la político-militar, en la cual un mando superior toma las decisiones y ordena a las instancias subordinadas su cumplimiento; y la comunitaria – existente desde épocas anteriores a la conquista por los españoles –, en la cual los acuerdos y su cumplimiento son resultado de la deliberación y la acción colectivas” (HERNANDEZ MILLÁN, 2007, p. 274). Esta incongruência é resolvida a partir da conciliação da disciplina militar com a modalidade de decisão comunitária, sendo esta “la principal aportación que las comunidades indígenas hacen al EZLN y que lo forma definitivamente” (LA JORNADA, 17/11/98, p. 6).

Nesta fase de contato dos guerrilheiros com os indígenas as mulheres têm um papel essencial, conforme palavras do Comandante Tacho (apud Gennari, 2010, p.8):

Quando começamos a falar com as pessoas dos povoados, tínhamos que prestar muita atenção na hora de escolher com quem abrir o jogo: precisávamos saber quem era, como se chamava, o que queria. Sobretudo por causa das bebedeiras. Alguns gostam muito

de beber e, às vezes, se embebedavam com os criadores de gado ou com os comerciantes; era difícil, tínhamos que prestar muita atenção. Foi aí que começamos a perceber que era necessário fazer participar as mulheres. Damos formação para as mulheres que eram uma espécie de enviado político e, como já estavam conosco algumas companheiras indígenas e camponesas, descíamos com elas nas comunidades e, de noite, em segredo, reuníamos as mulheres fora do povoado. Faziam de conta que iam buscar o milho, procurar lenha, mas, na realidade, iam para uma reunião. Foram elas que começaram a convencer os maridos a parar de beber. Em seguida, quando tínhamos duas, três, quatro companheiras numa comunidade, dávamos a elas a tarefa de escolher com quem trabalhar. Crescíamos pouco a pouco, até que, finalmente, um povoado inteiro estava conosco.

Outra influência significativa que marcou a atuação das indígenas da região foi a Teologia da Libertação que, desde princípios dos anos 1960, realizava trabalhos nas pastorais sociais na Diocese da cidade de San Cristobal de las Casas no Estado de Chiapas.

A Teologia da Libertação foi parte importante nos processos de mobilização das comunidades indígenas, e em especial das mulheres, que buscavam construir por outras vias um espaço de diálogo e de comunicação que, sobretudo, denunciava a crescente feminização da pobreza em Chiapas.

Assim, ao ser uma corrente crítica a parte das concepções da instituição Católica, também se distanciava da postura oficial da Igreja a respeito de como esta concebe a mulher e seu papel na sociedade. Surge neste contexto uma teologia feminista que tinha por objetivo e como opção a libertação da mulher pobre, que seria garantida através do apoio e acompanhamento de pequenos grupos de mulheres na garantia de necessidades básicas, como comida, moradia, saúde, entre outros.

Na etapa do crescimento e consolidação, de 1991 a 1992, o EZLN deixa de ser um exército da selva e distante das comunidades indígenas para ser um “braço armado” destas com tática ofensiva e não apenas defensiva.

Durante todo o ano de 1992, o EZLN organizou uma consulta com todas as comunidades indígenas da região sobre a viabilidade de uma guerra. Cada comunidade realizou seus debates e ao final votaram, inclusive, as mulheres; é importante salientar que na cultura dos povos das etnias de Chiapas as mulheres

não podem decidir e nem se expressar em público sobre questões que dizem respeito à coletividade⁶.

Marcos relata este processo e a decisão das comunidades: “Se quedava discutiendo dias [...] hasta que llegava la votación y se hacía un acta, tantos niños, tantos hombres, tantas mujeres, tantos que sí a la guerra, tantos que todavía no. Y así salió que había que empezar la guerra, em octubre de 1992, con los quinientos años” (MARCOS, SUBCOMANDANTE apud GILLY, *et al.*, 1995, p. 141).

A escolha por começar um diálogo sobre a possibilidade de uma guerra foi motivada pelo agravamento da situação de pobreza nas comunidades indígenas, principalmente na década de 1980 e início dos 1990, em virtude da adoção de medidas neoliberais pelo governo mexicano.

Políticas de caráter neoliberal são encontradas no México desde a década de 1980 com o governo de Miguel de la Madri (1982-1988). Sua primeira medida foi a desincorporação de empresas públicas, extinção, fusão, liquidação e venda das empresas estatais aos empresários nacionais e estrangeiros; ao final de seu governo, cerca de 30% delas foram vendidas.

Na década de 1990, Carlos Salinas Gortari (1988 a1994) foi o principal impulsionador do neoliberalismo no país. Tomando iniciativas destinadas a aumentar os investimentos estrangeiro no México, elaborou projetos de lei que permitiam que 30% das propriedades dos bancos e 100% das empresas de mineração estivessem em mãos estrangeiras.

Em 1992, os Estados Unidos propõem ao Canadá e ao México um acordo de livre comércio, o *North American Free Trade Agreement* (NAFTA). Salinas, membro do PRI (Partido Revolucionário Institucional), partido historicamente acusado de corrupção, aceita e começa a empreender mudanças que precarizaram ainda mais as condições de vida da população indígena.

O acordo, ao não levar em consideração os graus diferentes de desenvolvimento econômico de cada país integrante, fez do México o membro mais lesado do acordo, uma vez que teve de fazer várias modificações na sua legislação

⁶ A presença de mulheres nas assembléias, com direito a voz e voto, representou um grande avanço para a constituição destas mulheres como sujeitos de direito frente à comunidade. Este espaço foi conquistado sob muita hostilidade por parte dos homens que muitas vezes impediam suas esposas de comparecer às reuniões sob alegação de que atrapalharia as suas obrigações domésticas e a criação dos filhos.

para adequar-se ao NAFTA, muitas delas dirigidas a cortes de investimento no âmbito social.

Previa-se mudanças no artigo 3º da Constituição, sobre a educação gratuita, no 123º, sobre tutela social do trabalho, no 4º, acerca da saúde, e no artigo 27º, que regulamenta a propriedade da terra, ligada ao *ejidos*⁷. Este último afetou sobremaneira as comunidades indígenas de Chiapas e foi o estopim para o levante de 1994.

As pressões para alterar o artigo 27º se tornam cada vez mais fortes no dentro das negociações do NAFTA e, em 1992, uma mudança na Constituição torna os *ejidos* mercadoria, ou seja, passíveis de compra e venda à iniciativa privada. Muitas famílias indígenas pressionadas e coagidas por fazendeiros e latifundiários abandonam suas terras; sem moradia e sem fonte de renda muitas delas caem na mendicância em Chiapas.

Assim, quando a consulta sobre a guerra organizada pelo EZLN chega às comunidades, a hostilidade ao governo mexicano era máxima, e a vontade de se organizar em resistências contra o mesmo também. No início de 1993 cada comunidade já havia decidido pela guerra contra “o gobierno federal y el sistema politico mexicano” (HERNANDEZ MILLÁN, 2007, p. 278).

Durante 1993 cada região e cada grupo étnico elegeu um representante para assumir um lugar na direção política e militar do EZLN, estudou-se quais lugares seriam tomados pelo movimento e decidiu-se principalmente a data do levante, 1º de janeiro de 1994, dia em que entrava em vigor o NAFTA, deixando claro em suas reivindicações que os indígenas tinham um conhecimento ampliado das condições que o impediam de ter uma vida digna.

Em 1º de janeiro de 1994 o mundo conheceu, pela voz do Subcomandante Marcos, através da internet⁸ e mídia impressa, a *Primera Declaración de la Selva*

⁷Os *ejidos* são propriedades rurais de uso coletivo habitadas e cultivadas em sua maioria pelas populações indígenas. Situadas na porção sul do México, estas terras foram conquistadas pela população mexicana no contexto da Revolução Mexicana de 1910, assim, de modo a preservar a posse coletiva destas terras, a Constituição mexicana legalizou os *ejidos* em 1934, proibindo a hipoteca, o arrendamento ou a venda das mesmas. As famílias que saem delas cedem a posse para outros eventuais moradores de forma que o espaço é sempre utilizado pelas comunidades indígenas de diversas etnias. Sobre a situação dos *ejidos* no México ver RODRIGUEZ (2008).

⁸ Os zapatistas foram pioneiros no uso da Internet como instrumento estratégico para comunicação e denúncias junto à sociedade mexicana e internacional. “Os zapatistas têm a habilidade de conquistar espaços nos meios de comunicação convencionais e de criar uma eficiente rede de solidariedade e comunicação, combinado as tradições seculares das comunidades indígenas, que são suas bases, aos recursos tecnológicos de meios eletrônicos como a Internet e a Web”. (ORTIZ, 2005, p.185)

*Lacandona*⁹. Neste documento o movimento zapatista expõe o conjunto de demandas que norteiam suas ações:

Chamamos a todos os homens e mulheres do México, aos indígenas e aos não indígenas, a todas as raças que formam a nação; aos que concordam em lutar por moradia, terra, trabalho, pão, saúde, educação, informação, cultura, independência, democracia, justiça, liberdade e paz para formar a Frente Zapatista de Libertação Nacional¹⁰.

Quando esta pauta chega aos grandes veículos de comunicação um grupo significativo de intelectuais começou a questionar a capacidade de organização e realização desta por parte dos indígenas com alguns, inclusive, destacando os papéis do Subcomandante Marcos, do bispo de San Cristobal de las Casas, da organização guerrilheira e, apenas secundariamente, o papel dos indígenas.

Diante disso, para Câmara (2000), surgiram duas perspectivas opostas acerca do movimento; a primeira que busca entender o movimento na sua complexidade, tentando entender seus elementos classistas e étnicos, considerando-o prioritariamente enquanto originário dos povos indígenas, mesmo reconhecendo o papel dos guerrilheiros e da Teologia da Libertação. Outra destaca atores individuais que teriam catalisado, construído, permitido ou divulgado virtualmente a insatisfação dos indígenas e lhes emprestado um significado irreal.

Tomando-se um ou outro ponto de vista, na prática o que se viu foi um contingente majoritariamente de homens e mulheres indígenas principalmente na guerra armada que durou 12 dias com o Estado mexicano. Este, sob forte pressão internacional e mobilizações civis, decreta o cessar fogo para iniciar um diálogo com os zapatistas. Depois deste primeiro momento o que se viu durante toda a década de 1990 foi uma série de encontros e tentativas de diálogo ora exitosas, ora limitadas pelas constantes ações de repressão ao movimento.

⁹ As Declarações da Selva Lacandona são um recurso do movimento para prestar esclarecimento à sociedade sobre suas estratégias, demandas, entre outros. Ao todo são seis Declarações publicadas até o presente momento, uma em janeiro e outra em junho de 1994, depois em 1995, 1996, 1998 e a última em 2005. Cabe ressaltar que em todas as Declarações há a preocupação de uma linguagem inclusiva sendo recorrente a expressão “homens e mulheres” para se referir aos membros tanto da sociedade civil quanto das comunidades indígenas, não existindo, portanto, nos pronunciamentos zapatistas um sujeito universal masculino que responde por todos.

¹⁰ Aprofundaremos a análise destas e de outras demandas mais adiante, quando discutirmos as reivindicações das mulheres do movimento.

O fato de grande parte das riquezas de Chiapas estar exatamente nas áreas ocupadas pelas comunidades indígenas gera oposição ao movimento de várias frentes: das empresas privadas, da elite mexicana e do governo que, juntos, movem ações para impedir a efetivação de autonomia requerida pelos zapatistas, pois a sua concretização implica, necessariamente, na alteração das estruturas de poder que, por mais de 500 anos, alicerçam a organização social mexicana.¹¹

A repressão ao movimento é corporificada em fins de 1997 na chacina que matou 45 indígenas que se encontravam rezando em uma Igreja na comunidade Acteal, no município de San Pedro de Chenalhó. Conhecido como Massacre de Acteal, é denunciado pelo EZLN no comunicado: *Denúncia do massacre de Acteal*, no qual esclarecem que o ataque foi coordenado por cerca de 60 paramilitares do Partido Revolucionário Institucional (patrocinados pelos governos federal e estadual), com o objetivo de deslocar a guerra zapatista para um conflito entre indígenas, motivado por diferenças religiosas, políticas ou étnicas.

O massacre foi largamente denunciado pelas mulheres zapatistas, segmento mais afetado pela violência praticada pelos paramilitares e o setor mais vulnerável, ao lado das crianças. No massacre das 45 pessoas assassinadas, metade eram mulheres e 16 eram crianças e dos 17 feridos, 6 eram mulheres e 4 eram meninas.

Este massacre, com as principais vítimas sendo mulheres, chamou a atenção do mundo tanto para a recorrência de situações em que as indígenas de Chiapas eram vítimas de violência física e psicológica, como também para as iniciativas vindas de dentro movimento zapatista no sentido de impedir tais ocorrências.

Assim, quando em 1994 o movimento ganha espaço na mídia, seu nome parece atrelado a dois fatos: o primeiro diz respeito ao caráter inovador do movimento em diversos âmbitos, como ser de base indígena, não pretender a tomada do poder, ter como princípio a autonomia, a sociedade civil como esfera de atuação entre outros elementos, e o segundo, sobre a forte presença de mulheres nos confrontos e na direção do movimento.

¹¹ Embora o conflito aberto e direto tenha ocorrido apenas nos doze primeiros dias do levante, a repressão contra o movimento não cessou; ao contrário, ganhou novos contornos, expressos nas estratégias de uma guerra de “baja intensidad” como assim denominam os zapatistas. Nesta guerra de baixa intensidade, ao mesmo tempo em que o governo declara uma situação de paz, formalmente mantém um contingente significativo de militares próximos às comunidades zapatistas. São muitos os casos relatados pela população de invasões do exército nas comunidades, com saques, destruição das plantações, prisões e principalmente denúncias de estupro, afetando o cotidiano das mulheres que temem ser violentadas quando saem sozinhas. Sobre a guerra de baixa intensidade indicamos (PINEDA, 1996) e (SAINT-PIERRE, 1999).

No levante armado de 1994 muitas frentes de combatentes foram comandadas por mulheres, conforme descrição do Subcomandante Marcos (1996) que exalta de forma épica o papel de algumas zapatistas:

Irma. Capitana Insurgente de Infantería, la indígena chol Irma conduce una de las columnas guerrilleras que toman la plaza de Ocosingo el primero de enero de 1994. Desde uno de los costados del parque central ha acosado, junto a los combatientes bajo su mando, a la guarnición que resguarda el palacio municipal hasta que se rindan. Entonces Irma se suelta la trenza y el cabello le llega a la cintura. Como si dijera "aquí estoy libre y nueva", el pelo de la capitana Irma brilla, y sigue brillando cuando ya la noche cubre un Ocosingo en manos rebeldes...

Laura. Capitana Insurgente de Infantería. Mujer tzotzil, brava para pelear y para estudiar, Laura llega a Capitana de una unidad de puros varones. Pero no es todo, además de varones, los de su tropa son reclutas. Con paciencia, como la montaña que la ve crecer, Laura va enseñando y ordenando. Cuando los varones bajo su mando dudan, ella pone el ejemplo. Nada carga tanto ni camina tanto como ella en su unidad. Después del ataque a Ocosingo, repliega su unidad, completa y en orden. Poco o nada alardea esta mujer de piel clara, pero lleva en las manos la carabina que le arrebató a un policía de esos que sólo veían a las indígenas para humillarlas o violarlas. Después de rendirse, en calzones se va corriendo el policía que, hasta ese día, pensaba que las mujeres sólo servían para la cocina y para parir chamacos...

Elisa. Capitana Insurgente de Infantería. Lleva, como trofeo de guerra, algunas esquirlas de mortero sembradas para siempre en el cuerpo. Toma el mando de su columna en la ruptura del cerco de fuego que llena de sangre el mercado de Ocosingo. El Capitán Benito ha sido herido de un ojo y, antes de perder el conocimiento, informa y ordena: "Ya me chingaron, toma el mando Capitán Elisa". La Capitana Elisa ya está herida cuando logra sacar a un puñado de combatientes del mercado. Cuando da órdenes de Capitana Elisa, indígena tzeltal, parece que pide perdón... pero todos la obedecen...

A existência de mulheres em organizações cuja estratégia prática está na incorporação de armas em sua ação, como as guerrilhas, não é o que torna o movimento zapatista singular, no que se refere a uma subversão de papéis de gênero, uma vez que, muitas vezes, as mulheres ganham espaço nestas organizações devido às baixas nas milícias formadas majoritariamente por homens; então, de modo a suprir a ausência de um contingente masculino, mulheres e crianças são requisitadas para os confrontos.

Em muitos casos as mulheres continuam atuando, mesmo dentro das guerrilhas, em áreas em que a sociedade previamente as designou, como a limpeza, o preparo de refeições, costura, cuidado com os doentes, entre outras tarefas.

Na dinâmica interna do movimento zapatista homens e mulheres partilham das mesmas obrigações, ou seja, iremos encontrar mulheres atuando em diversas frentes do movimento, inclusive na condição de chefia de outros homens. A antropóloga francesa Stutz, ao tomar contato com o cotidiano das mulheres nas comunidades zapatistas, reconheceu a importância do empoderamento¹² das mesmas frente às precárias condições em que vivem as indígenas nas vilas, subordinadas aos homens nos seus povoados. “O movimento zapatista não tinha outra escolha senão a de se unir à causa das mulheres e vice-versa” (STUTZ, 1998, p. 7).

Mas o que isso tem significado para as comunidades indígenas? Só podemos dimensionar o impacto destas mudanças se conhecermos primeiramente a dinâmica da vida em comunidade para as mulheres indígenas e depois entender como as mulheres que se juntam à luta zapatista contestam e sugerem novos referenciais para os tradicionais papéis de gênero.

2.2 A vida das mulheres nas comunidades indígenas de Chiapas.

Ao falarmos das indígenas zapatistas e de suas lutas reivindicatórias, devemos considerar o contexto particular em que estas se situam: o da comunidade indígena. Isto é de vital importância porque nos coloca em um espaço com dinâmicas e tempos muito diferentes ao que estamos acostumados, nos auxiliando na compreensão das motivações que levaram as zapatistas a contestar os papéis de gênero a elas conferidos.

Segundo Rovira¹³ (1997, p.21), nas raízes das etnias mexicanas houve um tempo em que o mundo era concebido como uma obscuridade líquida pelo pai e pela mãe; com a chegada dos espanhóis, Deus deixou de ser a dualidade masculino e feminino e passou a ser apenas um, o homem, o Pai, “y jamás a partir de entonces una mujer ocuparía un lugar igual al hombre”. Acreditamos que a influência patriarcal

¹² O empoderamento se define como o aumento na capacidade das mulheres para ampliar suas opções de vida e tomar suas próprias decisões, compreendendo, segundo Manzano (2006, p, 36-37), três dimensões: “poder dentro” quando as mulheres têm uma capacidade de articular suas aspirações e estratégias de mudança; “poder para”, uma habilidade das mulheres para desenvolver capacidades e estratégias de acesso às suas aspirações; e “poder com”, a capacidade delas em articular seus interesses coletivos e de organização com outras mulheres e homens para alcançar as mudanças.

¹³ Utilizamos largamente o trabalho de Guiomar Rovira nesta pesquisa, principalmente a etnografia *Mujeres de Maíz*, pois nesta obra a autora relata o cotidiano das comunidades zapatistas em detalhe, nos permitindo compreender o sentido que suas reivindicações assumem em seu contexto cultural.

da cultura européia pode ter auxiliado no deslocamento da figura da mulher indígena para um plano de menor relevância dentro da cultura indígena.

No entanto, embora as culturas indígenas mexicanas tenham uma visão de mundo que parte de um tronco comum, a cultura maia, considerada uma das mais expressivas no que se refere a uma complementariedade entre homens e mulheres, isto não garante uma relação mais igualitária entre seus membros. Assim, com similaridades e diferenças entre si, um elemento é comum à maioria delas: a sujeição da mulher aos interesses dos homens e da família.

A família exerce uma poderosa influência no curso de vida das mulheres indígenas principalmente em eventos como o matrimônio ou o nascimento do primeiro filho. As atribuições instituídas culturalmente na composição do papel de mãe têm um impacto considerável em suas vidas. Nesse sentido, muitos pesquisadores, em seus estudos, para compreender a estrutura familiar de algum grupo étnico, optam por centrar-se em um sujeito chave como ponto de referência dentro da dinâmica familiar, a mulher.

No seio família indígena, a mulher é a mãe, esposa, cozinheira e participante da unidade doméstica dos sogros, que exercem uma relação de autoridade para com a nora, e ela, por sua vez, lhes deve respeito. A execução de todos estes papéis aparece na rotina de trabalho exclusiva das mulheres – o trabalho doméstico – que atende às necessidades de sua família, de comer, vestir, dentre outras coisas, conforme relata a indígena Josefa Vásquez Martínez:

Empezamos con levantarse temprano, que será a las 5 a la mañana, para poner el maíz, o sea casi por lo general se deja el maíz cociendo en la noche para que en la mañana ya esté listo, que ya esté cocido, para molerlo y hacer la tortilla. En la mañana, como salen a trabajar los hombres, ya sea los hermanos, l marido, se tortea en la madrugada, se le prepara el desayuno, se la manda su lonch le decimos allá, para que se vayan a trabajar. Y pues de allí, ya que el marido se va a trabajar, por lo general la mujer ya se queda despierta. Ya se pone a barrer su casa, a limpiar, si tiene ropa que lavar, ya depende a la hora, ya si los niños se levantan, si es una familia grande, pues ya empieza a tortear otra vez, o sea para los que quedan en la casa. Pues ya al mediodía poner el frijol para la comida, lavar si hay mucha ropa, pues depende, hay unas familias donde las mujeres saben bordar o tejer, se ponen a tejer un rato. Casi un rato nada más porque ya en la tarde, ya que será a partir de la una, ya empiezan a preparar la comida, porque ya va a llegar el marido, el hermano, qué sé yo, ya se ponen a preparar la comida. En la tarde ya están todos en la casa, ya no se puede hacer nada, ya se bañan los niños e así... O sea puro trabajo todo el día. A

pesar de ir a trabajar en las comunidades donde salen a trabajar de la casa, además de trabajar en el campo. Ellas son las que nunca descansan. (INDYMEDIA, 2002)

Nas comunidades indígenas a divisão sexual do trabalho se encontra fortemente marcada, e os trabalhos domésticos realizados pelas mulheres são percebidos pela comunidade como complementar ao trabalho masculino, ou seja, o trabalho valorizado para a sobrevivência da família é apenas o realizado pelos homens.

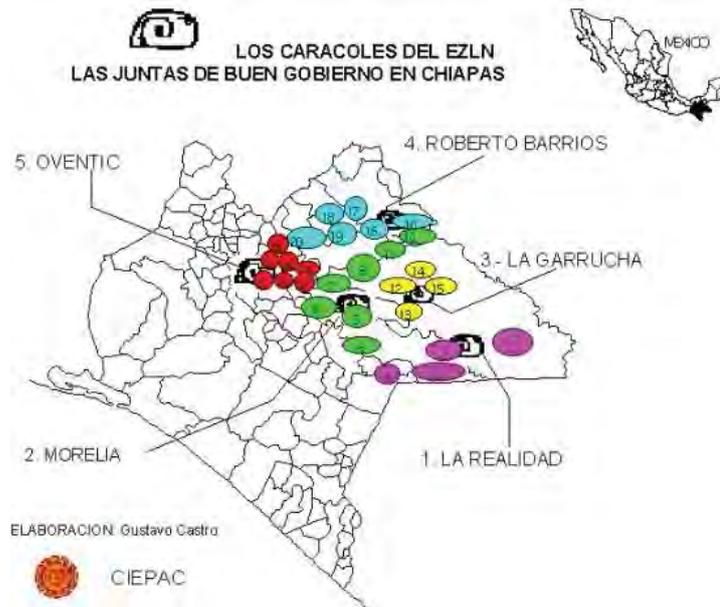
Os homens das comunidades possuem o domingo para descansar, tempo em que se divertem com o jogo de basquete, esporte muito praticado em Chiapas, ou baralho, o que não ocorre com as mulheres. Como as atividades das mesmas se confunde com a subsistência e estabilidade das famílias, seu trabalho nunca para, e não há revezamento para as atividades permanentes como o preparo da comida, cuidado com os filhos, entre outras.

A vida cotidiana das indígenas se passa, portanto, em um entorno extremamente restrito, que as impede de circular com liberdade, participar dos espaços públicos, entre outras privações relatadas por Araíza-Díaz (2004, p.133):

[...] decidir sobre su cuerpo, lo cual las obliga a sostener a su familia a costa de su propia salud (física y mental), etc. Por si fuera poco, son víctimas de la violencia intrafamiliar y extrafamiliar: muchas de ellas han padecido graves humillaciones, que atentan contra la dignidad humana. La gran mayoría ve morir de enfermedades curables, con absoluta impotencia, a sus hijos e hijas. En otras palabras, las mujeres indígenas van acumulando a lo largo de sus vidas una serie de sufrimientos, frente a los cuales tienen que generar recursos psicológicos que les permitan continuar viviendo.

Todas estas obrigações têm sido alvo de críticas pelas indígenas que, aos poucos, começam a abrir espaços de participação política, social e cultural. Os maiores avanços são observados dentro de comunidades localizadas em territórios zapatistas, estruturados em municípios autônomos, politicamente administrados pelas Juntas do Bom Governo (JBG)¹⁴ e interligados pelos Caracóis Zapatistas¹⁵.

¹⁴ As JBG's foram criadas em 2003 com o objetivo de administrar e recuperar o controle sobre os projetos de solidariedade nacional e internacional que chegam às comunidades zapatistas. O intuito é o de garantir que as comunidades decidam que projetos e em quais condições os mesmos poderão ser realizados em territórios zapatistas, evitando assim a imposição de projetos sem relação com as necessidades dos povos da região. Ver (ORNELAS, 2005).



(Fonte: <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=381>)¹⁶

Nos municípios autônomos, segundo Monjardin e Millán (1999),

Se trata de instancias de organización civil que están conformadas tanto por bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional como por campesinos e indígenas afiliados a otras organizaciones sociales. Se protegen con el silencio, al mismo tiempo que recurren a la palabra y a la memoria y han sido protagonistas fundamentales en la construcción de un nuevo discurso público que da cuenta de formas alternativas del quehacer político y de nuevas relaciones entre gobernados y gobernantes.

As formas alternativas propostas pelos zapatistas de que fala a autora aparecem na dinâmica interna dos municípios, onde são estabelecidas regras que têm favorecido as mulheres como, por exemplo, a proibição de plantação, tráfico e

¹⁵ As unidades chamadas Caracóis surgem junto com as JBG's em 2003 e são um centro agregador para difusão de informação, intercâmbio cultural entre as etnias e base para a produção de produtos, que são consumidos e trocados entre outros Caracóis. O nome Caracol remete a um objeto em forma de caracol utilizado pelos antepassados indígenas para se comunicar com a comunidade.

¹⁶ O mapa mostra a localização dos cinco Caracóis zapatistas no Estado de Chiapas, todos concentrados próximos à Selva Lacandona. A composição interna de cada um Caracol é descrita a seguir: Caracol I – La Realidad, que é formada por 4 municípios (*San Pedro Michoacán, General Emiliano Zapata, Libertad de los Pueblos Mayas e Tierra y Libertad*); Caracol II – Morelia, com 7 municípios (*Primero de enero, Olga Isabel, 17 de noviembre, Ernesto Che Guevara, Vicente Guerrero, Miguel Hidalgo e Lucio Cabañas*); Caracol III – La Garrucha, com 4 municípios (*Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa e Ricardo Flores Magón*); Caracol IV– Roberto Barrios com 6 municípios (*El Trabajo, Ak'abal Na, Benito Juarez, Francisco Villa, La Paz e Vicente Guerrero*); e o Caracol V Oventic, formado por 6 municípios (*San Andrés Sacamch'em de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz e San Juan Apóstol Cancuc*).

consumo de drogas para recreação e bebida, pois o alcoolismo nas comunidades implicava em um alto índice de violência doméstica. As mulheres começam por exigir de seus maridos e filhos que parassem de beber, afinal a bebida era um grande problema dentro das comunidades, pois gerava apatia política e uma enorme violência contra as mulheres e crianças.

Assim, quando começam a participar do movimento zapatista, estas mulheres têm suas vidas transformadas; uma mulher *tzotzil* que pela cultura não pode falar com outros homens ou uma mulher *tzeltal*, que só pode falar quando o marido lhe autoriza, começam a dialogar com os homens da comunidade, rompendo-se, assim, uma cultura de passividade e temor em relação aos homens:

Las mujeres estamos bajo el mandato de los hombres. Cuando somos chicas siempre nuestras madres nos enseñan que tenemos que respetar a los hombres, que tenemos que obedecerlos, que no hay que protestar, que no hay que contestar. Lo que te dice el hombre tienes que aceptarlo, lo que te dice tienes que creerlo. Y así crecí también, muy maltratada de mis hermanos y de mi padre porque son varones (VÁSQUEZ, 2006, p. 15)

Estar no EZLN também significa para elas a adoção de novos hábitos, como os de higiene íntima. A insurgente Azucena apud Rovira (1997, p.75), de uns 20 anos, diz que não conhecia o absorvente: “Se siente muy feo la sangre escurriendo abajo por las piernas cuando se está menstruando”. Em suas palavras, as zapatistas explicam o porquê de estarem no EZLN:

Me siento orgullosa de estar aquí en el EZLN, es necesario estar aquí. Ademais aquí se aprende. En una casa nada más trabajas, haces la comida e no se aprende nada, por eso es mejor venir para bien de nuestro pueblo, tomar las armas. Yo antes no sabía español, hablaba puro chol. Aquí me enseñaron todo. Ahorita lo estoy llevando pues adelante. (AZUCENA apud ROVIRA, 1997, p. 64).

A zapatista Ana Maria relata a situação das mulheres:

Muchas mujeres se deciden a esto porque ven que no tienen derecho dentro de su comunidad, no tienen derecho a la educación, ni a prepararse; lás tienen así como son una venda en los ojos sin poder conocer nada; lás maltratan, son explotadas, o sea, la explotación que sufre el hombre la sufre la mujer mucho más porque está mucho más marginada. (ANA MARIA apud ROVIRA, 1997, p.73).

Muitas mulheres têm entrado muito jovens no EZLN, com a resistência total de suas mães e familiares, o que as leva a incorporar-se muitas vezes de forma clandestina ao movimento, para evitar precisamente a hostilidade da família. Para elas esta incorporação tem significado adentrar em um mundo que lhes vem abrindo novos mundos e que tem lhes oferecido importantes ferramentas, como aprender a ler, escrever, saber algo mais sobre política e dar força ao movimento e às próprias demandas das mulheres, ganhando espaços tanto no terreno do discurso quanto no das ações práticas.

Assim, conforme relato das indígenas, a busca por experiências mais amplas que a da esfera doméstica tem sido uma das motivações para integrarem o movimento zapatista. Mostramos que, embora as indígenas realizem muitas críticas aos papéis sociais de gênero impostos por sua cultura, não deixam de se reconhecer como tal; prova disto é a sua inserção em um movimento que reivindica o elemento étnico como prioridade em seu discurso.

Como zapatistas, estas mulheres se defrontarão com novos papéis de gênero que, diferentemente das comunidades indígenas, não se dividem pelo sexo, mas são atribuídos às pessoas segundo critérios como habilidade, competência e experiência, conforme veremos a seguir na atuação das zapatistas dentro da estrutura do movimento.

2.3 A participação das mulheres dentro do movimento zapatista

As investigações, com uma perspectiva de gênero, em torno das mulheres zapatistas têm destacado a presença e a participação destas tanto na luta armada como na organização social e política. São novas atuações que segundo Millán (1996) aparecem de duas maneiras: “a primeira consiste na presença das mesmas no exército zapatista, nas mobilizações e organizações sociais e a segunda através dos espaços discursivos elaborados em torno da situação das mulheres indígenas”.

Estima-se que um terço dos membros que atuam na selva como insurgentes seja de mulheres; contudo esta cifra é repetida desde o levante de 1994, tanto nos escritos do Subcomandante Marcos como das zapatistas, sem ser questionada, de modo que não existe oficialmente um número exato de participantes, embora pesquisadores afirmem que este número continue sendo extremamente significativo.

A identidade das zapatistas é desconhecida; o anonimato delas é parte de uma defesa política para impedir medidas repressivas às famílias e aos indivíduos que atuam no movimento. Possui também uma representação de ordem simbólica, pois, ao esconder seus rostos, as zapatistas reforçam o exercício da coletividade em detrimento ao individualismo e expressam uma visão de mundo mediada por uma alteridade.



Uma maneira das zapatistas impedirem que seus rostos sejam reconhecidos é fazendo uso do passamontanha ou do paliacate, conforme podemos observar na foto, onde passamontanha é a touca que cobre totalmente o rosto, deixando apenas os olhos visíveis e paliacate é o pedaço de tecido amarrado ao rosto cobrindo o nariz e boca.

(Fonte: http://www.fotolog.com.br/samantha_marley/57674831)

Em seu figurativo anonimato desempenham múltiplas atividades e ocupam distintos cargos de responsabilidade que proporcionam a todos os seus membros, sem distinção de gênero, a possibilidade de atuar em quatro frentes segundo Araíza-Díaz (2004), como insurgentes; *milicianas*; como membro do CCRI (Comitê Clandestino Revolucionário Indígena); nas bases de apoio e nas Juntas do Bom Governo.

As insurgentes e milicianas são as indígenas que optaram por participar da parte militar do movimento, o EZLN, pegando em armas ao lado dos homens, provocando uma profunda mudança no modo como as comunidades indígenas entendiam os papéis de gênero. Opondo-se à construção social de que caberia ao homem, o *possuidor nato da virilidade*, assumir atividades de risco que indivíduos *frágeis* não exerceriam com competência, estas mulheres mostraram que é possível

subverter a lógica, muitas vezes engessada dos papéis de gênero, transgredindo o que era designado como próprio das mulheres¹⁷.

As mulheres do EZLN assumem posições antes consideradas masculinas. Rovira (1997, p. 15), comenta de sua surpresa quando em visita a uma comunidade zapatista nota uma mulher com o filho no colo como encarregada de ser o vigia noturno:

Una orden que choca por quien la dice, una señora con niño, recién salida de la cocina, que apenas habla español, que viste de colores, una mujer que todos pensaríamos que no entiende más que de niños y cocina, a quien hablaríamos de tonterías con una sonrisa. Esa mujer que aparentaba ser nadie es la que ahora nos manda y nos obliga a alejarnos rápido, sin rechistar.

No CCRI, instância máxima do movimento, são tomadas as decisões militares e consultada a comunidade sempre que mudanças importantes devam ser tomadas¹⁸. Em entrevista concedida ao jornal mexicano *La Jornada* (1996a) os membros do CCRI respondem à pergunta: Porque são um Comitê Clandestino Revolucionário Indígena?

Pues Comité porque estamos en colectivos, así, colectivamente. Clandestinos porque sabemos que no nos conviene en el gobierno, si se levanta así en luchas armadas sabes que no se conviene, por eso venimos organizando así clandestinamente. Revolucionarios, porque estamos conciente y ya no nos deja otro camino más que así alzar con las armas, para luchar, para ver si así nos conviene y dan una respuesta a nuestras necesidades. Revolucionario porque queremos un cambio, ya no nos queremos seguir así en misma situación de tantas clase de injusticias, por eso ya queremos que haya una sociedad con otra vida nueva, por eso queremos luchar que haya una revolución. (LA JORNADA, 03/02/1994)

E explicam a dinâmica interna desta organização:

Si el pueblo dice que un compañero miembro del CCRI no hacemos nada ahí, que no estamos respetando al pueblo o no le estamos cumpliendo lo que el pueblo diga, pues el pueblo dice que nos quiere sacar. ¿Por qué no? Cómo va a estar uno ahí, ocupando un espacio que no hacemos nada... Lo que dijo el pueblo es lo que tratamos de

¹⁷ É importante ressaltar que a maioria das mulheres que entram para o zapatismo tem familiares no movimento ou são casadas com um membro, conforme explica Gómez Bonilla (2009, p.100) “[...] no se encontró ninguna joven que su familia tuviera una posición no zapatista y que ella se integrara sola al zapatismo, quizá porque la participación política de las mujeres está estrechamente relacionada con la de su familia o marido”.

¹⁸ Cabe também ao CCRI zelar pelo bom funcionamento da comunidade evitando a corrupção, as injustiças e arbitrariedades que podem surgir nas instâncias de representação.

cumplir. Se hace el plan de lo que quiere el pueblo. Así es que si algún miembro del CCRI si no cumple con su trabajo, si no respeta a la gente, pues compita, pues ahí no te conviene estar. Entonces pues discúlpanos pero tenemos que poner otro en tu lugar. Que el pueblo diga, pues. Así está constituido el comité, de una manera democrática. (LA JORNADA, 03/02/1994)

No CCRI têm participado as mulheres com mais experiência no movimento que, segundo Gennari (2010, p. 14), devem totalizar algo em torno de 33 e 40% do Comitê. Como o CCRI é um grupo anônimo se torna difícil um número exato e mais atualizado de mulheres; o único nome mencionado nos comunicados do movimento é o do Subcomandante Marcos, que também tem de receber a aprovação deste coletivo para publicar em nome do mesmo.

Composta por cargos rotativos, as Juntas do Bom Governo possuem entre suas tarefas distribuir de maneira mais adequada a ajuda exterior que chega ao movimento, segundo as necessidades das comunidades.

Nas Juntas as mulheres dirigem alguns povoados, zelam pelos interesses coletivos, buscam um desenvolvimento equitativo, evitam os centralismos e buscam equilibrar os recursos entre as localidades zapatistas, processo relatado por Velasquez Traipé (2009):

Hasta el año 2003, solo participaban hombres en las Juntas de Buen Gobierno, un año más tarde comienzan a incorporarse mujeres, las que ocupan puestos de decisión por designación popular mediante asambleas. Son consejeras municipales, jefas, presidentas, etc. A través de esta incorporación, las mujeres se convierten en elementos de suma importancia para la promoción de la participación de hombres y mujeres.

As JBG's e outros cargos de representação, como conselhos e trabalhos de direção organizativa, contam com uma participação muito pequena de mulheres; o trabalho de governo é ainda prerrogativa dos homens. Assim, segundo o Subcomandante Marcos (apud Gennari, 2010, p. 45), "a participação feminina nas Juntas de Bom Governo anda, em média, em menos de 1%".

A maioria das mulheres zapatistas atuam na última instancia elencada por Araíza-Díaz, as bases de apoio, onde permanecem em suas comunidades apoiando material e politicamente a estrutura do movimento. Colaboram com a luta oferecendo apoio econômico ao EZLN com suas redes de cooperativas, criação de

animais e venda de artesanato, bem como participando de manifestações políticas e das decisões pertinentes à coletividade¹⁹.

A participação das zapatistas é, sobretudo, uma participação política, sendo o coletivo o meio fundamental para dar força e sentido a esta, de modo que, embora possamos destacar dentro do movimento uma atuação das mulheres, esta não pode ser pensada à parte do movimento, pois dentro das culturas indígenas de Chiapas o coletivo tem um peso maior que a noção de indivíduo. Por outro lado, o trabalho coletivo das mulheres sempre significa benefícios para todos da comunidade, além de ser um importante apoio ao movimento e trazer novos elementos para elas: “[...] los colectivos son encuentros muy importantes para las mujeres, por que estos también se traducen en espacios de contención, donde es posible superar los miedos, las miserias vividas, siendo importantes también por que se realizan dentro de la comunidad lo que implica que son legitimados y apoyados por esta”. (VELASQUEZ TRAIPE, 2009)

O pensamento coletivo está presente, inclusive, nas motivações iniciais de algumas mulheres que tiveram a maternidade como ponto de partida para começar a reivindicar certas demandas como saúde e educação para seus filhos. A participação no movimento, então, para parte das mulheres, está ligada a uma busca por oportunidades fora da esfera doméstica, como observamos anteriormente, bem como há ampliação de seu papel como mães para conseguirem melhorar a vida de seus filhos. Deste modo, a idéia de serem mulheres em luta destruiu a imagem que elas tinham delas mesmas, como *passivas*, mudando o conceito de mulher indígena para um *nós* ativo, com valor positivo, fato que repercutiria em suas reivindicações na década de 1990.

Podemos constatar até aqui que a participação das mulheres zapatistas é extremamente diversa e plural, podendo atuar tanto como guerrilheiras na selva como em cargos de representação política dentro da comunidade. Em alguns espaços a presença de mulheres é expressiva, em outros, como as JBG's, é irrisória, entretanto, em qualquer um deles as indígenas vivenciam transformações nas relações de gênero. Ainda que não seja tão radical quanto a das insurgentes,

¹⁹ Além dos espaços que as zapatistas ocupam dentro do movimento há também uma forte presença destas em encontros e congressos fora das comunidades conforme aprofundado no capítulo anterior.

estas mudanças têm alterado o ordenamento das relações entre os gêneros e redefinido a experiência da subjetividade indígena.

Assim, para além de uma dicotomia entre as indígenas zapatistas e não zapatistas, o que existe é uma profunda ligação entre elas, que ao comunicarem-se constroem aos poucos relações mais democráticas e uma tomada de consciência que nas palavras delas revela o papel atribuído ao movimento zapatista na mobilização das mulheres indígenas: “el zapatismo trajo una toma de conciencia de la realidad. Es verdad que estamos aplastadas, dicen ellas ahora. Nosotras, en el olvido del olvido, ni cuenta nos habíamos dado. Ahora empezamos a hablar, a decir nuestra palabra. Ahora al menos sabemos como estamos de aplastadas” (ROVIRA, 1999, p.16).

A atuação das zapatistas nos anos 1990 foi marcada pela tentativa de aproximação de diversas frentes de mulheres indígenas que lutavam em nível regional pelos seus direitos. A intenção é, ainda hoje, promover espaços de diálogo entre as mulheres indígenas com vistas ao fortalecimento de um movimento próprio que possa fazer frente ao governo mexicano, à sociedade civil e à comunidade indígena. Nesse sentido, os documentos reivindicatórios que estudaremos a seguir nos revelam o esforço de construção de uma pauta minimamente unificada pelas mulheres indígenas mexicanas.

2.4 Entendendo as reivindicações das mulheres zapatistas na década de 1990.

A ação empreendida pelas mulheres zapatistas na elaboração de documentos que partilham suas necessidades e anseios com a sociedade se mostra como uma importante ferramenta que privilegia a voz das mulheres no relato de suas experiências.

Ouvir as palavras das mulheres indígenas zapatistas e o que elas têm a dizer sobre seus direitos é um esforço continuamente necessário, que empreenderemos aqui através da análise das reivindicações presentes nos principais documentos elaborados por elas em conjunto com outras mulheres indígenas na década de 1990. Embora estes documentos possuam muitos pontos convergentes e até repetitivos, diferenciam-se em relação ao interlocutor e aos tipos de demandas que concentram.

Assim, analisaremos primeiramente os documentos em que aparecem as demandas voltadas para as comunidades indígenas, nos quais propõem-se a revisão e transformação das tradições e costumes que consideram negativos. Nesse sentido, a Lei Revolucionária das Mulheres, elaborada antes da emergência pública do movimento, em 1993, e seus desdobramentos nas resoluções do Encontro: Os direitos das mulheres em nossos costumes e tradições, ocorrido em 20 e 21 de maio de 1994 na cidade de San Cristobál de las Casas, nos oferecem um material profícuo para nosso estudo.

Após este primeiro momento nos ateremos aos documentos dirigidos às instâncias governamentais, nos quais o teor das reivindicações centra-se em demandas de caráter estrutural e político, pois os problemas gerados pela ausência de acesso a recursos básicos como moradia, alimentação, saúde, entre outros, que colocam as indígenas em situação de grande vulnerabilidade social, não podem ser dissociados do conjunto de dificuldades vividas por seus respectivos povos.

Desde modo, neste segundo momento utilizaremos o conjunto de demandas estruturais apresentadas pelo movimento nas Jornadas pela Paz e Reconciliação, em março de 1994, e, ampliando estas demandas, analisamos as resoluções dos Acordos de San Andrés de 1996, nos quais a dimensão política é enfatizada²⁰.

A Lei Revolucionária das Mulheres é a primeira formalização de direitos promovida pelas zapatistas. Sua elaboração é marcada por um amplo processo de debates viabilizado pelas mulheres zapatistas que, em visita às muitas comunidades indígenas do Estado de Chiapas, mediarão debates e recolheram informações sobre quais direitos e quais costumes deveriam ser modificados para uma equidade entre homens e mulheres indígenas.

A organização de uma pauta unificada não foi tarefa fácil, pois, conforme mencionamos anteriormente, as zapatistas descendem de uma gama de etnias tais como a chol, kanjobal, mame, tojolabal, tzeltal, tzotzil, zapoteco e zoque que, apesar

²⁰ Ainda na década de 1990, recorte temporal de nossa pesquisa, temos o *I Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo*, também conhecido como "Intergaláctico", realizado em julho de 1996 em Chiapas, e o *II Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo*, em julho de 1997 em Madri, Espanha. Na década de 2000 os encontros mais significativos realizados pelos zapatistas ou com a sua presença foram: o *I Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo* em dezembro de 2006; *II Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo* em junho de 2007; *Encuentro de Pueblos Indígenas de América* em outubro de 2007; *III Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo* em dezembro de 2007; *I Encuentro Continental contra la Impunidad y por la Justicia Autónoma* em junho de 2009 e o *Seminário internacional de reflexión y análisis* realizado de 30 de dezembro de 2009 a 2 de janeiro de 2010.

da proximidade geográfica, possuem códigos culturais distintos. Coube às zapatistas insurgentes a tarefa de reunir estas mulheres e colocar no papel as decisões que eram tomadas por elas, conforme fala da insurgente Maribel (apud Rovira, 1997, p. 111):

Nosotras las insurgentes no escribimos esas leyes. Lo hicieron las compañeras de las comunidades indígenas. Nosotros estuvimos en algunas reuniones de ellas porque hay muchas mujeres que no entienden el español y hay que traducirles, coordinábamos. Se fueron juntando las demandas de todas. Pero no sólo de las compañeras de un pueblo o de una región sino de todas.

Ao fim de um ano de trabalho a Lei foi encaminhada para ser sancionada pela comunidade em uma assembléia realizada no dia 8 de março de 1993, data de questionamento mundial acerca da condição da mulher. Era a primeira vez em que se discutia as demandas das mulheres indígenas em um espaço de decisão coletiva, fato que deixou os homens presentes perplexos, com alguns deles inclusive agindo de forma sarcástica:

Los varones se miraban unos a otros, nerviosos e inquietos. De pronto, casi simultáneamente, las traductoras acabaron y, en un movimiento que se fue agregando, las mujeres empezaron a aplaudir y hablar entre ellas.

Algún responsable tzeltal comentó: “Lo bueno es que mi mujer no habla español, que sino...” Una oficial insurgente, tzotzil y con grado mayor de infantería, se le va encima: “Te chingaste porque lo vamos a traducir en todos los dialectos”. El compañero baja la mirada, las responsables mujeres están cantando, los varones se rascan la cabeza (LA JORNADA, 1994, p. 25).

As mudanças na vida em comunidade têm avanços, mas caminham a passos muito mais lentos, em parte, devido à resistência de parte dos homens em rever suas posições e aceitar um novo papel que as mulheres indígenas decidiram assumir, a de sujeito político. Assim, apesar da resistência de alguns homens, a versão final foi aprovada com uma introdução reforçando o caráter plural em que foi gestada:

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

conta a situação de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia.

Seguem abaixo as 10 demandas reunidas pelas indígenas zapatistas²¹:

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 cargo 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

Neste documento podemos identificar demandas de caráter socioeconômico e cultural, comuns em outros documentos, porém, é somente neste conjunto de reivindicações que as mulheres questionam seu lugar na organização interna do movimento zapatista, sugerindo que até mesmo dentro do movimento encontraram resistência à sua participação.

A necessidade de inclusão do direito de participação das mulheres dentro do EZLN em documentos formais revela que o espaço que as mulheres ocupam dentro do movimento nem sempre esteve garantido, e que esta conquista deve-se a uma conscientização que, embora ocorra a passos lentos dentro das comunidades, é um marco significativo.

Com isto, não devemos nos esquecer que o movimento é formado por homens que até há pouco tempo não questionavam os papéis de gênero, e que as mudanças nesta área têm se mostrado historicamente lentas e processuais na maioria das culturas.

²¹ As demandas voltadas para o movimento foram destacadas com grifo.

Sendo os mesmos homens os sujeitos com quem as mulheres interagem no privado, na comunidade e no movimento, não seria de espantar uma certa conflituosidade diante da contestação da dicotomia publico/privado que ancorou as relações até pouco tempo. Nesse contexto, o pessoal passa a ser entendido como esfera do político e, como tal, imbuído de relevância social.

Entretanto, pode-se perguntar porque as demandas contidas na Lei são consideradas revolucionárias, visto que, a partir da trajetória de luta dos feminismos ocidentais, não propõem nada novo. Muitas destas demandas podem parecer tão básicas que para muitas mulheres nem sequer pode ser considerado um problema em suas vidas, como, por exemplo, decidir quantos filhos ter, escolher com quem se casar, pleitear algum cargo público, entre outros elementos.

Mas há de se considerar que dentro das comunidades indígenas de Chiapas as relações de gênero são um núcleo rígido que recebe muita resistência a mudanças; somando-se a isto uma forte divisão sexual do trabalho, um alto índice de violência doméstica e analfabetismo entre as mulheres. Desse ponto de vista, as proposta trazidas pela Lei, em efeito, são revolucionárias. “Realmente es una ley revolucionaria, por que rompe con tradiciones que habían tenido a la mujer en un estado de violencia permanente, privadas de cualquier derecho, violencia que llevaba prácticamente a que no se perteneciesen a si mismas”²². (VELASQUEZ TRAIPE , 2009).

No ano seguinte, quatro meses depois do levante zapatista de 1994, as zapatistas vêem a necessidade de ampliar o horizonte reflexivo proporcionado pela Lei Revolucionária das Mulheres e, com mulheres de diferentes grupos organizados, realizam na cidade de San Cristóbal de las Casas o encontro: *Os direitos das mulheres em nossos costumes e tradições*.

Segundo VRIJEA (2000), participaram deste encontro quarenta e sete mulheres provenientes dos municípios de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó,

²² A Lei também é alvo de críticas de algumas autoras como Falquet (2006, p. 215), que argumenta acerca do alcance e viabilidade prática da mesma: “As pesquisas que pude desenvolver mostram que esta lei é pouco conhecida nas comunidades, mesmo nas zapatistas, e que não existe mecanismo algum de aplicação, de vigilância ou de sanção que a apoie”. Uma outra crítica parte de Belausteguigoitia (1999), que discorre a respeito do conteúdo da Lei, que, a seu ver, deixa de tocar em pontos específicos delas como mulheres, em sua particularidade. Esta segunda crítica será discutida em nosso terceiro e último capítulo, pois ela suscita uma interrogação acerca de como podemos classificar a atuação das zapatistas, se num referente de movimento de mulheres ou de movimento feminista.

Chanal y Pantelhó, discutindo os seguintes temas: “posibilidades de los pueblos indígenas, la discriminación y las limitaciones; la discriminación y el maltrato hacia las mujeres; posibilidades de las mujeres indígenas; la Ley Revolucionaria de las Mujeres y lo artículo 4 constitucional”.

A resolução final deste encontro apresentou muitas similaridades com o que já propunha a Lei Revolucionária das Mulheres, sendo inclusive chamado por Millán (1996) de “espejo interior de la Ley de Mujeres del EZLN”. Neste encontro reiterou-se a necessidade de mudanças nos costumes indígenas considerados negativos pelas mulheres, conforme fala destas:

En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a la fuerza. Deben respetar la decisión de las hijas y el casamiento debe ser con la pura voluntad de la pareja. Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a la fuerza, es parte de nuestra costumbre. A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio [...] Las mujeres tenemos derecho a elegir nuestro esposo y no nos pueden obligar a casarnos con alguien que no queremos, ni agarrarnos a la fuerza, ni vendernos. El marido, los hijos, el papá, la mamá, el suegro o la suegra, los cuñados, no nos pueden maltratar ni golpear; tampoco los policías ni los soldados ni ninguna otra persona [...] Tenemos derecho a defendernos de la violación estando casadas o solteras. Ni el marido nos puede obligar a estar con él si no queremos [...] Es importante que las mujeres nos apoyemos. (MILLÁN, 1996)

Os costumes, então, não devem deixar de existir, mas devem incorporar elementos novos segundo elas: “También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres, la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie”. (MILLÁN, 1996)

Assim, notamos que em ambos documentos o discurso que se faz presente é o de que o papel atribuído à mulher indígena, tradicionalmente reduzido à vida privada, se amplie para funções públicas, como direito a trabalhar, o que implica em creches para seus filhos, alfabetização em escolas e uma série de demandas de ordem estrutural.

Em 21 de fevereiro de 1994, na cidade de San Cristóbal de las Casas, acontece a primeira negociação entre o governo federal e o EZLN: são as Jornadas pela Paz e Reconciliação. Escolhidos os 19 membros do CCRI que representariam o movimento nas mesas de negociações e enviado o representante nomeado pelo então presidente Salinas Gortari, o ex-secretário de relações exteriores, Manuel Camacho Solís, dá-se início os trabalhos.

A primeira resolução deste debate foi a garantia de um cessar fogo de ambos os lados, seguida da negociação das 33 demandas apresentadas pelo CCRI em 1º de março. Endereçadas aos povos do México, aos povos e governos do mundo e à imprensa nacional e internacional, as demandas versavam sobre uma série de pontos como revisão do NAFTA, ensino das línguas indígenas na educação oficial, fim dos impostos para os pequenos produtores rurais, entre muitos outros temas, e no item vigésimo nono, uma petição específica das mulheres, elas denunciavam: “Nós as mulheres camponesas indígenas pedimos a solução imediata de nossas necessidades urgentes, as que o governo nunca tem dado solução” e reivindicam as seguintes demandas estruturais:

1. Clínicas de partos con ginecólogos para que las mujeres campesinas reciban la atención médica necesaria.
2. Que se construyan guarderías de niños en las comunidades.
3. Pedimos al gobierno que mande alimentos suficientes para los niños en todas las comunidades rurales como: leche, maicena, arroz, maíz, soya, aceite frijol, queso, huevos, azúcar, sopa, avena, etcétera.
4. Que se construyan cocinas y comedores para los niños en las comunidades, que cuenten con todos los servicios.
5. Que se pongan molinos de nixtamal y tortillerías en las comunidades, dependiendo del número de familias que tengan.
6. Que nos den proyectos de granjas de pollos, conejos, borregos, puercos, etcétera, y que cuenten con asesoría técnica y médicos veterinarios.
7. Pedimos proyectos de panadería que cuenten con hornos y materiales.
8. Queremos que se construyan talleres de artesanías que cuenten con maquinaria y materias primas.
10. Para la artesanía, que haya mercado donde se pueda vender con precio justo
11. Que se construyan escuelas donde puedan recibir capacitación técnica las mujeres.
12. Que haya escuelas de preescolar y maternal en las comunidades rurales, donde los niños puedan divertirse y crecer sanos moral y físicamente.

13. Que como mujeres tengamos transportes suficientes para trasladarnos y para transportar nuestros productos de los diferentes proyectos que tengamos. (PLIEGO DE DEMANDAS..., 1994)

As negociações terminam em 21 de março com o EZLN avaliando que só houve diálogos, mas nenhum acordo mais propositivo. Então anuncia que irá realizar uma consulta para revisar junto às comunidades indígenas e suas bases de apoio as propostas do governo frente às suas demandas. Em 12 de maio o CCRI informa o resultado de sua consulta, dando a conhecer a decisão de que não abrem mão de nenhuma pauta e que as propostas do governo não contemplam suas demandas.

Para as mulheres indígenas, ter incluídas 12 demandas em um documento que ganhou repercussão internacional foi sem dúvida um ganho, pois trouxe uma visibilidade para a sua luta que acabou resultando na vinda de uma série de Ongs de direitos humanos para Chiapas, que trabalham com mulheres em situação de vulnerabilidade social²³.

Como dissemos anteriormente, uma das motivações que levam parte das indígenas a se identificarem com o movimento zapatista é a possibilidade de proporcionar aos seus filhos e à família melhores condições de vida. Nesse sentido, as demandas apresentadas nas Jornadas pela Paz e Reconciliação são exemplares, visto que, dos 12 pontos levantados, quatro deles visam atender às crianças, como creche, escola primária, comida e a instalação de cozinhas comunitárias para alimentação delas, três visam fornecer condições para a produção de alimentos para as famílias, como moinhos, granjas e padarias comunitárias, outras três buscam melhorias relacionadas à esfera do trabalho, como local e transporte para vender seus artesanatos, além de capacitação técnica para o mercado de trabalho e, por último, talvez a única demanda que diz respeito somente às mulheres, a construção de clínicas ginecológicas.

A grande maioria destas demandas ficaram só na promessa de uma resolução por parte do governo; assim, ao perceber que as negociações ora avançavam, ora retrocediam dependendo da vontade política da pessoa que o governo colocava para dialogar com o movimento, este decide retomar o diálogo com o governo, agora sob outras bases.

²³ Por não receberem uma assistência por parte do Estado, as comunidades zapatistas são extremamente dependentes do terceiro setor, contando com Ongs em quase todas as áreas do social, como saúde, educação, entre outras.

Era preciso garantir na constituição mexicana os direitos dos povos indígenas para que, independente das articulações políticas do governo no momento das negociações, fossem respeitadas as suas demandas. Esta foi a tônica dos Acordos de San Andrés realizados na cidade que leva seu nome em Chiapas.

Os Acordos de San Andrés sintetizaram as discussões realizadas entre o EZLN e o governo federal sobre o tema: “Direitos e Culturas Indígenas”, o qual ocorreu em dois momentos de negociação, o primeiro no final de 1994 e durante todo o ano de 1995, e o segundo no início de 1996.

A formalização da pauta de reivindicação apresentada nos Acordos recebeu a aprovação das comunidades indígenas através de uma consulta realizada junto a eles no ano de 1994. Os resultados da consulta apontaram que 96% das comunidades zapatistas aprovavam os Acordos, porém, com a ressalva de que importantes questões não haviam sido satisfatoriamente contempladas e que estava previsto que seriam incluídas nos debates das mesas posteriores.

O documento reuniu reivindicações de diversas ordens, como defesa de recursos naturais, situação agrária nacional, acesso à justiça e à informação, ampliação da participação e representação política indígena, uma educação que leve em consideração os saberes e tradições indígenas, e uma parte específica sobre a mulher indígena. Todos estes temas foram tratados em seis grandes mesas cujos temas foram: autonomia, participação política, justiça, cultura, acesso aos meios de comunicação e mulher indígena.

Em argumentação acerca da importância da abertura de uma mesa de negociação sobre o tema da mulher nos Acordos de San Andrés, expõe o zapatista Comandante David (apud Rovira, 1997, p. 205):

La mujer, tanto en los pueblos indígenas como en los no indígenas, ocupa una posición muy inferior a los hombres. Entendemos que en México nosotros los hombres somos muchos machistas, no se toma en consideración la situación de las mujeres. No se les quiere dar lugar en la historia, no se le da participación en la sociedad. Eso lo tenemos bien claro, y más en los pueblos indígenas: mujeres casi en su totalidad analfabetas, que además no tienen palabra, no tienen voz en la comunidad, menos ocupan cargos públicos.

Intitulada “Situação, direitos e cultura da mulher indígena”, esta mesa reuniu múltiplas vozes que enfatizaram que a erradicação da desigualdade de gênero passa por uma legislação nacional e estatal que garanta direitos fundamentais das

mulheres como seres humanos e como indígenas. Nesse sentido, esta mesa agregou ao documento os sete pontos a seguir:

1. Incorporar a la legislación los derechos políticos, así como el respeto a los usos y costumbres indígenas, respetando la dignidad y los derechos humanos de las mujeres indígenas.
2. Reconocer en el marco constitucional de autonomía los derechos específicos de la mujer indígena.
3. Garantizar los derechos laborales de las trabajadoras indígenas, sobre todo aquéllas en condiciones vulnerables como las trabajadoras eventuales y domésticas.
4. Adicionar los derechos de la trabajadora eventual en la Ley Federal del Trabajo.
5. Revisar y modificar la penalización que impone la legislación actual para delitos sexuales, de hostigamiento a la mujer y de violencia intrafamiliar.
6. Garantizar para las mujeres y los niños indígenas de Chiapas, el derecho a la salud, a la educación y cultura, a la alimentación, a una vivienda digna, a los servicios básicos, así como su participación en proyectos educativos para desarrollo integral digno con la participación de las mujeres indígenas y diseñados con sus particularidades.
7. Cumplimiento de pactos y convenios internacionales que el gobierno mexicano ha firmado. Especial importancia reviste el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de Viena sobre Derechos Humanos referida a la eliminación de toda forma de discriminación a la mujer, Acuerdo de la Conferencia Mundial de Población y Desarrollo referido a la salud y los derechos reproductivos de las mujeres. Siempre y cuando no contravengan los principios básicos de la Constitución General de la República.

Estas demandas visaram pressionar o governo mexicano para a incorporação das demandas indígenas em marcos constitucionais, bem como denunciar o não cumprimento de acordos internacionais assinados pelo governo no passado, como a Convenção n. 169 da OIT e outros.

A proposta de diálogo com o governo avançou em alguns pontos; contudo, em questões fundantes colocadas pelos zapatistas não houve acordos, de modo que, ainda em inícios de 1996, o EZLN começa a sua retirada das discussões ao ver o não cumprimento das regras do Acordo por parte do governo.

Fazendo um balanço das negociações com o governo, o movimento expõe:

3. En lo referente al tema Situación, Derechos y Cultura de la Mujer Indígena, la delegación del EZLN considera insuficientes los actuales puntos de acuerdo. Por la triple opresión que padecen las mujeres indígenas, como mujeres, como indígenas y como pobres, exigen la construcción de una nueva sociedad nacional, con otro modelo

económico, político, social y cultural que incluya a todas y a todos los mexicanos. (HERNÁNDEZ NAVARRO; RAMÓN VERA, 1998, p. 54)

Na visão das mulheres zapatistas, as principais omissões do documento foram: a falta de solução para o problema agrário, uma vez que as mulheres continuavam proibidas de herdar terras; o reconhecimento das autonomias municipais e regionais foi visto como insatisfatório, bem como insuficientes as políticas destinadas ao tema dos direitos e recursos específicos à mulher indígena²⁴.

Observando as muitas limitações dos Acordos de San Andrés e a necessidade de ampliar os documentos anteriores, as zapatistas apresentam em maio de 1996 a continuidade da Lei Revolucionária das Mulheres, também chamada de Segunda Lei Revolucionária das Mulheres, que inclui 31 demandas voltadas para revisão de alguns costumes indígenas, para a garantia de direitos básicos e reconhecimento de seus direitos na Constituição nacional, ou seja, ela nasce com a intenção de sintetizar e reunir num único documento as demandas até então discutidas pelas mulheres. Segue abaixo a sua descrição:

1. Las mujeres tenemos derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la misma comunidad.
2. Las mujeres tenemos los mismos derechos de los hombres dentro de la comunidad y el municipio.
3. Las mujeres tenemos derecho a expresar nuestros sentimientos porque por naturaleza tenemos sentimiento propio y somos más sensibles, es así que merecemos un trato especial.
4. Las mujeres casadas tienen derecho a usar los métodos de planificación familiar sea artificial o natural, lo que ellas decidan, sin que nadie se oponga, sino que tienen que entender y hacer acuerdos.
5. Las mujeres tenemos derecho a participar en las reuniones y tomas de decisiones sin que nadie lo impida o critique, y tenemos derecho a capacitarnos, tener espacios, y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y municipales, y tener cargos en lo cultural y en lo social.
6. Las mujeres tenemos derecho a prepararnos en todos los niveles para nuestro desarrollo político, económico, social y cultural.
7. La Ley revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra, el cultivo y el consumo de drogas, marihuana, amapola, cocaína, etcétera, en nuestros campos porque somos las mujeres las que más sufrimos las consecuencias de este vicio.

²⁴ Lembramos que a versão final dos Acordos de San Andrés não são a proposta inicial do movimento zapatista; muitos pontos foram modificados com as negociações em que governo e movimento tiveram que ceder. Este documento será retomado em 2001 quando o Congresso mexicano decide alterar a legislação pertinente aos povos indígenas.

8. Se prohíbe estrictamente la venta y consumo de las bebidas alcohólicas en nuestros pueblos y comunidades porque somos las que sufrimos golpes, , pobreza y miseria como consecuencia de este vicio.
9. Las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres en la alimentación, el vestido, el gasto, etcétera, y del manejo del recurso económico de la familia.
10. Las mujeres tenemos el derecho al descanso cuando realmente lo necesitamos, sea porque nos sentimos cansadas o enfermas, o porque queremos realizar otra actividad.
11. Las mujeres tenemos el derecho a defendernos verbalmente cuando somos ofendidas o atacadas de palabra por la familia o personas ajenas.
12. Las mujeres tenemos el derecho a defendernos físicamente cuando seamos atacadas o agredidas por familiares o personas ajenas, y tenemos derecho a castigar a los hombres o persona que agrede, abandona e insulta a las mujeres.
13. La capacidad y trabajo de la mujer tendrá el mismo valor que el trabajo de los hombres.
14. Las mujeres tenemos derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan nuestra salud física y emocional; serán castigados los que discriminen, se burlen o abusen de las mujeres.
15. Los hombres casados y las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia, tienen prohibido por Ley Revolucionaria de Mujeres, abandonar a su esposa sin razón ni fundamento, o unirse con otra mujer o con otro hombre cuando no ha habido un divorcio normal.
16. Queda prohibido por Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos mujeres porque de esa manera a la esposa se le lastiman sus sentimientos, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer.
17. La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válida la norma de la sociedad indígena de que está prohibido y es indebido que algún miembro de la sociedad tenga relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad o del pueblo.
18. Ninguna mujer podrá recibir maltrato, insulto o golpes de su esposo sólo por no tener hijos varones.
19. Las mujeres tenemos derecho a tener, heredar y trabajar la tierra.
20. Las mujeres tenemos derecho a recibir créditos e impulsar y dirigir proyectos productivos.
21. Cuando se den separaciones en los matrimonios que se reparta en partes iguales la tierra y todos los bienes de la familia entre el marido y la esposa o los hijos.
22. Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres que venden y toman bebidas alcohólicas o cualquier otro tipo de droga.
23. Las mujeres madres solteras tienen derecho a ser respetadas y consideradas como una familia.
24. La mujer tiene derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo.
25. La mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo cuando ella va a hacer trabajo para la organización, y cuando van a las reuniones, que el hombre cuide y alimente a los hijos y atienda el hogar.

26. Que en todos los planes del desarrollo de la mujer, esta tiene derecho a manejarlos.
27. Las mujeres tenemos derecho a organizarnos en lo cultural.
28. Las mujeres indígenas tienen derecho a ser reconocidas en su manera de ser diferentes.
29. Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas y a ser reconocidas y apoyadas por la comunidad como ellas lo necesiten.
30. Las mujeres tenemos derecho a estar informadas de todo lo que se hace en la comunidad y a recibir todo tiempo de información para ampliar más nuestro conocimiento.
31. La mujer tiene derecho a exigir que se erradique la prostitución en las comunidades²⁵

Observamos neste documento, pela primeira vez, e não apenas em debates, a incorporação da questão da terra, ou seja, de como a ausência de direitos em relação a esta demanda tem dificultado a subsistência e permanência da mulher indígena no campo.

Outra questão em relação a esta ampliação da primeira Lei diz respeito a alguns pontos considerados polêmicos, como a evocação de uma natureza das mulheres, sendo esta caracterizada como sensível, e a defesa de elementos considerados cristãos, como a proibição de relações sexuais fora do casamento ou a monogamia como modelo de relação conjugal. (FALQUET, 2006)

No que se refere à proibição da infidelidade, muitas feministas urbanas se manifestaram argumentando que era uma medida conservadora; contudo, conforme considerações de Hernandez-Castillo (2001, p. 215) para o contexto das zapatistas “la infidelidad masculina y bigamia son justificadas culturalmente en nombre de la “tradición” y se encuentran estrechamente vinculadas con las prácticas de violencia doméstica”. Nesse sentido, proibir a infidelidade foi uma medida encontrada pelas zapatistas para evitar a sua vulnerabilidade no seio da unidade doméstica e da comunidade.

Acreditamos que estas questões polêmicas na ampliação da Lei são difíceis de serem julgadas, tendo em vista o modo como nós ocidentais temos olhado para as comunidades indígenas, muitas vezes nos esquecendo de que mulheres tornam-se mulheres em contextos sociais e culturais específicos, ou seja, suas demandas não podem ser dissociadas da conjuntura que a cerca.

²⁵ Publicado no suplemento *Doblejornada* do jornal mexicano *La Jornada* de 6 de maio de 1996.

O que queremos dizer é que nem sempre as mudanças culturais que ocorrem no seio das comunidades indígenas são um estímulo-resposta do que acontece na cultura ocidental, mas que também devemos considerar as dinâmicas internas destas mudanças. Nesse sentido, concordamos com Sarti (2004, p. 45) ao constatar que o paradigma epistemológico usado para pensar o que é ser mulher, em outras culturas, “formula-se nos marcos de uma sociedade na qual a pessoa se constitui como indivíduo, atomizado e interiorizado, o que não necessariamente acontece em outros contextos”.

Então, de modo a evitar interpretações reducionistas acerca de outras culturas, a autora propõe como metodologia a ação da contextualização, ou seja, trazer para o debate a visão das próprias mulheres sobre seu discurso e prática considerando que é possível fazer um diálogo com o seu contexto de enunciação. Transferindo esta idéia para nosso trabalho, devemos compreender que significado as demandas que podemos considerar conservadoras, como as que foram criticadas por Falquet, possuem para as próprias mulheres que as elaboraram, pois “O contexto do pesquisador explica a sua interpretação, as referências epistemológicas com as quais constrói a sua análise, mas não necessariamente a do pesquisado.” (SARTI, 2004, p. 47)

Ter esta preocupação com a contextualização nos ajudará a compreender que até mesmo as demandas que à primeira vista podíamos chamar de gerais, básicas ou sem relação com uma pauta específica de gênero, como terra e educação, são, na realidade, considerando-se o seu contexto mexicano e cultural indígena, demandas eminentemente de gênero, pois, conforme veremos, é a mulher quem administra a terra, cultiva e prepara os alimentos da família e quem possui menor escolaridade nas comunidades.

Assim, no sentido de analisar os avanços e limites das demandas das mulheres zapatistas elaboradas na década de 1990, optamos por aprofundar algumas delas utilizando como critério a frequência com que aparecem nos documentos e a sua importância dentro dos debates realizados pelas zapatistas. Com isto nos deteremos nas seguintes reivindicações: alimentação; casamento, sexualidade e filhos; educação; representação; saúde; terra; trabalho e violência.

2.4.1 Alimentação

Dentro das culturas indígenas que compõem o zapatismo, a questão da alimentação aparece como uma esfera indissociável da mulher; é ela a responsável pelo plantio dos alimentos e por tudo o que envolve a preparação destes, como carregar lenha para o fogo, buscar água, entre outras tarefas.

Villarreal (2007) nos apresenta o relato de uma indígena acerca de sua rotina, que é iniciada com a obrigação do preparo do alimento para a família:

Nos levantamos a las tres o cuatro de la mañana, para prender el fuego para alimentar a la familia, para hacer el café para el desayuno de nuestros maridos y nuestros hijos... Después trabajamos el maíz para alimentar los animales. Despertamos a los hijos, les damos de desayunar y los preparamos para que vayan a la escuela.

Em análises antropológicas das culturas indígenas de Chiapas, podemos perceber que a imagem da mulher é muitas vezes associada à idéia de fertilidade. Tal fato ocorre, por exemplo, em Chiapas com a associação da mulher à terra, sendo muito comum a personificação desta com o nome de divindades femininas, como *Madre Tierra*.

A ligação da mulher com a alimentação ajuda-nos a compreender como esta questão assume significações que envolvem a sobrevivência alimentar e uma dimensão simbólica, fato expresso no termo que as zapatistas usam em sua auto-representação – *mujeres de maíz en resistencia* (mulheres de milho em resistência)²⁶.



(Fonte: http://www.globaljusticecenter.org/articles/chiapas_esp.htm)

²⁶ A associação que os zapatistas fazem entre a sua experiência coletiva ligada à terra e à cultura indígena é manifestada em ilustrações, nas quais cada zapatista é desenhado de maneira diferente um do outro, fazendo alusão a um grão de milho em uma espiga.

O milho é a base alimentar dos povos indígenas mexicanos e é o principal ingrediente do alimento mais consumido nas comunidades, as tortilhas, cuja forma arredondada faz referência, dentro das culturas, ao sol dos maias. Entre moer o milho, ferver, amassar e dar a sua forma particular, passam-se horas de trabalho, assim, grande parte do tempo das mulheres é tomado por esta atividade.

A importância que tem o milho na identidade dos povos indígenas mexicanos tem profunda relação com as atividades femininas nas comunidades. A mulher rural chega a empregar cerca de 16 horas do dia produzindo, elaborando, vendendo, carregando água, entre outras funções ligadas à alimentação, isto sem deixar de exercer outras como o cuidado com a família.

Todas as questões que envolvem o preparo da comida recaem apenas sobre a mulher. Ter como específica e intransferível a tarefa de cozinhar, salientando que nos alimentamos todos os dias, implica em um trabalho diário sem nenhum dia de descanso.

Diante destas questões as mulheres zapatistas têm se organizado de modo a impulsionar projetos de moinhos coletivos como forma de renda e também para evitar que as tortilhas sejam feitas dentro de casa, o que tem gerado vários problemas de saúde, pois a fuligem da lenha que fica aprisionada na casa é aspirada por elas, gerando várias complicações respiratórias. Outro fator seria a posição em que modelam as tortilhas, curvadas, o que gera problemas de coluna principalmente entre as mulheres que realizam esta atividade durante muitos anos.

Assim, problemas de saúde podem advir tanto do modo como são preparados os alimentos como pela ausência deles, e a fome é uma questão sempre presente no discurso das mulheres. Seu efeito tem sido devastador nas comunidades:

La desnutrición afecta a más de la mitad de la población indígena, siendo las niñas quienes la presentan en mayor grado. La mala alimentación y la desnutrición congénita han afectado la talla de los indígenas, particularmente la de las mujeres mayores de 15 años, que hace una década tenían una estatura de 1.42 metros y actualmente de 1.3213. Para la zona estudiada (los altos tojolabales, entre Las Margaritas y Altamirano), estudios de antropología física arrojan datos referentes a la elevada mortalidad infantil y las alteraciones del crecimiento y desarrollo en niñas y niños. (VILLANUEVA y SERRANO, 1996, p. 249).

Embora Chiapas seja um dos maiores produtores de milho do país, sua produção tem sido quase integralmente voltada para a exportação. Depois da

transformação dos *ejidos* em terras comerciais e da queda de subsídios para a agricultura, medidas previstas no NAFTA, o problema da fome voltou com maior expressividade, principalmente para as pessoas que vivem diretamente do cultivo da terra, como as comunidades indígenas. Conforme podemos observar no período que compreende a formação do EZLN, houve um aumento expressivo de mortes ocasionadas pela fome: “El número de muertes por deficiencias en la alimentación aumentó de 1984 a 1994 en 641%”. (CENTRO DE INVESTIGACIONES..., 1997)

A reivindicação das zapatistas pelo direito de se alimentar coloca em questão a continuidade de existência dos povos indígenas mexicanos, uma vez que muitos deles, ao ter o acesso à terra restringido, não conseguem cultivar os alimentos básicos de sua alimentação, baseada na agricultura familiar.

Com isto, as comunidades zapatistas, de modo a fomentar soluções para o problema da fome, conforme aponta o Subcomandante Marcos (2004), empreenderam algumas saídas para minimizá-la, como o estímulo à construção de cooperativas de produção de carnes; a criação de galinhas, vacas e porcos; além de uma produção intensiva de hortaliças e plantio de árvores frutíferas.

A viabilização destas medidas se deu com o treinamento dos e das indígenas que vivem da terra, com cursos de capacitação para a formação de promotores de agroecologia, os quais tem seu trabalho focado no cuidado do meio ambiente, dos animais e em projetos de tecnologia, como a confecção de tanques de água, fogões a lenha, moinhos, entre outros.

2.4.2 Casamento, filhos e sexualidade

O direito a escolher o companheiro com quem se casarão ou o número de filhos que desejam ter, são, dentre todas as demandas das zapatistas, as mais distantes do universo cultural ocidental. Idéias como dote e casamento negociado foram uma normatividade na Idade Média, e na atualidade se fazem presentes em países de tradição islâmica e em maior ou menor grau nas culturas das etnias das mulheres zapatistas.

O casamento, em comunidades mais pobres, é utilizado pelas famílias como meio de ascensão econômica: a indígena torna-se moeda de troca de bens e

favores entre as famílias dos futuros cônjuges. Assim, o indígena Anselmo Pérez (apud LÓPEZ, 1992, p. 26) descreve um ritual antigo de noivado da etnia tzotzil:

Hace muchos años, cuando un joven llegaba a la edad del noviazgo, primeramente ofrecía sus respetos a su padre y a su madre, regalándoles una botella de aguardiente para pedirles que hicieran el favor de hacerse responsables de realizar la pedida de la muchacha. Una vez de acuerdo, los progenitores del joven consiguen seis o siete "Jak'oletik" o pedidores y sus esposas, una anciana que se encargue de los licores y otros tres hombres para escanciar el aguardiente. El rito de visitar la casa de la muchacha dura años, durante lo cuales el padre es agasajado con comida, frutas, favores y sobre todo, aguardiente. La única que no aparece en todo el relato sobre la boda tradicional, es la novia. Ella, al margen de la cual se realiza todo este ceremonial, no decide nada.

Em geral, é o homem quem escolhe a mulher. Comunicando o seu interesse aos pais da moça, ele aguarda a decisão dos pais; estes, por sua vez, apenas informam a filha de sua resolução, não restando à noiva qualquer possibilidade de questionamento sobre seu matrimônio.

O ordenamento da estrutura familiar faz com que a família funcione como um núcleo contraditório, pois, ao mesmo tempo em que é uma unidade solidária que implementa estratégias de cooperação para a sobrevivência e reprodução dos seus, também abriga relações de gênero pautadas em relações de poder.

O casamento modifica as relações sociais e familiares das mulheres e redefine um novo círculo social. Como casadas, deverão seguir algumas regras que são esperadas pelo marido e pela sua família, fato exemplificado nas recomendações de um pai à sua filha que está prestes a se casar:

Así pues, hija, pórtate bien, guía por buen camino tus pasos, no seas chismosa, no seas mentirosa, no critiques a tu suegro, no reproches a tu suegra ni calumnies a tus companeras, ni chismees en el camino, ni difames en el corral; ahora que te vas a casar, obedece los mandatos de tu suegro, de tu suegra, de tu esposo, nunca te portes altanera; escucha primero lo que te dicen, así podrás cumplir bien [...]. (ROVIRA, 1997, p. 87).

Nas culturas indígenas, e especialmente nas comunidades tzeltales, quando a mulher se casa, tem de morar com a família do cônjuge e obedecer à sua sogra e sogro:

El primer año de matrimonio, la joven pareja vive en casa de los padres de él, donde la mujer es instruida por la suegra para desempeñar adecuadamente su papel de esposa. Esta relación entre suegra y nuera no siempre es muy llevadera, pues se trata de una relación de poder muy fuerte. (ARAÍZA-DÍAZ, 2004, p. 140)

Quando o casamento é uma opção da mulher, muitas vezes vem acompanhado pela busca de uma vida melhor, sem as duras obrigações domésticas, a responsabilidade de cuidar dos irmãos mais novos, entre outras.

A recusa ao casamento quase sempre é palco de um conflito geracional. As indígenas mais velhas são os membros da família que apresentam maior dificuldade em aceitar o adiamento ou a desistência do casamento por parte das filhas.

Além da hostilidade familiar, a opção por não se casar recebe rechaço de toda a comunidade:

Es una condición que a la mujer le imponen el tener marido, una mujer que no tiene marido es una cualquiera, sea divorciada, dejada, viuda o madre soltera, no vale. Hay que tener el marido aunque sea de adorno, hay que mantenerlo, aunque sea un borracho, pero hay que tener el marido. (ROVIRA, 1997, p. 33).

Diante deste desacordo entre vontade individual e expectativa coletiva, as zapatistas denunciam:

En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a la fuerza. Deben respetar la decisión de las hijas y el casamiento debe ser con la pura voluntad de la pareja. Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a la fuerza, es parte de nuestra costumbre. A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio [...] Las mujeres tenemos derecho a elegir nuestro esposo y no nos pueden obligar a casarnos con alguien que no queremos, ni agarrarnos a la fuerza, ni vendernos. El marido, los hijos, el papá, la mamá, el suegro o la suegra, los cuñados, no nos pueden maltratar ni golpear; tampoco los policías ni los soldados ni ninguna otra persona [...] Tenemos derecho a defendernos de la violación estando casadas o solteras. *Ni el marido nos puede obligar a estar con él si no queremos* [...] Es importante que las mujeres nos apoyemos. (MILLÁN, 1996)

O casamento para as insurgentes zapatistas seguirá um outro curso, um tanto controvertido a nosso ver:

Son con mucho respeto: si a una mujer le gusta alguien, un compañero, pues pide permiso al mando, a la autoridad. Les dan permiso de ser novios, y si se entienden, hay dos formas de casarse: si quieren, firman un papel, eso quiera decir casarse, y si quieren juntarse nada más piden permiso, y se juntan. COMANDANTE RAMONA (apud ROVIRA, 1997, p. 154)

A opção de se casar tal qual na comunidade depende da aprovação de um conjunto de pessoas externas à relação, o que novamente fere a autonomia da mulher em escolher seu cônjuge.

As zapatistas que atuam na comunidade muitas vezes preferem adiar a opção pelo casamento, pois, depois de casadas, terão obrigações com a casa e com os filhos, o que lhes impossibilitará de estudar e participar da agenda do movimento. Ademais, homens que não se envolvem nas discussões e organizações políticas zapatistas dificilmente permitem que suas esposas participem.

Acima da construção política impera um modelo de família nuclear que ocupa um lugar central nos anseios e ordenamento comunitário. Esta estrutura que se consolida pelo casamento ocorre muito cedo para as mulheres indígenas, geralmente aos 12 e 13 anos, e aos 14 muito provavelmente já serão mães pela primeira vez; já para os homens a idade de casamento é mais avançada, em torno de 18 a 20 anos. O casamento jovem não é uma realidade indígena apenas, pois segundo dados de 1999, “entre 37 e 39% das mulheres da sociedade mexicana, já se encontram casadas na idade de 20 anos”. (LA TRANSICIÓN..., 1999)

A primeira experiência sexual para as indígenas é, em todos os sentidos, uma descoberta solitária. Temas como gravidez e sexualidade são assuntos tabu; nenhuma informação ou preparação ocorre quando iniciam a sua vida sexual.

A primeira relação sexual acontece, para a maioria das mulheres, dentro do casamento. A virgindade é uma exigência da família e do noivo, o que garante a legitimidade da prole e, caso a mulher decida casar-se novamente, deve aguardar 300 dias do final do casamento anterior, pois, em caso de outra gravidez, não se confundirá a descendência.

Virgindade e passividade sexual são os principais elementos socializadores da sexualidade da mulher indígena, que deve atentar à finalidade do casamento e à constituição de uma família. A maternidade é entendida como a missão primordial da mulher e o matrimônio, muitas vezes longe de uma relação de afetividade, constitui um contrato socioeconômico baseado na prole.

Mulheres que não têm ou não podem ter filhos são consideradas castigadas pelos deuses e são excluídas, sendo conseqüentemente depreciadas pelo coletivo. Esta coerção coloca uma exigência penosa para as mulheres: a obrigatoriedade de se ter muitos filhos: “durante sua vida sexual reprodutiva terá em média 10 partos, dos quais sobreviveram 3 ou 4 crianças, de modo que entre 30 e 35 anos já é uma mulher envelhecida”. (VÁSQUEZ, 2006, p. 25).

Nas culturas indígenas de Chiapas, os filhos brindam a oportunidade de demonstrar a valia das pessoas, ou seja, quanto mais filhos, mais *abençoada* é a família e maior é a garantia dos pais de que terão abrigo e cuidados na velhice. As responsabilidades das filhas não são iguais às dos filhos; cabe a elas as obrigações de cuidado e ajuda material aos pais na velhice. Isto decorre de uma educação que promove nas mulheres altruísmo e sentimentalismo, o que por sua vez acaba por elevar a segundo plano projetos individuais.

Embora com todas estas funções e dedicação à família, o nascimento de meninas não é recebido com igual alegria que o de um menino. Logo ao nascer, já se iniciam as distinções de gênero que marcarão toda a sua vida, conforme coloca Gutiérrez (2008): “De hecho, nos platica que una partera cobraba menos por la niña porque no tenía el mismo valor que el niño”²⁷.

Diante disto as mulheres zapatistas reivindicam o direito de poderem decidir o número de filhos que possam ter e cuidar, uma vez que a exigência cultural por uma família numerosa onera em muito as mulheres. Em caso de gravidez não desejada, a opção por interrompê-la, abortar, não é uma postura de consenso entre as indígenas.

O tema aborto divide opiniões; na mesa sobre mulheres nos Acordos de San Andrés uma das indígenas presentes disse que não era bom se indispor com a Igreja e outra, chamada Sebastiana, defendeu-o como um direito:

Voy a hablar sobre el aborto, que creo debe ser despenalizado porque hay muchas niñas violadas intrafamiliarmente. Son casos que no salen afuera porque nunca se habla. A veces hasta se embarazan del propio padre, sólo porque no se llega a saber. Yo estoy hablando por experiencia, por lo que he escuchado de mi

²⁷ Diferentemente da visão das etnias ambientadas no Estado de Chiapas para a cultura quichéua, quando o primeiro filho que nasce em um matrimônio é menina significa que a família terá sorte, pois assegurará prosperidade, segurança de provisões e estabilidade. (NÚÑEZ DEL PRADO, 1975, p. 628)

comunidad, mujeres indígenas que te hablan: No sabes de lago para bajar la regla?, yo ya estoy desesperada. (ROVIRA, 1997, p. 221)

Optar por ter ou não ter filhos é uma realidade entre as zapatistas insurgentes, que se diferenciam das mulheres da comunidade, de saúde frágil após tantos partos. São moças que em idade reprodutiva abdicam da maternidade sem, contudo, renunciar ao sexo.

Quando ocorre das insurgentes terem filhos, é recomendado que elas levem a criança para junto de sua família, pois as obrigações na selva impedem uma dedicação exclusiva aos filhos. Dentro do EZLN as mulheres podem optar por não ter filhos com o uso de métodos anticoncepcionais, sendo que o de uso mais comum são as pílulas.

Nas mudanças que as zapatistas propõem, a estrutura familiar permanece como uma unidade solidária para a sobrevivência, porém, os papéis atribuídos às mulheres terão que ir se modificando. Com isto criticam a idéia de fundo, presente em todas as obrigações aqui relatadas, de que os corpos das mulheres são vazios de sentido quando não exercem a sua *primordial função* – a maternidade.

A paternidade e maternidade como voluntárias e a conscientização de que a quantidade de filhos deve vir acompanhada da possibilidade de criá-los dignamente são frutos de um processo de mudanças iniciado pelas zapatistas. Na visão de Araíza-Díaz (2004, p. 140), são “las nuevas generaciones a las que les corresponde transformar lo relativo al matrimonio en la comunidad. Al menos las promotoras de salud, Adela y Magali, aun cuando están en edad de casarse, se cuestionan si están preparadas o no, y piensan que les gustaría estudiar más antes de hacerlo. Esto ya significa un gran avance”.

2.4.3 Educação

Embora desde 1917, período pós-revolução, conste na Constituição mexicana a obrigatoriedade de que toda criança tem direito à educação primária, não é isto que acontece nas áreas indígenas, sobretudo para as meninas e mulheres²⁸.

²⁸ No sistema educacional mexicano a educação é gratuita e obrigatória dos 6 aos 14 anos, ou seja, não inclui o ensino secundário. No Brasil, a partir de 1996, com a LDB (Lei de Diretrizes e Bases), o ensino médio também passou a ser obrigatório no país.

As escolas públicas na região de Chiapas não conseguem suprir a demanda de interessados em alfabetização, que são tanto de crianças como de adultos. Com uma estrutura extremamente precária e ausência de materiais didáticos, representam o descaso dos órgãos públicos para com a população indígena. “Las escuelas suelen ser chozas de madera, con suelo de tierra, pupitres desvencijados y acaso un pizarrón en un extremo. No acostumbran a llegar los libros de texto oficiales y gratuitos [...]”. (ROVIRA, 1997, p. 160).

Falquet (1995), em seus estudos sobre educação em Chiapas, aponta três principais características do sistema educacional neste estado: baixa assistência escolar, altíssima deserção escolar entre as séries iniciais e uma presença consideravelmente menor de meninas.

Tal *déficit* escolar de meninas possui entre outros fatores o próprio sistema de ensino do governo, que ignora as especificidades indígenas, colocando professores despreparados, que obrigam os alunos a ler e escrever em espanhol sem tempo para adaptação à nova língua, pois em muitas comunidades, até a idade escolar, a criança apenas tem contato com a sua língua materna, que em Chiapas pode ser de pelo menos cinco tipos diferentes²⁹. Sem um reconhecimento ou familiaridade com o que é ensinado, muitas meninas se desmotivam e abandonam a escola ainda nas séries primárias.

Soma-se a isto o tratamento dos professores com as meninas em sala de aula. O descrédito e a crença de que ensinar as meninas é um desperdício de tempo, visto que a maioria delas, com o incentivo da família, serão mães e esposas, revela atitudes preconceituosas em relação a elas, fato exposto por Rovira (1997, p.161): “[...] consciente o inconscientemente, no valoran de igual forma la participación de las niñas y sus capacidades intelectuales, no las animan a seguir estudiando como lo hacen con los niños talentosos”.

Ressalta Falquet (1995) que a metodologia empregada pelo ensino das escolas públicas, baseado na memorização, choca-se com a relação ensino-aprendizagem dos indígenas, que é por imitação, aprofundando ainda mais a evasão escolar.

A pobreza na qual tanto professores quanto alunos estão inseridos também é fator para o insucesso das escolas. “[...] el ausentismo de los maestros roza el

²⁹ As línguas faladas em Chiapas são: chol, tojolabal, tzeltal, tzotzil, mam e lacandón, porém nenhuma delas é reconhecida oficialmente, somente o espanhol.

escândalo, igual que los míseros sueldos y la escasa formación con que cuentan. Ir a la escuela cuesta a veces un dinero que no se tiene en ropa, cuadernos y lápices”. (ROVIRA, 1997, p. 160).

Outro elemento responsável pela ausência de meninas nas escolas se deve à própria cultura indígena. As famílias que conseguem enviar seus filhos para a escola optam por custear os estudos dos meninos, que são depositários de expectativas e reconhecidos como continuadores da tradição.

Os pais costumam ser grandes opositores à presença de meninas nas escolas; a alfabetização ou profissionalização é desmotivada nas meninas, que são educadas pela família com o intuito de estimular e aprimorar conhecimentos ligados ao papel de mãe e esposa. Assim, a mulher, desde pequena, está subordinada aos interesses da família, e seu direito à educação é cerceado em nome dos afazeres no lar e da criação dos irmãos mais novos.

As meninas que conseguem realizar o ensino primário dificilmente prosperam nos estudos, pois as escolas secundárias ficam mais distantes das comunidades e “la costumbre indígena impide que se aventure a salir más allá de los alrededores de su casa [...]”. (ROVIRA, 1997, p. 160)

A oposição das famílias para enviar as meninas às escolas deve-se em parte, segundo Rovira (1997, p. 161), a uma estratégia de resistência cultural, pois restringindo a interação das mulheres com o mundo externo, acredita-se que a língua, os costumes e a tradição serão preservados. Contudo, isto tem acarretado um aumento vertiginoso da marginalização e imobilidade social das mulheres indígenas.

É esta configuração que explica os dados do *Censo Geral de População e Moradia do México (2000)*, os quais mostram que apenas 51,1% das mulheres indígenas sabiam ler e escrever; em contraste, o dado para os homens indígenas se eleva a 72,2%, denotando que havia mais mulheres analfabetas que homens: 48,9 e 27,8%, respectivamente.

Diante da precária educação oferecida pelo Estado, uma das primeiras mudanças dentro dos municípios autônomos zapatistas foi pensar um novo modelo de educação que levasse em consideração a cultura indígena, como aulas em línguas indígenas, um conteúdo escolar significativo para os povos e uma maior inserção das meninas nas escolas.

Nesse sentido, duas mudanças foram fundantes para uma maior inserção das meninas: a primeira foi uma campanha massiva promovida pelas zapatistas para que as famílias encaminhassem as meninas para assistir aulas nas escolas, pois muitas delas não iam à escola devido às tarefas domésticas que lhes ocupava todo o tempo, conforme relato da indígena Magali:

[...] a los siete u ocho años entramos ya a medio barrer la casa ya a tirar la basura, y a los nueve o diez años entramos a moler, a aprender a moler, y a los 11 se va aumentando. Y ya ahorita, ya que somos adolescentes ya hacemos todos los trabajos también. Pues ya para que la mamá descanse, ya no siga trabajando, ya nosotras nos de dicamos a hacer la limpieza, a hacer tortilla, y todo eso, el trabajo de la cocina. (ARAÍZA-DÍAZ, 2003, p.11)

E a segunda ação foi a capacitação e formação dos e das promotoras de educação, nome atribuído aos professores e professoras da comunidade, para construir e ensinar a proposta zapatista de educação, a *Otra Educación* ou Outra Educação³⁰.

Howard (2007) nos esclarece sobre o objetivo desta escola: “A Outra educação está baseada na construção de um novo mundo, que valorize o ser e não o ter. Os zapatistas crêem ser realistas: averiguar o que a comunidade realmente necessita para sua própria libertação, educando os estudantes sobre este descobrimento”. Nas palavras dos membros do movimento podemos perceber sua proposta:

Que queremos conseguir com essa nova educação autônoma?. Nessa nova educação autonômica queremos lutar para acabar com a má distribuição dos graus de estudo ou a má organização da educação do sistema capitalista. Queremos também conseguir a participação de meninos e meninas, jovens, adultos entre homens e mulheres, por que não mencionar nossos companheiros anciãos e anciãs?. Porque eles e elas são os que guiaram nossos passos dentro de nossa luta. Também queremos ensinar uma história verdadeira de nossos povos, país, mundo, a nossos meninos e meninas. Também queremos uma educação que fortaleça nossa cultura, nossa língua materna, nossa própria forma de educação em cada família. Queremos uma educação também que nos ensine o coletivismo, a unidade, a disciplina, o companheirismo. Queremos uma educação que saiba responder às necessidades de nossos povos de acordo com região onde vive. Queremos uma educação

³⁰ É importante ressaltar que esta proposta de educação não está presente em todos os municípios autônomos zapatistas, pois o seu desenvolvimento depende de recursos e da priorização da comunidade para implantá-la.

que nos ensine alguma técnica de trabalho, que nossas comunidades, de todos os trabalhos que estamos realizando em nossas comunidades. Queremos uma educação onde se respeite nossa cultura e não zombem dela. Queremos uma educação que nos ensine o justo, para praticar a justiça. Queremos uma educação onde se respeite a igualdade de direitos de homens e mulheres e a defendê-los com dignidade. Queremos uma educação onde se respeite a sabedoria e se dá valor a dignidade. E queremos uma educação também em que se ame o trabalho, onde se ame a vida, onde se ame também a vida de nossa mãe natureza. (EZLN, 2007)

Assim, com o intuito de servir ao povo, as escolas organizam seu currículo de acordo com as necessidades de cada Caracol zapatista. O de Oventic, por exemplo, em dados de 2007 ensinava aos 3.392 alunos zapatistas os seguintes conteúdos: Linguagem e Comunicação; Matemáticas; Ciências Sociais; Ciências Naturais; Humanismo, Língua Tzotzil e Produção. (EZLN, 2007)

A comunidade possui participação nos trabalhos educativos por meio das assembléias, decidindo os planos e programas educativos, a avaliação dos alunos e o calendário escolar, conforme fala de uma participante da comunidade: “Nossos cursos de capacitação foram discutidos pensados e organizados por nossos povos em coordenação com as autoridades autônomas e educativas, que juntos implementamos um plano e um programa de estudos onde todas e todos vimos nosso pensamentos sobre a educação, o que queremos para nossos meninos e meninas”. (EZLN, 2007)

Esta outra forma de fazer educação difere da “educação indígena” proposta pelo Estado, visto que esta prepara a mulher indígena para um tipo de sociedade que não é a sua, com o agravante de que não a faz apta para sobreviver na sociedade dominante, a qual tende a transformá-la em sub-assalariada e condenada a ficar num papel marginalizado do sociopolítico³¹.

Com o objetivo de promover e fomentar a autonomia das mulheres, o movimento exige das insurgentes o domínio de leitura e escrita na língua oficial, o espanhol, bem como conhecimentos de história/política geral e nacional.

³¹ As escolas zapatistas também possuem seus problemas como, por exemplo, o fato dos promotores de educação não receberem salários, o que os obriga a ter outro emprego para seu sustento, culminando em faltas e desistências por incompatibilidade de horários. Além disto, o não reconhecimento pelo governo das escolas zapatistas têm impedido uma continuidade dos estudos dos alunos formados nestas escolas.

Assim, ser membro do EZLN tem significado para as mulheres uma oportunidade de acesso à educação que dificilmente encontrariam na comunidade, e que pode ser percebida na segurança com que reivindicam seus direitos frente ao Estado e à comunidade.

2.4.4 Representatividade

A demanda das zapatistas pelo direito de representatividade diz respeito a poderem assumir cargos e serem eleitas livre e democraticamente dentro das comunidades. Na política empreendida por elas não existe qualquer interesse em assumir cargos em instituições criadas pelo Estado, uma vez que as mesmas encarnam uma política que, historicamente, tem negligenciado as demandas dos povos indígenas.

A pouca ou quase inexistente presença de mulheres em cargos de representatividade nas comunidades indígenas de Chiapas é um reflexo de sua exclusão da vida pública, cuja inaptidão é apontada por Villareal (2007) como uma das barreiras para a posição equilibrada entre homens e mulheres em suas comunidades.

Assim, o movimento zapatista tem estimulado as mulheres a participarem de assembléias e reuniões na comunidade. Existe uma melhora, contudo, ainda são minoria nos cargos de direção dentro do EZLN e da comunidade, conforme análise do Subcomandante Marcos (2004):

A participação das mulheres nos trabalhos de direção organizativa continua sendo pequena, e nos conselhos autônomos e nas JBG é praticamente inexistente. Mesmo não sendo uma contribuição do EZLN às comunidades, é também nossa responsabilidade. Se nos Comitês Clandestinos Revolucionários Indígenas de região a porcentagem da participação feminina está entre 33 e 40%, nos conselhos autônomos e nas Juntas de Bom Governo anda, em média, em menos de 1%. As mulheres continuam não sendo levadas em consideração na hora de nomear comissários ejidais e agentes municipais. O trabalho de governo é ainda prerrogativa dos homens.

Um dos motivos que Marcos aponta para a baixa representatividade das mulheres nas comunidades diz respeito à limitação de sua participação nas atividades que implicam em sair do povoado. As obrigações com a casa, o cuidado com os filhos, bem como a autoridade exercida pelo marido sobre elas são

elementos que criam um imaginário que identifica a mulher como pertencente à dimensão do privado, e portanto cria limites à sua participação em cargos de representação na comunidade, conforme exposição do Subcomandante Marcos (2004):

Não se trata de algo escrito ou explícito, mas a mulher que sai sem o seu marido ou sem seus filhos é mal vista e se pensa mal dela. E não me refiro a atividades "extrazapatistas", de cuja participação há restrições severas que incluem também os homens. Falo de cursos e encontros organizados pelo EZLN, pelas JBG, pelos municípios autônomos, pelas cooperativas de mulheres e pelos próprios povos.

Assim, o problema da baixa representatividade nos cargos internos dentro dos municípios autônomos está mais ligado a um universo cultural que limita a participação das mulheres na tomada de decisões em nível coletivo do que a uma proibição ou ilegalidade em poderem ser eleitas e assumirem cargos na comunidade.

2.4.5 Saúde

Dentre as reivindicações das zapatistas, a mais imediata é a questão da saúde. Esta demanda direciona-se principalmente para o atendimento das crianças e das mulheres, setores mais atingidos pela carência de tratamento e informação nesta área.

O sistema público de saúde em Chiapas recebe muitas críticas das indígenas, que denunciam atitudes preconceituosas e negligentes de funcionários, os quais dão preferência de atendimento a não-indígenas, além de denúncias de abuso sexual por parte dos médicos e a existência um quadro de médicos composto apenas de estagiários.

Tais problemas nos ajudam a compreender o *Diagnóstico del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México* de 1993, elaborado pelo Instituto Nacional Indigenista, que compara a mortalidade infantil indígena com a das crianças em nível nacional, chegando à seguinte conclusão: "En México, la mortalidad entre los niños indígenas en edad pré escolar es de 12,8%, frente a 4,8% a nivel nacional".

O documento revela ainda, segundo Millán (2006, p.8), que a taxa de mortalidade infantil cresce conjuntamente com a proporção da população indígena e as causas das mortes são, geralmente, provocadas por doenças que possuem curas acessíveis para as populações urbanas, como infecções intestinais, sarampo e desnutrição.

A desnutrição infantil é mais grave entre as meninas indígenas, o que informa a organização civil, atuante em Chiapas, *Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México* (FISANIM), criada em 1990 com o intuito de promover soluções aos principais problemas que afetam as crianças indígenas. Com o *Primer Diagnóstico de Salud de la Niñez Indígena de México*, esta organização denunciou que 87% dos meninos e meninas apresentavam desnutrição crônica, e que nenhuma menina maior de 10 anos apresentava o peso esperado para a sua idade. Em 1994, a FISANIM publicou o *Diagnóstico del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México*, o qual revelou que a má alimentação e a desnutrição congênita das meninas repercute em seu físico, que há uma década era 1,42 metros de altura e, na atualidade, é de 1,32 metros.

Nas mulheres adultas, o principal problema de saúde enfrentado por elas diz respeito às complicações relacionadas à saúde reprodutiva, conforme exposição de uma zapatista:

Morrem no parto porque não há clínicas onde as pacientes sejam atendidas, conforme diz o mal governo que constrói clínicas nas comunidades, mas que são pura casa de elefante, porque não há doutor que atenda as emergências, não há remédios suficientes que satisfaçam nossa saúde (BRIGE apud DI FELICE; MUNÓZ, 1998, p.105).

Assim, as zapatistas reivindicam: “Queremos que en las comunidades haya dos clínicas con doctores indígenas, una alópata y una de médicos tradicionales. Y que las mujeres sean atendidas por doctoras y enfermeras indígenas”. (ROVIRA, 1997, p. 221).

Explica Villarreal (2007) que a perda do conhecimento de métodos tradicionais de cura é uma perda significativa principalmente para as mulheres, pois a extinção de gerações de parteiras, por exemplo, sujeitou as mulheres a recorrerem a clínicas do governo que, muitas vezes, não possuem leitos e nem profissionais para atendimento.

Com isso, a proposta zapatista na área da saúde vem na tentativa de resgatar uma medicina preventiva e tradicional, com a participação dos chamados promotores de saúde e em estruturas hospitalares com o apoio de Ongs.

No Caracol de *La Realidad*, por exemplo, há dois hospitais e três clínicas, ambos autônomos, onde trabalha-se a medicina preventiva com o objetivo de reduzir doenças, bem como a preservação e ensino de conhecimentos tradicionais a fim de incentivar o uso de remédios caseiros. A jornalista mexicana Gloria Muñoz Ramirez explica este processo:

Este sueño – explican – empezó cuando nos dimos cuenta que se estaba perdiendo el conocimiento de nuestros ancianos y nuestras ancianas. Ellos y ellas saben curar el hueso o las torceduras; saben el uso de las hierbas, saben atender el parto de las mujeres, pero toda esa tradición se estaba perdiendo con el uso de las medicinas de farmacia. Entonces hicimos acuerdo entre los pueblos y llamamos a todos los hombres y mujeres que saben de curación tradicional. No fue fácil esta convocatoria. Muchos compañeros y compañeras al principio no querían compartir su conocimiento, decían que era un don que no puede traspasarse porque es algo que ya se trae adentro. Entonces se dio la concientización en los pueblos, las pláticas de nuestras autoridades de salud, y se logró que muchos cambiaran su modo y se decidieran a participar en los cursos. Fueron como veinte hombres y mujeres, gente grande de nuestros pueblos, que se decidieron como maestros de la salud tradicional y se apuntaron como 350 alumnas, la gran mayoría compañeras. Ahora se han multiplicado las parteas, las hueseras y las yerberas en nuestros pueblos (MUNÓZ RAMIREZ, 2004, p. 319)

Nos municípios autônomos a própria população é capacitada para atuar na área da saúde por meio da formação de promotores de saúde que atuam como nossos agentes de saúde na prevenção, conscientização de riscos e campanhas de higiene para erradicação de doenças. Elas têm ainda a oportunidade de aprender a distinguir remédios, conhecer sua função, aplicar injeção, e estão presentes em todas as consultas médicas ajudando na tradução do idioma local para os médicos.

Segundo o Subcomandante Marcos (2004), todas estas melhorias em relação ao sistema público de saúde devem-se ao apoio econômico de Ongs de Chiapas e internacionais, que viabilizaram a construção de clínicas, hospitais e farmácias nas zonas indígenas e a contratação de uma equipe de médicos.

Nesse sentido, todo progresso em relação à saúde da mulher tem sido iniciativa de organizações da sociedade civil, voluntariados e promotoras de saúde, sendo algumas delas vinculadas a grupos internacionais como a Brigada Europea

de Solidaridad con L@s Zapatistas, que, no dia 08 de março de 2008, inaugurou uma clínica para mulheres no Caracol de La Garrucha chamada Clínica de la Mujer "Comandanta Ramona"³².

2.4.6 Terra

O problema da terra é um dos eixos centrais da questão indígena. A noção de território, conforme ressalta a antropóloga Alcida Ramos (apud CORDEIRO, 1999, p. 89), é para as nações indígenas muito mais do que simples meio de subsistência. A terra representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e de conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas (e tão importante quanto este) um recurso sociocultural. A garantia da terra é por isso essencial à preservação da identidade cultural dos grupos indígenas.

A demanda por terra é uma luta histórica dos povos indígenas na América Latina, que ganha contornos de gênero devido à forte discriminação e constante violação do direito à terra.

Na maioria dos países em desenvolvimento, a mulher é a principal produtora de alimentos e a responsável pela alimentação dos membros da família. Nas comunidades indígenas de Chiapas não é diferente: ela planta, colhe e prepara os alimentos da família. Assim, a falta de acesso e controle sobre a terra e recursos naturais pelas mulheres tem sido um fator que impacta na pobreza e repercute na população indígena como um todo, pois uma vez possuidora da terra, a mulher tende a dividir de forma mais igualitária os proventos dela, de modo que toda a família é beneficiada. Assim, assinala Deere e Leon (2003):

Con respecto a la distribución de alimentos, se observa comúnmente que a los hombres se les sirve primero y se les dan porciones más grandes y las mejores presas, incluida la mayor parte de la proteína. Varios estudios detallados sobre los patrones de gasto de hombres y mujeres indican que el ingreso controlado por las mujeres tiene más probabilidad de mejorar la nutrición tanto de la familia en general como de los niños.

32 Sobre o trabalho da Brigada Europea de Solidaridad con L@s Zapatistas ver a entrevista: La Garrucha: Entrevista as promotoras de salud zapatistas, em <http://www.cgtchiapas.org/noticias/garrucha-entrevista-promotoras-salud-zapatistas>.

O principal motivo que dificulta o acesso à terra pelas mulheres indígenas de Chiapas é a aplicação desigual de leis e um sistema jurídico deficiente que restringe a titularidade de propriedades fundiárias aos homens. Isto tem precarizado a situação da mulher no campo, visto que uma propriedade administrada por uma mulher é entendida como um negócio vulnerável, de risco, e, portanto, com poucas possibilidades de receber financiamentos e empréstimos.

No México, as terras ocupadas pelos indígenas recebem o nome de *ejidos*, conforme mencionamos anteriormente e, segundo as regras que regem este tipo de propriedade, somente um membro da família pode ser o titular da terra, no caso, o homem, o chefe da família.

Assim, um outro motivo que dificulta o acesso da mulher à titularidade da terra seriam as normas comunitárias, que privilegiam o homem na administração dos bens comuns do casal, seja ele adquirido durante o casamento ou por herança. É ainda evidente tal fato em programas de distribuição de terra, sejam estatais ou comunitários, ou ainda quando a terra é adquirida no mercado de livre concorrência.

Seja por políticas estatais ou por elementos culturais, a desvantagem da mulher em relação ao homem no acesso a recursos produtivos é evidente, conforme consideração da instituição Banco Mundial (2001, p.5):

As mulheres continuam a ter, sistematicamente, menos controle sobre uma série de recursos produtivos [...]. Tais disparidades seja na educação ou em outros recursos produtivos, prejudicam as mulheres em sua capacidade de participar no desenvolvimento e contribuir para níveis de vida mais elevados para as suas famílias.

A situação das mulheres indígenas é ainda mais grave devido a uma legislação que as coloca em segundo lugar, além de uma política de desenvolvimento rural restritiva que diminuiu de forma significativa a proporção de mulheres com acesso às terras no México na última década. A tabela a seguir compara a distribuição de proprietários de terra por gênero em cinco países da América Latina:

Tabela 1. Distribuição de proprietários de terra por Gênero, vários anos (%)

	Mulheres	Homens	Casal	Total
Brasil ^a (2000)	11.0	89.0	-	100
México ^b (2002)	22.4	77.6	-	100
Nicaragua ^c (1995)	15.5	80.9	3.6	100
Paraguai ^d (2001)	27.0	69.6	3.2	100
Peru ^e (2000)	12.7	74.4	12.8	100

Notas e fontes:

^a Dados referentes a propriedades maiores que 50 hectares, extraído do Censo Comunitário Rural 2000, Confederação Nacional Agrária, Brasília.

^b Referente apenas a ejidos, inclui ejidatarios, poseionarios e avocindados (Beyer, 2002, p. 2).

^c Excluídos membros de cooperativas de produção, pesquisa de domicílios rurais FIDEG (Renzi and Agurto, 1997, p. 74).

^d Dados referentes a famílias com títulos de propriedade da terra, derivados da pesquisa LSMS, MECOVI (Mejoramiento de las Condiciones de Vida), 2002-2001, Ministerio de Agricultura y Ganadería, Asunción.

^e Dados baseados na distribuição de propriedade sobre parcelas de terras tituladas; excluem os que não são membros da família. Derivados da pesquisa LSMS, ENNVI (Encuesta Nacional de Niveles de Vida), 2000, Instituto Cuanto, Lima.

Conforme podemos observar, apenas 22,4% das mulheres mexicanas possuem a titularidade da terra, embora a situação em outros países seja ainda mais precária do que no México, como por exemplo, no Brasil. Destaco o fato de haver titularidade conjunta em outros países e a diferença alarmante em relação aos homens que possuem a titularidade da terra.

É sabido ainda que dentre as mulheres mexicanas, que somam 22,4%, a maioria não recebeu a titularidade da terra em reforma agrária ou projetos sociais, mas através da família, por meio de herança. A família tem uma grande participação no acesso a terras pelas mulheres. Conforme constata Robles (et al., 2000, p.37), a grande maioria das ejidatárias que herdaram seus direitos fundiários, 50,7% herdaram de seu marido, 25,4% de seu pai, 11,4% de sua mãe, 11,8% de outros membros da família e 0,5% de pessoas que não eram membros na família.

A importância das indígenas poderem ser proprietárias de terras, dentre outras coisas, está no fato de poderem angariar recursos para melhorias na produção e poderem exercer sua autonomia financeira em relação ao homem, além da garantia de que em caso de viuvez possuirá parte do que ajudou a construir. Deere e Leon (2003) argumentam que a posse da terra pelas mulheres também foi associada com menores taxas de violência doméstica, pois as proprietárias estão em posição muito melhor para abandonar um parceiro agressivo.

Com isto, as zapatistas no encontro *Os direitos das mulheres em nossos costumes e tradições* colocaram:

Proponemos que haya una ley que nos den terreno a las mujeres, porque también nosotras trabajamos, comemos y tenemos necesidades... Debemos tener derecho a heredar tierras, a créditos, a tener casa propia y buena, derecho a impulsar y dirigir proyectos productivos. (MILLÁN, 2006, p. 18)

Contudo, é no Congresso Indígena de 1996 que a questão da terra aparece de forma mais significativa, onde as zapatistas, ao lado de outras mulheres indígenas, pedem a reformulação do artigo nº 27 da Constituição mexicana que impede o acesso à terra pelas mulheres. Assim expressam:

As mulheres indígenas têm o direito pessoal a propriedade e ao usufruto da terra em condições de igualdade e de maneira equitativa com os homens, assim como o direito ao uso, o aproveitamento e a conservação dos recursos naturais de nossas comunidades. Temos o mesmo direito quanto aos recursos históricos, sociais, éticos e culturais de nossos povos, de nossas comunidades e de nosso país.

O direito à terra para as mulheres, conforme reivindicam as zapatistas, visa à reparação de um *déficit* de acesso a recursos produtivos, bem como proporcionar maior visibilidade e participação na esfera pública e nos processos de tomada de decisão.

O acesso à terra para as mulheres indígenas é uma questão sem muito progresso em virtude de uma legislação nacional discriminatória que privilegia os homens na titularidade da terra e no ingresso a recursos produtivos, e de uma cultura que limita a participação das mulheres no âmbito do privado.

2.4.7 Trabalho

A questão do trabalho aparece em diversos documentos em que as zapatistas expõem suas demandas. O direito a trabalhar, receber um salário justo e a garantia de direitos trabalhistas são elementos que apontam para um problema que, sem dúvida, está marcado pela desigualdade de gênero.

Acreditamos que o principal motivo pelo qual as mulheres não possuem os mesmos direitos que os homens no mercado de trabalho se deve à idéia de que toda atividade geradora de renda que a mulher executa é entendida como secundária dentro da renda familiar. Esta concepção está presente tanto nas

comunidades indígenas quanto nos meios urbanos, e seus desdobramentos têm implicado em uma desvalorização da força de trabalho das mulheres.

Assim, o que tornaria o trabalho da mulher uma força de trabalho secundária, segundo Abramo (2004, p. 228), seria, dentre outras questões, a concepção de família nuclear que ainda é referencial em nossa sociedade, que crê ser o homem o único provedor do lar e a mulher a única responsável pelo cuidado doméstico e familiar. A inserção da mulher no trabalho fora do lar teria apenas a função de complementar a renda familiar, visão que persiste até hoje.

A percepção de que esta problemática é um fenômeno amplo e que não atinge apenas as indígenas é exposta pelas zapatistas na introdução de sua primeira *Lei Revolucionária das Mulheres*: “Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia”.

Uma maneira encontrada pelas zapatistas para desconstruir esta desvantagem foi a integração das mulheres em sistemas de cooperativas, um importante método que estimulou a ruptura de uma das mais sérias dependências da mulher em relação ao homem: a financeira.

Assim, o sistema de cooperativas aparece como uma forma alternativa de trabalho ao sistema capitalista, pois, ao controlarem seus próprios meios de produção, garantem que todo o trabalho realizado retorne às mãos de quem o executou. Araíza-Díaz (2003, p. 8) relata a experiência da comunidade zapatista de Roberto Barrios:

Hace diez años, en Roberto Barrios un grupo de mujeres se organizó para hacer un huerto colectivo y comenzaron a vender los productos que de ahí obtuvieron. Con las pocas ganancias iniciaron una cooperativa. Al principio vendían en sus propias casas o en la de alguna compañera. Hoy en día ya tienen su propio local, en donde venden una gran variedad de productos, cuya utilidad es notoria dentro de la comunidad, por ejemplo, detergente, jabón en pasta, azúcar, frijol, sal, alimentos enlatados, galletas, entre otros. Asimismo, una o dos veces por semana hacen pan y lo venden en la cooperativa. Ésta ha representado una experiencia singular y un proceso que no ha sido fácil. Hombres y mujeres zapatistas acuden a comprar a la cooperativa pero también las personas del campamento civil, pues está un poco mejor surtida que la tienda del Aguascalientes.

Outro importante elemento desta experiência está no fato de que esta atividade lança as mulheres ao exercício da vida pública e à sociabilidade, o que facilita a comunicação e as desinibe quando necessitam falar em público, como nas assembleias comunitárias, além de evitar uma evasão de indígenas para a cidade.

A situação de trabalho na cidade é relatada pela indígena tzotzil Josefa Vásquez Martínez, de 21 anos:

En la manera en que va a afectar a las mujeres les van a pagar menos porque son mujeres. Y si no tienes otro trabajo más que entrar allá, te van a pagar lo que quieran ellos. Va a ser todavía mucho más fuerte para las mujeres, bueno, también para los hombres, pero más para las mujeres porque son ellas que van a ir a trabajar a esas maquilladoras. Una experiencia que tenía una amiga de allá del norte es que las meten y les tienen que meter pastillas para que no se embaracen, para que rindan más y que no sé qué. Les meten un montón de porquerías para que las mujeres puedas rendir, según ellos. Y eso va a ser un daño bastante grande para las mujeres. Y más que sólo aceptan a mujeres jóvenes. Para entrar en ese tipo de trabajo, las mayores ya no. Para ellos no sirven para el trabajo. Va a repercutir muy fuertemente a las mujeres, porque igual no les van a dejar otra opción más que esa. (INDYMEDIA, 2002)

Observa-se que uma das questões que envolvem a migração de mulheres para os centros urbanos em busca de trabalho é o agravamento de sua condição de marginalização, pois acabam por trabalhar em fábricas cujo salário não é suficiente para o custo de vida nas grandes cidades e, na ausência de trabalho, muitas entram para a prostituição.

O sistema de cooperativas foi colocado em prática desde o início do levante, o que garantiu a mobilização política e, muitas vezes, apoio econômico ao EZLN. A adesão das mulheres ao movimento foi intensa, fato explicado por Subcomandante Marcos apud Rovira (1997, p. 112): “[...] la tradición más antigua de trabajo colectivo que no significa un beneficio personal viene de las mujeres. Esa experiencia colectiva les permitió entender más rápido por qué luchábamos.”

Comandanta Esther responde em uma entrevista a Rovira (2001) o que motivou a idealização de trabalhos coletivos:

Vimos que no teníamos nada y nosotras mismas nos preguntamos, quien nos van a dar si nosotras no hacemos nada? Nosotras mismas tenemos que trabajar para lograr un cambio, apoyarnos para tener lo poco que necesitamos. Entonces las mujeres empezaron a trabajar, a organizarse en colectivos, ya sea de panadería, de hortalizas, de otras cosas más. Vemos el resultado ya

nos ayudamos entre nosotras. El trabajo que hacemos, si lo vendemos, nos ayudamos en dinero, y si no, nos repartimos y ya es algo para nuestra alimentación. Ese es el avance.

As cooperativas são de diversos tipos: de criação de animais, agricultura, tortilhas, padarias e, a que recebe maior ocupação de mulheres, a de artesanato, com a confecção de tecidos bordados, trançados ou bonecos zapatistas, cuja produção é comprada em sua totalidade pelos turistas que visitam Chiapas, que também é conhecida como pólo turístico.

O sistema de cooperativas foi uma saída que as mulheres zapatistas encontraram para minimizar os problemas decorrentes do isolamento econômico imposto pelo governo desde o levante de 1994, e tem sido também um constante aprendizado, na medida em que desperta ações construtivas de cidadania, conforme se constata na citação abaixo:

A organização das mulheres em cooperativas impulsionou uma prática de resistência e de autogestão no cotidiano, pela qual as mulheres tomavam o espaço político reservado aos homens opunham-se a políticas autoritárias, paternalistas e racistas do Estado. (LUTA..., 2002).

Estas mudanças não ocorrem com uma aceitação plena da família; há evidências de que muitas mulheres que ingressam no mercado de trabalho ou exercem alguma atividade fora do lar enfrentam conflitos e violência intrafamiliar ao tentarem modificar a divisão do trabalho dentro do casamento.

O reconhecimento de direitos trabalhistas para as indígenas viria garantir, por exemplo, uma estabilidade para as mães que acabam de ter filhos, ausência de direito relatada pela Comandante Esther (2003):

Quando se alivian de dar a luz, sólo te dan permiso unos meses, pues tienes que ir a cumplir tu trabajo, aunque todavía no te sientas bien. No se preocupan de ti, porque si no cumples te sacan del trabajo. Te quedas sin empleo así no tienes derecho al trabajo.

Deste modo, garantir o direito ao trabalho e uma remuneração justa é fundamental para a construção de novas relações de gênero dentro e fora da família, pois a emancipação da mulher passa também pela possibilidade de garantia das condições materiais de sua sobrevivência, e o trabalho viabiliza isto na medida em que permite que a mulher seja economicamente independente do homem.

As zapatistas encontraram no sistema de cooperativas uma atividade de trabalho na qual puderam permanecer na comunidade, de maneira organizada e com alguma garantia de renda para elas e suas famílias.

2.4.8 Violência contra a mulher

Analisar as causas mais profundas da violência, que tem a ver com a construção das relações de gênero, implica em conceber as relações assimétricas de poder entre homens e mulheres como um dos fatores mais relevantes para a sua compreensão.

Entendemos a violência contra a mulher como significativamente ampla, sendo algo que perpassa as dimensões de classe social, cultura, idade, nível de estudo, entre outros fatores.

Nesse sentido, são muitas as formas de violência que acometem as mulheres indígenas: a violência estrutural, com um sistema de saúde precário, sem uma atenção voltada às especificidades da saúde da mulher; um sistema de ensino que acentua a desigualdade de gênero ao tratar de forma diferenciada meninos e meninas; atividade de trabalho desvalorizada, com salários inferiores aos dos homens; restrição de acesso à terra e suas consequências, como escassez de alimento para a família indígena; violência política, com os empecilhos burocráticos que tornam a representatividade da mulher em instâncias públicas e comunitárias incipientes; violência psicológica e emocional, com as obrigatoriedades culturais exclusivas à mulher, como o imperativo do casamento precoce e obrigatoriedade de uma família numerosa³³.

Contudo, existe um tipo de violência que, talvez por sua enorme frequência, muitas vezes é banalizada e acaba não merecendo uma devida atenção – a violência de gênero centrada no corpo da mulher.

Segundo Reys (2008), “As mulheres são assassinadas quase sempre por culminar em uma longa cadeia de hostilidade, maus tratos, danos, repúdio, abuso e abandono. O corpo, os direitos, as liberdades e a vida das mulheres são o centro da violência de gênero”.

³³ Mejía (2010, p. 13) nos fala das seguintes violências em relação às mulheres: violência física, emocional, econômica, sexual e institucional.

A violência física cometida contra as zapatistas parte de dois grandes *lócus*: o primeiro de paramilitares instalados próximos aos municípios autônomos zapatistas, e o segundo da própria família da indígena, no que configuramos como violência doméstica.

A violência sexual é usada pelos paramilitares como uma política de intimidação e desmobilização política; os estupros são uma forma específica de violência contra as mulheres que converte a sexualidade feminina em espaço simbólico de luta política, é uma forma de demonstrar poder e dominação sobre o inimigo.

Esta tática é parte da estratégia do governo para atemorizar as mulheres engajadas no movimento e dar continuidade ao que o zapatismo chama de *guerra de baixa intensidade*, que é uma guerra não declarada, cotidiana, mas igualmente eficaz na repressão aos povos indígenas.

Segundo, Bravo (2004, p. 68):

La historia no había registrado, antes de las últimas décadas del siglo XX y los comienzos Del XXI, fenómenos como a guerra en contra de las mujeres, librada conscientemente por un régimen y con el apoyo de la sociedad masculina. En otro ejemplo, emplear la violación masiva de mujeres como instrumento de limpieza étnica en una guerra, parece tener implicaciones de este nuevo sexismo. Los asesinos seriales en su mayoría son hombres que matan mujeres siguiendo un patrón. Con frecuencia el patrón incluye la violación y la tortura de las víctimas.

A violência sexual é um recurso geralmente utilizado dentro dos conflitos que só faz sentido quando as mulheres são vistas como objeto sexual e pertencentes a um dono. Toma-se os corpos delas com objetivo de humilhar os homens do grupo inimigo, subentendendo-se uma ineficácia dos homens em proteger as suas mulheres, controlar a sua sexualidade e suas capacidades reprodutivas. “O estupro, portanto, não agride, apenas diretamente a mulher, mas, simbolicamente, os homens do grupo ao qual ela pertence” (HERNANDEZ-CASTILLO, 2007, p. 4).

Segundo dados da Anistia Internacional (apud HERNANDEZ-CASTILLO, 2007, p. 1), desde 1994 até 2007, tem-se documentado 60 agressões sexuais contra

mulheres indígenas e camponesas por parte de integrantes das forças armadas, sobretudo nos Estados de Guerrero, Chiapas e Oaxaca³⁴.

Relata Gutierréz (2007) que a violência sexual que sofre as zapatistas não parte apenas dos paramilitares, “antes do EZLN e inclusive depois do levante são seus próprios pais, esposos, irmãos e filhos que agem de forma violenta para com elas”. A violência sexual dentro da família é relatada pela indígena Conchita (apud ROVIRA, 1997, p. 33): “Las peores violaciones que nosotros encontramos, las más sádicas, las más asquerosas, fueron entre padres e hijas, cómo los padres violan a sus hijas; horrendas, además con mucho sadismo y ante la complicidad de la madre, que es lo peor”.

Muitas mulheres violentadas, mediante o constrangimento social, abandonam sua comunidade para viver na cidade, visto que na cultura indígena não existe nenhum tipo de proteção para elas. Assinala Rovira (1997, p.32): “Lo derecho indígena consuetudinario señala que la mejor forma de solucionar una violación es que el violador se case con la violada. Los agresores salen premiados”.

A violência física nas comunidades indígenas e na sociedade em geral é cometida contra pessoas consideradas fracas, inferiores dentro de uma hierarquia social existente, como os idosos, as crianças e as mulheres. Rivera (2005) mostra em dados a dimensão desta violência nos Estados mexicanos: “No primeiro semestre de 2004 foram assassinadas 203 mulheres em Chiapas; 103 no Distrito Federal; 91 em Puebla, 95 em Sinaloa, 89 no Estado do México e 230 em Veracruz”.

O combate à violência contra a mulher indígena é uma meta zapatista desde o seu surgimento, sendo uma das primeiras medidas nesse sentido a proibição de consumo de álcool nas comunidades autônomas.

As mulheres incentivadas pelo grupo guerrilheiro que se instalou na selva realizam umas das suas primeiras ações como membros do movimento zapatista, começando a exigir de seus maridos e filhos o fim do consumo de bebidas alcoólicas. Tal ato pretendia equacionar dois grandes problemas dentro das comunidades indígenas: o da apatia política e da violência contra a mulher. “Los malos tratos a las mujeres están directamente relacionados con el alto consumo de alcohol”. (ROVIRA, 1997, p.36).

³⁴ Acredita-se que este número seja muito maior, pois muitas mulheres preferem não denunciar a violência sofrida com medo de represálias do agressor que, quase sempre, faz parte do mesmo círculo social da vítima.

Ante a vida de trabalho e pouca remuneração da qual vivem os indígenas, a bebida é o que proporciona algum momento de relaxamento; entretanto, também é o desencadeador de uma descarga de frustração contra quem está abaixo deles: as mulheres. Nesse sentido, o álcool tem sido uma forma de controle e subjugamento dos camponeses, indígenas pobres e mulheres.

Uma alternativa tem sido a denúncia das violências e maus-tratos que sofrem, os quais pode ser encaminhados de duas maneiras: através da justiça tradicional de suas comunidades ou através das instâncias de justiça do Estado.

Em ambas as justiças, segundo Mejía (2010, p. 6), há vantagens e desvantagens na fala das indígenas. No que se refere ao direito indígena, as mulheres colocam como vantagem: “se habla en la propia lengua y hay más comunicación entre las personas y el juez”, “existe la conciliación y la reparación del daño”, “conocemos nuestras leyes”, “se ahorra tiempo y no se gasta mucho dinero; e como desvantagem: “todos los jueces son hombres”, “existe machismo en lo que se refiere a la tradición”, “se entienden entre hombres, a veces son compadres”, “se regaña a la mujer y se entera la comunidad”, “por lo general no se respetan las actas”, “le hacen justicia al hombre”. Com relação ao direito governamental, assinalam como vantagem: “hay igualdad de derechos de hombres y mujeres ante la ley”, “hay abogados de oficio”, “queda por escrito y es más justo si se tiene dinero”; e desvantagem: “utilizan términos complejos y no existen traductores”, “existe discriminación por ser mujeres indígenas”, “no cumplen las leyes”, “piden testigos y pruebas (heridas, moretones)”, “cuestan mucho y se pagan ‘mordidas’”, “le hacen justicia al hombre”³⁵.

Cabe aclarar ainda que as ações por parte do governo são lentas e ocorrem, muitas vezes, em virtude de pressões e exigências de instâncias defensoras de direitos humanos, não existindo, portanto, um real interesse em solucionar o problema da violência contra as mulheres. E, se nas comunidades zapatistas existe o compromisso de resolução dos problemas familiares em assembleias, de forma coletiva, isso só ocorre quando as mulheres que são agredidas aceitam se expor, sobretudo sobre um assunto tão delicado. Mejía (2010, p.14) relata os argumentos das indígenas que não denunciam a situação de violência que vivem: “nos da

³⁵ Para Mejía (2010), o que fica nítido em ambos os direitos é que prevalecem as idéias e preceitos ideológicos das próprias autoridades responsáveis pelo julgamento. Nesse sentido, muitas causas são perdidas sob a justificativa de que as mulheres não cumpriram suas obrigações no lar; considera-se a violência como assunto privado ou mera incapacidade das mulheres indígenas.

vergüenza que la comunidad se entere”, “no contamos con recursos o conocimientos para hacerlo”, “nos amenazan los hombres violentos” y, sobre todo, prevalece la idea de que “hay que guardar el secreto del hombre”.

Assim, embora seja possível observar progressos, pois cresce o número de mulheres dispostas a encerrar o ciclo de violência que as assola, ainda há muitos desafios a serem transpassados. E, no que se refere à violência paramilitar, as mulheres acabaram por criar estratégias para evitar a sua ocorrência, como não andar sozinhas e denunciar qualquer agressão junto à comunidade e ao Estado, embora sem grande sucesso, conforme observamos.

Acreditamos que a análise do Subcomandante Marcos (2004) dos 10 anos de visibilidade do movimento nos oferece um balanço razoável da situação da violência contra as zapatistas. Admite ele: “La violencia intrafamiliar ha disminuido, pero más por las limitaciones del consumo de alcohol que por nueva cultura familiar y de género”.

Neste capítulo buscamos compreender os elementos que possuem influência sobre as reivindicações das mulheres indígenas zapatistas. Constatamos que as mulheres indígenas participam das ações do movimento desde o seu início sendo, inclusive, as principais articuladoras entre os militantes e a comunidade em começos da década de 1980. E que, ao lado do zapatismo, também houve a influência da Teologia da Libertação, auxiliando na articulação das indígenas em torno de demandas básicas como comida, água, terra, entre outros.

Assim, entendendo as características que tornam o zapatismo singular em muitos aspectos, como a busca por autonomia, a sociedade civil como espaço político, a proposta de uma política antipartidária, entre outros elementos, pudemos compreender que as demandas das mulheres estão de acordo com as demandas do próprio movimento. Querem autonomia porque isso garante que a comunidade terá leis próprias que podem ser dirigidas para uma maior equidade de gênero; realizam encontros periódicos nos quais a sociedade mexicana e do exterior são convidados para trocar suas experiências e pensar soluções para os problemas enfrentados por elas em seus territórios; diferentemente de algumas correntes feministas, como a liberal, desacreditam que compor cargos dentro da forma de fazer política estatal, através de partidos, traga avanços para suas demandas.

Nesse sentido, as maiores mudanças nas relações de gênero têm ocorrido nas comunidades zapatistas por meio de um trabalho longo e muitas vezes tortuoso. A politização trazida pelo movimento encorajou muitas mulheres a denunciar a violência doméstica, maus tratos e descaso das políticas estatais para com as mulheres, e a querer mudanças nos elementos culturais que impedem a efetivação de sua autonomia.

A vida das indígenas na comunidade é marcada por uma série de restrições e obrigações que limitam seu papel à esfera doméstica, ao matrimônio e suas decorrências, como filhos e cuidados com a casa. A rigidez destes papéis tem suas consequências: a mulher é a que tem menor possibilidade de estudo na família, é a que mais adoece e a que não pode participar das decisões tomadas em assembléias, que certamente terão impacto sobre seu cotidiano.

Assim, a opção por entrar no movimento poder ser, a princípio, motivada pela busca de uma nova vida e de mais oportunidades, e não necessariamente por afinidades com as convicções ideológicas, sendo a politização destas mulheres muitas vezes decorrentes deste processo.

Com a presença do zapatismo nas comunidades, muitos elementos passam a ser questionados e transformados: as mulheres começam a ter voz e voto nas assembléias da comunidade; não querem ter muitos filhos, pois parte deles morrem de desnutrição ainda crianças; se recusam a atuar apenas na esfera doméstica; começam a se organizar em grupos de mulheres, cooperativas, entre outras associações.

Mas as mudanças mais radicais ocorrem para as zapatistas que decidem participar do movimento como insurgentes, pois estas podem namorar sem o comprometimento do casamento, pegar em armas, ocupar cargos de mando, inclusive à outros homens, receber educação, aprender o espanhol, entre outras mudanças.

Os novos papéis que as mulheres da comunidade e as insurgentes começam a desempenhar acabam por repercutir em um processo reivindicatório intenso, cuja finalidade é a de modificar a sua situação de invisibilidade e opressão. Padierna Jiménez (2007) chama esta experiência de processos educativos, uma vez que permitem:

- la búsqueda de su inclusión como actoras en los foros del espacio público a los que demandan acceso;
- la configuración de un discurso propio como mujeres indígenas que las lleva a cuestionar los roles tradicionales de género y la gramática comunitaria en la que viven, impulsando la transformación de las reglas que significan algún tipo de exclusión o de trato degradante hacia ellas (la práctica del matrimonio arreglado, la maternidad, la violencia intrafamiliar, la exclusión de la asamblea comunitaria, entre otros)
- la integración de un espacio “propio de las mujeres”, es decir, evidenciar que los factores de exclusión, antidemocráticos y/o coercitivos, no provienen sólo de los agentes externos las comunidades, gobierno federal, ejército, entre otros) sino que al interior de las propias comunidades y estructuras organizativas del EZLN se presenta la exclusión de los sujetos diferenciados genéricamente.
- La apropiación de distintos elementos jurídicos locales (la Ley revolucionaria de las Mujeres) que representan la posibilidad de llevar su propia voz al espacio público.

Todos os processos educativos elencados acima evidenciam importantes transições que, como todo novo caminho, precisam ser constantemente retomados, pois em se tratando de mudanças nas relações de gênero, as coisas parecem ser sempre muito lentas, por isso a necessidade das zapatistas de formalizarem as suas reivindicações.

É preciso também considerar que a formalização de demandas por si só não garante mudanças, e que mesmo no caso das zapatistas, no qual todos os documentos têm aprovação coletiva, não quer dizer que os direitos que exige a Lei Revolucionária das Mulheres, por exemplo, sejam respeitados prontamente pelas comunidades zapatistas. Os documentos reivindicatórios representam uma exitosa articulação política de mulheres de diferentes etnias dirigidas tanto para dentro da comunidade como também para o Estado mexicano.

Mas, sem dúvida, o espaço de maiores mudanças é o das comunidades zapatistas, no qual embora as transformações sejam lentas, estão ocorrendo e colocando novas identidades que, consciente ou inconscientemente, estão promovendo mudanças culturais.

Assim, buscando dimensionar estas mudanças, analisamos algumas demandas das zapatistas e vimos que todas elas se relacionam com a sua situação como mulher indígena, inclusive as mais amplas, como terra. Isso porque, segundo a legislação nacional e a cultura indígena, não podem administrar ou possuir terras, o que sem dúvida impede um empoderamento das mesmas.

Em cada demanda que nos propusemos averiguar pudemos perceber que, em algumas delas, há significativos avanços, como na educação e no trabalho. Em outras, porém, ainda há muito a ser feito, como no caso da violência doméstica, saúde, entre outras. Subcomandante Marcos (2004), ao reconhecer as importantes mudanças para as mulheres indígenas, não deixa de reconhecer que ainda há muito por ser feito: “Apesar das mulheres zapatistas terem tido e ter um papel fundamental na resistência, em alguns casos, o respeito dos seus direitos continua sendo uma mera declaração que não sai do papel”; “É uma vergonha, mas devemos ser sinceros: ainda não podemos apresentar bons resultados a respeito da questão da mulher, da criação de condições para seu desenvolvimento de gênero, de uma nova cultura que reconheça a elas capacidades e aptidões supostamente exclusivas dos homens”.

Para além dos avanços e limites das demandas das zapatistas, temos que estas mulheres vivem um processo de revalorização de sua participação como sujeitos ativos no interior de suas comunidades, ao mesmo tempo em que têm criado laços de solidariedade com mulheres de outros contextos, tanto nacionais como internacionais.

Os documentos reivindicatórios das zapatistas são provenientes de debates em encontros com mulheres indígenas e de todo o mundo, e têm servido para que elas vejam os pontos em comum que as unem. Assim, diante da atual conjuntura da luta feminista no mundo, com a reivindicação de feminismos, poderíamos dizer que o movimento de mulheres indígenas zapatistas possui aproximações com um feminismo indígena?

3 MULHERES INDÍGENAS ZAPATISTAS E A PERSPECTIVA DE UM FEMINISMO INDÍGENA.

As mulheres indígenas zapatistas, desde o início de sua militância na década de 1980 e a partir de sua visibilidade com o levante de 1994, têm ilustrado em seu discurso a importância de um conjunto de categorias analíticas para a compreensão de sua realidade, sendo esta permeada por elementos étnicos, de classe e de gênero.

Assim, se nos primeiros documentos elaborados pelas zapatistas e pelo Subcomandante Marcos podemos identificar um discurso que apostou, a princípio, na denúncia da tripla marginalização que acometiam as zapatistas como indígenas, pobres e mulheres para apresentá-las ao mundo, com o tempo vemos uma mudança profunda e radical neste discurso, que passa a se centrar nas conquistas destas em sua proposta de visibilizar a sua causa.

Com isto, no final dos anos 1990 e início dos anos 2000, já era possível identificar a consolidação e o crescimento da estrutura organizativa das zapatistas, que começam inclusive a dialogar e a serem ouvidas fora de Chiapas, como em eventos nacionais e internacionais, conforme discorreremos no capítulo anterior.

Discutir as problemáticas relacionadas à temática de gênero num plano mais amplo sempre foi, na história do México, privilégio das feministas, de modo que quando as zapatistas começam a participar e a promover espaços nos quais a sua condição de mulher e indígena implica em diferenças contundentes em relação à atuação, demandas e propostas das feministas mexicanas, muitas interrogações surgem, como sobre a natureza deste movimento e suas influências.

Assim, entendendo também que não há apenas uma forma de ser feminista, mas que a luta das mulheres pelos seus direitos revela especificidades culturais, nos propomos aqui a refletir em que medida podemos pensar a atuação das indígenas zapatistas em termos feministas e quais similitudes e diferenças podem ser identificadas sob esta perspectiva.

O feminismo é um conceito identificado com a desnaturalização das identidades de gêneros, e, como movimento social, tem impulsionado uma intervenção política reconhecida tanto por combater a ideologia patriarcal e a prática sexista, quanto por localizar distintas formas de discriminação contra as mulheres, tanto na esfera pública como na privada.

O feminismo está presente na universidade, em alguns meios de comunicação, na arte, na literatura, no cinema, na política, nos espaços regionais, nacionais e globais, entre muitos outros. Configurando o que podemos chamar de uma cultura feminista, está definida por:

El feminismo constituye una cultura que, em su globalidad, es crítica de um sujeto social – las mujeres –, a la sociedad y la cultura dominantes, pero es mucho más: es afirmación intelectual, teórica y jurídica de concepciones del mundo, modificación de hechos, relaciones e instituciones; es aprendizaje e invención de nuevos vínculos, afectos, lenguajes y normas, se plasma en una ética y se expresa em formas de comportamiento nuevas tanto de mujeres como de hombres (LAGARDE, 1992, p. 55)

A cultura feminista permitiu, nesse sentido, que a desigualdade de gênero saísse do silêncio que historicamente a caracterizou, tornando as mulheres protagonistas de mudanças vitais para o seu fortalecimento como sujeitos de direitos no século XX.

Com conquistas maiores em alguns países e menores em outros, vimos também que o século XX foi um momento histórico importante para as mulheres indígenas, que pela primeira vez se organizaram em torno de demandas de gênero.

Quando pensamos em mulheres que se organizam para reivindicar direitos de gênero, é inevitável a associação com o movimento feminista, mas, no caso das zapatistas, o fato de possuírem demandas de gênero por si só as tornariam feministas?

Entendemos que o movimento feminista é um projeto consistente e consciente, no qual a luta de mulheres organizadas tem como princípio transformações ligadas à opressão que as acomete como mulheres, em uma perspectiva que toca a sua identidade de gênero. Além disso, no movimento de mulheres, principalmente de setores populares, a finalidade da organização pode não estar relacionada com a sua identidade de gênero, mas aos interesses e necessidades que a mulher possui, por exemplo, enquanto classe, deixando para médio e longo prazo suas demandas de gênero.

Vimos com as reivindicações das zapatistas que ora podemos aproximá-las de outras mulheres que, embora pertençam a outro contexto cultural, também travam lutas por saúde, educação, moradia, entre outras demandas estruturais, e que ora é necessário um distanciamento, pois algumas de suas demandas de

gênero só são compreendidas a partir do conhecimento das particularidades do contexto étnico delas, não cabendo, portanto, a simples denominação genérica de feministas.

Embora a construção de relações mais equitativas entre homens e mulheres tenha se tornado um ponto medular na luta das mulheres indígenas organizadas a partir de 1980, o conceito de feminismo não tem sido reivindicado por todas elas em seus discursos políticos.

Especificamente no caso das zapatistas, em nenhum momento a palavra feminismo aparece em seus discursos, tampouco um feminismo em particular, como a proposta de um feminismo indígena. Assim, no caso das zapatistas entramos num impasse, uma vez que defini-las como feministas seria desconsiderar as particularidades dos processos que se deram no feminismo mexicano e que geraram uma hostilidade por parte delas a esse termo, questão que abordaremos adiante, e, por outro lado, conforme nossa definição de movimento de mulheres, as demandas de gênero ocupariam um lugar secundário em sua luta, o que com as zapatistas também não é verdade.

Durante toda a pesquisa nos referimos à articulação das zapatistas como movimento de mulheres indígenas zapatistas, uma vez que esse é o termo em que se reconhecem. Salientamos que em relação às zapatistas utilizamos a noção de movimento de mulheres, não se entendendo por isto uma estrutura composta apenas de mulheres ou somente dirigida a demandas estruturais e políticas, pois com as zapatistas há a união de reivindicações estruturais com as de gênero numa luta que inclui os homens, tornando ainda mais complexa qualquer tentativa de definição conclusiva do assunto.

Com isto, a leitura que fazemos desse impasse é que, como movimento de mulheres indígenas zapatistas que se pensam tanto como povo, quanto como mulheres, também são movidas pelos mesmos elementos fomentadores de uma prática feminista, a saber, o questionamento dos papéis sociais atribuídos às mulheres no seio de sua cultura.

Com isto consideramos que as zapatistas promovem uma prática feminista, pois propõem a desconstrução de relações de poder que submetem as mulheres e as colocam em um lugar de subordinação para, em nosso entendimento, promover uma reconstrução destas mesmas relações a partir de uma perspectiva mais livre e

horizontal. Contudo, uma definição da ação das zapatistas como parte de um movimento feminista, mesmo que indígena, só é possível se tomamos unicamente perspectivas externas ao movimento como, por exemplo, a acadêmica.

Se com as zapatistas podemos falar de uma prática feminista com todos os cuidados que cabe à questão, é preciso considerar que, para outros grupos de mulheres indígenas, a questão envolve uma diversidade pertinente à própria heterogeneidade cultural destas.

O posicionamento das zapatistas em relação ao feminismo não representa a opinião majoritária de outras mulheres indígenas de dentro e de fora do país, uma vez que existe uma diversidade significativa de entendimentos acerca do feminismo entre as próprias indígenas, conforme síntese de Dorronsoro (2010, p.46):

Existen en cambio mujeres indígenas que se autodeclaran como feministas. Existen mujeres indígenas que no se declaran feministas para no ser señaladas como asimiladas por el sistema o ser acusadas de menos indígenas por sus comunidades, pero que en el fondo ejercen prácticas feministas. Existen mujeres indígenas que establecen alianzas con mujeres feministas pero que quieren considerarse exclusivamente como mujeres indígenas. Existen mujeres indígenas que no sólo no quieren ser denominadas como feministas sino que además no quieren saber nada de los feminismos ni de las feministas.

Portanto, há indígenas que se consideram feministas, como também outras que não priorizam a sua condição de gênero na hora de se organizar; o mesmo ocorre em nossa cultura ocidental, onde a identificação com o feminismo possui marcas sociais precisas. No Brasil, por exemplo, segundo Sarti (2004, p. 44) o feminismo sensibiliza mais as mulheres profissionais, com educação universitária e pertencentes a camadas sociais com alguma experiência de vida cosmopolita, associadas ao exílio político ou à formação educacional e profissional, do que as camadas mais pobres da população. Assim, isso pressupõe, segundo a autora, recursos de ordem material e simbólica não acessíveis a todas as mulheres, sobretudo na sociedade brasileira, marcada por profundas desigualdades sociais.

Com isto, o silêncio das zapatistas em relação à categoria feminismo é consciente e, a nosso ver, está amparado em críticas já apontadas por vários movimentos de mulheres indígenas e negras na América Latina, a saber, de que historicamente a formulação clássica feminista foi mensageira da cultura ocidental e

branca, que revelou-se opressora das diferentes expressões do feminino construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais.

Uma prova destas críticas que partem das militantes indígenas e negras pode ser identificada no modo como a história do feminismo é contada, periodizada em ondas e centrada na luta das mulheres norte-americanas e europeias, não contemplando, portanto, a diversidade de ações de mulheres que, longe dos países considerados berços do feminismo, também travaram a sua luta por direitos.

Quando nos remetemos à história da luta feminista, percebemos que dificilmente ocorre uma contextualização desta, prevalecendo uma generalização absoluta, como se a luta das mulheres ocidentais por demandas que consideram relevantes para o seu contexto pudesse ser expandida para todas as outras.

Assim, é levando em consideração as mudanças nas pautas de reivindicação das feministas europeias e norte-americanas que o feminismo é pensado através da história.

Embora segundo Rampton (2008) seja possível identificar alguns pensadores que tentem localizar as raízes do feminismo na Grécia antiga com Safo (570 a.C.) ou no mundo medieval com Hildegard de Bingen (1098 a 1179) e Christine Pisan (1363 a 1430), é somente no final do século XIX que os esforços pela igualdade de direitos das mulheres se uniram em um movimento claramente identificável e autoconsciente, ou melhor, numa série de movimentos.

Ainda que não haja consenso sobre como categorizar as lutas das mulheres que se deram antes do final do século XIX ou sobre como dividir a história do feminismo moderno, a versão mais aceita comporta a definição de três grandes ondas para o feminismo.

A primeira onda ou geração do feminismo, segundo Narvaz e Koller (2006, p. 649), representa o surgimento deste movimento, que nasceu com o movimento liberal de luta das mulheres pela igualdade de direitos civis, políticos e educativos, os quais eram reservados apenas aos homens.

Neste primeiro momento, a reivindicação que agregou mais mulheres, ainda que não possamos falar de um feminismo popular, foi a luta pelo direito ao voto, tendo países como Inglaterra, França, Estados Unidos e Espanha se destacado nessa fase de surgimento do feminismo.

A segunda onda do feminismo surge, segundo Narvaz e Koller (2006, p. 649), nas décadas de 1960 e 1970 e vai até o final de 1980, em especial nos Estados Unidos, com o livro considerado fundador desta fase: *The Feminine Mystique* (A Mística Feminina) de Betty Friedan's, cuja primeira edição data de 1963, e, na França, sob a influência do pensamento de Michel Foucault, para quem temas como diferença, subjetividade e experiências cotidianas são centrais.

Assim, enquanto as feministas americanas enfatizavam a denúncia da opressão masculina e a busca da igualdade, as francesas postulavam a necessidade de valorização das diferenças entre homens e mulheres, dando visibilidade, principalmente, à especificidade da experiência da mulher, geralmente negligenciada.

Estas diferenças de ênfase na luta pelos direitos das mulheres acabou por evidenciar a necessidade de se relacionar o contexto cultural com a atuação feminista. Isto ficou nítido quando a segunda onda do feminismo chegou aos países latinos na década de 1970.

Os anos 1970 foram, para parte considerável dos países latinos, um momento de grande repressão aos movimentos sociais. Sob ditaduras militares, as militantes feministas do Cone Sul tiveram de enfrentar a repressão do governo, inclusive sob a forma de tortura.

As feministas do Sul dos anos 1970 e 1980, segundo Saporta *et al.* (1994), não só desafiavam ao patriarcado e seu modelo de dominação estatal militarista, mas também denunciavam junto a outras correntes da oposição a opressão e a exploração econômica e política, mantendo seu compromisso com uma mudança radical das relações sociais de produção, elementos distintos dos referenciais que motivaram a segunda onda do feminismo na Europa e nos Estados Unidos.

A terceira onda do feminismo começa no início dos anos 1990 e seria, segundo alguns autores, uma continuação, bem como uma reação às falhas da segunda onda que, ao deslocar o campo de estudo sobre as mulheres e sobre os sexos para o estudo das relações de gênero, poderia, em alguns casos, incorrer em definições essencialistas.

O feminismo da terceira onda busca desafiar ou evitar aquilo que vê como definições essencialistas. Com isto, o conceito de gênero tem recebido muitas críticas, pois, ao fundamentar-se em apenas dois gêneros, impossibilita a reflexão

sobre uma série de possibilidades sexuais, nas quais sexo e gênero não são necessariamente correspondentes.

A terceira onda também é chamada de pós-feminismo, devido à sua aproximação com uma epistemologia pluralista dedicada a romper com as regras universalizantes do pensamento, idéias igualmente presentes em teorias como a pós-moderna, pós-estruturalista e pós-colonialista.

Pudemos observar na exposição das características das três ondas do feminismo que, tanto em seus aspectos políticos quanto teórico-epistemológicos, não é possível pensar em uma perspectiva histórica linear, pois quando cada uma das fases do feminismo é *exportada* para outros contextos, é ressignificada pelas mulheres a partir de sua cultura.

A busca pelo entendimento dos motivos que levam as zapatistas a não se reconhecerem como feministas nos leva a considerar que, embora o feminismo diga respeito à mulher em geral, não existe abstratamente, mas se refere a mulheres em contextos políticos, sociais e culturais específicos, o que implica recortes e clivagens que dividem estruturalmente o mundo que se identifica como feminino.

Se na década de 1970 o discurso feminista enfatizava os aspectos comuns entre as mulheres e suas diferenças exclusivamente em relação aos homens, fazendo um largo uso da categoria *mulher* no sentido de focar as semelhanças entre estas, na década de 1980 esta perspectiva sofre inúmeras críticas de setores de mulheres que não se reconheciam no rótulo *somos todas iguais*. Mulheres negras, lésbicas, indígenas, dentre outras, começam a reivindicar um feminismo próprio, transformando o sentido da categoria de análise *mulher* para *mulheres*, “[...] a palavra *mulheres* foi sendo absorvida e incorporada diante de novas pesquisas e enfoques que revelaram a pluralidade de lutas e de formas femininas de inserção social”. (POSSAS, 2008, p. 195).

Assim, no empenho de encontrar *mulheres* em detrimento à Mulher nas narrativas históricas construídas, dá-se início a visibilidade de sujeitos que hoje buscam repensar sua própria cultura com formas organizativas, propostas e projetos políticos que possibilitam uma reinvenção de si, pensada aqui a partir das considerações de Rago (2000, p. 145) acerca de Foucault: “[...] Foucault abre a possibilidade de problematizar a reinvenção de si, ao pensar a subjetividade como

histórica e não natural, como uma construção e não como uma determinação biológica ou cultural inevitável [...]”.

O momento de crítica que vivemos dentro do feminismo ou de um pós-feminismo vem trazendo, desde a década de 1990, a relevância social e política de pensar os limites do feminismo em sua perspectiva universalista. Assim, as maiores críticas a esta dimensão vieram de militantes que atuavam em movimentos sociais, cuja identificação permeava o campo da etnicidade como, por exemplo, as mulheres negras norte-americanas, conforme ilustra Hernandez-Castillo (2011): “[...] é importante retomar a crítica que algumas feministas negras fizeram ao feminismo radical e liberal dos Estados Unidos por apresentar uma visão homogenizadora da mulher, sem reconhecer que o gênero vai se construindo de diversas formas em diferentes contextos históricos”.

Assim como nos EUA, várias mulheres de distintos países, ao entrarem em contato com o feminismo, construíram suas críticas e reelaboram preceitos, dando ao feminismo contornos específicos ligados à sua cultura regional, e no México não foi diferente.

Sendo o México um país com aproximadamente 6,6 milhões de falantes de alguma língua indígena³⁶, teria o feminismo mexicano incorporado tais características?. Pensaremos a partir de agora como a luta das mulheres mexicanas pelos seus direitos durante o século XX se desenvolveu, pois nela está a resposta para o modo como as zapatistas se posicionam acerca do feminismo em seu país.

A longa história de participação das mulheres no México remonta à constituição dos Estados nacionais na América Latina durante o século XIX. Para Sanchez Olvera (2004, p. 73), com a formação dos Estados nacionais na América Latina, é estruturada tanto a moderna opressão na vida pública e privada das mulheres, quanto uma nova etapa em que surge a cidadania como exercício político e avanços na definição das formas de vida social, como leis de matrimônio civil, códigos penais e direitos civis.

No final do século XIX, durante o regime do então presidente Porfírio Diaz, as mulheres mexicanas reclamavam espaço justamente dentro deste novo momento histórico em que os cidadãos reivindicavam a sua cidadania plena, e um importante direito que era negado às mulheres na época era o voto.

36 Dado do Censo mexicano de 2010 em: INEGI. Censo de Población y Vivienda, 2010.

O reconhecimento dos direitos políticos das mulheres suscitou ainda no final do XIX a organização de mulheres em favor do direito ao voto no que ficou conhecido como movimento sufragista. Embora esse movimento no México não tenha ganhado as ruas como aconteceu na Inglaterra, não deixou de questionar a ausência de direitos políticos para as mulheres.

Nesse sentido, durante o Porfiriato, surgem várias publicações voltadas ao questionamento do papel da mulher na sociedade mexicana, e a questão do voto era um dos assuntos abordados por elas. A primeira revista feminista no México se chamou *Violetas de Anáhuac*, fundada e dirigida pela escritora Laureana Wright em 1884, depois surgiram *La Siempreviva*, *Las Hijas del Anáhuac*, *El Albúm de la Mujer*, entre outras³⁷ (INFANTE VARGAS, 2008, p. 97).

Alguns anos depois explode a Revolução Mexicana e, embora uma história da revolução de 1910-1917 que contemple a participação das mulheres ainda esteja por se escrever, o que se sabe é que “as mulheres estavam em toda parte, em todos os bandos, em maior ou menor medida” (BARTRA, 2011).

Assim, durante todo o período da Revolução, a luta pelo direito ao voto esteve presente, tendo o seu auge em janeiro de 1916 com o Primeiro Congresso Feminista de Yucatán, no qual discutiu-se a questão da educação, os papéis de gênero, a prostituição e os direitos políticos (CORTINA G. QUIJANO, 1998, p. 26).

O Segundo Congresso Feminista de Yucatán ocorreu no mesmo ano, no mês de dezembro, com as mulheres reforçando a importância do direito ao voto, principalmente porque estava previsto para o ano seguinte uma nova Constituição no país.

Hermila Galindo³⁸, escritora de renome na época, envia dias após o Congresso Feminista uma petição de voto para as mulheres com os seguintes dizeres:

Es de estricta justicia que la mujer tenga el voto en las elecciones de las autoridades, porque si ella tiene obligaciones con el grupo social, razonable es, que no carezca de derechos. Las leyes se aplican por

37 No Brasil, no final do século XIX, as publicações dedicadas às questões de emancipação da mulher brasileira, eram: *O Jornal das Senhoras* (RJ-1852); *O Belo Sexo* (1862); *O sexo Feminino* (MG/RJ - 1873); *O Domingo* (RS-1870); *Direito das Damas* (1882); *Echo das Damas* (RJ - 1874); bem como as revistas *A Família* (SP- 1888) e *A Mensageira* (1889) (ZIRBEL, 1998).

³⁸ Hermila Galindo foi a primeira mulher a se candidatar a deputada no México e, segundo a historiadora Cano (1991, p. 279), embora Hermila tivesse recebido votos suficientes para se eleger, o Colégio Eleitoral recusou o resultado, impedindo a sua posse.

igual a hombres y mujeres: la mujer paga contribuciones, la mujer, especialmente la independiente, ayuda a los gastos de la comunidad, obedece las disposiciones gubernativas y, por si acaso delinque, sufre las mismas penas que el hombre culpado. Así pues, para las obligaciones, la ley la considera igual que al hombre, solamente al tratarse de prerrogativas, la desconoce y no le concede ninguna de las que goza el varón. (CANO, 1988, p.20)

Esta petição foi negada na Constituição de 1917³⁹ sob a argumentação de que política não era coisa para mulher, que seu lugar era no lar cuidando dos filhos e dos afazeres domésticos, além de três outros argumentos conforme exposição de Dorotinsky (2009): “1. el temor a que las mujeres perdiéramos el “decoro” al enfrentarnos al medio político; 2. la indiferencia de la mayoría por obtener este derecho, 3. la falta de preparación para ejercerlo debidamente”.

Como no México os Estados possuem autonomia para votar as suas Constituições, o direito ao voto para as mulheres começa a ser reconhecido primeiro nos Estados como, por exemplo, Yucatán, San Luis Potosí e Chiapas, que assentem igualdade política para as mulheres votarem e serem votadas⁴⁰.

Na década de 1930, a historiadora Enriqueta Tuñón Pablos chama a atenção para a intensificação das mobilizações sufragistas no governo de Cárdenas (1934-1940) por meio da *Frente Único Pro Derechos de la Mujer*.

[...] en el Frente las mujeres se movilizaron: organizaron mítines, manifestaciones, conferencias, llegaron a amenazar con quemar el palacio municipal y también iniciaron una huelga de hambre frente a la casa del presidente Cárdenas. Ante esta presión, en agosto de 1937, él prometió enviar al Congreso una iniciativa de ley para reformar el artículo 34 constitucional.” (TUÑÓN PABLOS, 2002, p. 147)

Explica Sanchez Olvera (2004, p. 76) que no governo de Cárdenas tudo indicava que as mulheres teriam o direito de votar em todo o país, faltando apenas a publicação no *Diario Oficial*, mas o processo legislativo paralizou a iniciativa argumentando que não era o momento político para reconhecer esse direito.

Este debate é retomado em meados da década de 1940 na eleição do presidente Miguel Alemán, que é eleito prometendo encaminhar ao Congresso uma proposta de lei de direito ao voto para as mulheres nas eleições municipais. Assim,

³⁹ Antecederam a Constituição de 1917 a de 1857, a de 1835 e a primeira em 1824.

⁴⁰ Yucatán foi o primeiro Estado mexicano a reconhecer o sufrágio feminino em 1923, depois temos San Luis Potosí em 1924 e Chiapas em 1925. (CANO, 1991, p. 277)

em 17 de fevereiro de 1947 é publicado no *Diário Oficial* a reforma do artigo nº 115 da Constituição, permitindo às mulheres votarem e serem votadas em todos os municípios do México.

No entanto, em âmbito federal, o sufrágio ainda era negado, questão que para Sanchez Olvera (2004, p. 76) respondia a duas questões: “por una parte era el experimento para observar el comportamiento electoral de las mujeres y por la outra, no se corría el riesgo de que éstas descuidaran de sus roles”.

O sufrágio nacional ocorreria apenas na década seguinte no governo de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), que já na posse declarava: “[...] ya promuevo ante Vuestra Soberanía las reformas legales pertinentes para que la mujer disfrute de los mismos derechos politicos que el hombre” (ENRIQUE, 1999, p. 34). O direito ao voto é reconhecido em 1953 e exercido pela primeira vez em 1955.

Vimos até aqui que, desde o final do século XIX e por cinco décadas do século XX, o movimento feminista mexicano centrou-se na luta pelo direito ao voto. Mas onde estariam as mulheres indígenas nisto tudo?

O movimento sufragista mexicano nunca chegou a ser um movimento massivo e nem de apelo popular. Tal qual no Brasil, era composto por mulheres pertencentes à elite econômica e cultural que, após retornarem de estudos no exterior, começaram a organizar-se em movimentos em busca do sufrágio.

Decidir quem seriam os representantes políticos do país não fazia sentido para a maioria das mulheres indígenas que na década de 1950 não sabiam ler e nem escrever no idioma oficial, o espanhol.

Assim, embora tenhamos discutido no capítulo I com Valdivia Dounce (2009) que na década de 1950 as políticas do Estado mexicano tinham como objetivo promover uma assimilação da população indígena à vida nacional – o que incluía o direito ao voto –, o que se via na prática era uma maioria indígena desprovida de qualquer possibilidade de participação política.

Nesse sentido, a luta pelo voto nunca mobilizou as mulheres indígenas, não só pelo distanciamento cultural entre a realidade das sufragistas e das indígenas, que ia muito além da escolaridade ou da oposição cidade/campo, mas pelo próprio caráter desta luta que seria o reconhecimento do Estado como representante dos seus interesses, através de uma democracia indireta nunca reconhecida como forma legítima de organização política pelos povos indígenas.

Lutar para decidir os governantes de um Estado que ignorava as línguas indígenas e a pluralidade cultural destes povos não fazia sentido para as indígenas. Foi somente a partir de 1992, com forte pressão do movimento indígena, que entra na Constituição do país a definição de *nación pluricultural*. Já o reconhecimento das línguas indígenas não ocorreu até hoje; o espanhol continua sendo o único idioma oficial.

Assim, uma vez obtido o direito ao voto, as lutas feministas ficariam “semicongeladas”, segundo Bartra (2011) até a década de 1970, quando surge o que a autora denomina de neofeminismo no México. A doutora em antropologia Damián (2009) também atribui ao feminismo que surge a partir de 1970 a denominação de neofeminismo ou histórico e, após esta data, localiza mais duas vertentes do feminismo mexicano como o popular e o indígena.

Para ambas, este neofeminismo se caracterizou por trazer elementos novos tais como demandas, formas de organização política e reflexões até então inexistentes enquanto bandeira política. Nesse sentido, definiu-se plataformas mais amplas, centradas na luta pela maternidade voluntária, pela despenalização do aborto e no apoio às mulheres vítimas de violência.

Outra característica desta década foi a militância de grupos pequenos e independentes em relação aos partidos, sindicatos, instituições, governo e homens. São exemplos destes grupos o *Movimiento de Liberación de la Mujer* (MLM), de 1974, que ficou conhecido pela organização de diversos eventos no Ano Internacional da Mulher em 1975, e a *Coalición de Mujeres Feministas*, de 1976, que organiza em 1977 a *II Jornada Nacional sobre Liberación de Aborto*, entre outras⁴¹ (LAMAS, 1992, p. 9-22).

Finalizando a década, surge também a *Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres* (FNALIDM), de 1979, que já sinalizava para o que seria uma característica da década seguinte: a aproximação de partidos e sindicatos. Conforme documentação da entidade, seu objetivo era “unificar los esfuerzos de todas las organizaciones políticas partidarias, sindicales, feministas y sociales que buscaban la obtención de los plenos derechos de las mujeres teniendo como meta su plena liberación en los planos económico, político, social y sexual” (FNALIDM, 1979).

⁴¹ Surgem também neste período as publicações feministas *Cihuat* (1975) e *La Revuelta* (1976).

Um exemplo que comprova o início da mudança de estratégia política do feminismo mexicano foi a elaboração por parte deste grupo da Lei de Maternidade Voluntária enviada ao Congresso para apreciação dos deputados. Esta lei foi engavetada tanto por pressão da direita política quanto pela Igreja Católica (LAMAS, 1992, p. 15).

Para muitas etnias de Chiapas, a demanda pela maternidade voluntária e o aborto, presentes na pauta das feministas mexicanas dos anos 1970, é um tanto polêmica, visto que contraria a cosmovisão de várias etnias que entendem serem os filhos presentes de divindades.

Nesta época o discurso acerca da maternidade voluntária e do aborto estava mais ligado a razões de planejamento familiar, de iniciativa governamental, do que à autonomia das indígenas. Em 1990, as zapatistas falarão de maternidade voluntária no terceiro item da Lei Revolucionaria das Mulheres: “Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar”, mas, na década de 1970, as indígenas não estavam suficientemente organizadas para tal. Lembremos que, neste momento, elas atuavam apenas como coadjuvantes dentro do movimento indígena mais amplo, conquistando um espaço próprio com um discurso de gênero somente a partir dos anos 1980.

A outra demanda das feministas dos anos 1970, o fim da violência contra as mulheres, pode ter encaminhamentos diferentes para indígenas e feministas. Enquanto para esta última a maneira de garantir uma punição social ao agressor é denunciando a polícia, para as indígenas, além desta, há a possibilidade de acionar uma justiça comunitária que julga e estabelece um tipo de punição para o homem agressor, em geral não privativa da liberdade. Embora esta também possua seus problemas, conforme pudemos aprofundar no item (2.4.8), tem sido mais eficaz para o contexto das comunidades indígenas que a justiça comum muitas vezes burocrática e dispendiosa.

Assim, embora o feminismo mexicano dos anos 1970 colocasse demandas mais próximas ao cotidiano das mulheres indígenas que o sufragista, como a questão violência doméstica, este ainda era composto, em sua maioria, por mulheres da classe média com um discurso muito distante da realidade indígena.

O feminismo mexicano dos 1970 mostrou que as feministas tinham que mudar suas prioridades e reestruturar seu campo de ação se quisessem se

relacionar com mulheres de outras classes sociais. Para isso, segundo Lau (2011), as mexicanas mudaram seu eixo de luta: “se adaptaron a las necesidades de estas mujeres: contra la carestía; contra la violencia hacia las mujeres; por la educación de los hijos, dejándose de lado, por el momento, la lucha por el aborto para retomarlo posteriormente”.

Assim, se nos anos 1970 ficou uma dívida para com as mulheres de setores desprotegidos, nos anos 1980 o feminismo mexicano buscou integrar distintos segmentos, o que rendeu-lhe o nome de feminismo popular.

A década de 1980 abre um ciclo de profundas mudanças no feminismo mexicano, marcado pela incorporação na cena política de mulheres de setores populares, trabalhadoras do campo e da cidade, sindicalistas, militantes partidárias, enfim, participantes e não participantes de instituições como partidos, Igreja Católica, sindicatos e movimentos urbanos populares⁴².

Este movimento interclasse tinha como objetivo a garantia de demandas de caráter estrutural para as mulheres pobres, tais como moradia, educação, saúde, apoio jurídico e psicológico, enfim, a melhoria de serviços públicos no país, ao mesmo tempo em que crescia e ganhava dimensões nacionais e internacionais.

Marca o feminismo mexicano dos anos 1980 a organização e participação das feministas em um grande número de reuniões, encontros e fóruns como, por exemplo, o I *Encuentro Nacional de Mujeres de Sectores Populares en México*, em 1980; I *Encuentro Nacional de Mujeres* em 1981; o VI *Encuentro Nacional Feminista de Chapingo*, em 1989; e, a nível internacional, temos o I *Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* em 1981 na Colômbia, e suas edições seguintes em 1983 no Peru, em 1985 no Brasil e em 1987 no México⁴³.

Começa também nos anos 1980 o processo de institucionalização do movimento, com a presença de muitas militantes ocupando cargos em setores governamentais, atuando como pesquisadoras em universidades e centros especializados⁴⁴ e uma grande maioria trabalhando no terceiro setor em Ongs.

⁴² As organizações que mais se destacaram na época foram: *Regional de Mujeres de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular*, o *Grupo de Mujeres de la Asamblea de Barrios* e a *Comisión de Mujeres de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala* (LAU, 2011).

⁴³ Em 2009 este evento ocorre novamente no México, agora em sua 11ª edição.

⁴⁴ São exemplos desta expansão a criação da área “*Mujer, Identidad y Poder*” na Universidad Autónoma Metropolitana, campus de Xochimilco. O *Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer* (PIEM) do Colegio do México e o *Programa Universitario de Estudios de Género* da Universidad Nacional Autónoma de México. Começam também a aparecer com maior regularidade

Na década de 1980 a América Latina foi inundada por Ongs que tinham como intuito assessorar mulheres indígenas de baixa renda nas muitas de suas necessidades diárias. O que se viu, e ainda se vê, é a imposição de projetos que só têm compromisso com a própria instituição, que deve mostrar uma certa produtividade para continuar recebendo verbas.

Um exemplo disto estaria no fato de muitas Ongs feministas mexicanas na década de 1990 levarem para comunidades indígenas um discurso de planejamento familiar e redução da natalidade. Ora, os problemas decorrentes de cidades superpopulosas, como a queda de qualidade de vida, precariedade dos serviços públicos, entre outros, não podem servir também de argumento para as comunidades indígenas, que tiveram que enfrentar o extermínio de sua população em nome de um discurso civilizatório desde a Conquista.

A década de 1980 também marca o começo de uma mobilização mais atuante por parte das indígenas mexicanas, e é também quando parte delas se unem ao movimento zapatista.

Podemos dizer que, para as feministas e para as indígenas, associar-se a instituições neste primeiro momento garantiu uma visibilidade da questão da mulher e questionamentos até então impensáveis. Como exemplo temos a crítica das feministas militantes de partidos políticos que se negavam a ocupar postos secundários dentro do partido, ou das indígenas zapatistas que, sob a influência da Teologia da Libertação, promoveram espaços de reflexão capazes de desnaturalizar as desigualdades advindas dos códigos culturais de suas etnias.

Esclarece Hernandez-Castillo (2011) que, embora a Teologia da Libertação não promovesse uma explícita reflexão de gênero, ao analisar as desigualdades sociais e o racismo da sociedade mestiça em seus cursos e oficinas, fez com que as mulheres indígenas começassem a questionar também as desigualdades de gênero vividas no interior das suas próprias comunidades. No final dos anos 1980, as religiosas começam a apoiar as indígenas nesta linha de reflexão e criam a Área de Mulheres dentro da Diocese de São Cristóvão em Chiapas, que mais tarde criaria a Coordenadoria Diocesana de Mulheres (CODIMUJ)⁴⁵, um dos principais espaços organizativos das mulheres indígenas chiapanecas.

revistas e pesquisas sobre os *Estudios de la Mujer* (posteriormente os estudos de gênero)(LAU, 2011).

⁴⁵ Sobre a CODIMUJ, ver (DOMÍNGUEZ, 1999).

Se, por um lado, as feministas mexicanas nos anos 1980 estavam se organizando em nível nacional e internacional, as mulheres indígenas mexicanas estavam se fortalecendo em nível regional, fazendo alianças para, na década de 1990, se organizarem em nível nacional e continental, e, por parte das zapatistas, só a partir de 1994 é que começam a fazer contatos fora de Chiapas.

Embora com estratégias distintas, as feministas mexicanas e as indígenas não deixaram de ter seus primeiros contatos, o que ocorreu via trabalhos sociais de Ongs em comunidades indígenas a partir de meados da década de 1980. Este contato é ainda hoje conflituoso, visto que muitas feministas, representando agências financiadoras internacionais, acabam por impor projetos e demandas distantes dos anseios das indígenas num processo chamado por Marcos (*et al.*, 2008) de imperialismo feminista, que ocorre quando feministas tentam impor o seu modo de atuar a outras mulheres de outros países.

O processo iniciado nos anos 1980 de burocratização e institucionalização do movimento feminista foi aprofundado nos anos 1990, aparecendo grupos feministas em diversos Estados mexicanos, juntamente com a abertura de inúmeras casas para apoio às mulheres, serviços de consulta sobre sexualidade, grupos de apoio a trabalhadoras, entre outros, muitas vezes na forma de Ongs.

Decorrente do crescimento significativo de Ongs no México surge uma multiplicidade de áreas e enfoques para tratar a questão da mulher, o que impulsionou, por sua vez, um outro fenômeno chamado de profissionalização do feminismo⁴⁶.

Segundo Bartra (2011) o feminismo dos anos 1990 dissolveu vários elementos do neofeminismo dos anos 1970, como a resistência à dirigência e hierarquia, a atuação em grupos menores e anônimos, e a desvinculação de instituições públicas e privadas, tornando-se, nesse sentido, mais sereno e reflexivo do que propriamente combativo no final do século.

Assim, embora na sua expressão militante e independente o feminismo mexicano tenha recuado nos anos 1990, do ponto de vista legal e institucional houve muitas conquistas, tais como a aprovação, em 12 de julho de 1990, das reformas do Código Civil com punições mais severas para delitos sexuais; a criação em 1991 da *Convención Nacional de Mujeres*, que tinha como objetivo articular distintos

⁴⁶ As feministas agora trabalhavam para o feminismo, assim, se no início do feminismo mexicano vivia-se para a luta, na década de 1990 pode-se dizer que era possível viver da luta.

seguimentos de mulheres no país e a realização do VII *Encuentro Nacional Feminista* em 1992, cujas reflexões giraram em torno do impacto das políticas neoliberais na luta pela igualdade entre os gêneros.

Soma-se a isto a criação do *Programa para la Participación Equitativa de la Mujer* em 1998, que, com seus projetos, visava promover os direitos das mulheres em algumas linhas estratégicas, tais como violência, “salud integral; organización para reivindicar los intereses de género; recursos económicos propios y apoyo para la atención y cuidado de las hijas e hijos” (LAU, 2011).

Voltadas para uma maior inserção da mulher dentro dos mecanismos de representação do Estado, as feministas mexicanas criam em 1999 um grupo político chamado *Diversa*, cujo intuito era incluir nas plataformas dos partidos uma agenda feminista:

[...] capaz de negociar leyes y políticas públicas que garantizan igualdad de trato y oportunidades para las mujeres. De esta organización se derivó en el 2000 “México Posible” primer partido con orientación feminista, avalado por personalidades de la sociedad civil y con una feminista como candidata a la presidencia (LAU, 2011).

Na década de 1990, portanto, a luta das feministas mexicanas pareceu não transcender o que na década anterior já se desenhava, uma convergência quase inevitável das lutas sociais para o Estado.

Com isto, a preocupação fundamental com relação a esta institucionalização radical, a nosso ver, na possibilidade de cooptação por parte do Estado, dos partidos políticos e organismos internacionais, com uma consequente perda de autonomia dos objetivos da luta das feministas, que passam a atender às metas de suas instituições e não às das mulheres.

Contudo, acreditamos que o balanço da trajetória do feminismo mexicano é altamente positivo, uma vez que, em um tempo muito curto, ampliou sua atuação em redes e canais de participação que solidificaram a luta pelos direitos das mulheres. Como qualquer outro movimento social, o feminismo mexicano possui suas contradições e conflitos que, acreditamos, são ricos quando favorecem uma diversidade que é própria do movimento.

Paralelamente a este feminismo que se constituiu nos anos 1990 no México, temos as mulheres indígenas do movimento zapatista propondo várias ações distintas das feministas mexicanas.

Se as mexicanas aprofundaram na década de 1990 a sua ligação com os partidos e instituições estatais, no discurso das zapatistas ocorre justamente o contrário: elas se negam a qualquer tipo de associação com partidos e Estado⁴⁷, defendendo a autonomia como única forma possível de emancipação. As mulheres indígenas, segundo Hernández Castillo (2001),

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

Outros elementos presentes na forma organizativa das feministas mexicanas que entram em choque com a das zapatistas seriam a dirigência e a hierarquia. Nas comunidades zapatistas, os postos de comando são rotativos e não implicam em vantagens em relação aos demais, além do fato de centrarem em assembleias coletivas as decisões mais importantes para a comunidade.

As zapatistas também costumam atuar em grupos menores, nos quais a especificidade cultural de cada povo é respeitada. Com as feministas mexicanas ocorre o contrário: elas tentam reunir em um mesmo espaço distintos interesses, o que pode travar as discussões e impedir encaminhamentos para questões que precisam de uma resolução mais imediata.

A atuação das zapatistas na década de 1990 colocou em cheque os silêncios das feministas mexicanas em relação às suas demandas, entrando em cena mulheres que não tinham nem raízes urbanas e nem a sua visão de mundo.

A prática e o discurso das mulheres indígenas zapatistas expuseram a necessidade de contextualização e questionamento de generalizações sobre “A Mulher”, que foram feitas no discurso do feminismo mexicano urbano. Assim, as mulheres indígenas questionam, segundo Marcos (2008, p. 24), o termo feminismo

⁴⁷ Ressaltamos que o mesmo não ocorre com a Igreja, pois vimos que a Teologia da Libertação exerceu forte influência no começo do movimento zapatista e, na análise das demandas, vimos também que os municípios autônomos são extremamente dependentes de ajuda humanitária internacional na forma de Ong's e fundações.

que, ao evocar uma promessa de resistência às diversas formas de opressão que enfrentam as mulheres, tem apresentado dificuldades para cumprir esta promessa, principalmente quando se trata de abordar adequadamente a diferença que significa a etnia para o gênero.

Assim, vimos até aqui que na história do feminismo mexicano há mais desencontros do que encontros com a forma de atuação das mulheres indígenas. São muitas as diferenças entre as zapatistas e as feministas mexicanas no contexto dos anos 1990⁴⁸, a ponto, inclusive, de algumas autoras identificarem, com o levante zapatista de 1994, o nascimento de um novo tipo de feminismo no país, o feminismo indígena, que discutiremos mais adiante.

Acreditamos que esta dificuldade de diálogo de lutas que possuem a mesma finalidade, a saber, os direitos das mulheres, advém do próprio modo como o feminismo foi construído e dos obstáculos que, infelizmente, ainda não superamos, como uma visão etnocêntrica acerca de outros povos, o que leva as feministas ocidentais a verem as indígenas como vítimas de sua própria cultura.

Durante muito tempo a teoria feminista considerou apto e necessário para todas mulheres somente o experimentado, vivido e pensado a partir de uma única região do mundo, a que se identifica com o Ocidente, como a Europa e os EUA.

O movimento feminista surgiu em países centrais de economias capitalistas, onde as mulheres sofriam fundamentalmente uma exclusão ou opressão. Esta situação determinou que o feminismo fosse visto sob muitos prismas, todos eles ligados a correntes de pensamento desenvolvidas no ocidente, tais como teoria crítica, fenomenologia, estruturalismo, psicanálise, entre muitas outras que, de uma maneira ou outra, situam as bases do feminismo no Ocidente.

Com isto o pensamento feminista amparou-se num conjunto de referenciais culturais eminentemente ocidentais como, por exemplo, a elevação da categoria indivíduo como paradigma epistemológico para se pensar a pessoa, ignorando os contextos em que inexistente essa entidade autônoma, como é o caso de algumas das etnias das zapatistas. Na etnia tojolabal, localizada nas florestas de uma região conhecida como *Los Altos* em Chiapas, por exemplo, predomina a idéia de coletivo sobre a de indivíduo, sendo o *nós* mais relevante que o *eu* e o *tu*.

⁴⁸ Aprofundaremos mais adiante outras diferenças.

O professor de filosofia maia-tojolabal, Carlos Lenkersdorf, revelou em suas obras sobre a cosmologia tojolabal a existência de um sujeito de pensamento não centrado no ele/ela, mas um sujeito coletivo, fluído, portanto, distante do sujeito cartesiano que encarna o indivíduo moderno ocidental, imóvel, incapaz de transformação.

Sarti (2004, p. 45) nos lembra ainda que, em um dos primeiros artigos que discutiam antropologia e feminismo no cenário das ciências sociais brasileiras, Bruna Franchetto, Maria Laura Cavalcanti e Maria Luiza Heilborn apontaram a não-universalidade do feminismo ao sugerirem a afinidade deste com o individualismo ocidental.

Esta origem branca, européia e etnocêntrica impôs sua visão particular de mundo às mulheres de outras etnias e culturas. Mignolo (2003, p. 97), crítico do eurocentrismo feminista, diz: “si su propuesta es reinscribir en la historia de la humanidad lo reprimido por la razón moderna/patriarcal, ello pasa necesariamente por reinscribir en la historia las voces y las luchas de las mujeres por romper con una sujeción cultural y política milenária”.

Podemos dizer que, embora atualmente seja possível pensar novos feminismos que emergem de diferentes culturas e com propostas distintas para a emancipação da mulher rompendo com uma sujeição cultural conforme fala de Mignolo, ainda predominam ações, políticas e, principalmente, uma visão de mundo que tenta impor o que é considerado correto e ideal na cultura ocidental para outras culturas.

A falta de interesse em compreender como determinadas culturas organizam seu sistema simbólico tem acabado por acentuar a comum tendência em ver as indígenas como vítimas de sua cultura e tradições. Se são pobres e estão desempregadas em suas comunidades, explicam alguns, é porque não querem sair da terra e procurar uma vida melhor na cidade, quando na verdade, para algumas etnias, estar longe da terra seria perder um elo importante com a natureza que agrega toda a comunidade.

Em muitos casos os códigos culturais das indígenas são vistos também como empecilho a uma idéia de progresso, conferindo a elas o rótulo de *terceiro-mundistas*, ou seja, um outro indiferenciado, oprimido ao mesmo tempo por seu gênero e pelo subdesenvolvimento. Autoras como a indiana Chandra Mohanty e a

egípcia Nawal el Saadawi acusaram as feministas ocidentais de inventar uma essencialização da mulher do *Terceiro Mundo*, produzindo uma “‘mujer tercermundista’ compuesta y singular una imagen que aparece arbitrariamente construida pero que sin embargo lleva la firma autorizadora del discurso humanista occidental” (MOHANTY, apud PARPART, 1993, p. 453).

Esta hierarquização de poder tem reproduzido uma danosa relação na hora de estabelecer vínculos com mulheres de distintas culturas, pois não tem trazido reflexões suficientes sobre as reais necessidades destas mulheres.

Com isto, o feminismo etnocêntrico tem se expressado em muitos espaços, como em eventos que tem como proposta dialogar com distintos grupos de mulheres. Relata Hernández-Castillo (2001) que em dois momentos distintos, quando as zapatistas participaram de eventos com as feministas urbanas mexicanas, elas não puderam se expressar satisfatoriamente.

Na Convenção Nacional Democrática de 1994 chamou a atenção o fato de que, apesar das feministas urbanas serem minoria, foram elas as que assumiram os postos de liderança e a condução do evento numa hierarquia não reconhecida pelas mulheres indígenas.

Em um outro momento, na mesa *Situación, derechos y cultura de la Mujer Indígena*, em 1995, nos Acordos de San Andres, as feministas urbanas ficaram encarregadas de redigir os apontamentos, decisões e o debate realizado. O que aconteceu foi um explícito boicote às detalhadas descrições das indígenas acerca de seu cotidiano, de suas demandas e crítica ao neoliberalismo.

Assim, Hernández-Castillo (2001) ressalta que é a partir destas experiências em eventos amplos de mulheres nos quais seus relatos e memórias tem sido apagados que as mulheres indígenas tem construído uma identidade distinta das feministas urbanas. Estas, ao dominar o espanhol, a leitura e a escrita, sempre tendem a hegemonizar as discussões quando se trata de espaços conjuntos, de modo que é preciso cada vez mais que as mulheres indígenas criem espaços próprios, mas que também não se isolem; que também saibam o momento de fazer alianças, pois as indígenas “están viviendo sus propios procesos, que no siempre confluyen con los tiempos y agendas del feminismo urbano” (HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2001).

Assim, entendendo que mulheres tornam-se mulheres em contextos sociais e culturais específicos, é preciso ainda colocar em evidência as limitações de uma agenda política com perspectivas liberais de igualdade e de visões universalizantes de cidadania.

Superaremos o feminismo etnocêntrico quando houver uma real reflexão sobre a necessidade de se construir uma política de solidariedade que privilegie o estabelecimento de alianças, o reconhecimento e o respeito à diversidade de interesses das mulheres. Nesse sentido, nas palavras de Hernández-Castillo (2008, p.17), existiria “uma preocupação política por construir um *feminismo da diversidade* que considere a pluralidade de contextos em que as mulheres vivem as desigualdades de gênero e desenvolvem estratégias para sua transformação”.

Acreditamos que as mulheres indígenas têm contribuído para isto na medida em que estão criando formas diversas de ações, através das quais descentram os discursos de poder sobre a cidadania. Estão, num sentido amplo, “redefinindo o que se entende por política e por *empoderamento*, desde suas lutas coletivas e desde suas práticas cotidianas” (HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2008, p.18).

Assim, levando-se em consideração a importância do respeito à diversidade dentro do feminismo, parece-nos interessante relacionar esta prática política com o pensamento indígena. Pois, apesar de sua raiz etnocêntrica, conforme pudemos constatar, acreditamos que seja redutor abordar o feminismo como um discurso exclusivamente ocidental e eurocêntrico, tendo em vista que tem sido ressignificado justamente por grupos que não se sentem representados por este feminismo etnocêntrico originário, conforme palavras de Saporta *et al.* (1994, p. 78):

De hecho, muchas mujeres de clase obrera, negras e indígenas en América Latina han retomado la clasificación de feminista, rehusando aceptar la tergiversación de su significado por parte de la izquierda, en el sentido de que es otra forma de opresión colonialista, y ahora insisten en que el feminismo no es ni inherentemente burgués, ni occidental, ni intrínsecamente divisorio de las luchas populares.

Veremos então, a partir de agora, como é fundamentada a noção de um feminismo indígena para, em seguida, traçar as diferenças fundamentais que referenciam o discurso e a prática das mulheres indígenas na luta por seus direitos quando comparados aos referenciais que orientam a prática e o discurso das feministas ocidentais.

No México, o conceito de feminismo indígena surge na década de 1990 através de acadêmicas que trabalham com mulheres indígenas, tais como Millán (1996), Hernández-Castillo (2011), Marcos (1997, 2003), Hernández-Castillo y Sierra (2002), Curiel (2007), entre outras. Posteriormente, é adotado por alguns segmentos organizados de mulheres indígenas no México.

Para as autoras acima citadas e outras (os), o feminismo indígena mexicano emerge a partir do levante zapatista de 1994, inspirado na prática feminista das mulheres indígenas zapatistas, que com a sua Lei Revolucionária das Mulheres suscitaram reflexões que tornaram possível a identificação de uma forma particular de defender os direitos das mulheres inexistentes até então no México, a saber, combinando tanto a identidade étnica como a de gênero.

Para Hernández-Castillo (2011), as demandas das zapatistas e suas estratégias de luta embasam o surgimento de um novo tipo de feminismo, o indígena, embora saibamos que as zapatistas não se reconheçam neste termo.

O feminismo indígena teria, nesse sentido, tanto pontos de convergência quanto de divergência com o feminismo urbano. Os pontos de aproximação seriam a luta por demandas estruturais, como saúde, educação, entre outras, e também a violência contra a mulher; as destoantes estariam ligadas ao contexto econômico e cultural em que as mulheres indígenas foram construindo as suas identidades de gênero.

En específico, el proceso que enfrentamos las mujeres feministas de los pueblos indígenas y originarios es distinto al de las mujeres urbanas y ciudadinas, ya que nosotras además de deconstruir el mundo patriarcal, afirmamos la identidad y cultura indígena no opresiva. (PUEBLA YAKUNAH, 2011)

Por outro lado, temos as indígenas que não se identificam com o termo feminismo, pois associam a ele um distanciamento perceptivo inconciliável com seu modo de lutar por direitos. Além disso, há a idéia de que aproximar-se do feminismo implicaria num distanciamento da indígena de seu povo, uma vez que, historicamente, uma parte das feministas, as pertencentes à corrente do feminismo liberal, de fato, partiram de uma visão muito individualista dos “direitos dos cidadãos”, criando um imaginário do feminismo como separatista e individualista.

No caso do México, conforme pudemos demonstrar nas fases do feminismo mexicano, o conceito de feminismo ainda é fortemente associado ao feminismo

liberal urbano, que para muitas indígenas possui conotações separatistas que as afastam de sua necessidade de uma luta conjunta com os seus companheiros indígenas.

Já para as indígenas que se assumem feministas o discurso é outro, com a sua luta centrada na construção de um espaço próprio dentro do feminismo:

Continuar relegando, excluyendo y olvidando el feminismo indígena de las propuestas y programas "feministas", hecho lamentablemente generalizado, insinuando y sugiriendo que no hay mujeres feministas indígenas, tan solo dificulta la visibilidad de las mujeres indígenas y retrasa la verdadera lucha revolucionaria feminista, a la que se supone aspiramos las feministas (PUEBLA YAKUNAH, 2011).

Esta luta por reconhecimento se dará inclusive no campo intelectual, com muitas indígenas elaborando teorias nas quais sistematizam seus pensamentos, organizando críticas às relações de gênero em suas comunidades. São exemplos deste novo processo a filósofa guatemalteca maia k'iche Gladys Elizabeth Tzul Tzul, a socióloga mexicana zapoteca Judith Bautista Perez, a socióloga mexicana kaqchikel Emma Delfina Chirix García, a socióloga boliviana aymara Silvia Rivera Cusicanqui, entre muitas outras.

A grande maioria das intelectuais indígenas cursaram universidade e possuem uma produção considerável de artigos e livros, embora seus pensamentos não ocupem lugar algum na reflexão teórica latino-americana. Ao que podemos notar, a grande preocupação destas intelectuais é traçar um caminho conectado com o seu povo mesmo que em alguns contextos tenham a resistência de parte da comunidade, conforme relato de Gargallo (2011) em sua experiência com as mexicanas:

Algunas de las pensadoras con quien me relacioné más íntimamente, me han contado que los hombres de sus comunidades no quieren casarse con ellas porque al haber estudiado por dos, tres o cuatro años en ciudades que quedan fuera del control comunitario, sobre ellas cae la sospecha de haber perdido la virginidad, siendo ésta el "sello" que los hombres exigen para casarse con alguien que, desde una inequitativa representación de la dualidad, sólo a través del matrimonio se inserta realmente en la "norma" social correspondiente a una mujer adulta.

De uma maneira ou outra estas mulheres estão forçando a sua definição como mulher no seio das comunidades indígenas, trazendo, assim, uma importante

ampliação e diversificação de sua identidade. Com isto, segundo Gargallo (2011), ao invés de existir uma ruptura entre indígenas intelectuais e a comunidade, o que há é uma aproximação, sendo esta fundamentada em dois principais pontos: ambas defendem seu direito a interpretar o mundo a partir de seu lugar particular na história e interpretam a vida e o dever das mulheres à luz dos mesmos referentes culturais que sua comunidade.

Assim, tendo em vista as diferenças entre as etnias, podemos dizer que o feminismo indígena se depara em suas críticas com elementos em comum que conferem ao mesmo um discurso mais unificado que fragmentado. Com efeito, utilizamos as considerações de uma acadêmica sobre o feminismo indígena e, em seguida, das próprias indígenas.

Temos com Blanco (2010, p.19-21) o delineamento de três características do feminismo indígena. A primeira estaria na crítica que ele estabelece ao feminismo hegemônico em seu desígnio planificador das mulheres e universalizador de suas problemáticas e demandas.

O feminismo indígena, para a autora, reforça a necessidade de se pensar os problemas enfrentados pelas mulheres a partir de sua diversidade cultural. Entendendo que a exclusão que incorre as mulheres indígenas não se deve apenas à sua condição genérica, mas à sua condição de classe e étnica, reforçam em quase todos os discursos, inclusive as zapatistas, que sua exclusão se deve ao fato de serem mulheres, pobres e indígenas.

Esta contextualização é fundamental, sem a qual incorreríamos no erro de supor que todas as feministas tem a mesma cor de pele, a branca, e que pertencem à classe média.

Um segundo elemento do feminismo indígena seria o fato de incluir duas lutas que as indígenas travam ao mesmo tempo: a que busca direitos como mulheres e a que busca direitos como povo. Em nosso entendimento, quando as indígenas lutam pelos seus direitos como mulheres, lutam ao mesmo tempo pela sua identidade étnica como povo, o que inclui, deste modo, os homens neste projeto, ainda que seja um trabalho lento e cujos frutos possivelmente sejam colhidos com mais propriedade pelas próximas gerações.

A terceira e última característica do feminismo indígena para a autora radica no fato deste feminismo permitir uma crítica à sua própria cultura, propondo a

revisão e a superação de relações de gênero baseadas na opressão das mulheres. Este tem sido um ponto de grande polêmica, abordado por teóricas como Susan Moller Okin e Alison M. Jaggar, que discutem as implicações e conflitos de se defender irrestritamente a cultura indígena tal como é hoje, com claros elementos que limitam a liberdade das mulheres.

Para esta questão, as zapatistas possuem um posicionamento em particular, que seria apoiar somente os elementos de sua cultura que não as prejudiquem, evitando assim tanto o discurso de um essencialismo étnico que coisifica as mulheres em papéis subordinados e estáticos em prol de sua identidade coletiva, quanto o discurso de um relativismo radical que acredita ser inapropriado a intervenção do branco mesmo quando os problemas que os indígenas enfrentam sejam em parte decorrente justamente do contato com o mesmo.

Numa outra perspectiva temos a argumentação das próprias indígenas sobre o feminismo indígena num texto publicado pelo *Grupo Interdisciplinario Feminista*, ligado à UNAM e assinado por um coletivo de mulheres indígenas chamado Puebla Yakunah, que se posicionam e questionam o feminismo hegemônico de que falamos argumentando que o feminismo indígena não questiona apenas a condição da mulher dentro do referencial cultural indígena, mas também os próprios valores da sociedade capitalista.

Acerca de sua cultura relatam:

Cuestionamos los antivalores patriarcales enquistados en la propia cultura y la familia: la minusvaloración de la mujer, el silenciamiento, la no defensa y el autoabandono, la pasividad, el servicio incondicional, la heterosexualidad obligatoria, la feminidad coercitiva y la cosificación sexual de las mujeres, la injusticia para las mujeres pobres, aunando la transformación de las relaciones cotidianas y comunitarias de desigualdad, y nuestra organización. (PUEBLA YAKUNAH, 2011)

Em relação à sociedade capitalista se posicionam:

Nos sabemos y asumimos parte de un grupo oprimido culturalmente, amenazado por no subordinarse a los antivalores occidentales y capitalistas: la venta de la vida, la destrucción de la Tierra, la urbanización, la competencia, el elitismo, el lucro, la tecnología ecocida, el individualismo, el pensamiento único, la avaricia, la superioridad y la guerra, la injusticia para los pueblos no occidentales. (PUEBLA YAKUNAH, 2011)

Ao delimitarem os elementos a que o feminismo indígena se opõe, ressaltam a importância da contínua construção de um feminismo que, em suas palavras, “sea adecuado en la actualidad, que parte de la propia cosmovisión, que tiene sus propios posicionamientos y acoge sus adecuadas demandas, por lo que es diferente al feminismo urbanocentrista y capitalista” (PUEBLA YAKUNAH, 2011).

Se trata, nesse sentido, de atualizar o feminismo, conforme palavras da indígena mexicana quiché Alma López:

Como feminista indígena me propongo recuperar los principios filosóficos de mi cultura y hacerlos aterrizar en la realidad del siglo XXI, es decir, criticar lo que no me parece de mi cultura aceptando orgullosamente que a ella pertenezco. El feminismo indígena para mí, parte de un principio, las mujeres somos, desarrollamos, revolucionamos con el objetivo de construirnos como una persona independiente que se forma en comunidad, que pueda dar a los otros sin olvidarse de sí misma. LÓPEZ (apud HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2001)

E, no caso das zapatistas, compreender seus posicionamentos frente à realidade exige um esforço de nossa parte em vê-las em sua integralidade. Assim, elencamos alguns elementos presentes em seu discurso nos quais é possível perceber a influência da cosmovisão que as ampara, a maia.

A busca por acordos com os homens é um elemento importante para as zapatistas, pois na dualidade feminino e masculino, segundo Marcos (2008, p. 24), o gênero oscila entre um pólo e outro, permitindo negociações entre homens e mulheres. Com isto, fica mais fácil compreender o processo da Lei Revolucionária das Mulheres, que não teve validade enquanto não passou pelo crivo de ambos em uma assembléia.

Nesse sentido, as mulheres só conquistam espaços dentro da comunidade por meio de decisões coletivas nas quais, segundo Marcos (2008, p. 24), “los privilegios masculinos van perdiendo validez, en donde la colectividad decide que las mujeres pueden asumir la dirigencia, la ausencia del hogar, y tener libertades y derechos como los varones. Son decisiones colectivas votadas en las asambleas tanto por los varones cuanto por las mujeres”.

O fato de haver, dentro das culturas indígenas das zapatistas, uma cosmovisão que favorece o diálogo não significa necessariamente que os acordos sempre serão de avanços para as mulheres. Nas comunidades onde as mulheres

estão mais organizadas, há mais conquistas, onde não estão, os avanços são menores; por isso a diferença da vida das zapatistas em cada um dos cinco Caracóis.

Um outro elemento seria a concepção maia, segundo Marcos (2008, p.24), de que homens e mulheres formam um par inseparável, e com isto toda uma linguagem é transformada. Enquanto as feministas ocidentais falam em igualdade, as zapatistas falam em *paridad*, aparecendo em vários de seus textos a expressão “caminar parejo”.

Não há, nas línguas das indígenas zapatistas, tradução para a palavra igualdade. Falam em caminhar junto, lado a lado, o que implica em compreender que “Todo el cosmos está concebido com elementos que se equilibran unos a otros a través de sus diferencias, y así es como crean un equilibrio” (López Austin apud MARCOS, 2008, p. 24).

A partir da noção de equilíbrio, as zapatistas entendem que existe uma interconexão entre todos os seres vivos, em que “El mundo no esta afuera, establecido en el exterior y separado de los seres sino que es y esta a través de ellos” (MARCOS, 2008, p. 26).

Ao entenderem que as coisas do mundo não lhes são externas, mas próximas, delegam ao cotidiano um espaço maior que as feministas ocidentais, que muitas vezes estão voltadas mais para a elaboração de teorias sobre a realidade do que para a transformação desta.

A idéia de que existe uma interconexão entre todos os seres vivos torna a relação das zapatistas com a terra mais ampla que a de uma simples subsistência. A demanda por terra presente nos documentos reivindicatórios expressa, a nosso ver, a busca pela reconquista de um equilíbrio prejudicado com a perda de terras, principalmente no contexto neoliberal.

Por fim, temos o uso da palavra *corazón* pelas zapatistas que, diferentemente de ser uma menção a sentimentos e amor, expressa sabedoria, memória e conhecimento. O coração para as zapatistas é o centro emanador de suas estratégias, porque é a “sede de las actividades intelectuais superiores” (MARCOS, 2008, p. 29).

É preciso compreender os significados da palavra coração para as zapatistas para que “No sentimentalicemos, colonicemos ni reduzcamos las referencias al

corazón en el discurso de las mujeres como meramente emocional, por muy maravilloso que pueda parecernos. Esto podría conducirnos involuntariamente a interpretaciones etnocêntricas” (MARCOS, 2008, p. 29).

Para outras indígenas, a palavra coração também é importante e está associada inclusive ao feminismo indígena: “feminismo indígena nace del corazón propio y es potencialmente transformador, es al mismo tiempo el corazón de todas las mujeres de los pueblos, surge del vernos reflejadas en las demás, del vernos humilladas, maltratadas, abusadas, violentadas, traicionadas y olvidadas por generaciones (PUEBLA YAKUNAH, 2011).

Assim, entendemos que a escolha das palavras pelas zapatistas para compor o seu discurso não pode ser compreendido como uma mera opção semântica, mas como expressão de uma visão de mundo ainda pouco compreendida pela cultura ocidental.

Esta falta de reconhecimento das diferenças culturais vem dificultando a formação de alianças entre as mulheres, visto que, ao não conseguirem criar pontes de comunicação, acabam por essencializar umas às outras.

As mulheres indígenas acabam por ficar em meio a posicionamentos extremos onde, como parte do movimento indígena, têm de lidar com uma recusa deste em reconhecer seu sexismo, e, como mulheres que lutam por seus direitos, têm de pensar como se posicionam frente a um movimento feminista que historicamente demonstrou intolerância com as diversidades culturais.

Mas acreditamos também que falta à parte das indígenas a compreensão de que tal qual entre elas próprias, existe uma multiplicidade de entendimentos e formas de lutar por seus direitos e que entre as feministas ocidentais ocorre o mesmo.

O rechaço ao feminismo por parte das indígenas está ligado tanto ao desconhecimento do que representa seu pensamento e suas distintas correntes, como também as experiências negativas com alguns feminismos e algumas feministas. Vimos que as zapatistas não aceitam o termo feminismo por experiências impositivas das feministas urbanas em comunidades indígenas de Chiapas, o que evidencia, a nosso ver, uma incompreensão de como a cosmovisão indígena diálogo com o discurso e prática de luta dos mesmos.

Em relação à qualificação das zapatistas como feministas, argumentamos que esta premissa é válida se se toma como perspectiva uma análise externa ao movimento e sem uma contextualização da relação conflituosa entre as zapatistas e o feminismo mexicano. O que, por sua vez, não impede que outras indígenas mexicanas aceitem o termo e se autodenominem como feministas.

É certo que o feminismo tem se transformado em feminismos e incorporado uma diversidade que tem afastado aos poucos do imaginário das mulheres o seu passado etnocêntrico. Emergem atualmente feminismos inclusive em países onde as mulheres estão privadas de muitos direitos, como em países islâmicos e sob ditaduras.

Parte das mulheres indígenas também tem buscado ir além da idéia de que as mulheres não-indígenas, ocidentais e feministas, são todas iguais e homogêneas, reconhecendo aquelas questões e causas comuns que unem as mulheres apesar das diferenças. O mesmo tem ocorrido, ao poucos, com as feministas mexicanas que passam a buscar um diálogo com as indígenas, fato sinalizado, por exemplo, na recente declaração de posicionamento político do Encontro Nacional Feminista ocorrido no Estado de Zacateca no ano de 2010:

Los feminismos en México pretenden impulsar que las mujeres jóvenes e indígenas se incorporen al movimiento mediante mecanismos de inclusión y procesos de acompañamiento. Proponemos reconocer las nuevas propuestas de trabajo de las mujeres, recuperando códigos y lenguajes propios, para identificar las distintas estrategias estatales y o nacionales que permitan construir estrategias colectivas. (ENCUENTRO NACIONAL FEMINISTA, 2010)

Assim, para além de uma inclusão como fala a declaração acima, é preciso que as indígenas dêem um sentido próprio ao conceito de feminismo, no qual a reivindicação de um *feminismo indígena* represente o compromisso delas com suas comunidades, pois “Se o reconhecimento das semelhanças entre as mulheres nos permite criar alianças políticas, o reconhecimento das diferenças é requisito indispensável para a construção de um diálogo respeitoso para buscar estratégias de luta que estejam em sintonia com as diferentes realidades culturais”. (HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as muitas denúncias feitas pelo movimento zapatista a partir de 1994, talvez a que mais tenha chocado os mexicanos e o mundo tenha sido o relato das terríveis condições de vida das mulheres indígenas em Chiapas e em todo o país. Miséria, desnutrição, direitos elementares negados ou restringidos como educação, saúde, terra, trabalho, liberdade para escolher o seu marido e quantos filhos desejam ter, participação política em defesa de seus direitos, entre muitos outros, o que, sem dúvida, deu a tônica da organização das mulheres do movimento na década de 1990.

Todo este quadro foi traduzido pelas zapatistas de diversas maneiras, como em seus discursos, na elaboração de uma série de documentos reivindicatórios, em entrevistas, vídeos e na participação delas em eventos nacionais e internacionais relacionados à causa das mulheres e dos povos indígenas.

As repercussões destas ações são múltiplas e estão presentes em todos os âmbitos da vida social, como na incorporação da problemática das mulheres indígenas nas agendas legislativas; no delineamento de políticas públicas para atender a estas mulheres, como o Programa Nacional de Mujeres e a Comissão Nacional da Mulher de 1996; criação e desenvolvimento de Ongs dirigidas ao atendimento das indígenas; redefinição das relações de gênero em muitos povos indígenas; entre muitas outras.

Em relação à academia, houve uma ampliação dos centros de pesquisa, mais apoios institucionais para pesquisa de campo e difusão dos resultados, expansão de áreas em universidades que relacionam gênero e etnia e uma perspectiva que busca conhecer melhor as dimensões culturais e sociais em que as indígenas estão inseridas, propondo soluções para as dificuldades que enfrentam¹. Podemos dizer que a ação das zapatistas ajudou a promover um importante processo de renovação e compromisso para com a causa indígena inaparente na década de 1970.

Para as zapatistas, a sua organização lhes rendeu muitas conquistas que são maiores ou menores dependendo do grau de envolvimento com o movimento, e da função que exercem neste. As zapatistas insurgentes que vivem na Selva já podem

¹ A *Revista Chiapas* com 16 números entre 1995 e 2004 é um exemplo deste novo momento, que surge com o intuito de reunir artigos de intelectuais sobre o movimento zapatista de dentro e fora do país. Além desta revista também há a *Revista Rebeldía* que surge em 2003 e no ano de 2012 lançou a sua edição de número 79.

escolher com quem se casar, tem maior liberdade sexual, se expressam melhor em espaços públicos, podem optar por postergar a maternidade, entre outras coisas, se convertendo, nesse sentido, em um novo imaginário da mulher indígena, mas com a característica de que surge de dentro das bases indígenas.

Confirma este processo a fala da zapatista Carla, de 19 anos: “No, sólo quiero un marido que me deje seguir haciendo mi trabajo, que no eche trago y que ayude en la casa, si tengo que ir al municipio que pueda ir tranquila, que él ayude a cuidar a los hijos y la casa no tiene nada de malo” (GÓMEZ BONILLA, 2009, p. 112).

Já para as zapatistas que vivem na comunidade, há questões mais complexas, como a resistência dos homens em modificar seus hábitos, dos pais em aceitar que suas filhas sigam um caminho diferente do previsto pela cultura, e os de ordem estrutural e social conforme, analisamos com as suas demandas no capítulo 2.

Entendendo como cada demanda possui um significado específico para o contexto das zapatistas dos anos 1990, vimos que há notáveis avanços para algumas demandas, como no caso da educação para as meninas, trabalho em cooperativas; mas em outros nem tanto, como na questão da titularidade da terra e da violência contra as mulheres. Assim admite o Subcomandante Marcos (2004): “A pesar de que las mujeres zapatistas han tenido y tienen un papel fundamental en la resistencia, el respeto a sus derechos sigue siendo, en algunos de los casos, una mera declaración en papel”.

É certo que a formalização da Lei Revolucionária das Mulheres e de outros documentos reivindicatórios elaborados pelas zapatistas não mudam automaticamente as práticas que originam relações assimétricas e as omissões por parte do Estado mexicano que as colocam em situação de vulnerabilidade social, mas é um começo alentador.

Estar com outras mulheres indígenas e não-indígenas em encontros, fóruns e congressos tem sido uma estratégia das zapatistas para atuar em rede e reforçar os pontos em comum entre elas. Mesmo que não se identifiquem com o movimento feminista e que a sua luta tenha se estruturado primeiro como povo e só depois como mulheres, podemos pensar pontos convergentes como, por exemplo, o interesse em mudar as relações de gênero e de poder, a partir de novas formas de construir e pensar o coletivo, constituindo-se a si mesmas em sujeitos de mudança social.

Compreendemos com nossos objetivos nesta dissertação que as zapatistas rompem com discursos essencialistas em relação as mulheres indígenas quando enfatizam a mudança de elementos culturais como parte importante do processo de transformação de sua condição de vulnerabilidade dentro da comunidade indígena.

As mulheres indígenas que integram o zapatismo estão em melhores condições que as que não fazem parte do movimento, reivindicam mais direitos e podem comemorar maiores resultados. Este processo de conscientização, que vimos nem sempre precede o movimento e nem sempre tem como foco a sua condição de gênero, mas ganha outros contornos na politização cotidiana dos municípios autônomos.

São novas formas de solidariedade, construídas coletivamente, com a finalidade de, a nosso ver, construir espaços de socialização nos quais o cultivo de uma comunicação entre diversas lutas é uma ferramenta importante, inclusive contra o capitalismo. Pois o capitalismo, para além das desigualdades que gera no plano econômico, promove uma sociedade cada vez mais individualista, na qual as preocupações ou tensões particulares se tornam os únicos problemas existentes, enfraquecendo, assim, a riqueza das trocas de experiências e de associações que contestam o *status quo*.

Em 18 anos de visibilidade do movimento zapatista, é possível dizer que as idéias das mulheres que o integram foram mais longe do que elas talvez imaginassem. Nos estudos realizados por Paniagua e Sánchez (1996, p. 56) na região da Frailesca, no Estado de Chiapas, durante o ano de 1994 e o primeiro trimestre de 1995, as autoras relatam a eclosão de dúzias de organizações de mulheres, o que faz pensar, dentre outros fatores, na conexão com o surgimento do movimento zapatista e da influência das mulheres zapatistas na região.

E mais recentemente temos a *Carta de los Derechos de las Mujeres en la Montaña de Guerrero* de 2011, na qual as mulheres indígenas do Estado mexicano de Guerrero mencionam a influência das zapatistas em sua organização:

Todo comenzó cuando escuchamos de la Comandanta Ramona, de la Comandanta Esther y de las mujeres zapatistas. A los oídos de las mujeres de la Montaña y Costa Chica de Guerrero llegó la experiencia zapatista, la de las mujeres específicamente. Las mujeres de Guerrero, escucharon con atención la experiencia de las mujeres zapatistas, quienes después de largas discusiones y reflexiones dieron vida a la Ley Revolucionaria de las Mujeres

Zapatistas. Una mujer a quien llamaban la Comandante Ramona y otra a quien llamaban la Comandante Esther, eran quienes llevaban a todos lados la palabra de todas sus compañeras y no sólo eso, ¡eran comandantas!, ocupaban cargos importantísimo en las filas armadas, y sus palabras eran escuchadas y respetadas, pues no hablaba Ramona y Esther, sino que hablaban todas las mujeres zapatistas, y los hombres, sus compañeros, las escuchaban y respetaban. (COLECTIVO CONSTRUYENDO RESISTENCIAS, 2011)

Para além das nítidas influências que as zapatistas promoveram e continuam a promover nas organizações de mulheres indígenas dentro do país, acreditamos que uma de suas principais contribuições foi mostrar que existem distintas maneiras das mulheres lutarem por seus direitos e que todas são válidas.

Vimos que embora as zapatistas não se reconheçam como feministas devido a conflitos com as feministas que muitas vezes agem de forma impositiva em relação as elas, entre outros fatores trabalhados no capítulo III, ainda sim são movidas pelos mesmo desejos que unem todas as mulheres a saber, a desconstrução de relações de poder que submetem as mulheres e as colocam em um lugar de subordinação.

Assim, com semelhanças e diferenças entre as feministas e as zapatistas podemos afirmar que a contextualização das lutas sociais tornou-se um imperativo se se busca entender as crenças e os costumes indígenas, tal como vividos e explicados por elas mesmas, sujeitos de sua própria libertação.

Entendemos a lutas das zapatistas como um processo inacabado, sempre em constante redefinição, aberto e latente, sem fórmulas e cheio de incertezas como devem ser, pois “(...) Nosso não-saber é, em parte, o não saber daqueles que estão historicamente perdidos, [...] é também o não-saber daqueles que compreendem que não-saber é parte do processo revolucionário. Temos perdido toda a certeza, mas estar aberto para o indeterminado é central para a revolução. *Preguntamos caminamos*, dizem os zapatistas. Não só preguntamos porque não conhecemos o caminho [...], senão que perguntar pelo caminho é parte do processo revolucionário”². (HOLLOWAY, 2002, p. 308-309).

² Tradução nossa

REFERENCIAS

ABRAMO, L. Inserción laboral de las mujeres en América Latina: fuerza de trabajo secundaria, *Revista Estudos Feministas*, v.12, n. 2, mai/ago, Florianopolis: UFSC, 2004.

ACORDOS DE SAN ANDRÉS. Acuerdos sobre derechos y cultura indígena. *Revista Chiapas*, n. 2. México: ERA, 1998.

ADAMS, T. Trabalho associado e ecologia: em busca de uma racionalidade ética, terna e democrática, *Revista do Instituto Humanitas Unisinos – Online*, ano VIII, 2008. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2085&secao=270>. Acesso em: 12 fev. 2010.

AGUILAR, C. *Campaña "Mujeres sin tierra y sin derechos nunca mas..."*, 2006. Disponível em: <<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/noticias/chiapas8.htm>>. Acesso em: 24 mar. 2010.

ALBÓ, X. Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina. In: GARBULSKY, E. *Primer Congreso Nacional de Antropología Latinoamericana*. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario: Rosario, 2005.

_____. Del indio negado al permitido y al protagónico en América Latina, TOMO II. In: *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba: UNICEF e FUNPROEIB Andes, 2009.

ANDRADE, E. México 1968: o Massacre de Tlateloco e a Universidade Latinoamericana, *Projeto História*, n.36, p. 185-196, jun., São Paulo, 2008

ARAIZA-DÍAZ, A. Epistemología de género: las mujeres zapatistas de Roberto Barrios, *Política y Cultura*, n. 22, p. 125-145, México, 2004.

_____. Vida cotidiana de las mujeres zapatistas de Roberto Barrios, *Cuicuilco*, ano/vol 10, n. 27, jan-abr, Escuela Nacional de Antropología, México, D. F., 2003.

BANCO MUNDIAL. *Engendering development through gender equality in rights, resources and voice*. New York: Oxford University Press, 2001.

BARTRA, E. Feminismo no México: diversidade de vozes. *Labrys*, n.19, jan/jun, 2011. Disponível em: <<http://www.tanianavarrosowain.com.br/labrys/labrys19/mexique/eli.htm>>. Acesso em: 14 set. 2011

BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BEALE, C. Características demográficas de los indígenas de los Estados Unidos de América, *América Indígena*, vol. XV, nº 2, p. 127-137, abr. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1955.

BHABHA, H.K. The vernacular cosmopolitan. In: DENNIS, F.; KHAN, N. (Orgs.). *Voices of the crossing*. London: Serpent's Tail, 2000. (p. 133-142)

BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. Multinova: São Paulo, 1976.

BONFIL BATALLA, G. Las nuevas organizaciones indígenas - hipótesis para la formulación de um modelo analítico. *Journal de la Société des américanistes*. Paris, 1978.

_____. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, *Anales de Antropología*, vol. XIX, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

_____. *México profundo*. México D.F.: SEP-CIESAS, 1987.

BOURDIEU, P. *El sentido práctico*. Madri: Taurus, 1991.

BRANDÃO, C. R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRAVO, E. Mujeres y hombres en el imaginario. La impronta del género en las identidades. In: GOSSIO, M. (Coord.) *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo: nombrar lo innombrable*. México DF: Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, 2004, p. 43-70.

CÂMARA, A. S. *A crítica intelectual ao movimento indígena-camponês de Chiapas*, 2000. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Antonio_da_Silva_Camara.htm>. Acesso em: 15 set. 2010.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

CANO, G. Hermila Galindo. *Fem*, n. 72, ano 12, 1988, p. 19-21.

_____. Las feministas en campaña, *Debate Feminista*, n.4, México, 1991.

CARRILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. *Revista Poiésis*, n. 15, p. 47-71, jul. de 2010.

CARVALHO, J. O olhar etnográfico e a voz subalterna, *Horizontes Antropológicos*, v.7, n.15, p. 107-147, Porto Alegre, jul., 2001

CASTELLS, M. *Fim do milênio*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

CENSO Geral de População e Moradia do México, 2000. Disponível em:
<<http://www.inegi.org.mx>>. Acesso em: 15 ago. 2010.

CENTRO DE INVESTIGACIONES Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, A.C. *Las causas que originaron el conflicto armado y la deuda histórica con el pueblo indígena*, 1997. Disponível em:
<<http://www.foodforchiapas.net/Spanish/Historia/paz/130.html>>. Acesso em: 14 mar. 2009.

CLARKE, A. A social world's research adventure: the case of reproductive science. In: COZZENS, S.; GIERYN, T. (Orgs). *Theories of science in society*. Bloomington: Indiana University Press, 1990. p. 23-50.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista, *Rev. Nómadas*, n. 26, abr. Colombia: Universidad Central, 2007, p. 92-101.

COLECTIVO CONSTRUYENDO RESISTENCIAS. *México: Las mujeres en La Montaña de Guerrero*, 2011. Disponível em:
<<http://www.prensaindigena.org.mx/?q=content/m%C3%A9xico-las-mujeres-en-la-monta%C3%B1a-de-guerrero>>. Acesso em: 26 out. 2010.

CONVENÇÃO N. 107 DA OIT, 1957. Disponível em:
<<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/lex130a.htm>>. Acesso em: 28 abr. 2010.

CONVENÇÃO N. 169 DA OIT, *Sobre Pueblos Indígenas y Tribales em Países Independiente*, 1989. Disponível em:
<<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>>. Acesso em: 3 maio. 2010.

CORDEIRO, E. *Política indigenista brasileira e promoção internacional dos direitos das populações indígenas*. Brasília: Instituto Rio Branco, 1999.

CORTINA G. QUIJANO, A. Los congresos feministas de Yucatán en 1916 y su influencia en la legislación local y federal, *Anuário Mexicano de Historia del Derecho*, México, D.F., vol. X, 1998.

CRUZ, S. Las mujeres indígenas de México y el movimiento social por sus derechos a raíz del surgimiento del EZLN. In: GOSSIO, M. (Coord.) *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo: nombrar lo innombrable*. México DF: Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, 2004, p. 177-199.

D'EMILIO, A. L. *Mujer indígena y educación en América Latina*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1989.

DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DAMIÁN, G. Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo, *Laberinto* nº 29, 1er. Cuatrimestre, 2009.

DECLARACIÓN de las Mujeres indígenas del mundo en Beijing, Foro de ONG, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China, 1995.

DECLARAÇÃO; PLATAFORMA de Ação da IV Conferencia Mundial sobre a Mulher, 1995. Disponível em: <http://200.130.7.5/spmu/eventos_internacionais/ONU/eventos_ONU.htm>. Acesso em: 25 fev. 2010.

DECLARAÇÃO Universal das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ONU, 2007. Disponível em: <http://unicrio.org.br/docs/declaracao_direitos_povos_indigenas.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2011.

DEERE, C; LEON, L. Diferenças de gênero em relação a bens: a propriedade fundiária na América Latina. *Sociologias*, Porto Alegre n.10, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222003000200005&lng=pt&nrm=isso>. Acesso em: 18 set. 2010.

DI FELICE, M.; MUÑOZ, C. *A revolução Invencível*– Subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional - Cartas e Comunicados. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

DIAGNÓSTICO del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México, AC, publicado no jornal mexicano, *La Jornada* em 5 de outubro de 1994.

DOMÍNGUEZ, O. H. El Caminar de las Mujeres en el Proceso Diocesano. *Boletín del CENTRO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS Y POLÍTICAS DE ACCIÓN COMUNITARIA*, 23 abr., n. 152, 1999, CIEPAC, San cristobal de las casas. Disponível em: <<http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=152>>. Acesso em 27 de mai de 2010.

DOREA, G. Era Benito Juárez e a história do liberalismo no México, 2010. Disponível em: <<http://www.redportiamerica.com/site/index.php/era-benito-juarez-e-a-historia-do-liberalismo-no-mexico>>. Acesso em: 11 set 2011

DOROTINSKY, D. *Mujeres indígenas, participación política y fotografía*, 2009. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/DorotinskyAlpersteinDeborah.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2010.

DORRONSORO, B. Mujeres indígenas y originarias y feminismos, descolonización de doble vía, *Revista Pueblos*, n. 41, mar., 2010

EL PLAN DE AYALA fue la justificación política para la ruptura entre Zapara y Madero, 2010. Disponível em: <http://www.conaculta.gob.mx/sala_prensa_detalle.php?id=5982>. Acesso em: 11 set. 2011

ENCUENTRO NACIONAL FEMINISTA, 2010. Disponível em:<<http://efemx.blogspot.com/2010/08/posicionamiento-politico.html>>. Acesso em: 25 mai. 2011.

ENRIQUE, K. *El sexenio de Ruiz Cortines*. México: Clio, 1999.

ESTHER, COMANDANTE. *EZLN: 20 Y 10, el fuego y la palabra*, 2003. Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_11_25.htm>. Acesso em: 15 jul. 2010.

EZLN. II Encuentro entre los pueblos zapatistas y los pueblos del mundo. Mesa de trabajo: La Otra Educación. Palabras de l@s compañer@s de La Realidad, Oventic, Chiapas, 23/07/2007. Disponível em: <<http://www.zetztainternazional.org>>. Acesso em: 24 jan. 2011.

FALQUET, J. Três questões aos movimentos sociais progressistas, *Revista Lutas & Resistências*, Londrina, n. 1, 2006.

_____. *Las mujeres indígenas de Chiapas de cara a la escuela*. México DF: Inaremac, 1995.

FERRER, A. Reivindicaciones zapatistas – una constante en la historia de México, *Revista Nueva Sociedad*, n.141, México DF: Ferrini, 1996, p.104-113.

FIGUEREIDO, G. *A guerra e o espetáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN*. Campinas: São Paulo, 2003.

FISCHER, I. R.; MARQUES, F. Gênero e exclusão social, *Trabalhos para discussão* n. 113, agosto, 2001. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/tpd/113.html>>. Acesso em: 14 de mai. 2010.

FNALIDM. Resoluciones de la Conferencia Nacional Constitutiva, *Boletín*, n.1, 1979.

FRANCO, J. *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*. México D.F: Fondo de Cult Economica, 1994.

FUENTE, J. Discriminación y negación del índio, *América Indígena*, vol. VII, nº 3, México: Instituto Indigenista Interamericano, julio 1947, p. 211-215.

GAMIO, M. Underdeveloped countries, *América Indígena*, vol. XVII, nº 4, México: Instituto Indigenista Interamericano, out., 1957, p. 335-340.

GAMIO DE ALBA, M. El Dr. Gamio y el Proyecto de la mujer indígena. *America Indigenista*, México, vol. 20, n. 4, out., 1960, p. 291-293.

GARGALLO, F. C. Ideas feministas de pensadoras indígenas contemporáneas, 2011. Disponível em: <<http://rcci.net/globalizacion/2011/fg1131.htm>>. Acesso em 27 de mai. 2010.

GENNARI, E. *E Z L N – passos de uma rebeldia*. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

GILLY, A et al. *Discusión sobre la historia*. Mexico: Taurus, 1995.

GÓMEZ BONILLA, A. La autonomía zapatista: un escenario donde se gestan posibilidades de una vida digna para las mujeres jóvenes zapatistas, *La Ventana*, v.4, n.30, Guadalajara, 2009.

GREENHAGH, L. Entrevista realizada com Boaventura de Sousa Santos. Sirva-se um elixir para a democracia. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 27 maio 2007.

GUTIÉRREZ, E. *Una reseña del encuentro de mujeres*, 2008. Disponível em: <<http://mujeresylasextaorg.wordpress.com/2008/01/07/una-resena-del-encuentro-de-mujereszapatistas/>>. Acesso em: 27 set. 2010.

HARAWAY. D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, *Cadernos Pagu* n.5, 1995, p. 07-41.

HARDING, S. *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

HARTSOCK, N. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: HARDING, S. (Org). *Feminism & Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

HERNÁNDEZ-CASTILLO, R. A. Repensar el multi-culturalismo desde el género: las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad, *La Ventana*, n.18, 2003.

_____. *Diferentes formas de ser mulher: diante a construção de um novo feminismo indígena?*, 2011. Disponível em: <<http://mujeresylasextaorg.wordpress.com/2007/08/08/mujeresindigenas-y-feminismo>>. Acesso em: 13 fev. 2011.

_____. Descentrando el feminismo, lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas. In: HERNÁNDEZ, R. (Edit) *Etnografías e historias de resistencia*. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. México: Centro de Investigaciones y Estudios em Antropología Social, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, 2008. p. 15-44.

_____. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico Las mujeres indígenas y sus demandas de género, *Debate Feminista* año 12, vol. 24, 2001, p. 206-230.

HERNÁNDEZ-CASTILLO, R; ELIZONDO, H. Las demanas de las mujeres indígenas en Chiapas, *Revista Nueva Antropología*, mar, ano/vol. XV, n. 49. Mexico, 1996.

HERNÁNDEZ-CASTILLO, R. A.; SIERRA, M. T. Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de autonomía. In: SÁNCHEZ, M. (Coord.) *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. UNIFEM e Instituto de liderazgo Simone de Beauvoir, 2002 p. 89-103.

HERNÁNDEZ MILLÁN, Abelardo. Orígenes y antecedentes del EZLN, *Espacios Públicos*, agosto, ano/vol 10, n. 19. Universidade Autonoma Del Estado de Mexico Toluca, México, 2007.

HERNÁNDEZ NAVARRO, L; RAMÓN VERA, H. Acuerdos de San Andrés. México: Era, 1998.

HOLLOWAY, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder, el significado de la revolución hoy*. Argentina: Coeditado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Revista Herramienta, 2002.

HOWARD, A. *Los zapatistas muestran al país y al mundo su sistema de escuelas autónomas*, 2007. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=44993>>. Acesso em: 15 jul. 2010.

INDYMEDIA. *Entrevista con una mujer indígena, sobre mujeres y la cultura indígena*, 2002. Disponível em: <http://chiapas.indymedia.org/display.php3?article_id=102214>. Acesso em: 10 set. 2010.

INFANTE VARGAS, L. De la escritura a la redacción de revistas femeninas. Mujeres y cultura escrita en Mexico durante el siglo XIX, *Relaciones*, vol. XXIX, n. 113, invierno, 2008, p. 69-105

KATZ, F. México: la restauración de la República y el Porfiriato, 1867-1910. In: BETHELL, L. (Org). *Historia de América Latina*, vol. 9. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.

KORSBAEK, L; SÁMANO-RENTERIA, M. A. El indigenismo en Mexico: antecedentes y actualidad, *Ra Ximhai*, vol. 3, n. 1, jan-abr, 2007, p. 195-224.

KROTZ, E. El concepto de cultura política en la antropología social mexicana contemporánea. In: KROTZ, E. (Org). *La cultura adjetivada: el concepto 'cultura' en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1993.

LAGARDE, M. Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista, *Isis Internacional*, n.17, Santiago de Chile: Ediciones de las mujeres, 1992. p. 55-81

LAMAS, M. La perspectiva de género, *La tarea*, jan-mar, n. 8, 1996.

_____. El feminismo mexicano y la lucha por legalizar el aborto, *Política y Cultura*, n.1, otoño, México: UAM-X, 1992. p. 9-22.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.*, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

LASMAR, C. *De volta ao lago de leite - gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Unesp, 2005.

LAU, A. J. El neofeminismo mexicano (1968-2010), *Labrys*, jan/jun., 2011.

Disponível em:

<http://www.tanianavarrosvain.com.br/labrys/labrys19/mexique/ana%20lau.htm#_ftnref49>. Acesso em: 15 fev. 2010.

LA HEGEMONÍA en el estado mexicano durante el Porfiriato, 2004. Disponível em: <<http://www.tuobra.unam.mx/obrasPDF/publicadas/040728140803.html>>. Acesso em: 29 jun, 2010.

LA JORNADA, 17/11/98, México, p. 6.

_____. 30/01/1994, México, p. 25.

_____. 06/05/1996a, México, p. 15 -16.

_____. 25/02/1996b, México, p. 4.

LA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA y el curso de vida de las mujeres: los desafíos presentes y futuros. In: *La situación demográfica de México*. Gobierno de México, 1999. Disponible em:
<http://www.emexicogob.mx/wb2/eMex/eMex_La_transicion_demografica_y_el_curso_de_vida>. Acesso em: 05 set. 2010.

LA SALUD de los pueblos indígenas en México. Secretaría de Salud. México: Instituto Nacional Indigenista, 1993.

LEI Revolucionária das Mulheres. *Despertador Mexicano*, Órgano Informativo Del EZLN, México, n.1, dez, 1993.

LENOIR, R. *Les exclus*. Un français sur 10. Paris: du Seuil, 1974.

LOMBARDO OTERO, R. *La mujer tzeltal*. México: s/e, 1944.

LUTA as mulheres em Chiapas, 2002. Disponible em:
<www.midiaindependente.org/eo/red/2002/03/19092.shtml>. Acesso em: 02 abr. 2011.

LÓPEZ, J. *Boda antigua de Zinacantan*. Dirección General de Culturas Populares. Unidad Regional Chiapas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

LÓPEZ Y RIVAS, G; CASTELLANOS, A. Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos, *Alteridades*, ano. 7, n. 14, 1997, p.145-159.

LOS derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones. Memoria del Encuentro-Taller, *San Cristóbal de las Casas*, 19 y 20 de mayo de 1994. Grupo de Mujeres de San Cristóbal Reproducido parcialmente en “El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición”. *Revista Hojarasca*, México, ago/set, 1994, p. 27 – 31.

MAÍZ, R. El indigenismo político en América Latina, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) n. 123, jan-mar, 2004. p. 129 – 174.

MANZANO, I. Sobre el término género. In: CARBALLO DE LA RIVA, M. *Género y Desarrollo: el camino hacia la equidad*. Madrid: Catarata, 2006.

MARCOS, S. Nunca más una revolución sin nosotras. El Congreso de las Mujeres Indígenas: Un despertar, *Doble Jornada*, ano 11, n.128, 1997.

_____. Las fronteras interiores: El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México. In: MARCOS, S.; WALLER, M. (Eds.). *Diálogo y diferencia*. Retos feministas a la globalización. México: UNAM, 2008.

_____ et al. Conversación sobre El Imperialismo Feminista y las Políticas de la Diferencia. In: MARCOS, S; WALLER, M. *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. Colección Diversidad Feminista Coedición CEIICH-UNAM / Instituto de la Mujer para el Estado de Morelos, 2008.

_____. Identidades en transformación: las prácticas feministas en el movimiento de mujeres indígenas. In: BONFIL, P. y MARTÍNEZ, E. R. (coords.) *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. Colección Mujeres Indígenas. México: CDI, 2003.

MARCOS, SUBCOMANDANTE *Denuncia do Massacre de Acteal*, 1997. Disponível em: <<http://www.chiapas.hpg.ig.com.br/972312.html>>. Acesso em: 09 fev. 2011.

_____. *O novo México e suas novas realidades*, 1997. Disponível em: <<http://www.chiapas.hpg.ig.com.br/970107.html>>. Acesso em: 19 fev. 2011.

_____. *12 Mujeres en el Año 12 (segundo de la guerra)*, 1996. Disponível em: <<http://palabra.ezln.org.mx>>. Acesso em: 18 jul. 2010.

_____. *Leer un vídeo (Segunda Parte): duas falhas*, 2004. Disponível em: <<http://alainet.org/active/6722&lang=es>> Acesso em: 26 mai. 2011

_____. *El Mundo: Siete Pensamientos en mayo del 2003. Herramienta*, n.23. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2003. Disponível em: <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-23/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003>> Acesso em: 26 mai. 2011

_____. *Chiapas, el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, 1992. Disponível em: <<http://ujsp-tripod.com/herramientas/textos/chiapas.htm>>. Acesso em: 15 set. 2010.

MARZAL, M. *Historia de la antropología indigenista: México e Perú*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1993.

MAYOR, A. *Cumbres indígenas en América Latina*, 2007. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=27052>>. Acesso em: 30 mar. 2011.

MEJÍA, S. F. Mujer indígena y violencia: entre esencialismos y racismos, *Revista México Indígena* n. 5, 2010.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SANTOS, B. (Org) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: STEPHAN, B. (Org) *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.

_____. *Historia locales/Diseños globales. Colonialidad, Conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MILLÁN, M. Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas, *Revista Chiapas* n. 3, México: ERA, 1996. Disponível em: <<http://membros.multimania.fr/revistachiapas/No3/ch3millan.html>>. Acesso em 27 de ago 2009.

_____. Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento Zapatista en México. Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW), 2006.

MONJARDIN, A. L; MILLÁN, D. M. R. Los municipios autónomos zapatistas, *Revista Chiapas* n. 7, México: ERA, 1999. Disponível em: <<http://www.revistachiapas.org/No7/ch7monjardin.html>>. Acesso: 23 mai. 2010.

MONTERO, M. Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales dese América Latina. *Seminario Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo*, Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998.

MUÑOZ RAMIREZ, G. *EZLN: el fuego y la palabra*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2004.

NARVAZ, M; KOLLER, S. H. Metodologías feministas e estudos de gênero: Articulando pesquisa, clínica e política. *Psicologia em Estudo*, Maringá, vol. 11, n. 3, 2006, p. 647-654.

NIEZEN, R. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 2003.

NÚÑEZ DEL PRADO, D. El poder de decisión de la mujer quechua andina, *América Indígena*, n. 35, 1975, p. 623-630.

OLMOS, G. Moderno y creativo el movimiento de indígenas en América Latina, 2000. Disponível em: <<http://www.jornada.unam.mx/2000/03/26/nace.html>>. Acesso em: 25 de mar de 2009.

ORNELAS, R. A Autonomia como eixo da Resistência Zapatista – Do levante armado ao nascimento dos Caracoles. In: CECEÑA, A. E. (org) *Hegemonias e Emancipações*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ORTIZ, F. Dossiê América Latina: Das montanhas mexicanas ao ciberespaço, *Estudos avançados*, v19, n.55, São Paulo set/dez, 2005.

PADIERNA JIMÉNEZ, M. P. Ponencia: Mujeres zapatistas: procesos educativos y participación política, 2007. IX Congreso Nacional de Investigación Educativa. Disponível em: <<http://www.comie.org.mx/congreso/memoria/v9/ponencias/at14/PRE1178666677.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2010.

PANIAGUA, R; SANCHÉZ, M. Organizaciones de mujeres entre la manipulación y la toma de conciencia (el caso de la Frailesca, Chiapas), *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 164, abr/jun, México, D.F: Año XLI, 1996.

PARPART, J. L. ¿Quién es el otro?: Una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo, *Development & Change*, vol. IV, n. 3 jul., 1993, p. 439-464.

PEDRO, J. M. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica, *História*, São Paulo, v.24, N.1, p. 77-98, 2005.

PEREGRINO, Pâmela; ABREU, A. T. L.; AFONSO PENNA, Mariana. O Exército Zapatista de Libertação Nacional, *Revista Núcleo de Estudos Contemporâneos*. Rio de Janeiro, dez., 2005

PINEDA, F. La guerra de baja intensidad, 1996. Disponível em: <<http://www.ezln.org/revistachiapas>>. Acesso em: 10 mai. 2010.

PLIEGO DE DEMANDAS del EZLN presentado en los Diálogos de La Catedral, 1994. Centro de documentação sobre o zapatismo (CEDOZ). Disponível em: <<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=177&cat=54>>. Acesso em: 13 mai. 2010.

PRIMERA Declaración de la Selva Lacandona, 1994. Disponível em: <<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>>. Acesso em: 12 mai. 2010.

POSSAS, L. Gênero, mulher e mulheres: aprimorando ferramentas e retomando narrativas em outro tempo... . In: FERREIRA, A.et al. (Org). *O historiador e seu tempo*. São Paulo: Unesp, 2008.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998. p. 195-196.

PUEBLA YAKUNAH. El feminismo viene desde adentro: elementos para entender el feminismo indígena, 2011. Disponível em: <http://gifeminista.blogspot.com>. Acesso em: 15 mar. 2010.

RAGO, M. Escrever de novo a palavra Mulher: recontando a história das lutas feministas In: FERREIRA, A.; et al. (Org). *O historiador e seu tempo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

RAMPTON. M. The three waves of feminism. *Pacific: The Magazine of Pacific University*, vol. 41, n. 2, 2008. Disponível em: <http://www.pacificu.edu/magazine_archives/2008/fall/echoes/feminism.cfm>. Acesso em 25 ma. 2010.

REYS, M. A. *Mais de 6 mil meninas e mulheres foram assassinadas entre 1999 e 2005*, 2008. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=31718>>. Acesso em: 15 jun. 2009.

RIVERA, M. *Feminicidio en Ciudad Juarez*, 2005. Disponível em: <<http://blogs.que.es/13746/2006/3/16/feminicidio-ciudad-juarez>> Acesso em: 15 jun. 2011.

ROBLES, B. H. et al. *Y ando yo también en el campo!:* presencia de la mujer en el agro mexicano. México City: Procuraduría Agraria, 2000.

RODRÍGUEZ, C. Suelo Ejidal en México – un acercamiento al origen y destino del suelo ejidal en México, *Cuaderno de Investigación Urbanística* nº 57 - mar/ abr, 2008.

ROVIRA, G. *Mujeres de maíz*. Mexico: ERA, 1997.

_____. *Mujeres de maíz: la voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Barcelona: Virus, 1999.

_____. *Entrevista con la Comandanta Esther*, 2001. Disponível em:<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_22.htm>. Acesso em: 26 ago. 2010.

RUBIN, G. The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex. In: REITER, R. (Org). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

_____. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo, *Nueva Antropología*, vol. VIII, n. 30, México, 1986.

SADER, E. *Latinoamerica* – enciclopedia contemporânea da America Latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo, 2006.

SAÉNZ, M. *México íntegro*. México D.F.: SEP/80, 1982

SAFFIOTI, H. I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

SAID, E. *Orientalism*. New York: Viking, 1978.

SAINT-PIERRE, H. L. O paramilitarismo como vetor da guerra de contra-insurgência, *Crítica marxista*, n. 9, p. 110-123, 1999.

SÁNCHEZ GÓMEZ, M; GOLDSMITH, M. Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas em México, *Política y Cultura*, n. 14, 2000, p. 61-88.

SANCHEZ OLVERA, A. R. El feminismo en México. Conciencia de derechos y construcción de ciudadanía para las mujeres. In. *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo: nombrar lo innombrable*. México DF.: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2004.

SANTOS, B. S. *Renovar a teoria critica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, J. S.; SCHILLING, F. Direitos humanos, igualdade e diferença: as tensões em torno das relações de gênero no movimento zapatista. *ORG & DEMO*, Marília, v.9, n.1/2, p. 75-94, jan./dez., 2008.

SARTI, C. A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória, *Revista Estudos Feministas*, mai/ago, vol. 12, n. 2, 2004, p. 35 – 50.

SCOTT, J. W. Gênero, uma categoria útil de análise histórica, *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre: IE/UFRGS, v. 15, n. 2, jul./dez., 1990.

_____. Prefácio a gender and politics of history, *Cadernos Pagu*, n.3, p.11-27, 1994.

STUTZ, E. Irma femme du Chiapas. Entre révolte zapatiste et vie quotidienne. Paris: L'Esprit Frappeur, 1998.

SOUZA, C. Políticas Públicas: uma revisão da literatura, *Sociologias*, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez, 2006, p. 20-45

SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Minas Gerais: UFMG, 2010.

STAVENHAGEN, R. Clase, etnia y comunidad. In: IGNACIO OVALLE FERNÁNDEZ et. al. (coords.) *INI 30 años después. Revisión crítica*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1978, 97-100.

STAVENHAGEN, R. Comunidades étnicas en estados modernos, *América Indígena*, vol. XLIX, n. 1, 1989, p. 11-34.

STOLLER, R. *Sex and gender: On the development of masculinity and feminity*. New York: Science House, 1968.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TUÑÓN PABLOS, E. El Estado mexicano y el sufragio femenino, *Dimensión Antropológica*, año 9, vol. 25, mai/ago. México: CONACULTA-INAH., 2002.

VALDIVIA DOUNCE, M. T. Políticas y reformas en materia indígena, 1990-2007. *Argumentos*, México, vol.22, n.59, 2009.

VALLADARES, L. Los derechos humanos de las mujeres indígenas – de la aldea local a los foros internacionales, *Alteridades*, vol 18, n. 35, jan/jun, 2008, p. 47- 65.

VÁSQUEZ, L. *Las Mujeres indígenas de la frontera sur: las mujeres zapatistas como sujetos pedagógicos*. México: UNAM, 2006.

VELASQUEZ TRAIPE, Cristina. Las mujeres hablan, actúan y transforman: Mujeres de Chiapas y su lucha por la paz, la justicia y la dignidad, 2009. Disponível em: <http://www.observatori.org/documents/dones_chiapas_cas.pdf>. Acesso em: 27 set. 2009.

VILLANUEVA, M.; SERRANO, C. El crecimiento físico en niños indígenas y mestizos del municipio de Las Margaritas, Chiapas. In: NIETO J.L.; MORENO, L. *Avances en Antropología Ecológica y Genética*, Seminario Universitario de Antropología, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, p. 247- 254,1996.

VILLARREAL, G. *Atención a la salud organizada desde abajo: la experiencia zapatista*, 2007. Disponível em: <<http://www.narconews.com/Issue44/articulo2502.html>>. Acesso em: 09 dez. 2010.

VILLORO, L. O poder e o valor. In: ARELLANO, A.; OLIVEIRA, A. (Org.). *Chiapas: Construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 187-190.

VRIJEA, M. J. Las mujeres indígenas como sujetos políticos, *Revista Chiapas*, n.9, México: Era, 2000. Disponível em: <<http://www.revistachiapas.org/No9/ch9jaidopulu.html>>. Acesso: 16 fev. 2010.

VUORISALO-TIITINEN, Sarri. *¿Feminismo indígena?: un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*. Helsinki: Departament of World Cultures University of Helsinki, 2011.

ZIRBEL, I. A caminhada do movimento feminista brasileiro: das sufragistas ao ano internacional da mulher. Texto apresentado no *IV Seminário Internacional de Iniciação Científica*, 1998, Blumenau, p.10. Disponível em: <<http://br.geocities.com/izirbel/Movimentomulheres.html>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

ZOLLA, C.; ZOILA MARQUEZ, E. *Los pueblos indígenas de México*, 100 Preguntas. México: UNAM, 2004.