

TRADUCCIÓN



Lázaro Niebla, *Sin título*

SEXO/GÉNERO, CLASE, RAZA: FEMINISMO DESCOLONIAL FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN. REFLEXIONES INSPIRADAS A PARTIR DE LA LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN CHIAPAS*

Sabine Masson**

Traducción del francés:

Pilar Castro Gómez***

INTRODUCCIÓN

¿Es posible afrontar los efectos simultáneos de la división sexual, social e internacional del trabajo? ¿Cómo pensar la solidaridad altermundista sin invisibilizar a las mujeres y relegar a un segundo plano el género en las luchas? ¿Cómo reconocer las contradicciones de raza y clase del feminismo sin disolver este proyecto de transformación social y convertirlo en una miríada de identidades fragmentadas? He aquí algunas cuestiones que motivan la escritura de este texto, cuyo objetivo general es vincular, por un lado, el debate teórico feminista de la articulación entre clase, sexo/género y raza y, por otro, el análisis de las dominaciones y resistencias surgidas en el contexto de la mundialización. Pero antes que nada, este artículo debe su existencia a una experiencia de campo realizada en el contexto de mi tesis doctoral con los grupos de mujeres indígenas de Chiapas (México) (Masson, 2005). Así pues, es sobre todo durante este reencuentro con las mujeres que luchan

* Traducción de “Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas”, en Christelle Hamel, Christine Delphy, Patricia Roux, Natalie Benelli, Jules Falquet, Ellen Hertz (eds.), *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, núm. 3, septiembre-diciembre, Lausana: Antipodes, 2006, pp. 56-75.

** Académica y activista política y social nacida en Suiza. Investigadora del Institut de Hautes Études Internationales et du Développement, en Ginebra, Suiza. Autora y compiladora de *Tzome Ixuc: una historia de mujeres tojolabales en lucha* (México: Plaza & Valdés, 2009).

*** Traductora, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

simultáneamente por la autodeterminación de sus pueblos y por sus derechos como mujeres que he podido profundizar en la cuestión de la imbricación de varias relaciones de dominación, y sobre todo tomar conciencia de mi propio desarrollo como “feminista occidental”. Ahora comprendo la importancia del principio enunciado por Audre Lorde en 2003: sólo el reconocimiento de nuestras divisiones nos puede hacer avanzar hacia el establecimiento de un feminismo antirracista. Como blanca y feminista, la reproducción de las relaciones racistas y colonizadoras en el contexto mundializado es, en consecuencia, también “mi problema” (Pence, 1982).

La ofensiva imperialista y patriarcal llamada mundialización podría definirse como un poderoso *apartheid* de raza y de sexo, en función del cual los países pobres, y en particular las mujeres de dichos países, constituyen una inmensa reserva de fuerza de trabajo explotable y barata. De allí que, en otros términos, la mundialización capitalista, neocolonialista y patriarcal sea un sistema que combina de manera exacerbada la división social, internacional, sexual y racial del trabajo. Sin descifrar sus complejas consecuencias,¹ soló mencionaré aquí el recrudecimiento de la explotación y de la violencia contra las mujeres en las zonas donde hay una fuerte presencia de industrias en la periferia de las ciudades de México y Centroamérica. Este prólogo me servirá para abordar dos cuestiones fundamentales. Primera: en contrario a varios discursos, los tiempos no están para integrar las “diferencias” y la diversidad cultural, sino para reforzar la dominación racista y neocolonialista. Segunda, esta situación genera “innovaciones políticas” (Falquet, Hirata y Lautier, 2006: 6), resistencia de los indígenas² a la histórica deshumanización de sus pueblos y la defensa de su soberanía territorial, alimentaria, cultural y política en el contexto latinoamericano. Las mujeres indígenas, confrontadas

¹ Respecto a este tema, véase en particular el dossier “Les nouveaux paradoxes de la mondialisation” [Las nuevas paradojas de la mundialización], en *Cahiers du Genre*, núm. 40, 2006.

² Utilizo la palabra “indígenas” en el sentido político que se le ha dado en el contexto de las luchas en México y en Centroamérica. Al sur del continente, muchas poblaciones indígenas en lucha rechazan este término y prefieren el de “nación” (quechua, aymara, mapuche, guaraní), o simplemente “pueblo originario” (Escárzaga y Gutiérrez, 2005).

simultáneamente con el patriarcado, la mundialización capitalista y el racismo en las naciones latinoamericanas, no han desarrollado su propio movimiento que aspira a la justicia social, racial y de género como una y la misma cosa. Este movimiento es el portador de una concepción postcolonial y no racista de la emancipación: la crítica a la hegemonía de los feminismos occidentales que trata los diferentes aspectos de la mundialización y mira hacia un futuro de movimientos feministas solidarios.

ENCLAVES NEOCOLONIALES Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

La mundialización de la explotación del trabajo se alimenta de una relación colonial de género, basada en las desigualdades salariales y en la segregación del empleo en función de género, así como en una división internacional del trabajo que fomenta la dominación de los países industrializados en la vieja periferia (Pottier, 1998). En efecto, la participación de los países “emergentes” en el mercado mundial se hace a través de la exportación de productos manufacturados, cuyos procesos de trabajo son controlados por empresas multinacionales, el capital permanece en los países ricos, y la producción se realiza en enclaves neocoloniales donde, principalmente, se explota a las mujeres. En este contexto, la abundancia de productos es acaparada por el capital extranjero, y los empleos que se crean en este tipo de industrias están expuestos al máximo riesgo en términos de salud, seguridad económica, condiciones laborales, etcétera.

En México y Centroamérica, donde este tipo de enclaves industriales se han venido desarrollando desde fines de la década de 1960, se les conoce como maquiladoras. Se trata de fábricas de textiles, productos electrónicos o agroindustriales, de infraestructura sencilla para mano de obra mayoritariamente femenina,³ no calificada, flexible

³ En México, las mujeres constituyen cerca del 55% de la mano de obra de las maquiladoras. En Centroamérica representan entre el 70% y 95% de la población obrera de las industrias exportadoras. Esta diferencia está particularmente ligada a la segregación.

y sin protección; situadas en zonas libres de impuestos, en la frontera, en la periferia de grandes ciudades o cercanas a los puertos (Lara Flores, 1992). Las maquiladoras son verdaderos espacios de ilegalidad: éstas escapan a todas las normas referentes a las condiciones de trabajo y el respeto al medio ambiente, aprovechando mano de obra rural, migrante, pauperizada por las contrarreformas neoliberales.⁴ Pero el fenómeno no termina en las puertas de las fábricas. Los enclaves industriales generan también el incremento de la explotación sexual y de la violencia contra las mujeres. Dentro y fuera de estos lugares, la violencia ha aumentado de manera insostenible. En el norte de México, y después en varios países de Centroamérica, se presenta una racha de asesinatos masivos y sistemáticos de mujeres, calificados de feminicidios. El término “feminicidio”⁵ es utilizado por las investigadoras feministas mexicanas y centroamericanas como un contradiscurso ante la banalización mediática de estos crímenes, para subrayar su significación social en el contexto actual de la mundialización, en tanto se inscriben en el *continuum* histórico de la violencia patriarcal (CALDH, 2006). Así que los

ción sexual del trabajo: las maquiladoras de Centroamérica son esencialmente textiles, mientras que las mexicanas se especializan en ensamble electrónico e industrial.

⁴ Hay que recordar que el desarrollo de las zonas industriales está avalado por la firma de tratados de libre comercio multilaterales o bilaterales en la región. El primer tratado de este tipo es un acuerdo norteamericano entre México, Canadá y Estados Unidos (TLCAN) que entró en vigor en 1994, y fue una especie de laboratorio de la mundialización en la región. Éste sirvió de modelo para el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y todos los países de Centroamérica (TLCAC), así como para el Proyecto de Zona de Libre Comercio de las Américas (ZLCA), cuya firma ha sido aplazada por fuertes movilizaciones. Estos acuerdos pretenden no solamente el establecimiento de fábricas de productos de exportación a bajo costo, sino también el acceso a los recursos naturales, a la producción agrícola, a las infraestructuras del Estado, a los servicios públicos y también al mercado alimentario. Además, están acompañados del estrechamiento de las fronteras y de un incremento del control y de la violencia hacia los migrantes.

⁵ El término en español “feminicidio” es una adaptación del término inglés *feminicide*, utilizado originalmente por Diana Russell y Jill Radford (1992). La transformación voluntaria en español de “femicide” a “feminicidio” se opone al discurso del Estado y de los medios que ponen a un mismo nivel “homicidio” y “feminicidio”; éste último se reduce entonces a un homicidio de una mujer sin otra distinción que el sexo de la víctima. Esta adaptación, por el contrario, busca poner en evidencia el género de las víctimas, y fiel a su sentido inicial, dado por el término inglés *gender*, enfatiza el hecho de que el feminicidio es un fenómeno social de odio hacia las mujeres (Lagarde, 2005).

feminicidios se deben leer como el producto doble de un sistema patriarcal y (neo)colonial determinante de las condiciones sociales, políticas y jurídicas de la impunidad (CALDH, 2005). Progresan al mismo ritmo que la deshumanización y la pérdida de valor de la vida en general que produce la miseria, el subempleo, la destrucción de las economías locales y la migración forzada (Kennedy, 2006). Estos asesinatos afectan principalmente a las jóvenes y a las muy jóvenes, trabajadoras, sin calificación y habitantes de zonas urbanas socialmente devastadas, donde la muerte en todas sus formas —crímenes, enfermedades, mortalidad infantil y materna, suicidio— es un elemento cotidiano de una condición de *subciudadanía*. De igual manera, estos asesinatos se inscriben en la intensificación del “libre” comercio de migrantes, de armamento y de servicios sexuales, así como en la comercialización y mediatización del crimen, la privatización de la seguridad y el reforzamiento de la autonomía de los cuerpos policiales. Finalmente, son el producto de la ausencia del Estado de derecho, de la impunidad generalizada, de la corrupción y de la complicidad del Estado, “no necesariamente concertada, pero ideológica y políticamente activa” (Lagarde, 2006: 48).⁶ En palabras de la Comisión legislativa presidida por Marcela Lagarde:

El feminicidio está conformado por el conjunto de hechos violentos misóginos contra las mujeres que implican la violación de sus derechos humanos, atentan contra su seguridad y ponen en riesgo su vida. Culmina en la muerte violenta de algunas mujeres. [...] Se consuma porque las autoridades omisas, negligentes, o coludidas con agresores ejercen sobre las mujeres violencia institucional al obstaculizar su acceso a la justicia y con ello contribuyen a la impunidad. El feminicidio conlleva la ruptura del Estado de derecho ya que el Estado es incapaz de garantizar la vida de las mujeres, de actuar con legalidad y hacerla

⁶ En Guatemala, de 1227 casos registrados entre 2002 y 2004, sólo siete han derivado en condena (CALDH, 2005: 18).

respetar, de procurar justicia, y prevenir y erradicar la violencia que lo ocasiona. El feminicidio es un crimen de Estado (Comisión Especial para Conocer..., 2006: 35).⁷

La ubicación de los países del territorio mesoamericano donde los asesinatos de las mujeres se vuelven sistemáticos está marcada por una fuerte dependencia geopolítica, una política económica neoliberal agresiva, y/o por los recientes conflictos armados. De Ciudad Juárez, donde los feminicidios han cobrado centenas de víctimas desde principios de los años noventa,⁸ el fenómeno se extendió a la Ciudad de México, luego a los centros urbanos de la frontera sur⁹ y después hacia Centroamérica. Honduras y Guatemala, países donde hay muchas maquiladoras, son los más afectados por el fenómeno.¹⁰ Los feminicidios siguieron no sólo la línea del establecimiento de las industrias exportadoras, sino también un conjunto de modelos comunes a todos estos países, como la premeditación, la saña y la brutalidad, la violación, la mutilación sexual de las víctimas, la frecuente implicación de los jefes y gerentes de las maquiladoras, la impunidad y la corrupción de los gobernantes (CALDH, 2005; Kennedy, 2006; Ravelo y Domínguez, 2005). Asimismo, los feminicidios son la última consecuencia de un modelo de sociedad determinado por los intereses patriarcales, capitalistas y neocolonialistas de una minoría en el poder del gobierno mundial.

⁷ En ciertos casos la responsabilidad del Estado es directa, en particular en Guatemala, donde los asesinatos de mujeres operan con el mismo modelo de terror que el Estado utilizó durante el conflicto y el genocidio, extendiendo tácticas de guerra como violencia sexual, tortura, desaparición, mutilación y ensañamiento.

⁸ Ciudad Juárez es una ciudad fronteriza del norte de México (estado de Chihuahua), donde 379 mujeres y niñas fueron asesinadas entre 1993 y 2005 (Comisión Especial, 2006). Esta espantosa cifra debe relacionarse con el hecho de que esta ciudad ha constituido desde 1965, un laboratorio para el desarrollo regional de maquiladoras y concentra hoy en día la cantidad más grande de obreras y obreros de este tipo de industrias en el país (González Rodríguez, 2002).

⁹ En Chiapas ha habido 673 víctimas de feminicidio entre 1994 y 2005, 170 tan sólo en la ciudad fronteriza de Tapachula (COFEMO, 2005).

¹⁰ En Honduras se cuentan 111 feminicidios en 2003; 138 en 2004, y 160 en 2005 (Kennedy, 2006). En Guatemala se registraron 383 asesinatos en 2003; 531 en 2004, y 665 en 2005 (CALDH, 2006), de los cuales más de un tercio corresponde a la zona capitalina.

LOS DISCURSOS DE LA MUNDIALIZACIÓN: NEO RACISMO DIFERENCIALISTA Y PLURALISMO CULTURAL

Antes de pasar al tema de las “respuestas” feministas en este contexto, me gustaría detenerme en los discursos y las ideas que hoy en día nutren la reproducción de las relaciones coloniales. A finales de la década de 1970, Edward Said habló del “orientalismo” para designar la producción cultural e imaginaria del colonialismo occidental. Él entendía por orientalismo un conjunto de relatos y representaciones que habían creado el “Ellos” y el “Nosotros”—Oriente y Occidente, los indígenas y los colonizadores— con base en una relación imperial/colonial y en una concepción racista de la otredad (Said, 1996). De la misma manera en que la fuerza militar y la explotación económica, la cultura y el conocimiento constituyen la “materia prima” (Tuhiwai Smith, 1999: 58) del imperialismo. Establecidas las “jerarquías de razas y la tipología de las sociedades” (Tuhiwai Smith, 1999: 25), el imperialismo ha colonizado el espíritu y generado, no solamente la negación de los conocimientos indígenas, sino un desorden en su cultura, una desvinculación de su historia, una “fragmentación sistemática de su mundo” (1999: 28). Después, el “centro” del imperio, ha sido reorganizado en nombre de la “civilización”: el espacio, los tiempos, la relación entre lo humano y lo ambiental, entre el individuo y la colectividad, entre el cuerpo y el espíritu.

En un sentido estricto de este imaginario colonial, el artificio de saber-poder de la mundialización (y de sus guerras imperialistas) continúa fundamentándose en una ideología racista que objetivamente se apropiá de “el Otro”, a partir de privilegios autodefinidos como centro y autoproclamado como universal: el modelo neoliberal y occidental de la sociedad. En América latina, la colonización del espíritu continúa la iniciativa de negar y distorsionar las formas indígenas de conocimiento, por ejemplo, la deslegitimación de la relación sagrada, espiritual y comunitaria con la tierra para imponer la lógica individualista, privada e industrializada de los recursos. Mientras que el “centro” disimula su composición minoritaria, son las poblaciones más numerosas las que sufren las consecuencias de la mundialización y son denominadas “minorías” étnicas o culturales. Por consiguiente, si la idea de la diferencia

biológica ha permitido justificar el colonialismo a pesar del humanismo liberal moderno (Guillaumin, 2002), parece que hoy en día ésta es la idea de diferencia cultural que desempeña dicha función para la democracia neoliberal. La nueva “trampa semántica” (Minh-ha, 1989: 82), la “diferencia cultural” no subyace a la reproducción de las “viejas” relaciones de colonización y significa, como en el pasado, división, segregación, *apartheid*. Simple y sencillamente el contenido discursivo se ha modificado, al mismo tiempo que las tácticas de “desarrollo” postcolonial en los territorios “indígenas”: de aquí en adelante “se trabaja en su modestia al tiempo que se exhorta a mantener los modos de vida y los valores étnicos *dentro de las fronteras de su tierra natal*” (Minh-ha, 1989: 80). Dicho de otra forma, al igual que la noción de “diferencia sexual” en las relaciones de género, la noción de “diferencia cultural” en las relaciones racistas e imperialistas sirve con mucha frecuencia para legitimar la dominación. La noción de “diferencia cultural” alimenta una visión homeogeneizante, objetivante, esencialista de “el Otro”, recategorizada desde la posición invisible del “Mismo”, posiblemente “de forma positiva” como “auténticos indígenas verdaderamente diferentes” (Minh-ha, 1989: 88), pero como siempre, con el fin de apropiarse de sus valores y recursos. La democracia neoliberal ha reajustado sus discursos sobre la otredad en torno a un racismo “sin razas”, un neo racismo de tipo cultural y diferencialista (Guillaumin, 2002; Taguieff, 1991; Wieviorka, 1998), que permite seguir justificando la represión, la segregación y la criminalización de las poblaciones migrantes a través de la naturalización de las diferencias (Stolcke, 1995).

Este imaginario neorracista y diferencialista está modulado por otro discurso aparentemente contradictorio, aquel que insiste en la inclusión de la “diversidad étnica y cultural” en las naciones post-coloniales. En Latinoamérica, esta retórica se traduce en reformas legales y constitucionales que reconocen el carácter multicultural del Estado-nación, pero que no mejoran en nada la suerte de los pueblos originarios, “[...] porque lo que sí estamos viendo en muchas partes del mundo es la destrucción progresiva de las economías indígenas, de las economías de subsistencia, de las comunidades indígenas, donde quiera que se encuentren, y también de las culturas indígenas,

independientemente de los cambios jurídicos, constitucionales y del discurso de la multiculturalidad” (Stavenhagen, 2005: 53).

El discurso sobre la diversidad cultural sirve más bien para disfrazar la forma en que las relaciones coloniales se reproducen en el marco de la mundialización, especialmente a través de nuevas técnicas de saqueo de recursos (naturales, culturales, genéticos) como son los tratados de comercio sobre la propiedad intelectual.¹¹ En México, donde el reconocimiento a la diversidad cultural es muy relevante como un derecho adquirido en la “transición democrática”, el Estado niega a los indígenas la autonomía económica y política que ellos han reivindicado.¹² El reconocimiento de la diversidad cultural se limita, en realidad, a la comercialización de un folclor indígena, separado de manera radical de los objetivos “culturales” y “materiales” que buscan aislar a los movimientos indígenas de los otros movimientos sociales, y sobre todo evitar una revisión verdadera de las relaciones coloniales y racistas que estructuran la nación mexicana.

Esta “desmaterialización” (Galerand, 2006) de los objetivos nacionales, coloniales y racistas funciona de igual manera en el “primer mundo”, en particular en el anglosajón, donde el discurso de reconocimiento a la integración de la diversidad cultural se presenta como respuesta a los conflictos entre las comunidades racistas y las racializadas.¹³

¹¹ En particular el Tratado de la Organización Mundial de Comercio (OMC) sobre derechos de propiedad intelectual concernientes al comercio (ADPIC, en inglés TRIPS), que dicta mundialmente los sistemas de patentes. ADPIC es mejor conocida por las organizaciones campesinas como el acuerdo de la “bio-piratería”, a saber, el saqueo institucionalizado de conocimientos, semillas y plantas de las comunidades indígenas por las multinacionales.

¹² En 2001 el Congreso mexicano aprobó una ley indígena calificada por las organizaciones del movimiento indígena de contrarreforma, porque traicionaba completamente las reivindicaciones vinculadas a la autodeterminación de los pueblos. En efecto, no incluía ni hablaba de territorios, derechos colectivos por el usufructo de los recursos, ni reconocía a los pueblos indígenas como entidades políticas. Más bien fue un retroceso respecto al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oIT), ratificado por México, y supuestamente garantizaba los derechos de los pueblos autóctonos.

¹³ Como ha mostrado Elsa Galerand (2006), a la desmaterialización de las relaciones sociales de Occidente ataña también la problemática del apremio a la heterosexualidad, incluida en el seno de los contradiscursos de los movimientos de mujeres, especialmente en el marco de la Marcha Mundial de las Mujeres.

En Inglaterra y Australia en especial, las feministas antirracistas han mostrado que esta orientación culturalmente relativista contribuye a mantener el racismo institucional, la impunidad de la violencia sexista, y en definitiva a la reproducción de las relaciones coloniales (Ang, 2001; Pratel, 2003). El principal problema es que estas políticas de diversidad cultural que “proclaman la naturaleza fragmentada y circunstancial de las diferencias [...] aunque [no existe] ninguna estrategia *para definir las relaciones sociales materiales* entre los grupos considerados como diferentes” (Sudbury, 1998: 96). Esta aproximación multicultural institucionalizada sustituye a la vieja crítica anticolonial “un discurso sobre la diversidad y el pluralismo basado en una concepción apolítica y habitualmente individualizada de la identidad” (Mohanty, 2003: 107). La diversidad cultural se reduce entonces a una forma de relativismo cultural y de etnocentrismo disfrazado (Dhavernas, 1993), que no valora lo específico en casa de “el Otro” y mantiene lo universal como sinónimo de occidental.

¿RESISTENCIAS O CONCEPCIONES NUEVAS? ALTERMUNDISMO, FEMINISMOS Y POSTCOLONIALISMO

Las deplorables consecuencias de la globalización antes mencionadas, recuerdan con mucho dolor la necesidad de un análisis materialista de esta realidad. El objetivo del feminismo es entonces la construcción de resistencias radicales y solidarias contra la violencia neocolonial. Sin embargo, la mundialización exhibe también las ideas y las prácticas feministas contradictorias. De cara a la gobernanza mundial han emergido las nuevas resistencias, pero también los nuevos feminismos y movimientos de mujeres, que con frecuencia toman su distancia debido a la relación con los feminismos denominados occidentales. La dificultad a la que todos nos enfrentamos es la de reconstruir las bases de un pensamiento feminista no hegemónico y de una acción común descentralizada. Esta construcción inicia, según mi opinión, al reconocer el discurso que descolonializa el género y el sujeto “mujeres”, especialmente las corrientes feministas antirracistas y poscolonizadoras.

ALTERMUNDISMO: ¿CLASE O GÉNERO?

Después de diez años, la globalización generó un incremento de las resistencias en lucha en el ámbito del capitalismo transnacional. En efecto, es a través de la descentralización de las resistencias, la coordinación internacional de luchas locales y la postura de las contracumbres mundiales que se expresan los movimientos llamados altermundistas. Sus acciones conciernen no sólo a una esfera política (el Estado), o a un solo dominio de reivindicaciones (el trabajo), sino que se oponen a las políticas de los organismos de la gobernanza mundial y a sus efectos sobre la sociedad, la cultura y la vida. En Latinoamérica, particularmente, el dinámico alud de protestas populares frente a las políticas neoliberales está constituido por una gran sociedad civil que rebasa los cuadros tradicionales de las organizaciones políticas y sindicales. En particular, son las luchas por el agua, el gas,¹⁴ la defensa del patrimonio cultural, los derechos indígenas, las plantas y la medicina natural. Estas luchas implicaban no a un sector específico, sino a los obreros y trabajadores de los sectores de las actividades formales e informales, a los desempleados, a los usuarios y usuarias, a los habitantes de barrios marginados. Establecidos en los espacios comunitarios y de vida, aunque estructurados en organizaciones, estos movimientos se concentraron menos en la conquista del poder político que en una actividad de autogestión, que pedían tanto la redistribución de los bienes económicos como la transformación de un vasto modelo de vida social y cultural (Aguirre Rojas, 2005/2006; Beltrán y Caruso, 2005/2006; Olvera Rivera, 1999; Zermeño, 1999; Zibechi, 2005/2006).

Aunque las mujeres sean muy activas en el seno de esta sociedad civil altermundista, el género sigue siendo con frecuencia un objetivo secundario debido a la relación entre capitalismo y feminismo, ya que no se reconoce en este último su potencial para la transformación social

¹⁴ En Bolivia, por ejemplo, en el año 2000 la población de Cochabamba libró la “guerra del agua” contra la multinacional Bechtel y contra el Estado, para llegar a recuperar el control local y público de la gestión y distribución del agua; o luego en 2005, los mineros, estudiantes, indígenas y campesinos bloquearon la capital y las principales vías de comunicación para exigir la nacionalización de los hidrocarburos (Aguirre Rojas, 2005/2006).

radical (Masson, 2003). Las viejas prácticas militantes que jerarquizan la lucha de clases y la de las mujeres siempre están vigentes. Sin embargo, este orden de prioridades ha sido muy cuestionado por el feminismo de la “décima ola”, que ha revisado las teorías de las clases sociales, la explotación de la producción capitalista, los movimientos obreros junto con conceptos como: “sistema patriarcal capitalista” (Mies, 1986); “sistemas de relaciones de clase y género co-construidas o interactivas” (Pollert, 1996; Gottfried, 1998); “modo de producción doméstica” (Delphy, 1998); “relaciones sociales de sexo y de clase consustanciales” (Kergoat, 1984), etcétera. Las mujeres han hecho tambalear la “concepción mutilada de clase social” y el “mito de la unidad política de la clase obrera” (Hirata y Kergoat, 1993: 56) al problematizar el género como un sistema de relaciones de producción, al desnaturalizar la esfera llamada reproductiva y sus relaciones de sexualidad (Guillaumin, 1991), y al demostrar la interdependencia entre la producción para vivir y la de subsistencia (Haug, 2001). La noción de la división sexual del trabajo, vinculada a esta división social, ha hecho posible poner en evidencia las jerarquías y los conflictos de género en el seno de la clase obrera y de varios niveles de “sexualización” de las clases en términos de empleo, condiciones de trabajo, valor del trabajo, conciencia de clase, etcétera. En consecuencia, las relaciones de clase son “sexualizadas”, del mismo modo en que las relaciones sociales de sexo son relaciones “de clase”, dicho de otra manera: estas dos relaciones antagónicas son “co-extensivas”, porque ninguna “se ejerce en un lugar determinado [y ellas] organizan la totalidad de prácticas sociales” (Hirata y Kergoat, 1993: 56).

Estas teorías adquiridas bajo la imbricación de relaciones de clase y de género, hoy en día permiten comprender los mecanismos sexuales de la flexibilización del empleo, de la deslocalización del trabajo, y de la globalización de los modos y las relaciones de producción capitalista. Sin embargo, aunque el trabajo no calificado globalizado es masivamente femenino, esta perspectiva, que articula clase y género, hace que frecuentemente, a falta de estudios sobre la globalización, se transparente en las prácticas y los análisis de los movimientos alternativos. En el seno de las iniciativas que resisten y construyen las alternativas para la liberación del trabajo, de los servicios y de los

recursos, es raro que sea reconocido el aporte del feminismo para el establecimiento de una sociedad solidaria. Tomemos como ejemplo de esta desconexión entre las luchas feministas y anticapitalistas, aquí en el marco del movimiento zapatista, un movimiento importante en la coyuntura de las nuevas solidaridades internacionales.

MOVIMIENTO ZAPATISTA, EL FEMINISMO Y LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES DE CHIAPAS

El zapatismo se hizo público el primero de enero de 1994, fecha en que se pronunció el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en muchos lugares de Chiapas. A nivel local, esta insurrección rompió toda relación con el Estado, los partidos políticos y las organizaciones sindicales tradicionales. A nivel internacional, esta insurrección actuó sobre el terreno globalizado de las nuevas tecnologías de comunicación y eligió determinar uno de los mecanismos clave del neoliberalismo regional: el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).¹⁵ Además del EZLN, hubo una gran movilización civil (nacional e internacional) que se solidarizó con los insurgentes y contra la represión militar en Chiapas. En México, este “movimiento social zapatista” (Leyva Solano, 1999) concentra sectores esencialmente no institucionales ni corporativistas, como los movimientos para la democracia y los derechos humanos, y sobre todo el movimiento indígena, un nuevo actor político en gestación desde mediados de la década de 1970.¹⁶ Aunque se mencione menos, el zapatismo se apoya de igual manera en las organizaciones y movimientos de las mujeres. A nivel interno, una intensa actividad doméstica, agrícola y artesanal de las mujeres indígenas asegura la autonomía de las comunidades en resistencia. Y de manera más amplia, una gran parte de redes civiles de apoyo al EZLN está formada por organizaciones de mujeres (indígenas y mestizas) que

¹⁵ El TLCAN entró en vigor el primero de enero de 1994, fecha que eligió el EZLN para salir de la clandestinidad.

¹⁶ Sobre todo después de la década de 1990, los movimientos indígenas cobraron importancia a nivel latinoamericano, especialmente en el marco de la campaña “Quinientos años de resistencia indígena, negra y popular”, que constituyó el contra evento de la celebración oficial del aniversario 500 del “Descubrimiento de América”.

luchan por la paz, la democracia y contra la impunidad en México. Esta movilización zapatista “del feminismo” se transparenta también en el discurso político del EZLN que ha incorporado, aunque marginalmente, los elementos concernientes a los derechos de las mujeres.¹⁷

A pesar de todo esto, y aunque los textos feministas que han subrayado desde el inicio del levantamiento el impacto de la participación de las mujeres, así como las cuestiones y conflictos de género que cruzan el movimiento (Lovera y Palomo, 1999; Rojas, 1999), la articulación entre zapatismo y feminismo sigue siendo marginal. Aunque muchos actores políticos dicen que el movimiento indígena, el campesino, la sociedad civil internacional o la teología de la liberación han sido reconocidos como los factores que han impulsado o reforzado el zapatismo, el feminismo no ha sido jamás mencionado entre las fuerzas políticas que contribuyeron al alzamiento.¹⁸ Más desconcertante aún, el feminismo no se menciona mucho para comprender la importancia de la participación política y la concientización de las mujeres indígenas zapatistas (Kampwirth, 2000). Muy pocos textos reconstituyen, por ejemplo, la historia local de las cooperativas, las organizaciones y los movimientos de las mujeres (indígenas y mestizas), la historia anterior al levantamiento y que ha tenido un impacto en la difusión de las reivindicaciones de género en las comunidades zapatistas (Castro, Chandomí y Hernández, 1991; Garza Caligaris, 2000). Así, afirma Karen Kampwirth: “[...] las relaciones de género estaban en transición en los años anteriores [a la rebelión]. Si ése no hubiera sido el caso, aquellas mujeres indígenas quienes se volvieron combatientes no hubieran estado dispuestas a la movilización hacia *roles* no-tradicionales. Desde el principio, la rebelión zapatista pudo haber sido llamada un levantamiento de mujeres” (Kampwirth, 2000: 87).

¹⁷ Esencialmente en la “Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas”, que define los derechos de las mujeres indígenas en el ámbito de la participación política del movimiento, del acceso a la salud y a la educación, pero también la libertad de elegir a su cónyuge y el número de hijos deseados.

¹⁸ Evidentemente, excepto en los textos feministas aquí mencionados, que no obstante abordan marginalmente los conflictos entre las concepciones feministas y las zapatistas en torno a las reivindicaciones y los espacios político militares del EZLN (Lovera y Palomo, 1999; Rojas, 1999).

Esta hipótesis no ha sido retomada en ningún libro que supuestamente reconstituya “la historia general” de las causas del levantamiento. Al contrario, la tesis más conocida sostiene: el EZLN habría generado la toma de conciencia, la auto-organización y la participación política de las mujeres indígenas, y esta tesis se tomaría como uno de los rasgos innovadores del zapatismo (Rovira, 1996; Harvey, 1998; Zylberberg Panebianco, 2004). En esta interpretación androcéntrica, la auto-organización de las mujeres indígenas antes de 1994¹⁹ ha sido ignorada. Por tanto, su lucha ha sido específica: en Chiapas ellas se han sublevado no solamente contra el Estado, los grandes terratenientes y los tratados de libre comercio, sino también contra la opresión patriarcal. También se inspiraron en una ética feminista, con el fin de exigir la autodeterminación de su pueblo de acuerdo con su propia emancipación femenina. Así pues, el zapatismo y el feminismo tienen una historia en común, y para comprender plenamente el movimiento actual de las mujeres indígenas, es fundamental recordar la implicación de las cuestiones de clase, género y raza.

EL MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS: LA AUTONOMÍA DE UN PUEBLO Y LA DESCOLONIZACIÓN DE GÉNERO

Precisamente porque se manifiesta en el ámbito de las interrelaciones sociales, el movimiento de mujeres indígenas de Chiapas ha abierto un nuevo espacio político, que a la vez se alía y se separa de los feminismos dominantes, esto es, de los feminismos mexicanos y latinoamericanos mestizos y los feminismos “occidentales”. Las mujeres indígenas denuncian un conjunto de relaciones de dominación, entre ellas las neocolonizadoras y racistas que marcan su interacción con las mujeres y las feministas mestizas. Excluidas de los movimientos feministas mestizos desde principios del siglo xx, actualmente, con mucha frecuencia se

¹⁹ En particular, esta auto-organización ha tomado la forma de cooperativas comunitarias e intercomunitarias en el ámbito de la artesanía, ganadería, panadería, cultivo de verduras, etcétera. Las mujeres aseguran así la sobrevivencia de las familias y de las comunidades rurales indígenas, a pesar de la crisis alimentaria provocada por las contrarreformas agrarias de carácter neoliberal que se dieron a fines de la década de 1970 en todo México.

asocia a las mujeres indígenas con las concepciones “occidentales” o etnocéntricas de igualdad, pero no solamente su cosmovisión indígena de género no está representada, sino que, además, los movimientos mestizos parecen encarnar la expresión de privilegios de raza y clase. La relación de las mujeres indígenas con el feminismo también es ambivalente, y es entonces cuando se emplea, con mucha prudencia, el término “feminismo indígena” (Hernández Castillo, 2000; 2001) para caracterizar su movimiento. Si la mayoría de las organizaciones de las mujeres indígenas de México no se definen como feministas (Sánchez Néstor, 2005), es porque las feministas mestizas no se preocupan lo suficiente de los problemas de raza y clase que estructuran sus experiencias cotidianas: racismo, empleo doméstico, explotación en el campo, relaciones coloniales internas en México, negación de sus derechos y culturas indígenas. Además, las mujeres indígenas han denunciado las prácticas autoritarias, maternalistas o victimizantes de las mujeres que las feministas mestizas tienen con ellas (Gutiérrez y Palomo, 1999; Sánchez Néstor, 2005). Entonces, en su movimiento se lleva a cabo una doble ruptura: con las organizaciones no mixtas del movimiento feminista, que toman poco en cuenta la opresión específica que viven como indígenas, y con las organizaciones mixtas del movimiento indígena, cuyas prácticas pueden ser muy sexistas. Con base en esto, ellas inventan una nueva concepción “étnico-genérica” (Zylberberg Panebianco, 2004) de la autonomía indígena, replanteando las cuestiones de justicia social, reconocimiento cultural e igualdad de sexos a partir de sus vivencias interrelacionadas de clase, género y raza:

[...] la autonomía se convirtió en la forma más concreta y dinámica para la transformación de las relaciones de poder tanto a nivel local, como regional y nacional desde la perspectiva de los zapatistas. [...] Las mujeres indígenas han retomado este concepto, el de “autonomía”, para expresar a través de él, un ideal de justicia y equidad. [...] significó una oportunidad para cuestionar “costumbres malas”, para hablar de derechos [...] (Garza Galígaris, 2000: 125-126).

Las mujeres indígenas redefinieron también los perfiles de la cultura, la comunidad, los derechos y costumbres indígenas.²⁰ Al mismo tiempo, exigen una transformación de la sociedad mexicana y del Estado, en el sentido de una descolonización de las instituciones y de la identidad nacional, fundada históricamente en la destrucción de la población y las culturas indígenas. Para lograr esto, ellas rompen con la segregación de raza y género, irrumpen en un espacio público masculino y mestizo que las reduce al silencio. A semejanza de lo que experimentan las mujeres tojolabales de la cooperativa Tzome Ixuk,²¹ ellas deben defenderse de dos frentes: de los hombres de su propia comunidad, y del Estado y del ejército del otro:

Nuestra lucha ya no es solamente una imagen, sino que hay dos imágenes: una del gobierno, una de los hombres, es ésta la lucha de nosotras, porque nuestro esfuerzo de nosotras que ya quedamos con el grupo, tenemos que discutir con los hombres, hacerles entender que ya llegó el momento de que ya no nos vamos a dejar, que los hombre den ese espacio, y por el gobierno, por él mismo, también queremos que nos respete el gobierno, que no sean invadidas las cooperativas, porque fue en el 96-97 cuando el gobierno mandaba a checar todas las cooperativas, quiénes son los que trabajaban, y nosotras varias nos llegaron a amenazar [sic], pasaba el ejército a ver quién era la representante, la dirigente del grupo y amenazaba si no dejábamos de trabajar, que iba a pasar algo, y que no moviéramos nada, pero nosotras no nos

²⁰ En las propuestas elaboradas por las organizaciones de mujeres indígenas y de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) de mujeres con vistas al Primer Congreso Nacional Indígena en 1996, sus declaraciones sólo confirmaban *la prohibición de usos y costumbres que atentan contra la integridad de las mujeres* (Seminario “Reforma al Artículo 4 Constitucional”, 1996: 8).

²¹ Tzome Ixuk es la principal organización de la “sociedad civil” en la cual he realizado mi trabajo empírico de tesis doctoral. Está situada en el pueblo de Las Margaritas, en Los Altos de Chiapas. Las actividades y la lucha de estas mujeres están brevemente descritas en el texto que publiqué en *Nouvelles Questions Feministes* (Masson, 2003), a partir de un ciclo de conferencias que algunas de ellas dictaron en Europa.

dejamos y queremos que nos entiendan los hombres, y que nos entienda el gobierno porque queremos trabajar en colectivo, nuestra idea es ésa (Lupita, 29 años, coordinadora de la cooperativa, en Masson, 2005: 491).

En sus luchas, las mujeres indígenas confrontan la violencia tanto doméstica y comunitaria, como institucional y militar. Particularmente, el ejército utiliza su sexualidad como “espacio simbólico de lucha política” (Hernández Castillo, 1999: 156) para reprimir la insurrección zapatista. Paralelamente, su sexualidad también es el blanco del ostracismo comunitario. Las mujeres del grupo Tzome Ixuk, por ejemplo, son con mucha frecuencia, acusadas por los suyos de ser prostitutas o lesbianas, porque se pasean libremente en el espacio público. La división sexual del trabajo de igual manera las hace volver al orden, ya que son tratadas de holgazanas porque abandonan su labor cotidiana para asistir a una asamblea o manifestación. Además, la represión se manifiesta por el control económico que sobre las mujeres ejercen los hombres y el Estado. Este control se traduce particularmente por su asignación de estatus de beneficiarias de programas “de ayuda social”,²² que ellas no desean porque lo consideran una medida contra-insurreccional. Las mujeres indígenas organizadas viven también la violencia sexista y racista bajo la forma de un *continuum*, que se explica por la violencia psicológica y física en casa donde se puede llegar hasta el asesinato, pero también por el uso de la violencia como arma de guerra, para la tortura y las mutilaciones sexuales y las masacres tipo genocidio²³ (Hernández Castillo, 1998; Speed, 2000).

²² En particular el programa PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad, iniciado en la época de las contrarreformas agrarias a finales de la década de 1980), llamado después PROGRESA, y actualmente OPORTUNIDADES, oficialmente destinado a paliar los efectos negativos de las reestructuraciones económicas que, en realidad, buscan tener el control político de las poblaciones rurales.

²³ El 22 de diciembre de 1997 en el pueblo de Acteal, municipio de Chenalhó, 45 indígenas, la mayoría niños y mujeres, entre ellas varias embarazadas, fueron asesinadas por grupos paramilitares.

Principalmente nosotras las mujeres somos triplemente explotadas. Uno, por ser mujeres indígenas, y porque somos indígenas no sabemos hablar y somos despreciadas. Dos, por ser mujeres dicen [que no sabemos hablar, nos dicen que somos tontas] que no sabemos pensar. No tenemos las mismas oportunidades que los hombres. Tres, por ser mujeres pobres. Todos somos pobres porque no tenemos buena alimentación, vivienda digna, no tenemos buena salud. Muchas mujeres mueren en sus brazos sus hijos por las enfermedades curables (Comandante Esther, en Gutiérrez González, 2001: 45).

Las mujeres indígenas en lucha transforman este orden colonial, sexista y racista, tanto como los aspectos internos de la comunidad (la división sexual del trabajo, su exclusión de la esfera política, la violencia doméstica) y de la nación (la ideología nacional “mestizofílica” y la segregación racista de la sociedad), que en sus aspectos externos (los tratados de libre comercio, la apropiación de recursos por las multinacionales, la dependencia alimentaria). Por consiguiente, su lucha es “integral” (Domingo, 2005) y pretende fundamentalmente la reappropriación de la dignidad y la defensa de la vida. Ellas exigen el reconocimiento de su autodeterminación en tanto que personas, en tanto que mujeres, es decir el derecho de disponer de sus territorios indígenas y sus recursos, de su cultura y sus prácticas políticas, de su cuerpo y su sexualidad. Esta lucha integral se opone a la mundialización, al practicar la soberanía física, alimentaria, cultural y política contra la privatización de los medios de producción, la migración forzada y la asignación de empleos femeninos de la industria maquiladora. En vez de ir a engrosar los ejércitos de reserva de trabajadores migrantes del norte de México y Estados Unidos, ellas organizan su trabajo colectivamente y transforman así, parcialmente, su posición en las relaciones de clase y género. No sólo son económicamente muy independientes, salen del espacio doméstico, socializan sus vivencias femeninas, sino que también recuperan un poco de poder frente a los propietarios ricos y los comerciantes locales:

Cuando nos organizamos [...], es cuando dijimos: “El barrio es muy pobre, ¿qué vamos a hacer? ¡Todo nuestro dinero lo vamos a dejar con el rico!”, eso fue cuando hicimos nuestra primera junta, pues. Entonces dijimos las mujeres que queríamos un molino. Dijimos las mujeres: “Ya no vamos a ir allá a dejar el dinero con los ricos, mejor ya vamos a conseguir nuestro molino”. Y fue un cambio, porque me dio mucho gusto ya no ir a tirar mi dinero con los individualistas, con los ricos, sino que ya me sentía muy bien, porque ya era de mí donde lo iba cooperando mi dinerito, o sea que sí pagaba, pero sabía que era de mí el molino, era nuestra propiedad (Rosalía, 65 años, miembro de la cooperativa *Tzome Ixuk*, en Masson, 2008: 118-119).

El movimiento de mujeres indígenas de Chiapas se compone así a partir de una historia de opresiones entrecruzadas de raza, género y clase, y sobre por lo menos tres frentes comunes: “el gobierno”, “los hombres” y “los ricos”. Si existe el “feminismo indígena”, éste se inscribe en las corrientes que atacan las formas racistas y neocoloniales de la explotación y *apartheid* mundial.

INTERSECCIÓN DE IDENTIDADES Y LUCHAS ARTICULADAS

La construcción de un feminismo indígena no avanza sin tensiones. En efecto, las mujeres indígenas se constituyen en sujetos políticos con base en lealtades contradictorias y frecuentemente se enfrentan ante la disyuntiva del deber ser primero que todo indígenas o mujeres. Esta dificultad se fortalece con los discursos racistas que se basan, como en el contexto francés,²⁴ en la instrumentalización del género, por ejemplo, a través de la estigmatización de las prácticas sexistas de las comunidades indígenas para justificar el rechazo de la autodeterminación política de estos pueblos.²⁵ Y a la inversa, y como contra discurso para identificar el

²⁴ Véanse en particular las contribuciones de Houria Boutelja (2006), Christine Delphy (2006) y Christelle Hamel (2006).

²⁵ En 2001, cuando el Congreso se vio obligado a votar la ley sobre la autonomía

sexismo en casa del Otro (el hombre indígena), que en el interior de las comunidades indígenas se basa en un discurso antirracista que asocia el sistema de género con la colonización y la cultura occidental (y mestiza). La construcción política de las mujeres indígenas se inscribe así en una gestión feminista que pretende oponerse a los efectos entrelazados y contradictorios del sistema racista de género. Las indígenas de Chiapas siguen, de algún manera, las huellas de las mujeres y feministas “negras”²⁶ (inglesas, estadounidenses, brasileñas y caribeñas principalmente), que han problematizado la idea de intersección, de síntesis o de matriz de dominaciones (Baca Zinn y Thornton Dill, 1998; Colectivo Combahee River, 1982; Collins, 1991; Curiel, 2002; Wermeck, 2005). Como las indígenas de Chiapas hoy en día, las feministas negras, a partir de su posición particular en la intersección de varias posiciones dominantes, elaboraron el pensamiento y prácticas feministas, antirracistas, anti-capitalistas y lésbicas. Al mostrar cómo el cuerpo y la sexualidad de las mujeres de descendencia africana en el curso de la historia han sido investidos de estereotipos sexistas y racistas (Hull *et al.*, 1982; Wallace, 1982), ellas han optado por una lucha contra todos los frentes, negándose a elegir entre sus diversas identidades. Se han opuesto, por ejemplo, tanto a un lesbianismo que fortalezca las divisiones de raza como a la lesbofobia de las comunidades racistas con el fin de construir un nuevo sujeto feminista multivocal con “diversos ingredientes de identidad” (Lorde, 2003). El aporte teórico fundamental de las feministas negras es

indígena, debido a la presión de una gran movilización en todo México, los argumentos racistas que ponían de relieve las prácticas indígenas contrarias al principio de igualdad de sexos se mediatisaron y mantuvieron el consenso en torno al no reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indígenas.

²⁶ Hay que comprender el término “negro” de los feminismos de descendientes africanos como un “color político” (Sudbury, 1998), es decir, no trata de una referencia a un fenotípico, sino de un retorno del estigma racista que define como “negro” u “oscuro” a las poblaciones de origen no anglosajón (o no mestizas de América latina y el Caribe). Es por esto que grandes coaliciones de mujeres de ascendencia africana, originarias de Asia o del Caribe, y chicanas (producto de la migración latinoamericana), se reagrupan, en Estados Unidos o Inglaterra, en torno al término “negro” y más allá de las nacionidades y culturas de origen. Lo cual hace que su identidad política sea una situación común de racialización en la sociedad estadounidense e inglesa, así como su pertenencia a pueblos que vivieron la esclavitud y la colonialización, y conocen actualmente la dependencia económica y geopolítica.

poner en evidencia los límites de las concepciones unidimensionales de género, raza y clase. De hecho, invitan a comprender la construcción social de prácticas, representaciones, normas e instituciones que son al mismo tiempo racistas, clasistas, de género, y esto sin perder de vista el impacto y la especificidad de cada relación social. Porque si las relaciones de dominación son interdependientes no son reducibles ni asimilables entre sí. La articulación entre varias relaciones antagónicas debería también ser conceptualizada como un vaivén constante entre la definición estructural de las relaciones de poder (o de sistemas), y el análisis sociocultural de prácticas y discursos que se expresan simultáneamente. En la sociología esta tensión se ha definido como un entramado, es decir, hay “separación y conexión, contradicción y coherencia en estas relaciones” (Hirata y Kergoat, 1993: 57). Esto no facilita la convivencia entre las luchas de clase, raza y sexo. Reconocer y analizar esta dificultad a la luz de los aportes teóricos sobre la coproducción de relaciones donde hay identidades diversas de dominación es ya un inicio para construir puentes, en vez de barreras, entre estas luchas.

¿HACIA UN FEMINISMO TRANSNACIONAL Y DESCOLONIZADO?

La lucha de las indígenas de Chiapas es una respuesta a la cuestión del punto de partida, porque tiende puentes entre altermundismo, feminismo y antirracismo, rompe con el universalismo occidental, pero sin diluir la acción política en una concepción relativista, diferencialista o fragmentaria del sujeto. Es por eso que esta lucha se inscribe, a mi juicio, en los movimientos feministas postcoloniales,²⁷ cuyas actoras se explican tanto como pobladores de viejas sociedades coloniales, como mujeres de nuevas naciones patriarcales, en la estela que deja un cuerpo de conocimientos que descolonizan al sujeto del pensamiento y la cultura occidentales.²⁸ A partir de su doble posición

²⁷ Estos movimientos se han formado principalmente en la India, Indonesia y el Caribe, pero también se da el caso con los migrantes residentes en Estados Unidos, Australia o Inglaterra.

²⁸ Hay que entender que aquí el término “postcolonial”, en un sentido en gran medida

subalterna, las feministas postcoloniales, como las indígenas de Chiapas, cuestionan la pretensión universal del feminismo occidental dominante y sus concepciones etnocéntricas objetivantes para las mujeres del “tercer mundo” (Mohanty, 1984). Para mantener su oposición a la reproducción de relaciones coloniales en el seno mismo del feminismo, ellas desarrollan una crítica del nacionalismo en sus propios países, al mostrar que éste se apoya en valores patriarcales, lesbofóbicos y homofóbicos que pueden provocar formas de violencia étnica y de fundamentalismos religiosos (Alexander, 1997; Chaudri, 2004). Las indígenas de Chiapas hacen lo mismo cuando exigen la autodeterminación de su pueblo en los límites de su integridad y de sus derechos como mujeres. En fin, las indígenas rechazan en la práctica lo que las feministas postcoloniales han analizado como el “multiculturalismo de libre mercado” (Alexander y Mohanty, 2001), a saber, la inclusión de cuotas de diversidad cultural como respuesta a un problema de inequidades estructurales. El movimiento de las mujeres indígenas no ha caído en esta trampa y vehículo, al contrario, tiene una perspectiva de transformación radical de las relaciones sociales, con base en una visión articulada de la justicia social que incluye tanto el reconocimiento cultural como la redistribución de los recursos. Ellas identifican la opresión de los pueblos indígenas no como un problema cultural aislado, sino como un conjunto de aspectos socioeconómicos y culturales, objetivos y subjetivos:

En este país fragmentado vivimos los indígenas condenados a la vergüenza de ser el color que somos, la lengua que hablamos, el vestido que nos cubre, la música y la danza que hablan de nuestras tristezas y alegrías, nuestra historia. [...] el actual [sistema legal] sólo promueve la confrontación, castiga al pobre y le da impunidad al rico,

metafórico, se refiere a un conjunto de críticas, teorías y estudios sobre la reproducción de relaciones coloniales, principalmente bajo la forma de condiciones geopolíticas y culturales subalternas. Por tanto, la crítica postcolonial es “el análisis de las formas culturales que se dan en las relaciones de dominación y subordinación [...] entre (y con frecuencia dentro de) las naciones, razas o culturas que tienen sus raíces en la historia del colonialismo e imperialismo europeo moderno” (Bart-Moore, 1997: 12).

condena nuestro color y convierte en delito nuestra lengua
(Comandante Esther, en Gutiérrez González, 2001: 523).

Las indigenas reafirman así el principio dialógico entre lo universal y lo particular, porque su exigencia de reconocimiento, en tanto que sujetos portadores de una cultura e historia específicas, se inscribe en la reivindicación de las normas comunes de derecho, ciudadanía y justicia. Este intento de ser reconocidas en todos los niveles (privado, público, físico, social, económico, cultural, territorial, político) corrobora la tesis, según la cual, la oposición entre las luchas “culturales” y las “materiales” es un artificio (Honneth, 2003), y una manera de descolonizar las definiciones occidentales de universalismo, democracia y libertad (Eisenstein, 2004).

Aplicado al feminismo, el pensamiento de descolonización aporta una concepción no monolítica de género, capaz de explorar las contradicciones internas y de terminar de una vez por todas con el mito de que de la liberación de las mujeres resulta del paso de la “comunidad” (tradición) a la “sociedad” (modernidad) (Minh-ha, 1989). Entonces ahora se pueden empezar a “comparar verdaderamente” (Clancy-Smith, 2006: 20) los feminismos entre sí, sin la construcción dicotómica de la otredad, ni la instrumentalización racista de género, y con la idea de que “todas las culturas, incluyendo la ‘nuestra’, son patriarcales —ni más ni menos, desigualmente patriarcales” (Volpp, 2001: 1217). Así se dan ahora los medios de una “praxis feminista transnacional” (Alexander y Mohanty, 2001: 498), entrelazando los vínculos de las diversas tácticas de las mujeres en el mundo para afirmar su autodeterminación (Jamal, 2005). Esta práctica feminista descolonizada parte de lo local hacia lo global, ubicando primero los límites de cada posición (histórica, política, subjetiva) para hacer un frente común contra la dominación capitalista, racista y patriarcal.

FUENTES CONSULTADAS

AGUIRRE ROJAS, C. A. (2005/2006), “Bolivia rebelde. Las lecciones de los sucesos de mayo y junio de 2005 en perspectiva histórica”,

- en *Contrahistórias*, año 3, núm. 5, septiembre-febrero, México: Colectivo Contrahistórias, pp. 63-74.
- ALEXANDER, J. M. (1997), "Erotic Autonomy as Politics of Decolonization: An Anatomy of Feminist and State Practice in the Bahamas Tourist Economy", en Jacqui M. Alexander y Chandra Talpade Mohanty (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nueva York-Londres: Routledge, pp. 63-100.
- ANG, I. (2001), "I'm Feminist but... 'Other' Women and Postnational Feminism", en Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race"*, Oxford: Oxford University Press, pp. 394-409.
- BACA ZINN, M., THORNTON DILL, B. (1998) [1986], "Theorizing Difference from Multiracial Feminism", en Rodolfo Torres, Louis F. Mirón y Jonathan Xavier Inda (eds.), *Race, Identity, and Citizenship. A Reader*, Oxford: Blackwell.
- BART-MOORE, G. (1997), *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres-Nueva York: Verso.
- BELTRÁN, M. A., CARUSO, L. (2005/2006), "Colombia: el mapa de las luchas sociales en medio del conflicto", *Contrahistórias*, año 3, núm. 5, septiembre-febrero, México: Colectivo Contrahistórias, pp. 75-98.
- BOUTELJA, H. (2006), "On vous a tant aiméexs!", en *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, núm. 1, enero-abril, París: Antipodes, pp. 122-135.
- CENTRO PARA LA ACCIÓN LEGAL EN DERECHOS HUMANOS (CALDH) (2006), *Informe de seguimiento al cumplimiento por parte del Estado de Guatemala de las recomendaciones de la relatora especial de las Naciones Unidas sobre la violencia en contra de las mujeres*, Ciudad de Guatemala: CALDH/Consejería en Proyectos/Instituto Humanista de Cooperación al Desarrollo (Hivos).
- (2005), *Asesinatos de mujeres: expresión del feminicidio en Guatemala*, Ciudad de Guatemala: CALDH.
- CASTRO, Y., CHANDOMÍ D. M., HERNÁNDEZ, D. J. (1991), *Historia de las formas organizativas impulsadas por los grupos de mujeres en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1980-1990*, mimeo, s. l., s. e.
- CHAUDRI, M. (ed.) (2004), *Feminism in India. Introduction*, Nueva Delhi: Kali for Women/Women Unlimited.

- CLANCY-SMITH, J. (2006), "Le regard colonial: Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962", en *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, núm. 1, enero-abril, París: Antipodes, pp. 25-40.
- COLECTIVO FEMINISTA MERCEDES OLIVERA (COFEMO) (2005), "Ni una asesinada más, campaña contra los feminicidios", en Programa de radio: *Voces de Mujer*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- COLLINS, P. H. (1991), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres-Nueva York: Routledge.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1982), "A Black Feminist Statement", en Gloria T. Hull *et al.* (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Nueva York: The City University of New York/The Feminist Press.
- COMISIÓN ESPECIAL PARA CONOCER Y DAR SEGUIMIENTO A LAS INVESTIGACIONES RELACIONADAS CON LOS FEMINICIDIOS EN LA REPÚBLICA MEXICANA Y A LA PROCURACIÓN DE JUSTICIA VINCULADA (2006), *La violencia feminicida en 10 entidades de la República Mexicana*, México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura. Texto en línea disponible en: www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_1283266847/Violefeminicida10edosmex/informe%20GENERAL.pdf, 1 de septiembre de 2011.
- CURIEL, O. (2002), "La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies", en *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 21, núm. 3, septiembre-diciembre, París: Antipodes, pp. 84-85.
- DELPHY, C. (2006), "Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme", *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, núm. 1, enero-abril, París: Antipodes, pp. 59-83.
- (1998), *L'ennemi principal. Tome 1, Économie politique du patriarcat*, París: Syllepse.
- DHAVERNAS, M.-J. (1993), "Sexisme et racisme: référent et dominant", en *Cahiers du CEDREF*, 3 (*Sexisme et exclusions*), París: Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherches pour les Études Féministes (CEDREF)-Université Denis Diderot-París, pp. 731-40.

- DOMINGO, M. (2005), "La lucha de las mujeres indígenas en Guatemala", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América latina: resistencia y proyecto alternativo*, México: Secretaría de Desarrollo Social-Gobierno del Distrito Federal/Casa Juan Pablos/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)/UNAM/UACM, pp. 327-331.
- EISENSTEIN, Z. (2004), *Against Empire. Feminism, Racism, and the West*, Nueva York: Zed Books.
- ESCÁRZAGA, F., GUTIÉRREZ, R. (coords.) (2005), *Movimiento indígena en América latina: resistencia y proyecto alternativo*, México: Secretaría de Desarrollo Social-Gobierno del Distrito Federal/Casa Juan Pablos/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)/UNAM/UACM. Libro en línea disponible en: www.jornadas-andesmesoamerica.org/pdf/movimiento_indigena_voll.pdf, 1 de septiembre de 2011.
- FALQUET, J., HIRATA, H., LAUTIER, B. (2006), "Les nouveaux paradoxes de la mondialisation", en *Cahiers du Genre*, núm. 40, abril, París: L'Harmattan/Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), pp. 5-14.
- GALERAND, E. (2006), "Retour sur la genèse de la marche mondiale des femmes (1995-2001). Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes", *Cahiers du Genre*, núm. 40, abril, París: L'Harmattan/Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), pp. 163-182.
- GARZA CALIGARIS, A. M. (2000), "El movimiento de mujeres en Chiapas. Haciendo historia", en *Anuario de Estudios Indígenas*, núm. VIII, Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 109-135.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, S. (2002), *Huesos en el desierto*, Barcelona: Anagrama.
- GOTTFRIED, H. (1998), "Beyond patriarchy? Theorising gender and class", *Sociology*, vol. 32, núm. 3, agosto, Londres: Sage, pp. 451-468.
- GUILLAUMIN, C. (2002) [1972], *L'idéologie raciste*, París: Folio Essais.
- (1991), *Sexe, race et pratique du pouvoir*, París: Côté-Femmes.
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, A. (ed.) (2001), *Una mirada a la marcha de la dignidad indígena*, México: Edición Independiente.

- GUTIÉRREZ, M., PALOMO N. (1999), “Autonomía con mirada de mujer”, en Araceli Burguete Cal y Mayor (ed.), México: *experiencias de autonomía indígena*, Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- HAMEL, C. (2006), “La sexualité entre sexism et racisme: les descendantes de migrants du Maghreb et la virginité”, en *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, núm. 1, enero-abril, París: Antipodes, pp. 41-58.
- HARVEY, N. (1998), *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México: Era.
- HAUG, F. (2001), “Sur la théorie des rapports de sexe”, en *Actuel Marx*, núm. 30 (*Les Rapports Sociaux de Sexe*), septiembre, París: Presses Universitaires de France (PUF), pp. 42-59.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México: Debate Feminista, pp. 206-229.
- (2000), “Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”, en *Memoria*, núm. 132, febrero, México: Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS), pp. 48-51.
- (1999), “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas”, mimeo, San Cristóbal de las Casas: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste.
- (1998), *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, San Cristóbal de las Casas: CIESAS/Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas (COLEM)/Centro Integral de Atención a la Mujer (CIAM).
- HIRATA, H., KERGOAT, D. (1993), “La classe ouvrière a deux sexes”, *Politis. La Revue*, núm. 4, julio-agosto, pp. 55-58.
- HONNETH, A. (2003), “Redistribution as recognition. A response to Nancy Fraser”, en Nancy Fraser y Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition, a Political-Philosophical Exchange*, Londres-Nueva York: Verso.

- HULL, G. T., BELL SCOTT, P., SMITH, B. (eds.) (1982), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Nueva York: The City University of New York/The Feminist Press.
- JAMAL, A. (2005), “Feminist ‘Selves’ and Feminism’s ‘Others’: Feminist Representations of Jamaat-e-Islami Women in Pakistan”, en *Feminist Review*, núm. 81, noviembre, Londres: London Metropolitan University/Palgrave MacMillan, pp. 52-73.
- KAMPWIRTH, K. (2000), “El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas también es un movimiento de mujeres”, en Mercedes Olivera (ed.), *Identidades indígenas y género. Proyecto de investigación CONACYT-UNACH: Construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas de las indígenas de Chiapas*, Cuaderno de Trabajo, 1, Tuxtla Gutiérrez: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 84-109.
- KENNEDY, M. (2006), “Femicidio en Honduras”, mimeo, ponencia para el Segundo Encuentro Transnacional de Mujeres Centroamericanas del Norte y Centroamérica, San José: Universidad de Costa Rica, 12-14 de enero.
- KERGOAT, D. (1984), “Plaidoyer pour une sociologie des rapports sociaux. De l’analyse critique des catégories dominantes à la mise en place d’une nouvelle conceptualisation”, en Collectif, *Le sexe du travail. Structures productives et système familial*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, pp. 207-220.
- LAGARDE, M. (2005), “Por la vida y la libertad de las mujeres, fin al feminicidio”, en *Resistencia y alternativa de las mujeres frente al modelo globalizador*, México: Red Nacional Género y Economía, pp. 114-126.
- (2006), “Presentación”, en Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, *La violencia feminicida en 10 entidades de la República Mexicana*, México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, pp. 37-63. Texto en línea disponible en: www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_1283266847/

- Violefeminicida10edosmex/informe%20GENERAL.pdf, 1 de septiembre de 2011.
- LARA FLORES, S. M. (1992), “La flexibilidad del mercado de trabajo rural (una propuesta que involucra a las mujeres)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 54, núm. 1, enero-marzo, México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM, pp. 29-48.
- LEYVA SOLANO, X. (1999), “De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (NMZ) (1994-1997)”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1, primavera, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), pp. 56-87.
- LORDE, A. (2003), *Sister Outsider. Ensayo y comentarios de Audre Lorde sobre poesía, erotismo, racismo y sexism*, Ginebra: Mamamélis.
- LOVERA, S., PALOMO, N. (eds.) (1999), *Las Alzadas*, México: Comunicación e Información de la Mujer/Convergencia Socialista.
- MASSON, S., con AGUILAR AGUILAR, M., AGUILAR CRUZ, C., AGUILAR JIMÉNEZ, M., CRUZ JIMÉNEZ, J., CRUZ JIMÉNEZ, M., JIMÉNEZ LÓPEZ, T. (2008), *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha*, México: Plaza y Valdés.
- (2005), *Les femmes indiennes au Chiapas (Mexique): un mouvement féministe postcolonial?* Estudio de caso de una cooperativa de mujeres tojolabales. Tesis doctoral en Sociología, París-Lausana: Université de Paris VIII/Université de Lausanne.
- (2003), “Féminisme et mouvement antimondialisation”, en *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 22, núm. 3, septiembre-diciembre, Lausana: Antipodes, pp. 152-155.
- MIES, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres: Zed Books.
- MINH-HA, T. T. (1989), *Woman, Native, Other*, Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press.
- MOHANTY, C. T. (2003), *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*, Durham, NC-Londres: Duke University Press.
- (1984), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en *Boundary 2* (Special Issue), vol. 12,

- núm. 3/vol. 13, núm. 1, primavera-otoño, Durham, NC: Duke University Press, pp. 338-358.
- OLVERA RIVERA, A. J. (1999), "El concepto de movimientos sociales: un balance inicial sobre su empleo en México (1970-1996)", en Jorge Durand Arp-Niesen (comp.), *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 109-138.
- PENCE, E. (1982), "Racism-A White Issue", en Gloria T. *et al.* (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Nueva York: The City University of New York/The Feminist Press.
- POLLERT, A. (1996), "Gender and Class Revisited; or, the Poverty of 'Patriarchy'", *Sociology*, vol. 30, núm.4, noviembre, Londres: Sage, pp. 639-659.
- POTTIER, C. (1998), "La division internationale du travail", en Jacques Kergoat, Josiane Boutet, Henri Jacot y Danièle Linhart (eds.), *Le monde du travail*, París: La Découverte, pp. 310-318.
- PRATEL, P. (2003), "The Tricky Blue Line: Black Women and Policing", en Rahila Gupta (ed.), *From Homebreakers to Jailbreakers. Southall Black Sisters*, Londres: Zed Books.
- RAVELO BLANCAS, P., DOMÍNGUEZ RUVALCABA, H. (2005), "La batalla de las cruce. Los crímenes contra las mujeres en la frontera y sus intérpretes", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 13, invierno, México: CIESAS, pp. 122-133.
- ROJAS, R. (1999), *Chiapas, ¿y las mujeres qué?*, tomos I y II, México: La Correa Feminista/Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A. C.
- ROVIRA, G. (1996), *Mujeres de maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, Barcelona: Virus Editorial.
- RUSSELL D., RADFORD, J. (1992), *Feminicide. The Politics of Woman Killing*, Nueva York: Prentice Hall International.
- SAID, E. (1979), *Orientalism*, Nueva York: Vintage.
- (1996), "From Orientalism", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*, Londres: Arnold.
- SÁNCHEZ NÉSTOR, M. (2005), "Construire notre autonomie. Le mouvement des femmes indiennes au Mexique", en *Nouvelles Questions*

- Féministes, vol. 24, núm. 2, mayo-agosto, París: Antipodes, pp. 50-64.
- SPEED, S. (2000), "Mujeres indígenas y resistencia de género a raíz de Acteal: las acciones dicen más que las palabras", en Mercedes Olivera (ed.), *Identidades indígenas y género. Proyecto de investigación CONACYT-UNACH: Construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas de las indígenas de Chiapas*, Cuaderno de Trabajo, 1, Tuxtla Gutiérrez: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas.
- STAVENHAGEN, R. (2005), "La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América latina", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América latina: resistencia y proyecto alternativo*, México: Secretaría de Desarrollo Social-Gobierno del Distrito Federal/Casa Juan Pablos/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)/UNAM/UACM, pp. 49-61.
- STOLCKE, V. (1995), "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", en *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 1, febrero, Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-24.
- SUDSBURY, J. (1998), *Other Kinds of Dreams. Black Women's Organizations and the Politics of Transformation*, Nueva York-Londres: Routledge.
- TAGUIEFF, P.-A. (1991), "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme", en Pierre-André Taguieff (ed.), *Face au racisme. Tome 2: Analyses, hypothèses, perspectives*, París: La Découverte, pp. 13-63.
- TUHIWAI SMITH, L. (1999), *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres: Zed Books.
- VOLPP, L. (2001), "Feminism versus Multiculturalism", en *Columbia Law Review*, vol. 101, núm. 5, junio, Nueva York: Columbia Law Scholl-Columbia University, pp. 1181-1218.
- WALLACE, M. (1982), "A Black Feminist's Search for Sisterhood", en Gloria T. Hull et al. (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Nueva York: The City University of New York/The Feminist Press.
- WERNECK, J. (2005), "De Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes",

- en *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, núm. 2, mayo-agosto, París: Antipodes, pp. 33-49.
- WIEVIORKA, M. (1998), *Le racisme, une introduction*, París: La Découverte.
- ZERMENO, S. (1999), “El pensamiento social y los actores colectivos en el fin del siglo mexicano”, en Jorge Durand Arp-Niesen (comp.), *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- ZIBECHI, R. (2005/2006), “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina”, *ContraHistorias*, año 3, núm. 5, septiembre-febrero, México: Colectivo ContraHistorias, pp. 39-60.
- ZYLBERBERG PANEBIANCO, V. (2004), *Género, etnidad y resistencia. El movimiento zapatista y mujeres en Chiapas*, tesis para optar al grado de Licenciada en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).