



CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

PROGRAMA INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

**DISCURSO EMANCIPATORIO Y DISCURSO DE GÉNERO EN VOZ DE LAS  
MUJERES ZAPATISTAS DEL CARACOL DE LA GARRUCHA «RESISTENCIA HACIA  
UN NUEVO AMANECER».**

Tesis que presenta

**Aidé Arévalo Picazo**

Para obtener el título de

**Maestra en Estudios de Género**

Directora

**Soledad González Montes**

Lectora

**Márgara Millán Moncayo**

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>7</b>
<b>I. ANTECEDENTES</b> .....	<b>12</b>
<b>II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN E HIPÓTESIS</b> .....	<b>20</b>
▪ EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	20
▪ PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.....	23
▪ OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN, EJES ANALÍTICOS E HIPÓTESIS.....	23
<b>III. UNA INTRODUCCIÓN AL MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL: EL ANÁLISIS CRÍTICO DE DISCURSO</b> .....	<b>28</b>
▪ REVISIÓN DE CONCEPTOS CLAVE.....	36
<b>IV. CAPÍTULO METODOLÓGICO</b> .....	<b>52</b>
▪ CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DEL MATERIAL A ANALIZAR.....	54
▪ CONVOCANTES Y DINÁMICA DEL ENCUENTRO.....	57
▪ LO QUE SE HABLÓ EN EL ENCUENTRO DE MUJERES.....	58
▪ SELECCIÓN DEL MATERIAL A ANALIZAR.....	59
▪ PROCEDIMIENTO.....	61
<b>V. CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS EN UN CONTEXTO DE RESISTENCIA: UN EJERCICIO DE ANÁLISIS TESTIMONIAL</b> .....	<b>63</b>
▪ TESTIMONIO DE AMINA, BASE DE APOYO DEL EZLN.....	63
▪ LA COMANDANTA ROSALINDA.....	81
▪ LAS CAPITANAS DEL EZLN.....	94
<b>VI. ANÁLISIS COMPARATIVO Y CONCLUSIONES</b> .....	<b>111</b>
▪ ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS DISCURSOS.....	111
▪ CONCLUSIONES.....	122
<b>ANEXOS</b> .....	<b>128</b>

- TESTIMONIO DE AMINA, BASE DE APOYO (T.I) ..... 128
- II. TESTIMONIO DE LA COMANDANTA ROSALINDA (T.II) ..... 134
- TESTIMONIO DE GABRIELA, CAPITANA (T.III) ..... 138
- TESTIMONIO DE LA CAPITANA ELENA (T.IV) ..... 141
- TESTIMONIO DE HORTENSIA, CAPITANA (T.V) ..... 143

**BIBLIOGRAFÍA..... 145**

*Al menos flores, al menos cantos...*

*Quedará de nosotros  
Algo más que el gesto o la palabra:  
Este deseo candente de libertad,  
Esa intoxicación,  
Se contagia*

*Gioconda Belli*

*A las mujeres que luchando transforman al mundo.*

*Al EZLN por su alegre rebeldía*

*A las zapatistas por su palabra sincera.*

*A todas y todos aquellos que se atreven a soñar un mundo mejor.*

## AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y al Colegio de México, especialmente al Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), por bríndame la oportunidad y el apoyo para de realizar esta maestría.

A Soledad González Montes por su cercano acompañamiento a lo largo de este proceso de investigación, por su paciencia y comprensión, por todo lo que he podido aprender de ella a lo largo de estos años y, sobre todo, por creer en mi trabajo.

A Mágina Millán porque sus letras y palabras nutrieron e inspiraron esta investigación.

A Sylvia Marcos por acompañar mi trabajo con su apoyo, generosidad y congruencia.

A las profesoras y profesores del PIEM que nos guiaron en este proceso de aprendizaje, en especial a Juan Guillermo Figueroa quien durante estos años nos brindó su apoyo incondicional. A Alicia Pereda cuyos consejos fueron sustanciales en el proceso de análisis de esta investigación.

A mi madre, mi cómplice y todo, por enseñarme a amar y a luchar por lo que pienso, por ser mi mejor compañera, por todo lo que compartimos, porque sin ella nada. A mis padres por el cariño y el apoyo que me han dado en todo momento. A mi familia por su comprensión, especialmente a mis abuelas por ser ejemplo de mujeres libres, a todos ellos que me han convertido en este bicho alegre que soy yo.

A Faba por todo lo que hemos compartido a lo largo de los años, por la alegría de conocerla y por estar conmigo en este proceso, por ser una compañera incansable, porque sin ella no lo habría logrado. A los compañeros y compañeras que me enseñaron a caminar en grupo. A Chava, Majo y Alegre por mantenerme cuerda con su cariño, sus risas y su música. A Mani por lo compartido y por recordarme que la vida no espera. A Rafa por la luz de sus ojos, porque en su espejo pude redescubrirme.

A las compañeras de la maestría por todo lo que aprendimos juntas, por su inteligencia y dedicación. A Lina por la tristeza que nos dejó tu ausencia. A Dominique, Bertha, Laura, Caro y Lisett por las pláticas, las risas, los consejos, las lágrimas, la desesperación, por todo lo que son y lo que no son, por ser irremplazables en mi corazón.

## INTRODUCCIÓN

Uno de los elementos más destacados del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que tuvo lugar el primero de enero de 1994, fue la participación activa de las mujeres indígenas quienes jugaron papeles destacados en todos los ámbitos: como bases de apoyo, como Milicianas y como mandos políticos y militares. La visibilidad que adquirieron las nuevas *mujeres rebeldes*, por una parte, rompió con los estereotipos esencialistas que querían ver en ellas reflejada la *pasividad* que supuestamente caracteriza tanto a indígenas como a mujeres y, por otra parte, dio lugar a la emergencia de una nueva imagen de la mujer indígena como un sujeto político que interpelaba al sistema hegemónico y que exigía reconocimiento y respeto de parte del gobierno y de los propios hombres de sus comunidades.

El EZLN como movimiento social indígena manifestó desde un principio sus políticas de género al incluir la *Ley Revolucionaria de las Mujeres* junto con la Primera Declaración de la Selva Lacandona en su primer boletín público. La existencia de demandas y propuestas de género asombraron a las feministas, nacionales y extranjeras, por la novedad que implicaba el que una guerrilla indígena incluyera entre sus peticiones una Ley que no sólo busca proteger a las mujeres sino que además había sido elaborada por las propias indígenas que formaban parte de este movimiento.

En este sentido, la emergencia del EZLN y la difusión de la *Ley Revolucionaria de Mujeres* constituye un momento de ruptura teórico- política en el feminismo mexicano, pues la emergencia de las zapatistas replanteó las demandas de género y evidenció la necesidad de reconocer las particularidades contextuales de las mujeres y la importancia de pensar sus derechos a partir de la posicionalidad que ocupan en el espectro social, es decir, reconocer que las mujeres no tienen las mismas necesidades siempre, sino que estas están determinadas desde perspectivas particulares de género, etnia o clase social.

La práctica de políticas de género dentro del EZLN, y la construcción de nuevos principios ideológicos que ponen el acento en la igualdad entre las personas, se ve reflejada tanto en la activa participación que las mujeres zapatistas tienen en la estructura organizativa del movimiento –en tanto que forman parte del ejército y han

participado en términos de igualdad con los hombres en las acciones militares, ejercen puestos de mando políticos y militares, y reciben capacitaciones para insertarse a distintos niveles en los proyectos autónomos— como en el impulso de distintas actividades culturales que buscan revertir las desigualdades sexo-genéricas —tal es el caso de la utilización de recursos culturales como canciones, obras de teatro, programas de radio en las lenguas locales, la inserción de las mujeres en grupos deportivos, en la representación de imágenes de las nuevas mujeres en los murales, y en la posibilidad de tomar la palabra en público—.

En lo que corresponde a la visibilización de las políticas de género, provenientes de la cúpula política del EZLN y que buscan consolidarse dentro de las comunidades, destacan las convocatorias a los denominados *Encuentros* que el movimiento zapatista ha sostenido a lo largo de su historia con la sociedad civil nacional e internacional, ya que en ellos se han abordado distintos tópicos orientados a plantear las problemáticas específicas que las mujeres zapatistas presentan como sector y a dar a conocer las soluciones que como mujeres indígenas han encontrado. Sin embargo, ningún acto ha sido tan importante en este sentido como el *Encuentro de Mujeres Comandanta Ramona* realizado a finales de 2007, en el Caracol de la Garrucha *Resistencia hacia un Nuevo Amanecer*, pues éste constituyó el primer esfuerzo político de la organización por construir un espacio en el que exclusivamente se abordaran temáticas de género y se mostraran los avances que la organización ha tenido en este sentido y en ello radica su importancia.

Considero necesario establecer desde un principio que el Caracol de la Garrucha es de particular interés para mí ya que durante los últimos ocho años participé en distintos momentos en brigadas de observación de derechos humanos así como en proyectos de fortalecimiento de los trabajos de educación autónoma y comercio justo que las bases de apoyo zapatista desarrollan en La Garrucha. En este sentido, mi acercamiento a esta zona en específico ha sido particularmente intenso y he tenido oportunidad de observar el avance en los proyectos a lo interno del Caracol III, en especial aquellos enfocados a la salud y a la educación autónoma, lo que creo puede darme una perspectiva más cercana a las problemáticas que presentan las mujeres tzeltales zapatistas de esta área en particular. Ahora, me parece importante señalar que las observaciones y experiencias que tuve en estos trabajos, en las



múltiples ocasiones en las que visité el territorio zapatista, si bien nutrirán mi perspectiva y mi análisis no formarán parte del *corpus* de la presente investigación<sup>1</sup>.

Asimismo, me parece pertinente señalar que mi interés por el zapatismo y sus formas organizativas es mucho anterior al momento en el que me planteé realizar una investigación académica sobre las mujeres indígenas que forman parte de este movimiento y que no fue sino hasta finales de 2007, cuando supe que tendría la oportunidad de asistir a una reunión política con las características del Encuentro de Mujeres, cuando reflexioné por primera vez sobre la importancia que las mujeres tuvieron y tienen en el movimiento político del EZLN, por lo que decidí documentar a profundidad este importante acto político.

Con el material recopilado durante el *Encuentro de Mujeres Comandanta Ramona* realicé mi tesis de licenciatura, la cual representó un primer acercamiento al cómo se construyen las experiencias de participación política desde un estar en el mundo como mujer indígena en resistencia. En este primer contacto hice una lectura del tema de investigación tomando en cuenta la relación que el EZLN tuvo con los movimientos indígenas y campesinos de la región; con los grupos guerrilleros como las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN); y con los grupos eclesiales de base formados bajo la teología de la liberación. Este enfoque me llevó a aproximarme a los testimonios desde una perspectiva histórica que me alejó de las construcciones plasmadas en el propio material y de los posibles significados de éstas, además al desconocer las propuestas existentes para trabajar con discursos tomando en cuenta las dimensiones de género, etnia y clase social pasé por alto muchos elementos que ahora concibo como esenciales para analizar desde una perspectiva de género las construcciones discursivas que emanan de un material tan rico en contenido como este.

En un intento por resarcir estas carencias y revisando los resultados que obtuve, en esta segunda aproximación al tema me planteé nuevas preguntas que me permitieron profundizar en el análisis de los materiales, ahora utilizando una perspectiva de género y una metodología sistemática por medio de la cual logré obtener resultados concretos que, por un lado, buscaron plasmar el punto de vista de las propias mujeres que enuncian los discursos; y por el otro, dan cuenta de la riqueza y diversidad del material.

---

<sup>1</sup> Sigo aquí la propuesta de Donna Haraway (1995) quien enfatiza en la importancia de que quienes realizan investigación hagan explícita su posición con respecto al objeto de estudio.

Con base en esto, me propuse reflexionar sobre las formas en las que las mujeres articulan su identidad como sujetos marcados por el género, la clase social, la etnia, el contexto político, entre muchas otras variables, por lo que planteé las siguientes interrogantes: ¿Cómo se construyen las mujeres zapatistas a sí mismas? ¿Qué significa para ellas formar parte de un movimiento social? ¿Cómo explican su participación política? ¿Podemos observar en los discursos la construcción de un discurso emancipatorio? ¿Puede ubicarse un discurso de género propio?

De esta forma, me propuse ubicar en la presente investigación de qué forma las mujeres zapatistas construyen discursos emancipatorios y discursos de género propios, esto por medio del análisis a profundidad de cinco testimonios de mujeres indígenas que forman parte del EZLN y que se encuentran insertas en distintos sectores de la organización: el civil, el de la dirigencia política y el de la dirigencia militar. Es decir, son narrativas construidas por mujeres que se encuentran en distintas posicionalidades en tanto que poseen distintos grados de participación, responsabilidad y compromiso dentro de la estructura organizativa zapatista.

El análisis aquí presentado se sustenta, por un lado, en una amplia investigación documental sobre historia sociopolítica de la zona y, por el otro, en las herramientas que proveen tanto el análisis crítico de discurso como el análisis narratológico para abordar las construcciones discursivas. La perspectiva de género de este estudio se aplica de forma transversal, es decir, puede observarse a lo largo del texto en tanto que el rastreo de las inequidades sociales que se presentan en el entramado sexo, etnia y género es una constante en el análisis de las construcciones narrativas de los sujetos de estudio.

La presente investigación se organiza en seis apartados: en el primero se comentan brevemente los principales trabajos relacionados con las temáticas que esta tesis aborda; en el segundo se expone el problema de investigación, así como las preguntas e hipótesis que guiaron el análisis que aquí presento; en el tercero se hace una referencia a las tradiciones metodológicas de análisis discursivo de las que forma parte el ejercicio reflexivo que he realizado y se sitúa el tema de investigación en las principales discusiones alrededor de los conceptos que considero centrales para abordar estas temáticas; en el cuarto apartado se explica de qué forma abordé el análisis de cada testimonio plasmando tanto los ejes analíticos como el contexto de producción del material testimonial—; en el quinto se presenta el análisis de cada testimonio por separado; y finalmente en el sexto apartado se muestran los resultados

del análisis comparativo de los cinco testimonios y se plasman las conclusiones finales de la investigación.

## I. ANTECEDENTES

Tras el alzamiento del primero de enero de 1994, el EZLN irrumpe en la escena política marcando un parte aguas en la vida pública del país por distintas razones: en primer lugar, por lo que significaba en términos simbólicos la emergencia de una guerrilla integrada mayoritariamente por indígenas que se alzaba en armas el mismo día en el que entraba en vigencia el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN); en segundo lugar por la participación activa, tanto política como militar, de las mujeres indígenas en el movimiento; en tercer lugar, por la enunciación de demandas que situaban al zapatismo como parte de los movimientos de nuevo tipo que emergieron durante la década de los noventa en toda América Latina; y en cuarto lugar, porque a partir de entonces comienza a difundirse un nuevo discurso político que se diferenciaba de la izquierda clásica por el hecho de integrar, en sus planteamientos y propuestas, tanto las formas organizativas como la propia cosmovisión indígena.

Estos componentes que hicieron del zapatismo un movimiento novedoso en términos teóricos y políticos suscitaron alrededor del mundo el interés de investigadores e investigadoras provenientes de distintas disciplinas, gracias a lo cual hoy en día contamos con una amplia gama de trabajos relacionados con el tema que contemplan diversos enfoques, perspectivas y lecturas. A continuación haré referencia a algunos trabajos que fueron consultados a lo largo de este proceso de investigación, influenciando y nutriendo mi perspectiva, y que corresponden principalmente a los realizados desde los estudios feministas, la ciencia política, los estudios históricos, la antropología, los estudios etnográficos y el análisis discursivo contextualizado. A grandes rasgos considero que la literatura relacionada con los estudios sobre los grupos indígenas chiapanecos que se sumaron a las filas del movimiento zapatista puede dividirse en tres grandes grupos.

### SOBRE LA COSMOVISIÓN Y LA IDENTIDAD INDÍGENAS

El primero abarca aquellas aproximaciones que se enfocan principalmente en el estudio de la cosmovisión de los sujetos, entre ellas encontramos: estudios etnográficos tempranos –como el de Calixta Guiteras o el de Alfonso Villa Rojas, ambos realizados en poblaciones tzeltales durante las décadas de los 40 y 50 del

siglo XX- que suelen reproducir perspectivas androcéntricas que no contemplan las experiencias diferenciadas por razones de género por lo que aportan poca información en este sentido<sup>2</sup>; otros acercamientos contienen perspectivas que pueden considerarse esencialistas en el sentido de que pretenden ubicar determinadas características identitarias como propias de las personas por su condición de ser indígenas o de hablar una lengua indígena y no consideran otros factores históricos o económicos –tal es el caso del estudio etnográfico de Pitarch Ramón (1996) que se propone identificar ciertas características que puedan considerarse como propias de las *almas tzeltales*-; así como estudios emanados de racionalidades colonialistas que imponen lecturas hegemónicas sobre el mundo y que se encuentran muy lejos de establecer un diálogo intercultural; y por último encontramos una fuerte presencia de acercamientos que han buscado desentrañar la riqueza de los ritos y tradiciones que perduran como elementos característicos de las culturas indígenas chiapanecas – entre estos destacan las importantes aportaciones de investigadores como Alfredo López Austin y Sylvia Marcos, esta última ha estudiado desde una perspectiva de género la espiritualidad mesoamericana por lo que sus trabajos fueron de especial utilidad para esta investigación.

#### LA EXPERIENCIA FEMENINA EN EL CONTEXTO INDÍGENA

El segundo grupo lo integran las investigaciones enfocadas a difundir las condiciones contextuales que marcan las experiencias de vida de las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios de la región. Ahora, estos trabajos si bien son sumamente ricos, pues dan a conocer los distintos tipos de violencia que enfrentan cotidianamente las mujeres –económica, social, institucional, intrafamiliar, en nombre de la tradición– y visibilizan las redes patriarcales que operan en las sociedades indígenas, pueden identificarse con perspectivas antropológicas victimistas que retratan a las mujeres básicamente en su condición de oprimidas. Entre estas aproximaciones pueden mencionarse las investigaciones de Graciela Freyermuth (2003) y Christine Eber (2005) –ambas realizadas en la década de los

---

<sup>2</sup> Aunque existen investigaciones etnográficas posteriores que contemplan los aspectos relacionales de las construcciones de género, estas se sitúan en regiones indígenas del estado de Chiapas que no son la estudiada en esta tesis, entre ellas destacan las realizadas por Martín de la Cruz López Moya (2001), quien hace un estudio de las formas en las que se articulan la masculinidad, el poder y la violencia en las sociedades tojolabales, y Brenda Rosenbaum (2003), quien por medio de un estudio etnográfico profundo explora las dinámicas de interacción de género en la región Chamula de los de Los Altos de Chiapas.

noventa en la región de Los Altos de Chiapas– y las contribuciones que Mercedes Olivera, junto con otras mujeres comprometidas con el trabajo en las comunidades indígenas, ha hecho para denunciar la gravedad con la que se expresa la violencia feminicida en el estado de Chiapas.

#### EL ZAPATISMO EN CONTEXTO

En otro orden de ideas, dado que la presente tesis ha tomado como referencia las metodologías y propuestas del análisis crítico de discurso, que hace énfasis en la importancia de tomar en cuenta el contexto en el proceso de interpretación de los materiales discursivos, resulta relevante referir, por un lado, algunas investigaciones que se han convertido en textos canónicos para los estudios de la región y que sirvieron como base para la realización de este trabajo.

Para situar la problemática en su contexto histórico considero fundamentales los trabajos de Jan De Vos (1999, 2004), Antonio García de León (2002a, 2002b); Friedrich Katz (2004, 2008), Neil Harvey (2001) y Carlos Tello (2006); mientras Leyva y Asencio (2002) hacen aportaciones desde una perspectiva socio-territorial que permiten situar territorialmente las experiencias políticas de los habitantes de la Selva Lacandona; por su parte, el trabajo realizado por Haydlynn Cuadriello Olivos y Rodrigo Magchún Rivera (2010) permite rastrear el origen de la población que habita la Zona de las Cañadas de Patihuitz localizada en el Municipio de Ocosingo, Chiapas, que es la población estudiada en esta investigación así como su posterior inserción al movimiento zapatista. Estos textos fueron trabajados con el fin de establecer una periodización que, si bien no forma parte del *corpus* de la presente investigación, me ayudó a comprender desde una perspectiva histórica contextualizada los contenidos de los testimonios y las implicaciones históricas y sociales de sus construcciones narrativas.

Y por otro lado, es necesario reparar tanto en los estudios lingüísticos sobre los tzeltales como en aquellos enfocados en la oralidad y en la importancia de ésta en contextos indígenas. Los primeros son sumamente escasos ya que la lengua tzeltal es una de las menos estudiadas en Chiapas -a diferencia de otras como el tojolabal que en los últimos años presentó un *boom* en lo que a producción de conocimiento se refiere gracias a las importantes aportaciones de Carlos Lenkersdorf – por ejemplo, encontramos un trabajo realizado durante los años treinta del siglo XX por Carlos Basauri y otro elaborado por Terrence Kaufman durante la década de los setenta, sin

embargo, el primero constituye una exploración etnográfico-lingüística y el segundo se enfoca en aspectos lingüístico-demográficos por lo que fueron de poca utilidad para esta investigación.

#### LAS MUJERES ZAPATISTAS Y SU AGENCIA TRANSFORMADORA

El tercer grupo estaría compuesto por aquellos trabajos que conciben a las mujeres indígenas de la región como sujetos dotados de agencia transformadora y potencial emancipador. Aquí resulta importante aclarar que la mayoría de estas aproximaciones están relacionadas con el movimiento zapatista, ya que éste puso en la escena pública una nueva imagen de la mujer indígena como una mujer rebelde.

En este sentido, es importante destacar que a partir de la emergencia del EZLN en la vida pública se abrió un rico debate internacional que abarcó, tanto las condiciones de vida en las que se encuentran los pueblos indios en México como la situación de las mujeres en contextos indígenas. Los primeros documentos en los que se habla del movimiento zapatista y de la participación de las mujeres en él son de corte periodístico, la mayoría de ellos basados en entrevistas realizadas a las combatientes, entre los que destacan la famosa entrevista *No nos dejen solas* realizada a la Mayor Ana María y a la Comandanta Ramona por Matilde Pérez y Laura Castellanos a principios de marzo de 1994 y la compilación *Chiapas ¿y las mujeres qué?* realizada por Rosa Rojas cuya primera edición data de diciembre del mismo año.

Más adelante salieron a la luz las primeras publicaciones académicas alrededor de las mujeres zapatistas y su participación en el movimiento político-militar del EZLN, como aquellas producidas por destacadas investigadoras como Mágina Millán (1996) y Guiomar Rovira (1997) quienes, entre otras, nutrieron con sus aportaciones los espacios discursivos que comenzaban a generarse en torno a la situación de las mujeres indígenas generando propuestas analíticas que sobrepasaban las perspectivas asistencialistas y victimistas y posicionaban a las mujeres zapatistas como sujetos generadores de estrategias encaminadas a revertir las desigualdades sociales.

En este grupo encontramos también aquellos documentos realizados desde agencias internacionales de cooperación como los Programas de las Naciones Unidas para el Desarrollo en los que se trabaja desde el entramado género-etnia, como el realizado por Paloma Bonfil, *et al.* (2003), o bien desde organizaciones

internacionales independientes que han buscado generar documentos que plasmen los puntos de vista de las propias mujeres indígenas y las alternativas que ellas mismas generan como el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI).

Así, desde finales de los años noventa y durante la primera década del siglo XXI abunda la producción de investigaciones académicas que analizan al movimiento zapatista desde distintas aristas, muchas de ellas enfocándose en las relaciones de género y en el papel que las mujeres zapatistas han tenido en la conformación del denominado *feminismo indígena* entre estos trabajos destacan los realizados por académicas como Aída Hernández (2000, 2008), Sylvia Marcos (2008, 2010), Marisa Belausteguigoitia (2006), Gisela Espinoza (2010), entre muchas otras<sup>3</sup>.

Entre los trabajos más cercanos a la presente investigación de tesis resalta el realizado por María Isabel Pérez Enríquez (2007), el cual se propone articular un concepto de *resistencia* que refleje los imaginarios sociales de las mujeres zapatistas de la región de Los Altos de Chiapas y que repare en las estrategias movilizadas por éstas en la búsqueda por construir relaciones más horizontales frente al Estado y frente a los hombres de las comunidades. Comparto con este enfoque la búsqueda por articular conceptos emanados de las propias construcciones de los sujetos de estudio y en este sentido es que algunos resultados de mi propia investigación coinciden en algunos puntos con las propuestas interpretativas de esta autora, sin embargo, la reflexión que ella realiza parte del análisis de conceptos políticamente relevantes (como la *resistencia* y la *rebelión*) –poniendo las concepciones de las zapatistas a dialogar con las concepciones clásicas provenientes de la ciencia política– y la propuesta que aquí presento se basa en un análisis testimonial que busca ubicar cómo las mujeres zapatistas articulan discursos de género propios orientados a la emancipación.

En la línea de las investigaciones existentes sobre las mujeres zapatistas debe mencionarse la realizada por Teresa Carbó (2006) quien hace un profundo análisis de

---

<sup>3</sup> Aquí me parece importante hacer referencia a la investigación realizada por Marco Estrada (2007) por ser de las pocas investigaciones que han estudiado a las comunidades bases de apoyo del EZLN, sin embargo, no profundizaré en la obra de este autor dado que, en primer lugar, su trabajo se sitúa en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona que no es la zona que compete a esta investigación, y en segundo lugar, porque las preguntas de las que él parte son sumamente distintas a las que guiaron este proceso de investigación, siendo que no me propongo buscar las contradicciones existentes en los discursos de los actores, ni hacer comparaciones entre sujetos zapatistas y no-zapatistas, sino rastrear de qué forma los actores construyen un discurso que cobra significado a partir de su propio universo de sentido.



la participación de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión, no sólo en términos discursivos sino reparando en las simbologías implícitas en la puesta en escena de uno de los momentos más álgidos en la historia política contemporánea: la participación del EZLN en el Congreso, como representante de los pueblos indígenas de todo México, en la figura de una mujer.

#### LA IMPORTANCIA DE LA PALABRA EN CONTEXTOS INDÍGENAS

Para resarcir estos vacíos me apoyé en los numerosos estudios sobre oralidad en contextos indígenas, los cuales fueron de gran ayuda dado que esta tesis se propone acercarse a lo que los indígenas denominan *la palabra*. Aquí es sumamente importante destacar que múltiples especialistas, entre los que figuran López Austin (2001), Carlos Montemayor (1993, 2004) y Donald Frischmann (2004), afirman que en el plano de la oralidad la palabra enunciada ha gozado históricamente de un estatus privilegiado entre los pueblos mesoamericanos considerándose incluso como *sagrada*, y el lenguaje es considerado como *el calor del corazón* de la persona que lo ofrenda<sup>4</sup>. Otros autores, como Robert Laughlin (1988), han atribuido la importancia y la prevaencia de la oralidad en las comunidades indígenas al analfabetismo crónico de los indígenas mexicanos, pues una vez que pocos de ellos saben leer o escribir en su lengua materna la narración oral es el único modo de transmisión de los hechos del pasado y por ello esta tradición se aprecia como un tesoro comunitario.

En lo que respecta a los estudios sobre oralidad vale la pena destacar, como señala Dora Pellicer (1993), que el universo lingüístico nacional y los patrones de comunicación suelen conceptualizarse en términos duales: el territorio de los idiomas nativos vinculados con la noción de *oralidad* y el del idioma hegemónico –el español– ligado a la *escritura*. Ahora, entre las formas narrativas indígenas que han perdurado a lo largo de los siglos puede mencionarse la reproducción oral de creencias ancestrales, mitos, rituales, cantares que solían entonarse en público y actuaciones con danza y música, estas expresiones han sido estudiadas por diversos

---

<sup>4</sup> Como menciona Frischmann, «el lugar privilegiado de la palabra hablada se observa claramente en el Popol Vuh, texto maya quiché plasmado en alfabeto latino a mediados del siglo XVI en base a libros glíficos anteriores. Allí, la creación sucesiva de los seres humanos (de lodo y barro, y de madera) de parte de los dioses primordiales es considerada exitosa sólo cuando aquellos –ya seres de maíz– demuestran la capacidad lingüística de ofrendar una alabanza verbal a sus creadores» (Frischmann, 2004: 34).

investigadores como Miguel León Portilla (2011), Carlos Montemayor (2001, 2008) o Frischmann (2004). Sin embargo, entre los estudios existentes sobre oralidad existen pocas aproximaciones que contemplen de forma diferenciada las construcciones discursivas de hombres y mujeres, entre ellas encontramos las producidas por Sylvia Marcos quien ha estudiado, como ya mencioné, la espiritualidad indígena tomando en cuenta la dimensión de género concibiéndolo como un continuo fluido de identidades más que como una dicotomía de diferencias fijas.

De esta forma puede observarse que el enfoque que propongo es totalmente distinto a los que han sido aplicados con anterioridad para estudiar la oralidad en contextos indígenas, pues esta investigación se enfoca en analizar de qué forma las zapatistas, como mujeres indígenas inmersas en un movimiento de resistencia, movilizan recursos orales para generar discursos orientados a generar estrategias emancipatorias que contemplan las dimensiones clase social-etnia-género. En este sentido, el resultado de mi análisis muestra otra cara de la organización y de las construcciones discursivas, muestra cómo las zapatistas han logrado dominar la palabra política –aún siendo que se ven obligadas a expresarse en español, por ser la lengua hegemónica, en vez de hablar en su lengua materna– para articular estrategias propias.

Los estudios sobre oralidad indígena abordados desde una perspectiva de género cobran relevancia si tomamos en cuenta que estos enfoques, relativamente recientes, abren la posibilidad de abordar los materiales discursivos y testimoniales a través de la perspectiva de los propios actores cercándonos así a la cosmovisión, la memoria, las construcciones de género y la identidad indígena lo cual podría mostrarnos nuevas imágenes de un México que hasta hoy desconocemos.

Asimismo, vale la pena subrayar que los estudios sobre el EZLN se han vuelto cada vez más escasos en la medida en la que el movimiento ha perdido su visibilidad mediática lo que ha traído como consecuencia, entre muchas otras cosas, una disminución considerable en términos de la producción de conocimiento a su alrededor, pues al carecer de canales de distribución de su mensaje *su palabra* ha sido cada vez menos escuchada y analizada quedando relegada a ciertos espacios, sin embargo, los procesos autonómicos emprendidos en 1994 siguen desarrollándose y mostrando los resultados que vale la pena analizar y rescatar de la violencia

simbólica que representa el olvido por lo que esta investigación pretende ser una aportación en este sentido.

Por último, vale la pena considerar la importancia de estudiar la desigualdad de género sobre todo en términos de las estrategias que las mujeres movilizan para contrarrestar su condición de subordinación, ya que esta perspectiva implica adentrarse en los distintos entramados que sustentan las relaciones sociales inequitativas.

## II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN E HIPÓTESIS

### ▪ EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la escena pública el 1º de enero de 1994, como un movimiento armado integrado mayoritariamente por indígenas, marca un momento clave para entender el andar de los movimientos de los pueblos originarios y el discurso enunciado desde el movimiento de mujeres indígenas en México. La lucha del EZLN contra las políticas verticales y autoritarias del Estado nacional representa una batalla en contra de las desigualdades intrínsecas al sistema capitalista mexicano y a estas reivindicaciones se han sumado las demandas de las mujeres indígenas contra la opresión y la discriminación que las habían mantenido en una situación subordinada con respecto al hombre, dentro de sus propias comunidades.

Para aproximarnos el discurso de lo que algunas autoras han denominado «feminismo indígena» (Espinosa, 2009; Marcos, 2010; Vuorisalo-Tiitinen, 2011)<sup>5</sup> resulta necesario analizar las narrativas generadas desde un movimiento que, en palabras de Gisela Espinosa:

[Está] inscrito en una novedosa propuesta de izquierda [que] A diferencia de la izquierda revolucionaria, centrada en una perspectiva económica y de clase [...] se posiciona desde la sociedad civil y, pese a la radicalidad de su método de lucha y la indiscutible dimensión política de este movimiento, no intenta la toma del poder, sino que exige un nuevo pacto nacional que reconozca el carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad mexicana; reivindicación que comparten hombres y mujeres indígenas y que expresa una crítica profunda al proyecto occidental homogeneizador y excluyente que se impuso en nuestro país sobre los pueblos originales (Espinosa, 2009: 233).

Dadas las condiciones de desigualdad genérica que han imperado históricamente en el país y en las comunidades indígenas, uno de los elementos del

---

<sup>5</sup> Gisela Espinosa Damian, académica feminista vinculada con redes de organizaciones de mujeres. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-X) con estudios profesionales en economía, desarrollo rural y Antropología. Sus líneas de investigación entrecruzan cuestiones rurales y estudios de género.

Sylvia Marcos, académica feminista y activista internacional, ha trabajado como movimientos de mujeres indígenas en distintas partes del mundo. Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), especialista en ritualidad, género y simbolismo en el pensamiento mesoamericano.

Sari Vuorisalo-Tiitinen, especialista en estudios discursivos enfocados a las luchas de género con amplias investigaciones enfocadas en las mujeres indígenas mexicanas en el contexto de la globalización.

movimiento zapatista que más ha llamado la atención es la participación activa de un importante número de mujeres indígenas que han jugado papeles destacados en todos los ámbitos: como defensoras de sus comunidades desde el inicio de la Guerra de Baja Intensidad (GBI) en 1996; como representantes del EZLN en las mesas de negociación frente al gobierno; como voceras de los pueblos indígenas frente al Congreso de la Unión, por mencionar algunos<sup>6</sup>. Esta participación, como mencioné en un principio, rompió los estereotipos esencialistas que querían ver reflejada en la imagen de la supuesta *pasividad* que caracteriza a indígenas y a mujeres y, por otra parte, dio lugar a la emergencia de una nueva imagen de la mujer indígena como sujeto político que interpela al sistema hegemónico y que exige reconocimiento y respeto de parte del gobierno y de los hombres de sus comunidades.

Con la difusión de la Ley Revolucionaria de Mujeres, aceptada dentro del EZLN por consenso en marzo de 1993, se demostró en los hechos que las mujeres indígenas más que pedir soluciones a sus problemas exigían reconocimiento y respeto a sus formas organizativas, que impulsaban propuestas propias. Según lo afirma Martha Sánchez Néstor<sup>7</sup>, esta ley «reafirma los derechos de las mujeres, [ya que su cumplimiento] requiere de transformaciones en el ámbito público y sobre todo en el privado, incluso va a lo más profundo de los sentimientos, convicciones, saberes y formas de construir una vida más justa y equitativa dentro de las comunidades y en la sociedad mexicana actual» (Sánchez, 2006: 95).

La Ley Revolucionaria de Mujeres mostró al mundo los entrecruzamientos género-etnia-clase social que caracterizarían el discurso zapatista a lo largo de su historia y sobre todo, como menciona Gisela Espinosa<sup>8</sup> (2009), mostraron la intención de corregir la desigualdad, la exclusión, la discriminación, el sometimiento, la imposición y la violencia, legislando desde un imaginario social

---

<sup>6</sup> Siendo el caso más representativo la participación de la Comandanta Esther como oradora principal en el Congreso de la Unión en 2001. Para profundizar en las implicaciones políticas y simbólicas de este acontecimiento véanse los trabajos de Marisa Belausteguigoitia (2006) y Teresa Carbó (2006).

<sup>7</sup> Martha Sánchez Néstor nació en la Costa Chica de Guerrero, en el municipio Amuzgos de Xochistlahuca. La líder amuzga inició su activismo muy joven y ha sido identificada, por académicas como Marta Lamas, como parte de la «nueva intelectualidad femenina del movimiento indígena». Se convirtió en una de las más destacadas defensoras de los derechos de las mujeres indígenas e impulsoras de su organización y estuvo a cargo de la de la Región Norte de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI).

<sup>8</sup> Gisela Espinosa Damian, académica feminista vinculada con redes de organizaciones de mujeres. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-X) con estudios profesionales en economía, desarrollo rural y antropología. Sus líneas de investigación entrecruzan cuestiones rurales y estudios de género.

propio de comunidades indígenas que se definen «en resistencia». Los planteamientos de género zapatistas nutrieron el discurso del feminismo indígena en México que comenzó a identificarse con distintas premisas tales como la participación en grupos mixtos de reflexión y participación, y la reivindicación de los derechos colectivos y de la autonomía de los pueblos indios (Espinosa, 2009).

Las zapatistas han cuestionado las relaciones de poder que las oprimen a todos niveles: desde el comunitario y el privado, hasta el gubernamental. Las demandas planteadas no sólo han sido reivindicaciones sociales, sino que también han implicado espacios de participación política, creado para esto nuevas formas de acción y solidaridad.

La ley [Revolucionaria de Mujeres] combina planos en que las mujeres demandan derechos civiles y económicos al Estado; políticos y humanos a decidir sobre su sexualidad y maternidad, es decir, plano subjetivo-comunitario, que la redefine como sujeto y que obliga a la comunidad y al estado a reconocerla en esa nueva definición (Millán<sup>9</sup>, 2006: 93).

En este marco general, el problema que me interesa analizar es de qué maneras las mujeres zapatistas, inmersas en un proceso revolucionario, construyen un discurso emancipatorio desde un contexto indígena en el cual las cuestiones de género se plantean desde perspectivas comunitarias<sup>10</sup>. Para abordar esta cuestión es necesario indagar la forma en la cual las mujeres enuncian necesidades, demandas y aspiraciones de género a partir de su experiencia en la comunidad a la que pertenecen. Esto requiere introducirnos en el universo discursivo de las mujeres zapatistas y rastrear las formas de opresión y dominación que identifican, así como las estrategias que han desarrollado para contrarrestarlas y el tipo de transformaciones que identifican en las relaciones de género. En este sentido, el núcleo del problema consiste en conocer si, en efecto, se llega a construir un discurso emancipatorio y con qué elementos y cómo se construye.

---

<sup>9</sup> Márgara Millán, socióloga y antropóloga, profesora investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos en el área de Género y Cultura en la Universidad Nacional Autónoma de México, ha trabajado temas vinculados con mujeres indígenas y zapatismo.

<sup>10</sup> Para más información sobre el cómo se construye la subjetividad en contextos indígenas -de formas relacionales y desde perspectivas comunitarias- véase el concepto de «intersubjetividad» del que parten las investigaciones de Carlos Lenkersdorf (2004). Este término es utilizado por este autor para referirse al hecho de que, en la estructura del idioma tojolabal, todas las cosas y las personas (incluida la construcción del género) son concebidas interrelacionalmente. Considero esta propuesta útil pues considero que visibiliza el aspecto relacional que subyace en la construcción de los sujetos sociales, e ilustra en particular las formas en las que se subjetivizan las personas en determinados contextos mostrándonos algunos elementos de la cosmovisión indígena.

Por *discurso emancipatorio* entiendo un discurso que se articula a partir de la premisa de que existe una necesidad de transformar las estructuras que producen y reproducen la subordinación, discriminación e inequidad, ya sean económicas, políticas o genéricas, es decir, me interesa analizar cómo las zapatistas expresan aspiraciones que buscan romper con el orden opresivo.

#### ▪ **PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

- A partir del contexto ¿cómo se articulan los testimonios (para sí, para lo local y para lo nacional)?
- ¿Cómo se posiciona el «yo» y el «nosotros» en los testimonios?
- ¿Cómo se construyen discursivamente los otros personajes?
- ¿Cuáles son las formas de opresión y dominación que las mujeres zapatistas identifican?
- ¿Qué acontecimientos significativos (puntos de ruptura) identifican las mujeres zapatistas?
- ¿Cuáles son los motivos que enuncian para darle sentido a los acontecimientos que describen?
- ¿A qué orden moral se adscriben?
- ¿De qué forma han buscado contrarrestar las dinámicas opresivas y cuáles son las estrategias de resistencia que identifican?
- ¿De qué manera se expresan el carácter revolucionario y la aspiración revolucionaria en los discursos a analizar?
- ¿Cómo se construye el discurso emancipatorio de las zapatistas?
- ¿Qué elementos utilizan para articular un discurso de género propio?

A continuación explicaré cuáles son los objetivos generales y particulares que se plantea la presente investigación y el procedimiento que seguiré para alcanzarlos.

#### ▪ **OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN, EJES ANALÍTICOS E HIPÓTESIS**

En un primer momento analizaré a profundidad cada uno de los discursos seleccionados, partiendo de una perspectiva de que tome en cuenta el peso de lo comunitario, lo político y las cuestiones de género en la construcción de la subjetividad de las mujeres enunciantes, esto a partir de los siguientes puntos: cómo

se describen (se narran); con quién(es) dialogan; qué figuras (personajes) significativos identifican; los agravios y reivindicaciones que enuncian (como comunidad y como mujeres); los escenarios que describen y la representación discursiva de los mismos; la temporalidad bajo la cual ordenan sus acciones como sujetos; los acontecimientos que marcan discursivamente como significativos; los motivos y causas que enuncian para darle sentido a los acontecimientos que describen; y el orden moral al que se inscriben (y, a partir de ello, ubicar a los antagonistas en el discurso).

Una vez analizado cada discurso llevaré a cabo un análisis comparativo en torno a las posibles coincidencias y complementariedad entre los cinco discursos, para posteriormente ubicar cómo se construye el contrapoder en el discurso emancipatorio y en el discurso de género propio.

#### OBJETIVO GENERAL

Me propongo analizar los discursos de las mujeres zapatistas del Caracol de La Garrucha que acudieron al Encuentro de Mujeres como representantes de tres sectores -del ala civil, del ejército y de la dirigencia política del EZLN- esto con el propósito de ver cómo construyen narrativamente sus identidades como mujeres e indígenas revolucionarias, sus experiencias dentro del proceso transformador emprendido por el EZLN, y cómo expresan sus cuestionamientos al orden político nacional y al orden de género local. El objetivo general es entonces dilucidar si llegan a elaborar un discurso emancipatorio y un discurso de género propio y, en caso de hacerlo, con qué recursos conceptuales y de significado lo hacen.

#### OBJETIVOS PARTICULARES

- Analizar el contexto histórico en el que surgen los discursos y que ayuda a comprenderlos. Para ello me apoyaré en un conjunto de investigaciones históricas que se han realizado sobre la zona, ya que considero que ésta es una vía que me permitirá tener un mejor acercamiento a la comprensión e interpretación de los significados de los discursos.
- Tras haber realizado una prospección amplia de las investigaciones acerca del contexto histórico regional, tomaré los trabajos de Antonio García de León (2002a; 2002b), de Neil Harvey (1998), de Jan de Vos (1999), de Guiomar



Rovira (2007), de Xóchitl Leyva y Asencio Franco (2002) como las principales fuentes que me ayudarán a reconstruir el contexto en el cual se ubican los testimonios analizados para esta investigación. Así, a lo largo del proceso de análisis testimonial intercalaré la voz de las mujeres zapatistas con datos provenientes de esta investigación documental, esto para poner a dialogar ambas fuentes, nutrir mis interpretaciones e inferir los posibles significados de las enunciaciones en el marco del contexto histórico en el que se producen.

- Realizar un análisis de contenido de los discursos para identificar las unidades de sentido que arroja el propio material.
- Identificar cómo se posicionan las mujeres zapatistas en sus discursos, es decir, cómo se construyen un «yo narrativo» y una identidad/subjetividad, individual y colectiva, esto a partir de la identificación de las unidades de registro «yo» y «nosotros(as)». Con ello pretendo rastrear tanto la forma en la cual las mujeres zapatistas se posicionan en sus propios discursos, como la manera en la que se construye el «nosotros» en tanto comunidad en proceso de consolidar su autonomía en rebeldía.
- Rastrear qué figuras (personajes) significativos identifican en su discurso y cómo construyen discursivamente al auditorio con el fin de identificar con quiénes dialogan.
- Analizar algunos términos que se utilizan en los testimonios ubicando las unidades de sentido en las que se insertan a fin de aproximarme al significado que les atribuyen en función de sus construcciones discursivas.
- Identificar las formas de opresión y dominación que las mujeres zapatistas identifican en sus discursos, así como los agravios y reivindicaciones que enuncian en tanto integrantes de una comunidad y como mujeres. Esto lo haré en dos niveles: el de la experiencia de vida de las mujeres y el de la ideología (doctrina del zapatismo).
- Rastrear qué tipo de transformaciones consideran haber experimentado a partir de su inserción al movimiento zapatista y a qué lo atribuyen, es decir, rastrearé los acontecimientos que marcan discursivamente como significativos.

- Identificar el orden moral<sup>11</sup> al que se inscriben y a partir de ello identificar a los antagonistas en el discurso.
- Rastrear los motivos que enuncian para darle sentido a los acontecimientos que describen.
- Analizar cómo se construye el contrapoder en el discurso emancipatorio y las implicaciones de este, en particular con respecto al peso que las voces narrativas dan a lo comunitario, lo político y a las relaciones genéricas. Asimismo, analizaré en el discurso qué procesos y acciones identifican como importantes para contrarrestar su condición de subordinación, y de qué manera se expresan el carácter revolucionario y la aspiración revolucionaria en los discursos a analizar.

#### PUNTOS DE PARTIDA TEÓRICOS E HIPÓTESIS

Considero fundamental subrayar que el trabajo reflexivo que llevaré a cabo en éste ejercicio me llevará a construir un metatexto<sup>12</sup> analítico en el cual plasmaré mis interpretaciones y mi propia subjetividad. En este sentido, me interesa señalar que no pretendo desarrollar una lectura homogenizadora ni universalista del discurso de género del EZLN, es decir, no creo que los resultados sean aplicables ni a todas las mujeres indígenas, ni a todas las zapatistas, ni a cualquier momento en la historia del movimiento insurgente. Por lo contrario, considero que los resultados deben entenderse como limitados, ya que representan la radiografía de un momento en particular en el proceso político zapatista y en la vida de las enunciantes (las cuales habitan en una zona específica, el Caracol de La Garrucha). Sin embargo, creo que este tipo de análisis sí proporciona una idea de las formas en las que las mujeres zapatistas construyen identidades en resistencia, lo cual determina su estar en el mundo e influye en la manera en la que estas construyen sus narrativas.

Una primera hipótesis de este trabajo es que existe un discurso emancipatorio, que puede rastrearse en lo que Piña (1988: 168) denomina los *motivos para* y los

---

<sup>11</sup> Aquí retomo el concepto de Carlos Piña (1988: 170) que identifica el orden moral como aquellos recursos narrativos que cumplen funciones de apoyo y justificación de las conductas del enunciante y que se relacionan con sus expectativas e ideales. Estos elementos son concebidos por Piña como recurrentes en la estructuración de los relatos autobiográficos.

<sup>12</sup> El metatexto aquí es entendido como la transformación que el autor hace del corpus con el que trabaja, este debe estar teóricamente justificado a través de una interpretación adecuada (Díaz y Navarro, 1995: 182).

*motivos porque*<sup>13</sup>, que orientan los discursos de las enunciantes y que los convierten en una construcción discursiva encaminada, por un lado, a legitimar el movimiento zapatista y, por el otro, a generar estrategias de resistencia ante una situación de marginación y discriminación étnica, política, de clase y de género.

Una segunda hipótesis es que las enunciantes hacen una construcción discursiva de sí mismas inscribiendo su «yo» individual en un «nosotros» colectivo<sup>14</sup>.

Una tercera hipótesis es que los mecanismos de participación del EZLN derivados de sus formas organizativas y discursivas (que van de la reivindicación del matrimonio como una opción y no como el destino de la mujer, a la ocupación de cargos y tareas antes considerados «masculinos», hasta la participación en los proyectos de desarrollo autónomo a todos los niveles), han propiciado que las mujeres indígenas se posicionen como sujetos que ejerciendo su agencia transformadora, se reivindican discursivamente como capaces de transformar su realidad social.

Una vez establecidos los propósitos que se plantea esta investigación presentaré, en el siguiente capítulo, la propuesta teórica-metodológica que considero más adecuada y que forma parte de lo que se ha denominado el *Análisis Crítico del Discurso* (ACD). Este tipo de aproximación resulta de gran utilidad para el tipo de análisis que me propongo pues enfatiza en la necesidad de ubicar en distintos niveles cómo se presenta y cómo se ejercen las relaciones de poder haciendo énfasis en la manera desigual en la que se distribuyen socialmente los recursos lingüísticos, lo cual me permitirá observar cómo las mujeres movilizan estos recursos discursivos para construir un contrapoder.

---

<sup>13</sup> Según éste autor los *motivos para* emergen «cuando el narrador se sitúa vívidamente en el momento en el que sucedieron los hechos», aquí es importante tomar en cuenta que estos motivos son atribuidos desde el presente y parten de una reflexión vivencial que tienen origen en las propias experiencias de los actores. Los *motivos porque* que suelen ser de tipo reflexivo, en ellos el enunciante toma distancia de la acción buscando revestir su narrativa de objetividad y credibilidad (Piña, 1988: 166-167).

<sup>14</sup> En este sentido, es importante mencionar que podemos ver como las zapatistas partiendo desde la autopercepción indígena, en sus discursos pronunciados en español, mezclan la visión del individuo con el de la comunidad en su conjunto, una vez que los límites en lengua indígena no parecen estar tan claros. Por ejemplo, en el caso de los indígenas tzeltales, para hablar de los habitantes de una comunidad se usan las palabras «ansetik», que literalmente significa «nuestras mujeres», «winik», «nuestros hombres» o «alaletik», «nuestros bebés/niños». Esta visión es lo que Carlos Lenkersdorf (2005) denomina la «intersubjetividad» de las lenguas mayenses en sus estudios sobre el idioma tojolabal.

### **III. UNA INTRODUCCIÓN AL MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL: EL ANÁLISIS CRÍTICO DE DISCURSO**

El punto de partida teórico más amplio y general para introducirme a la problemática que me interesa ha sido el Análisis Crítico de Discurso. Por ello, en este capítulo expondré las propuestas de varios autores que trabajan desde esta perspectiva<sup>15</sup>, quienes sugieren que el centro de la reflexión en torno a las construcciones discursivas debe estar en cómo el lenguaje es un ingrediente de los procesos de poder resultantes de formas de inequidad. Desde esta perspectiva el discurso se convierte en un objeto de análisis sociolingüístico necesario para entender amplios aspectos de las relaciones sociales (Blommaert, 2005).

El discurso ha sido estudiado históricamente desde distintas perspectivas. En la tradición del pensamiento filosófico se ha pensado como: a) *discursus*, desde la filosofía griega, en tanto contrario a la intuición; b) *oratio*, en su sentido aristotélico, como el conjunto de elementos que adquieren significación al formar una frase; c) parte de la noción de semiótica contemporánea, como conjunto de signos que pueden tener diversos modos de significación y ser usados con diversos propósitos; y d) la noción de discurso en el pensamiento de Foucault, quien lo concibe como una expresión espontánea de las representaciones en virtud de las cuales el sujeto se circunscribe a un orden que marca su experiencia y su modo de «saber posible» en tanto marca el «modo de ser de las cosas» en sí y por lo tanto las subsecuentes descripciones y clasificaciones (Ferrater Mora, 2001). La presente investigación se circunscribe a la perspectiva teórica de Foucault (1968) que ve en el discurso un paradigma dentro del cual se organiza el mundo y se establecen nociones de lo que es socialmente admitido y lo que no.

El discurso puede concebirse como una práctica social que implica una relación dialéctica entre un evento discursivo particular y la situación, la institución y la estructura social que lo configuran. Siguiendo las propuestas de diversos autores, el discurso es concebido al mismo tiempo como socialmente *constitutivo* y como

---

<sup>15</sup> Jan Blommaert filólogo finlandés profesor-investigador de la Universidad flamenca de Ghent, Bélgica. Se ha especializado en antropología del lenguaje y ha abordado especialmente el tema de la inequidad lingüística en África y Europa. Véase más información sobre el autor en: <http://www.led.education.auckland.ac.nz/jan-blommaert/>, y en <http://www.ied.edu.hk/prd2009/iframe-speaker.html#top>, consultado el 4 de agosto de 2011.

socialmente constituido, es una practica social en tanto interacción articulada entre personas a partir de un *uso lingüístico contextualizado* (Blommaert, 2005; Calsamiglia y Tusón 1999).

Ahora, el análisis de discurso, como una forma interdisciplinaria de abordar la interacción social, ha estudiado tanto el discurso escrito como el hablado en el sentido de «acción comunicativa» que implica un análisis, tanto de la interacción como de los contextos cognitivos marcados por elementos sociales, políticos, históricos y culturales.

Desde esta perspectiva, el ACD ve en el acto de hablar o escribir (es decir, en el acto comunicativo) un proceso mediante el cual se construyen piezas textuales orientadas a fines particulares directamente relacionados con el contexto, ya que estos procesos se articulan para construir formas de comunicación y de representación del mundo. En este sentido, los usos lingüísticos se conciben como heterogéneos, esto significa que el sujeto comunicante se piensa como agente en tanto decide, en el momento de la interacción discursiva, entre un «repertorio comunicativo» que le ofrece determinadas opciones lingüísticas (Calsamiglia y Tusón, 1999).

Diversos teóricos han subrayado que, para realizar un análisis de discurso consistente, es necesario tomar en consideración que las personas tienen una ideología<sup>16</sup> (visión de mundo) y, por lo tanto, intenciones en función de las cuales despliegan «estrategias». En este sentido los sujetos, como miembros de grupos socioculturales, «forman parte de una compleja red de relaciones de poder y solidaridad, de dominación y de resistencia» (Calsamiglia y Tusón, 1999: 16). De este modo, abordar un acto comunicativo como un «discurso» significa poner el acento en las relaciones y representaciones sociales, en las identidades y en los conflictos, para así entender cómo se expresa un sujeto particular situado en un espacio específico en un momento histórico determinado.

En lo que concierne al enfoque que se ha denominado Análisis Crítico de Discurso (ACD), éste suele subrayar la importancia de evidenciar los efectos de las relaciones de poder en personas, grupos y sociedades con la intención de visibilizar

---

<sup>16</sup> Entre ellos se encuentra Jan Blommaert (2004), quien abarca distintos temas que considera relevantes para emprender un Análisis Crítico de Discurso (ACD) orientado a develar los aspectos más profundos de las relaciones de poder, estos tópicos son: texto y contexto; lenguaje e inequidad; elección y determinación; historia y proceso; y por último *ideología e identidad*.

la desigualdad subyacente (entendida como un poder que diferencia y selecciona). En este sentido, el lenguaje se concibe como centro del análisis en tanto elemento de los procesos de poder resultantes de distintas formas de inequidad (Blommaert, 2005; Meyer, 2003).

Uno de los elementos característicos de la perspectiva del ACD es que considera que los discursos son históricos y sólo pueden entenderse en referencia a su contexto (Meyer, 2003; Van Dijk, 2003). En este sentido, el contexto se concibe clave para situar el discurso en relación con un cuerpo(s), con un espacio y con un tiempo determinado.

Por su parte Blommaert, aplicando la perspectiva del ACD, propone centrar la reflexión en la conformación de los repertorios lingüísticos y en el uso desigual de las prácticas lingüísticas. Esto partiendo de la premisa de que el lenguaje está intrínsecamente vinculado al contexto y a la actividad humana. Desde esta perspectiva, es necesario entender las prácticas discursivas como elaboraciones históricas, pensando el discurso como intrínseca e invariablemente producido desde un particular e histórico punto de vista. Ahora, es importante señalar que la presente investigación en éste punto se aleja de la perspectiva de Blommaert, ya que mientras él se propone ubicar particularmente cómo la desigualdad es producida a través y alrededor del discurso mismo yo me propongo ver cómo los discursos pueden llegar a articularse alrededor de la igualdad, y considero que es precisamente alrededor de esta característica en donde radica el carácter emancipatorio y la perspectivas de género que se manifiesta en el discurso.

Así, dado que Blommaert parte de una perspectiva contextualizada (situada) del discurso que busca evidenciar cómo se manifiesta el poder en las prácticas discursivas, es que considero que sus propuestas analíticas serán de gran utilidad para esta investigación, sin embargo, es fundamental subrayar nuevamente que mi interés en este sentido es analizar cómo se construye discursivamente el contrapoder y la resistencia.

La tradición de pensamiento aquí reseñada ha hecho del análisis del discurso un instrumento que permite entender las prácticas comunicativas que se producen en todas las esferas de la vida social. En este sentido, el análisis de discurso, puede entenderse como un «instrumento de acción social» que permite visibilizar los distintos usos que los sujetos, desde posiciones de poder, le dan a la lengua. Así, esta metodología se puede convertir en «un medio al servicio de la crítica y del cambio a

favor de quienes tienen negado el acceso a los medios de difusión de la palabra, de manera que no sólo los discursos dominantes, sino también en aquellos en los que se expresa la marginación o la resistencia puedan hacerse escuchar» (Calsamiglia y Tusón, 1999: 26).

Las propuestas de Jan Blommaert<sup>17</sup> son especialmente pertinentes para la presente investigación pues él ha centrado sus esfuerzos reflexivos en elaborar una teoría que pueda dar pauta a la realización de un análisis crítico de los discursos generados por sujetos posicionados en la subalternidad, es que considero que sus propuestas me serán de utilidad para abordar mi tema de investigación y el material testimonial con el que trabajaré para realizar mi tesis de maestría. Esto siempre teniendo en cuenta que, el discurso de los sujetos aquí estudiado, no sólo se sitúa en la subalternidad sino que propone un proyecto de cambio revolucionario para revertir esta condición.

Blommaert sugiere que el centro de la reflexión debe estar en cómo el lenguaje es un ingrediente de los procesos de poder resultantes de formas de inequidad. Desde esta perspectiva el discurso se convierte en un objeto de análisis necesario para entender amplios aspectos de las relaciones sociales.

Blommaert (2005) ofrece una aproximación crítica al discurso basada en cómo el lenguaje puede ofrecer un entendimiento crucial de amplios aspectos de las relaciones de poder y de sus efectos, es decir, lo que el poder hace a las personas, a los grupos, a las sociedades. Ahora, es importante subrayar que mi investigación pretende ir un paso más allá, pues se interesa en analizar de qué manera los discursos de las mujeres zapatistas constituyen tanto una denuncia del poder que identifican como opresor, como una estrategia discursiva de contrapoder (el cual pudiera reflejarse a manera de un discurso emancipatorio).

Según el autor, para realizar un análisis de este tipo es necesario clarificar tres nociones centrales en los textos<sup>18</sup> a analizar (Blommaert, 2005:1-5):

---

<sup>17</sup> Jan Blommaert es profesor-investigador de la Universidad flamenca de Ghent, Bélgica. Se ha especializado en antropología del lenguaje y ha abordado especialmente el tema de la inequidad lingüística en África y Europa. Véase más información sobre el autor en: <http://www.led.education.auckland.ac.nz/jan-blommaert/>, y en <http://www.ied.edu.hk/prd2009/iframe-speaker.html#top>, consultado el 4 de agosto de 2011.

<sup>18</sup> Según Navarro y Capitolina Delgado (1995) el investigador que estudia expresiones verbales trabaja usualmente sobre «textos», en tanto que suele trabajarse con transcripciones de las mismas, por ello, en esta revisión denominaré «textos» al material testimonial que es objeto de la presente investigación.

El discurso. Visto como un comportamiento simbólico significativo, como un lenguaje en acción. Para ello, la investigadora pondrá atención tanto al lenguaje como a la acción comunicativa en sí, lo cual se analizará con relación a patrones y formas de usos sociales, culturales e históricos. Por otro lado, aquí es importante subrayar que, para efectos de esta investigación, el discurso revolucionario o emancipatorio se entendería como la construcción de algo nuevo a partir de lo ya conocido.

La naturaleza social del discurso. El uso del lenguaje y de otros símbolos significativos dan cuenta de las formas particulares de vida en sociedad y de lo que llamamos vida en comunidad, se parte de la premisa de que no existe el «uso no social del discurso», ni usos aculturales o ahistóricos del mismo. Desde esta perspectiva lo significativo del discurso es como se convierte en un espacio de diferenciación, o en un espacio de conflicto y lucha. El discurso se aborda aquí como algo que resulta de los aspectos significativos de nuestro entorno social, cultural y político (por ejemplo, un evento se convierte en un problema tan pronto como es reconocido como tal por la gente), debe de tomarse en cuenta que la construcción de los significados se desarrolla sobre condiciones específicas tanto lingüísticas como socioculturales.

El objeto de la crítica. Un análisis crítico del discurso en las sociedades contemporáneas es un análisis de la voz. La voz aquí se refiere a la capacidad de los individuos de tomar la palabra y hacerse entender (o no). En este sentido, un análisis de la voz es un análisis de los efectos de poder y de las condiciones en las que éste se ejerce.

Blommaert afirma que el análisis sociolingüístico suele concentrarse en lo que concierne a la naturaleza y la distribución de los recursos lingüísticos en las sociedades. Así, el lenguaje deberá estudiarse en función del espacio en el que fue enunciado bajo los siguientes criterios:

a) «Identificando las variables en los canales de comunicación (hablado, escrito, enunciado de forma directa)» (Blommaert, 2005: 10). Así, utilizaré este concepto para analizar el testimonio como una expresión oral pública que se da en el marco de un Encuentro de corte político.

b) «Identificando las variantes geográficas (espacios de enunciación)» (Blommaert, 2005: 10). Aquí reflexionaré a partir del contexto en el cual se

---

Capitolina Delgado, socióloga de origen español, profesora en la Universidad de Oviedo. Especialista en sociología de la educación y en métodos y técnicas de investigación social.  
Pablo Navarro, filósofo español, profesor en la Universidad de Oviedo especializado en sociología.



enunciaron los discursos, es decir, en una comunidad indígena de muy alta marginación y frente a un auditorio femenino politizado.

c) «Identificando las variantes sociales marcadas étnicamente (variaciones de clase, jerga profesional, edad, género, ocupación)» (Blommaert, 2005: 10). En los testimonios las voces narrativas hacen uso de localismos que hablan de su pertenencia a sociedades indígenas y campesinas en resistencia, además hacen uso de palabras que hablan de la distribución sexual del trabajo en sus comunidades de origen<sup>19</sup>.

d) «Variedades situacionales, es decir, variedades usadas en situaciones particulares o en espacios determinados» (Blommaert, 2005: 10). Aquí me concentraré en lo que implica un acto comunicativo de corte político-proselitista, en tanto que son mujeres que se piensan como parte de un movimiento social que, a su vez, dialoga con mujeres que favorecen su opción política.

e) «Estilos, géneros y formatos de comunicación (formales, informales, discursos públicos)» (Blommaert, 2005: 10). El discurso se analizará como un discurso público informal.

Para buscar el significado sociolingüístico se buscan los efectos significantes, es decir, se sobrepasa la técnica lingüística -en tanto que se busca ir más allá de los significados «puros» y acercarse a los significados sociales-, lo que requiere de un análisis completo de las formas y vuelve indispensable el uso de una técnica interdisciplinaria que contextualice política, sociológica e históricamente el discurso. En este sentido, será que la investigación histórico-documental que realicé, y que me llevó a elegir lo que consideré son las principales investigaciones históricas que se han realizado sobre los procesos político-sociales que tuvieron lugar en la región a lo largo del siglo XX (y que fueron citadas con anterioridad), podrá aplicarse de forma práctica intercalándola con las interpretaciones del material testimonial.

Asimismo, el autor menciona que existen principios teóricos básicos que deben ser usados para que la argumentación sea coherente. El foco crítico, de la lingüística antropológica y la sociolingüística es utilizado por el autor para definir los siguientes puntos de partida para emprender el análisis de los materiales:

---

<sup>19</sup> Esto se refleja claramente en los distintos tipos de discurso que articulan las mujeres que participaron en el encuentro, por ejemplo, la diferencia se manifiesta como abismal si comparamos el deficiente manejo del español de las mujeres mayores bases de apoyo con los discursos de las Comandantas que tienen un alto grado de formación política, o bien, con las mujeres que participan en los proyectos autónomos de salud que manejan con agilidad el lenguaje médico especializado.

- Al analizar el lenguaje en una sociedad, el foco debe estar en lo que el uso del lenguaje significa para sus hablantes.
- Se debe de partir de que el lenguaje opera en forma diferenciada en diferentes ambientes, por ello, debe ser contextualizado adecuadamente.
- La unidad de análisis no debe ser el lenguaje en abstracto, sino desde el cómo éste ocurre en la sociedad a partir de una posición densamente contextualizada. Una de las implicaciones de esto es que nos obliga a buscar la forma de nombrar en las situaciones particulares en las cuales transcurre el lenguaje, abandonando el confort de la generalización.
- Debe tomarse en cuenta que los hablantes están constreñidos a la estructura de sus propios repertorios y a la distribución de estos elementos en sociedades desiguales.
- Debemos concebir los eventos comunicativos como influenciados por la estructura del sistema mundial. En una era de globalización, la contextualización del análisis del discurso no puede limitarse a una sociedad en particular, sino que necesita incluirse en las relaciones entre distintas sociedades así como los efectos que estas relaciones tienen en el uso del lenguaje y el potencial que presentan para construir la voz. El sistema mundial se caracteriza por inequidad estructural y eso tiene implicaciones en los recursos lingüísticos.

Así, para realizar esta investigación aplicaré un método «etnográfico-sociolingüístico» de análisis de discurso, es decir, me aproximaré al problema de investigación estudiándolo a partir de las particularidades locales que presenta pero en el marco de un análisis más amplio del fenómeno, partiendo de la premisa de que ambos niveles sólo pueden explicarse en términos de las relaciones que establecen entre sí. Aquí retomo las reflexiones de Boaventura De Sousa Santos (1998)<sup>20</sup> en torno a lo «global localizado» y lo «local-globalizado», ya que uno de los elementos característicos del movimiento zapatista ha sido el diálogo que éste ha entablado, a lo largo de su historia, con distintos interlocutores -ya sean sus bases de apoyo, los pueblos indígenas del país, la sociedad civil (nacional e internacional), o el Estado- y hacia ellos ha orientado su construcción discursiva. En este sentido, es que una

---

<sup>20</sup> Boaventura de Sousa Santos, abogado y sociólogo portugués, profesor de Sociología en la Universidad de Coimbra (Portugal), se especializa en temas relacionados con la globalización, la sociología del derecho y del Estado, la democracia y los derechos humanos.

reflexión dialéctica de la articulación de los discursos entre lo local, lo nacional y lo global me será de suma utilidad, en particular para ubicar y contextualizar el evento en el que tuvieron lugar los discursos que analizaré para efectos de la presente investigación. Esto lo haré desde una perspectiva interdisciplinaria combinando distintas herramientas y perspectivas - históricas, sociológicas, antropológicas, de análisis semiótico, entre otras- (Blommaert, 2005; Calsamiglia<sup>21</sup> y Tusón<sup>22</sup>, 1999; De Sousa Santos, 1998).

De este modo, desde el análisis sociolingüístico se toma en cuenta que el hablar de una forma determinada puede entenderse como el reflejo de una situación particular de dominación que produce una identidad que refleja expectativas implicadas en un acto específico de comunicación (Blommaert, 2005). Ahora, para efectos de esta investigación me interesa, además, ubicar cómo se arma un discurso (probablemente de género y emancipatorio) que busca superar las condiciones de dominación desde las cuales se enuncia, es decir, me interesa identificar cómo se articula un discurso de género contrahegemónico como estrategia de resistencia.

En este sentido, considero fundamental subrayar que las propuestas de Blommaert resultan insuficientes para abordar algunos aspectos fundamentales para esta investigación, ya que la propuesta de este autor sólo observa las relaciones de poder «de arriba hacia abajo» y no se detiene a observar de qué forma los grupos subalternos buscan contrarrestar estas dinámicas generando estrategias de resistencia «de abajo hacia arriba» y articulando distintas propuestas creativas que buscan contrarrestar las condiciones de desigualdad económica, política, étnica y de género que existen en toda sociedad.

De este modo, me propongo analizar los discursos de las mujeres zapatistas tomando como punto de partida una investigación a profundidad del contexto local en el cual se inserta, para así reflexionar en torno a los posibles significados de éstos sin desarticularlos del espacio en el cual se enuncian.

---

<sup>21</sup> Helena Calsamiglia Blancafort, filóloga española especializada en análisis de discurso, profesora investigadora de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Sus intereses de investigación han sido la sociolingüística de la interacción y la etnografía de la comunicación contribuyendo a los estudios contemporáneos del Discurso.

<sup>22</sup> Amparo Tusón Valls, antropóloga especialista en pragmática y análisis del discurso, catedrática de la Universidad Autónoma de Barcelona.

## ▪ REVISIÓN DE CONCEPTOS CLAVE

A continuación abordaré las principales posturas y discusiones que, en las ciencias sociales, se han dado en torno a los conceptos que considero clave para mi investigación, esto con el fin de posicionarme en el debate, de delimitar cómo entenderé en el transcurso de este trabajo los términos centrales y de situar mis reflexiones. Estos conceptos son: ideología, identidad, memoria, representación y discurso ideológico.

Así, presentaré cada concepto por separado y plasmaré, al final de cada uno de ellos, una puntualización de cómo serán utilizados en el análisis testimonial que realizaré para efectos de la presente investigación.

### IDEOLOGÍA

El nacimiento de los estudios sobre las formas de pensar y las ideologías puede situarse históricamente en el periodo de entreguerras y como producto tanto de la escuela de los Annales, impulsada por Marc Bloch y Luciane Febvre, como de los estudios marxistas sobre las ideologías. Las investigaciones que se desarrollan en este contexto apuntaban a develar patrones colectivos de pensamiento y de acción que caracterizan a determinado régimen o formación social.

Ahora, desde la perspectiva del ACD el discurso ha sido considerado como un sitio en el que se reproduce la ideología y, por ello, ésta ha sido un concepto central en muchas investigaciones que buscan abordar cómo se reflejan las relaciones de poder en las distintas interacciones discursivas<sup>23</sup>.

Así las ideologías, en tanto representaciones sociales, quedan particularizadas en los modelos mentales, que se expresan en textos y conversaciones, y controlan gran parte de la producción y comprensión de los discursos. En este sentido, «las ideologías contienen los principios básicos que organizan las actitudes que comparten los miembros de un grupo» (Van Dijk, 2003: 170).

En cuanto a la manera en la cual el discurso reproduce las ideologías y el poder, Blommaert (2005) considera que existen básicamente dos formas de aproximarse al concepto de ideología: la primera, como un conjunto de

---

<sup>23</sup> Entre los principales autores que, desde una perspectiva ACD, se han interesado por el estudio de las ideologías podemos mencionar a Norman Fairclough, Ruth Wodak y Teun Van Dijk. Este último define las ideologías, individuales y colectivas, como «representaciones sociales básicas de los grupos sociales» (Van Dijk, 2003: 170) que se encuentran en la base del conocimiento de las personas y que construyen dispositivos de pertenencia, objetivos y actividades.

representaciones simbólicas específicas que sirve a un propósito en particular y que es operado por grupos específicos; y la segunda, como un fenómeno general que caracteriza a un sistema social o político en particular y que es operado por cada miembro o actor en este sistema<sup>24</sup>.

Blommaert sugiere que para reflexionar sobre la «ideología» es necesario pensarla en dos niveles (correspondientes a las dos aproximaciones arriba señaladas): como fenómeno cognitivo/ideacional, es decir, como un conjunto de ideas y percepciones; y como fenómeno material/práctico, en el sentido de ideas producidas por condiciones materiales particulares.

Así, las ideologías son definidas por Blommaert como «abstracciones cognitivas complejas localizadas en las mentes de los miembros de los grupos, basadas en experiencias acumuladas y socialización, que organizan la manera en que estos miembros piensan, hablan y actúan» (Blommaert, 2005: 162). En este sentido, es que se considera que los grupos de interés (como lo puede ser una organización política o una comunidad) llaman ideológicamente a las personas a actuar de determinada manera.

Asimismo, retomando las propuestas de Karl Mannheim, Blommaert propone diferenciar entre las concepciones totalizadoras o dominantes de la ideología, en tanto elemento que define una sociedad, y aquellas que distinguen entre varias ideologías específicas o particulares (de clase, de género, étnicas, por mencionar algunas). En este sentido, la concepción totalizadora corresponde a lo que en términos antropológicos se denomina *cosmovisión*, es decir, un patrón general de creencias e ideas que caracterizan una formación social; y la concepción particular se entiende como una perspectiva instrumental orientada a propósitos específicos, es decir, como un instrumento del poder (Blommaert, 2005: 165). Sin embargo, Blommaert señala que las ideologías particulares sólo cobrarán sentido al ser vistas en relación con otras ideologías particulares y con ideologías totales que operan en un ambiente y en un marco temporal específico.

Blommaert retoma a James Scott cuando llama a estudiar las dimensiones ideológicas del comportamiento, esto es, a enfocar la ideología como aquello que nos

---

<sup>24</sup> Es en esta segunda perspectiva se inserta el enfoque de Antonio Gramsci, quien hace énfasis en que la ideología no puede serle atribuida a un actor particular sino que consiste en percepciones naturalizadas. Esta perspectiva es la que ha guiado los trabajos de Pierre Bourdieu, Louis Althusser, Ronald Barthes y Michel Foucault.

guía a través de diferentes roles y lugares en la sociedad. Es importante entonces observar de qué forma operan las ideologías a distintos niveles y en qué medida obedecen determinadas reglas.

Para Blommaert la indexicalidad<sup>25</sup> es sustancial en tanto que nos permite deducir los significados de los discursos en función de los contextos de enunciación de los mismos. Desde este enfoque la conexión entre la ideología y la indexicalidad es muy clara, ya que es precisamente en la indexicalidad donde podemos observar de qué forma se entroncan el orden sociocultural, el lenguaje y el comportamiento comunicativo, lo que hace posible inscribir cada acto de enunciación en una tradición comunicativa particular.

De acuerdo con lo anterior, observando cómo las ideologías interactúan a distintos niveles podemos inferir varios tipos de significados y, de este modo, podemos ver como la historicidad se sobrepone en distintas capas, en este sentido, la ideología sería aquello que nos permite hacer la conexión entre la historia y los significados semióticos del discurso.

Para cerrar este subapartado debo puntualizar que, para efectos de la presente investigación, me interesa utilizar el concepto ideología en el sentido marxista, es decir, en tanto elemento legitimador del orden social vigente. En este sentido, parto de la existencia de dos tipos de ideologías: las explícitas, que configuran la doctrina, el ideario político y el discurso oficial; y las implícitas, que se encuentran ocultas o se presentan de manera subliminal.

Asimismo, considero necesario aclarar dos aspectos: primero, que me centraré únicamente en las ideologías explícitas, para evitar caer en especulaciones infundadas que podrían reflejar la subjetividad no de las enunciantes sino de la investigadora; y segundo, que en esta investigación lo que se analizara es tanto la forma en la cual las mujeres zapatistas articulan discursivamente sus experiencias como el *discurso ideológico* -entendiéndolo como aquel discurso oficial producido por el EZLN como parámetro de conducta y como propuesta política-. En este sentido me pregunto si, en los testimonios seleccionados para esta investigación,

---

<sup>25</sup> Desde la etnometodología la indexicalidad es considerada una categoría que pretende mostrar que las palabras no poseen significado por sí mismas sino que adquieren significado dentro del contexto en el que se produce el acto comunicativo y, en este sentido, presupone una relación dialéctica entre la expresión y el contexto de enunciación (Rodríguez, 2009).

llega a articularse un discurso político-ideológico con miras a transformar las relaciones de género y lograr la autodeterminación de las mujeres

### IDENTIDAD

En el marco de las tradiciones filosóficas la identidad ha sido analizada desde distintos puntos de vista: desde el principio ontológico de identidad, según el cual cada cosa es igual a sí misma; desde el principio lógico de la identidad, que se desprende como inferencia lógica a partir del principio ontológico de identidad y que se basa, por un lado, en la ley de «sustituibilidad de la identidad» (que parte de la premisa de que dos o más entidades pueden ser idénticas y, por lo tanto, sustituibles) y, por el otro, en la ley de «transitividad de la identidad» (la cual supone que si dos entidades son iguales a una tercera son iguales entre sí); y el principio psicológico de identidad que se establece a partir de la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo (Ferrater Mora, 2001).

Ahora, en lo que respecta a los estudios orientados al análisis de discurso, se ha dado una amplia producción en torno a las formas particulares de identidad -por ejemplo, de género, de etnia, de pertenencia nacional- y, recientemente, múltiples investigaciones han abordado las identidades multidimensionales construidas en el contexto de la globalización (incluyendo el enfoque de la diáspora)<sup>26</sup>.

Definir qué es la identidad es sumamente complicado ya que se trata de la forma en la cual construimos las respuestas a la pregunta ¿quién y qué somos?<sup>27</sup> A diario nos encontramos involucradas en dinámicas de construcción/constitución de identidad, tanto en un aspecto de enunciación individual de la subjetividad como en un aspecto relacional con las otras u otros, ya que nos encontramos cotidianamente implicadas en narrativas acerca de nosotras mismas que construimos en función a la interacción que tenemos con la/el interlocutora, con el espacio y el momento de enunciación. En este sentido, la identidad es considerada multidimensional, ya que lo que somos depende del contexto, de la ocasión y del propósito e involucra un proceso semiótico de representación (a partir de símbolos y narrativas).

---

<sup>26</sup> Entre las investigaciones más destacadas enfocadas en el tema de las identidades podemos mencionar las elaboradas por Marco Martiniello y Manuel Castells, además de los trabajos de Aída Hernández (2008), Erving Goffman (1977; 2006) y Chantal Mouffe (1996) revisados para esta investigación.

<sup>27</sup> Aquí vale la pena recordar el trabajo de Erving Goffman (2006) quien teorizó acerca de la construcción del sí mismo a través de la participación diaria de los sujetos en los rituales de interacción.

Los actos de enunciación de identidad son bastante complejos pues involucran una amplia variedad de procesos situacionales, por ejemplo, ubican al individuo en relación a distintas formas de agrupación -reales y sociológicas- y en categorías socialmente construidas -edad, sexo, profesión, nacionalidad, adscripción cultural, pertenencia étnica, por mencionar algunas-. En este sentido, el sujeto se sitúa en relación a otros y en relación con la situación en la que se produce su identidad, lo cual lo lleva a hacer selecciones y a tomar decisiones (Blommaert, 2005).

Blommaert ha enfatizado en el hecho de que, para que la identidad sea establecida, es necesario que sea reconocida por otros. Esto significa que mucho de lo que sucede en el campo de la identidad no es construido de forma aislada, sino en términos relacionales/interaccionales.

Ahora, para identificar cómo se articulan las desigualdades en la interacción comunicativa es importante tomar en cuenta que los sujetos no son enteramente libres en términos semióticos, ya que están determinados por un acceso diferencial a los recursos que determinan, en parte, su adscripción identitaria.

Por ello, Blommaert propone que veamos la identidad como «formas particulares de potencial semiótico organizadas en un repertorio» (Blommaert, 2005: 207). Es decir, se parte de la premisa de que la gente construye identidades en configuraciones específicas y con repertorios lingüísticos determinados que, a su vez, están condicionados por dinámicas de acceso diferenciado a los repertorios de identidad<sup>28</sup>. Así, los repertorios lingüísticos se rastrearán en esta investigación analizando aquellos los conceptos (o términos) que son utilizados por las mujeres zapatistas en sus discursos a partir de las unidades de sentido en las que se insertan.

Por otro lado, Blommaert sugiere algunas estrategias que nos permiten incorporar el espacio de enunciación al análisis de las identidades. Así, partiendo de la premisa de que en el discurso podemos observar cómo interactúa el espacio con los marcos cognitivos, morales y emotivos dentro de los cuales las personas se ubican a sí mismas y construyen identidad, este autor sugiere tomar en cuenta que el anclaje en el espacio de enunciación es crucial en la construcción de la subjetividad de las personas y en forma en la que estas se relacionan con otras. Para ello, propone

---

<sup>28</sup> Aquí es importante tomar en cuenta que los repertorios de identidad están condicionados por formas de acceso diferencial a identidades particulares que requieren del acceso a determinados recursos -lo que Pierre Bourdieu (1988) denominó el privilegio de la «distinción»-. Por ejemplo, las identidades de estatus requieren de determinados recursos, es decir, del tipo de recurso -cultural o simbólico- que se asocie socialmente con el estatus.



considerar que el lugar define al sujeto frente a sí mismo y frente a los otros; y nos sugiere observar de qué forma la posicionalidad de una persona influye en la organización de las referencias y los símbolos, e incluso, en las atribuciones morales, culturales y políticas que pueden hacerse de un hecho social.

Una de las implicaciones teóricas de la perspectiva de identidad sugerida por Blommaert, es que esta se convierte en un asunto de detalles múltiples. Esta visión ofrece una salida a las grandes categorías modernas de investigación que han sido establecidas con base en perspectivas duales -como masculino o femenino, blanco o negro, clase alta o clase baja- y que sólo dan cuenta de una pequeña parte de la historia y reproducen dicotomías analíticas que ofrecen explicaciones universales de la construcción de la identidad.

Según Blommaert, lo que ocurre en el trabajo discursivo está organizado en paquetes de identidad que se caracterizan por estar indexados, en este sentido, la performatividad de la identidad no es un asunto de articulación sino de la movilización de un repertorio completo de características identitarias que se expresan en función del momento y de las posiciones desde las cuales se habla.

Ahora, es importante subrayar que dentro de esta investigación se analizarán las identidades en varios niveles: en uno individual en el que se rastrea la construcción del sí mismo y del nosotros; en uno colectivo como pueblo indígena; en uno político como zapatistas en resistencia; y en uno marcado por el género en tanto mujeres con demandas propias.

Analizar las formas discursivas en las cuales las personas se identifican a sí mismas y a otros en la práctica, nos permite establecer cómo se producen las identidades como parte de sistemas de relaciones y contrastes. Esta propuesta, se aterrizará en la presente investigación al analizar la construcción discursiva del sí mismo y de los otros.

### REPRESENTACIONES SOCIALES

En términos generales el concepto representación suele ser usado para referirse a las diversas formas en las que las personas aprehendemos la realidad y, por ello, suele pensarse dentro de un marco de múltiples sentidos y usos<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, desde el punto de vista filosófico la «representación» ha fungido como eje para que a lo largo de la historia un gran número de pensadores, desde Aristóteles hasta Ludwig Wittgenstein, se preguntaran acerca de las diversas formas en las que los sujetos construyen significaciones.

Así, por los distintos usos que se le han dado, el término se considera ambiguo tanto en el campo de la psicología como en el de la epistemología. Por ejemplo, a partir de algunas acepciones del concepto construidas desde la psicología se concibe la representación como: aprehensión de un objeto presente, en este sentido se le suele asociar con la «percepción»; como reproducción en la conciencia de percepciones pasadas, en el sentido de lo que se denomina «representaciones de la memoria»; y como anticipación de acontecimientos futuros, por lo que a menudo se le vincula con la imaginación. Desde el punto de vista epistemológico, la representación se puede entender principalmente en dos sentidos: como contenido mental, en tanto acto que adquiere significación desde los *subjetivo y lo privado*; y como aquello que se busca representar a partir de determinada intencionalidad (Ferrater Mora, 2001).

Ahora, en el ámbito de la producción de conocimiento dentro del área de humanidades y ciencias sociales, el concepto de representación es recurrente y suele utilizarse en el sentido de representación social, artística, cultural, o bien en lo referente a la identidad en tanto representación individual o colectiva<sup>30</sup>.

En este sentido Álvaro (2009) sugiere que las «representaciones sociales», en el marco de la terminología científico-social, suelen ser entendidas como construcciones simbólicas que se producen y reproducen en las interacciones sociales, carentes de un carácter estático y que no determinan forzosamente las «representaciones individuales»<sup>31</sup>. Desde esta perspectiva, las «representaciones sociales» sirven para dar sentido y comprender la realidad social y se generan a partir de: el *anclaje*, que se refiere a una forma de categorización, a través de la cual clasificamos y nombramos la realidad, que nos permite apropiarnos de lo desconocido a partir de nuestro propio sistema de categorías; y la *objetivación*, «que consiste en transformar entidades abstractas en algo concreto y material» (Álvaro, 2009).

Para Stuart Hall (2003) damos sentido a la realidad por medio de sistemas de representación que consisten en la puesta en acción de diferentes formas de

---

<sup>30</sup> También es importante mencionar que el concepto «representación» ha sido utilizado por autores como Karl Bühler y Wittgenstein en el sentido de modelo o esquema, es decir, como algo que marca un punto de partida para la acción y que genera experiencias y «representaciones» privadas.

<sup>31</sup> En este sentido, resulta interesante observar las concepciones contrastantes que emergen de cada disciplina, por ejemplo, mientras desde la sociología Émile Durkheim definió las «representaciones colectivas» como formas de conocimiento construidas socialmente que no pueden explicarse como derivadas de la experiencia individual; desde la psicología Serge Moscovici concibe las «representaciones» como un conjunto de conceptos originados en la vida cotidiana y en el curso de las comunicaciones interindividuales.

organizar, clasificar y vincular categorías, para lo cual usamos principios de similitud y diferencia con el fin de establecer relaciones entre conceptos o para distinguirlos de otros<sup>32</sup>.

Según Hall, quien aborda desde los estudios culturales las prácticas de representación, el concepto mismo conecta las nociones de significado y lenguaje con la cultura. Desde este punto de vista, se enfoca la cultura en tanto elemento por medio del cual sus integrantes producen e intercambian significados (Hall, 2003). Desde esta perspectiva existen dos sistemas de representación: uno que nos permite dar significado al mundo por medio de una serie de correspondencias basadas en un sistema de conceptos y mapas conceptuales; y otro que nos permite construir una serie de correspondencias entre nuestro mapa conceptual y una serie de signos ordenados y organizados dentro de varios lenguajes que representan esos conceptos. La relación entre cosas, conceptos y signos reside en el centro de la producción de significado en el lenguaje y, el proceso que liga estos tres elementos, es lo que Hall denomina representación (Hall, 2003).

En este sentido, es importante recordar los planteamientos de Michel Foucault (1988) en torno a la representación y su relación con la construcción del sujeto, aquí se parte de la premisa de que todo sujeto capaz de producir textos está operando dentro de los límites de su propia formación discursiva, la cual se encuentra enmarcada en una época y cultura particular. Para Foucault, el sujeto es producido dentro del discurso y, en este sentido, se encuentra sujetado al mismo, por lo que se convierte en el portador del conocimiento que el propio discurso produce<sup>33</sup>.

Por su parte, Alejandro Raiter nos recuerda que en los sistemas de representación no puede haber imágenes si no se han recibido estímulos que activen su formación. Asimismo, hace énfasis en el hecho de que los contenidos de estas «representaciones» son diferentes dentro de la misma comunidad y que no se trata de sistemas cerrados, sino que se encuentran en permanente construcción<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Desde el punto de vista de Hall, al ordenar los conceptos en diferentes sistemas clasificatorios es que generamos mapas conceptuales compartidos a partir de los cuales nos comunicamos y que nos identifican como pertenecientes a una cultura en particular.

<sup>33</sup> Desde este punto de vista, el sujeto parece ser producido a través del discurso en dos sentidos: en primer lugar, porque se atribuye a los sujetos determinados atributos que son definidos por el discurso en sí mismo; y en segundo lugar, por que el propio discurso produce un lugar para el sujeto.

<sup>34</sup> Raiter subraya la capacidad de raciocinio de los sujetos como un elemento clave de las «representaciones» y retoma la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que se basa en la premisa de que las acciones están guiadas por la racionalidad humana y que esta racionalidad es la que propicia una representación consciente del mundo (Raiter, 2003).

En lo que corresponde a las investigaciones orientadas al análisis de discurso podemos encontrar distintas propuestas para definir y articular el término representación. Por ejemplo, en las propuestas teóricas planteadas por Blommaert y Van Dijk, formuladas en el marco el ACD, se utiliza el concepto de *representación socio-semántica* el cual propone considerar en el análisis una reflexión sobre la manera en la que los actores sociales construyen las representaciones a partir del acceso que tienen (o no) a la comunicación. Desde esta perspectiva, la representación socio-semántica se estudia en términos del papel central que desempeña en la producción social de desigualdad, poder, ideología, autoridad (Van Dijk, 2003).

Blommaert señala que un aspecto en el que la intertextualidad se manifiesta es las representaciones que los sujetos hacen del discurso en sí, en el sentido de la manera en la cual estos seleccionan y combinan determinadas palabras y sonidos en función del contexto. Así, observando la heterogeneidad de tradiciones comunicativas podemos tomar consciencia de los puntos de vista específicos de las personas, los cuales están marcados por la manera en la cual se representa la realidad (Blommaert, 2005).

El tratamiento de las problemáticas comunicativas, desde el punto de vista antropológico, tiene que ver con la cercanía y la estabilidad, es decir, se sugiere que una cultura puede estar inmersa en una cosmovisión particular que marca determinados patrones y principios que son conocidos y compartidos, hasta cierto punto, por todos los miembros de una comunidad. En este sentido, algunos autores, como Jane Hill y Bruce Mannheim, concluyen que la cosmovisión se presenta invariablemente acompañada por la ideología, lo que da origen a «representaciones» sociales situadas que se vinculan directamente a determinados intereses políticos.

Para finalizar este subapartado, me parece importante señalar que haré uso del concepto de representación social tomando en cuenta el punto de vista de los autores suscritos a las perspectivas del AD y del ACD. Esto me servirá para observar de qué forma se activan y se producen las representaciones sociales (individuales y colectivas) en los testimonios, esto a partir de un análisis de cómo se construyen (representan) discursivamente los escenarios, los acontecimientos y los motivos que las mujeres zapatistas identifican como importantes y a partir de los cuales dan significado a sus acciones.

## MEMORIA

Los debates alrededor de qué es la memoria, cómo se construye y qué papel juega en la vida de las personas han sido una constante en la historia de las ideas desde la época de la filosofía platónica. Ya en la época moderna las discusiones se enfocaron en el problema de la sede de la memoria enfrentado básicamente dos posiciones: aquella que la define como una huella psicofisiológica dejada por impresiones en el cerebro, reproducible mediante leyes de asociación; y aquella que la considera como un fluir psíquico<sup>35</sup>.

Entre los teóricos que se han ocupado particularmente del problema de la memoria podemos mencionar al filósofo Henri Bergson y al psicólogo William James. Según Bergson existe una memoria de repetición (psicofisiológica), que tiene que ver con procesos de la retención, repetición y reproducción de los hechos pasados, y una memoria representativa que constituye la esencia de la conciencia misma (Bergson, 1939). En este sentido, la memoria representativa encarna en sí la continuidad de la persona y constituye su realidad fundamental. Entendida así, la memoria conserva el pasado de las personas y lo actualiza en el presente dando lugar a la historia y la tradición, y representa no sólo el conocimiento de hechos pasados sino el revivir efectivo, el «re-cordar» en el sentido de reproducción de estados anteriores, en la vivencia actual que se construye a partir de sucesos y experiencias pasadas (Bergson, 1939)<sup>36</sup>.

William James enuncia, por una parte, que sólo puede tenerse memoria de estados «sustantivos»<sup>37</sup>, y por la otra, que la memoria es un fenómeno «conciente» en tanto que es en sí misma la conciencia de un estado de ánimo pasado que había desaparecido. Para James la memoria se refiere al pasado de la persona que la posee

---

<sup>35</sup> Por ejemplo, Descartes distinguía entre dos formas de memoria, la «corporal», consistente en *vestigios o pliegues* que quedan impresos en el cerebro, y la «intelectual» o «incorporal» (Ferrater Mora, 2001).

<sup>36</sup> En la medida en que fue avanzando el siglo veinte algunos filósofos se ocuparon de la memoria desde el punto de vista del análisis de lo que significa *recordar algo pasado*. Esta concepción generó básicamente dos tendencias: la primera, representada por Bertrand Russell, que puede ser llamada «punto de vista del presente» y consiste esencialmente en concebir la memoria como un acontecimiento psíquico que remite a alguna experiencia pasada; y la segunda, representada por Gilbert Ryle, que podría denominarse «punto de vista del pasado» y consiste esencialmente en concebir la memoria como una «acción» u «operación» por medio de la cual se mantiene una creencia *verdadera* acerca de una experiencia pasada (Ferrater Mora, 2001).

<sup>37</sup> En el sentido de estados que hayan durado algún tiempo considerable o bien de sucesos que hayan marcado un punto de quiebre en la vida de los sujetos, es decir, sólo se tiene recuerdos de estados «memorables».

y, por lo tanto, va acompañada de un proceso emotivo de creencia (Ferrater Mora, 2001).

Según lo expone Jorge Mendoza García (2005) no sería sino hasta el siglo veinte que las investigaciones comienzan a concebir la memoria en dos sentidos: el «individualista», que plantea que esta es una facultad individual que se deposita al interior de la persona; y la «colectiva», que sostiene que esta es construida por los grupos sociales.

Para Joel Candau, el teórico que introdujo en el debate intelectual los conceptos de «memoria colectiva» y «memoria social» fue Maurice Halbwachs. Según Halbwachs la «memoria individual [...] no es más que una parte y un aspecto de la memoria de grupo» (Candau, 2002: 114). Desde este enfoque, en los sistemas de interrelación social, la memoria individual y la colectiva se encuentran imbricadas en un mismo pensamiento social y, en este sentido, podría decirse que no existe una memoria estrictamente individual ni estrictamente colectiva sino marcos sociales específicos de producción de memoria (Candau, 2002).

En este mismo sentido, Xerardo Pereiro plantea que las personas son incapaces de utilizar la memoria fuera de la sociedad, ya que los grupos sociales recuerdan colectivamente por medio de tradiciones, celebraciones, rituales y eventos que contribuyen a conservar el pasado. Desde esta perspectiva, los mecanismos de preservación de la memoria colectiva se sirven de elementos culturales, entre los que cuales se encuentran las prácticas, costumbres y rituales, y esta se objetiviza en distintas manifestaciones espirituales y materiales que sirven de soporte simbólico para la propia cultura (Pereiro, 2003)<sup>38</sup>.

De acuerdo con lo anterior, considero interesante recuperar la definición propuesta por Gilda Waldman, quien destaca el estrecho vínculo que existe entre la memoria y la historia. Desde su punto de vista la memoria es una construcción social del pasado de carácter histórico, la cual está sujeta a diversas transformaciones y

---

<sup>38</sup> Desde esta perspectiva los procesos de selección y conservación de los hechos del pasado se valen de una base material conformada por: *fuentes plásticas* como mapas, cuadros, monumentos, fotografías y películas; *fuentes escritas* entre las que encuentran diferentes tipos de documentos; y por *fuentes orales* que se transmiten en forma de frases célebres, rumores, leyendas, proverbios, canciones e incluso cuentos (Mendoza García, 2005).

fracturas que responden a cambios políticos y culturales, o bien a la modificación de la sensibilidad social en momentos específicos (Waldman, 2007)<sup>39</sup>.

Así, el concepto de *memoria histórica* es definido por Mendoza García como el conjunto de acontecimientos y elementos que caracterizan la vida de una comunidad en su desarrollo histórico, es decir, se refiere a la capacidad de individuos y comunidades de recuperar la información que queda impresa psíquicamente a manera de imágenes o huellas del pasado y que se presentan como fragmentadas en recuerdos individuales. En este sentido, la memoria histórica funciona como un sistema de imágenes conformadas por experiencias tanto inmediatas como no vividas pero asumidas a partir de diferentes mecanismos de conocimiento<sup>40</sup> (Mendoza García, 2005).

Ahora, en lo que se refiera a la teoría generada desde el ACD Teun Van Dijk (2003), considera que la «memoria colectiva» es un elemento muy importante en la construcción de la identidad, pues la producción de la subjetividad –individual y colectiva- es producto del *hacer* de generaciones pasadas y de los acontecimientos –pasados y presentes- que conmocionaron a las comunidades de origen y que dejaron marcas constitutivas que son transmitidas socialmente por la memoria manifiesta en relatos, canciones o recuerdos que pasan de generación en generación (Van Dijk, 2003).

Por su parte, Jan Blommaert nos propone concebir la memoria, que se articula en los discursos, y la habilidad narrativa como recursos lingüísticos que los sujetos movilizan para darse a entender, ello siempre tomando en cuenta que estos varían de forma significativa en función del espacio y el contexto de enunciación de los discursos, así como de los patrones de inequidad discursiva vigentes en la sociedad en la que se insertan<sup>41</sup>.

Para este autor son los propios procesos de construcción testimonial los que constituyen las estructuras que sostienen la memoria, ya que en ellos se establece un fuerte vínculo entre la forma en la que el sujeto decide estructurar su narrativa – lo

---

<sup>39</sup> En este mismo sentido abunda el concepto «temblores de la memoria» elaborado por Candau (2002), que se refiere a las transformaciones que inevitablemente sufre la sociedad a través del tiempo. Esta perspectiva toma en cuenta las transformaciones históricas, en su papel de *detonadores*, que hacen cambiar las percepciones sociales, lo cual a su vez modifica los patrones culturales y la memoria colectiva en permanente construcción.

<sup>40</sup> Como la escuela, la familia, los medios de comunicación, la religión, la literatura y la tradición oral.

<sup>41</sup> Este es el modelo de análisis crítico que Blommaert aplica en algunas de sus investigaciones sobre lingüística africana, véase como ejemplo la estrategia de trabajo que el autor utiliza al abordar las narrativas del ciudadano burundés (Blommaert, 2005: 98-124).

que a su vez se relaciona con las intenciones comunicativas del enunciante- y el acto de recordar en sí mismo. En este sentido, es importante tomar en cuenta que todo acto de recordar se realiza, según este autor, con base a un material sumamente fragmentado el cual es organizado por los sujetos que buscan darle significado a sus propias experiencias.

En lo que se refiere a la memoria colectiva, Blommaert la define como aquello que surge cuando un evento es traído del pasado al presente en un discurso enunciándose como un hecho compartido<sup>42</sup>. En este aspecto nuevamente la información histórica se juzga como indispensable ya que nos permite analizar dos niveles de la problemática: primero, gracias a ella, podemos hacernos una idea de la importancia que un acontecimiento determinado tuvo en un marco más amplio (global), y además, nos permite aproximarnos a los posibles significados que este pueda tener en la memoria colectiva histórica del pueblo que lo vivió.

Por otro lado, considero importante subrayar que, desde el punto de vista de Blommaert, uno de los elementos que podemos interpretar al analizar las experiencias de las personas que proveen los materiales testimoniales es, por un lado, aquello que los enunciantes consideran como «memorable», es decir, las partes de la historia que para el propio sujeto son relevantes y «dignos de ser recordados», y por el otro, sus expectativas de «iconicidad», en el sentido de las expectativas que los sujetos –enunciantes y receptores- despliegan sobre el propio estilo narrativo y sobre el contenido (Blommaert, 2005: 85). Este enfoque nos permite aproximarnos a la perspectiva de los sujetos de investigación y a los posibles significados que estos le atribuyen a su propio discurso y, con ello, construir una estrategia de análisis tomando como punto de partida el propio material testimonial (tal como lo propone la *grounded theory*).

En este sentido, la presente investigación se propone analizar: en primer lugar, la memoria colectiva histórica que se enuncia en el material testimonial como hechos compartidos; en segundo lugar, las transformaciones/acontecimientos que estas identifican en sus discursos -lo que en la propuesta analítica de Calos Piña se denomina como *hitos*-; en tercer lugar, las construcciones de la memoria que se elaboran desde el discurso ideológico del EZLN y desde de las propias experiencias

---

<sup>42</sup> Véase el estudio de caso de Jan Blommaert en el cual se aborda la matanza de civiles en el denominado «levantamiento de Varsovia» (Blommaert, 2005: 125-157).



de las mujeres; y en cuarto lugar, cómo se articula la memoria en términos de la estructura narrativa con el fin de significar las propias experiencias<sup>43</sup>.

#### DISCURSO IDEOLÓGICO

En este subapartado expondré a grandes rasgos lo que Teun Van Dijk (1996) ha definido como discurso ideológico. Desde su punto de vista, el discurso ideológico debe analizarse como una forma específica de discurso sociopolítico, esto para lograr establecer una relación entre las estructuras del discurso y las estructuras sociales vigentes en el momento de su enunciación.

Desde esta perspectiva, *se considera a los usuarios del lenguaje como miembros de comunidades, grupos u organizaciones y se supone que hablan, escriben o comprenden desde una posición social específica* (Teun Van Dijk, 1996: 12). De esta forma, el análisis del discurso ideológico se propone ubicar las ideologías que se asocian con la posición de enunciación, es decir, busca identificar de qué maneras se defiende o legitima discursivamente dicha posición.

Según Van Dijk para realizar un análisis del discurso ideológico es necesario especificar de qué forma los miembros de un grupo explican sus posiciones sociales, esto tomando en cuenta que el habla de los sujetos marca determinadas relaciones como las de dominación, cortesía, ayuda o solidaridad. Esto puede identificarse particularmente por medio del análisis de expresiones que puedan interpretarse como indicativas de tales relaciones sociales.

Desde este enfoque, es especialmente relevante tomar en cuenta las posiciones de enunciación, pues cada grupo seleccionará entre el repertorio de normas y valores sociales compartidos aquellos que se vinculen más estrechamente con sus fines e intereses y los sujetos se servirán de estos valores como los componentes que edifican la ideología del grupo. Van Dijk pone como ejemplo que, el valor de *igualdad* o la norma de *no discriminación*, suelen constituir un punto culminante en la ideología de las mujeres, de las minorías y de otros grupos dominados.

Así, las propuestas de Van Dijk sugieren que *es posible recurrir a diversas estrategias y estructuras discursivas para expresar tanto creencias ideológicas como las opiniones personales y sociales que de ellas se derivan* (Teun Van Dijk, 1996: 39). En este sentido, las ideologías según Piña (1988: 170) se manifiestan como

---

<sup>43</sup> Este punto se analizará a partir de los ejes de reflexión de *causalidad y motivos para y motivos porque*.

autorepresentaciones positivas del *nosotros* y representaciones negativas de los *otros* con lo cual se construyen configuraciones discursivas dicotómicas fuertemente diferenciadas. De acuerdo con esto, la construcción del *nosotros* está asociada con valores y normas positivas que determinan la adhesión de los sujetos a determinado *orden moral*.

Para rastrear estos elementos, Van Dijk sugiere que es posible anticipar que el discurso ideológico estará semánticamente orientado hacia los siguientes tópicos:

- Descripciones autoidentitarias. Estas se manifiestan en concepciones que buscan construir el quiénes somos, de dónde venimos, cuales son nuestros atributos, cuál nuestra historia y de qué estamos orgullosos. Asimismo, desde este tópico puede identificarse el proceso de construcción discursiva de los *otros* en el sentido de marcar en qué se diferencian del *nosotros*. Las descripciones autoidentitarias son particularmente importantes para analizar aquellos grupos cuya identidad es concebida por sus miembros como amenazada y para aquellos grupos que se definen por sus características (mas o menos permanentes) como género, raza, etnicidad, religión y clase social.
- Descripciones de actividad. Los discursos ideológicos suelen construir las identidades a partir de una demarcación de actividades, en el sentido de determinar cuáles son las tareas propias del *nosotros*, qué se espera de nosotros, cuál es nuestro papel en la sociedad. Según Van Dijk, la descripción de la actividad ideológica es típica en aquellos grupos que se definen por lo que hacen sus miembros, tal es el caso de los grupos políticos y de los activistas.
- Descripciones de propósitos. Las actividades adquieren un sentido ideológico cuando están orientadas a determinados propósitos, aquí es importante señalar que la descripción de los objetivos suele estar en concordancia con la manera en la cual los grupos y sus miembros quieren verse a sí mismos o quieren ser vistos por los demás.
- Descripciones de normas y valores. Un elemento fundamental para realizar un análisis de los discursos ideológicos es el significado, que involucra normas y valores, en torno a lo que desde la posición del *nosotros* se considera como bueno o malo.
- Descripciones de posición y de relación. Es importante tomar en cuenta que los grupos suelen definir su identidad, actividades y propósitos en relación con otros

grupos, por lo que suele hacerse especial énfasis en las relaciones grupales, los conflictos, la polarización y la presentación negativa del otro.

Ahora, ya que esta investigación se propone analizar el discurso en dos niveles, uno a nivel de las experiencias de las mujeres y otro a nivel de la forma en la cual se articula el discurso ideológico, los tópicos propuestos por Van Dijk serán rastreados en los testimonios que se analizarán en la presente investigación con el fin de diferenciar entre lo que proviene de la propia vivencia y lo que se articula como parte del *discurso oficial* del EZLN.

Asimismo, las propuestas analíticas de Van Dijk (1996) serán utilizadas en esta investigación con el fin de analizar de qué manera se construye discursivamente la imagen del *nosotros* y de los *otros*. Asimismo, con estas herramientas me propongo ubicar cómo se articula el discurso legitimador en los discursos de las mujeres zapatistas y cómo se explica en ellos las posiciones de lucha, solidaridad y resistencia, para ello, rastrearé como sugiere Van Dijk las expresiones que pudieran mostrar como se articulan discursivamente estas relaciones.

#### IV. CAPÍTULO METODOLÓGICO

El marco teórico expuesto en el capítulo anterior se aplicará en los ejes reflexivos que buscan interpretar la construcción discursiva de la *subjetividad* y de la *otredad*, de las *causas* y los *motivos* que se enuncian, de los *espacios* y *temporalidades*, así como de la adhesión a un *orden moral* determinado, que puede apreciarse en los discursos de las mujeres zapatistas.

El análisis crítico de discurso que realizaré se construirá en dos fases: en la primera analizaré los testimonios por separado en función de algunos ejes de reflexión como desarrollaré más adelante; y en la segunda compararé los resultados obtenidos en la primera fase con el fin de articular mis conclusiones.

Con el fin de aportar al conocimiento, en la primera fase del análisis, la presente investigación se propone seguir los siguientes ejes analíticos:

- *Describiré a la persona productora del texto* en dos niveles: uno refiriendo sus características físicas -cómo el tipo de vestido tradicional que llevaba puesto, la etnia a la que pertenece, los adornos que usaba, la edad aproximada, entre otros- para lo cual me apoyaré en algunas fotografías que tomé durante el Encuentro<sup>44</sup>; y otro rastreando cómo se construye el *sí mismo* en el testimonio, esto tanto individual como colectivamente.
- Ubicaré a *otros personajes significativos* descritos en el texto y, a partir de esto, ubicar a los antagonistas en el discurso y reflexionar en torno a la relación que establecen con el sujeto productor del mismo y con la comunidad, así ubicaré tanto a los co-protagonistas como a los antagonistas presentados en el discurso.
- Referiré los *escenarios* donde se desarrollan las acciones de la protagonista y de los otros personajes descritos en el texto y, a partir de ello, reflexionar sobre las posibles significaciones que estos espacios tienen las enunciantes y el papel que desempeñan en la construcción su subjetividad.
- Reflexionaré en torno a cómo se construye la *temporalidad* en la narrativa; referir los *acontecimientos* descritos que considero íntimamente ligados a la

---

<sup>44</sup> Esto tomando en cuenta la importancia que algunos autores como Erving Goffman (1963) dan a la imagen como parte sustancial de la representación de sí que los personajes manifiestan en sus enunciaciones cotidianas. Otros investigadores como Josué de Souza Martins (2008) o Pierre Bourdieu (2004), desde la sociología visual, hacen énfasis en el papel de la fotografía como productora de conocimiento. Retomando estas propuestas las fotografías serán utilizadas como un recurso analítico que proporcionará a esta tesis información sumamente útil para la descripción de cada personaje.

construcción del sí mismo narrativo. Con el fin de reflexionar en torno a cómo se construye el «tiempo del discurso» en los testimonios recuperaré las herramientas de la teoría narratológica desarrollada por Luz Aurora Pimentel (2002). Para identificar los acontecimientos que las mujeres zapatistas presentan como cruciales en el curso de su vida, y que al interior del relato cumplen una función explicativa o referencial, utilizaré las propuestas de Carlos Piña (1988).

- Ubicaré en el testimonio las relaciones de *causalidad* que establece la narradora para explicar los sucesos descritos. Según Piña las causalidades que los sujetos enuncian suelen ser un recurso que busca establecer vínculos entre unidades de diferente categoría y las más recurrentes son las de tipo «histórico», «psicológico», «natural» y «mítico».
- Identificaré las afirmaciones directas o indirectas que *explican las conductas* del personaje-narrador y de los otros personajes significativos.
- Aquí desarrollaré lo que Alfred Schutz denomina como *motivos para* y *motivos porque* de los narradores. Los primeros son motivos atribuidos desde el presente y emergen «cuando el narrador se sitúa vívidamente en el momento en el que sucedieron los hechos» (Piña, 1988: 167). Los segundos suelen ser de tipo reflexivo, en ellos el enunciante toma distancia de la acción buscando revestir su narrativa de objetividad y credibilidad (Piña, 1988).
- Ubicaré la *adhesión* de la enunciante a un *orden moral* que tiene que ver con sus expectativas e ideales, elementos que suelen identificarse como recurrentes en la estructuración del relato autobiográfico y consisten en recursos narrativos que cumplen funciones de apoyo y justificación de las conductas del enunciante (Piña, 1988: 170). En específico se hará una búsqueda de la unidad de registro «malo», con ello me propongo analizar de qué manera se presenta esta palabra en el discurso y con qué actitudes o actividades se relaciona.
- Analizaré las opiniones, representaciones y perspectivas de las mujeres indígenas sobre sus experiencias de participación política en las filas del EZLN. En este sentido me interesa analizar cómo las zapatistas construyen un discurso emancipatorio a partir de sus experiencias y cómo a partir de las mismas articulan un discurso de género propio.

En la segunda fase buscaré hacer una comparación entre los testimonios con el objetivo de observar en qué medida se complementan entre sí y, con base en ello, articular las interpretaciones finales de este análisis.

Así, considero que la propuesta teórica más adecuada para alcanzar los propósitos que se plantea esta investigación es el Análisis Crítico del Discurso, ya que este enfatiza en la importancia de ubicar en distintos niveles cómo se presenta y cómo se ejercen las relaciones de poder haciendo énfasis en la manera desigual en la que se distribuyen socialmente los recursos lingüísticos.

#### ▪ CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DEL MATERIAL A ANALIZAR

Para analizar la memoria y el discurso emancipatorio, de las zapatistas del Caracol de La Garrucha *Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer*, haré un análisis a profundidad de cinco testimonios presentados por mujeres indígenas en el marco del Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo.

En junio de 2005 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional hizo pública la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* y con ello dio inicio la etapa más reciente de la historia del movimiento insurgente. La *Sexta Declaración* hizo un llamado a la sociedad civil para adherirse al nuevo proyecto político del zapatismo que contemplaba la posibilidad de unirse con distintos sectores para formar una red social de trabajo y solidaridad con los grupos subalternos del país. Con este fin, se convocó a seis reuniones sectoriales públicas entre agosto y septiembre de 2005, con la intención de concretar un plan de acción en la sesión plenaria a realizarse durante los días 17 y 18 de septiembre del mismo año. En esta coyuntura política es que nace la denominada *Otra Campaña*.

La idea de nombrar a esta estrategia política como La *Otra Campaña* debe entenderse en el marco de la campaña presidencial que iniciaba a finales de 2005, con miras a las elecciones del 2006, en la cual Felipe Calderón resultó vencedor en medio de fuertes cuestionamientos sobre la legitimidad del proceso. La *Otra Campaña*, en este sentido, se planteó como un proyecto a largo plazo que no obedecería los tiempos oficiales y que no culminaría con la elección de un líder sino con la conformación de una organización nacional alternativa<sup>45</sup>.

Mujeres de distintas organizaciones acudieron a las reuniones de la *Sexta Declaración*, desde estudiantes, intelectuales, amas de casa, mujeres de organizaciones campesinas, obreras, anarquistas, prostitutas, lesbianas, punks,

---

<sup>45</sup> Para un análisis de lo que simbolizó la *Sexta declaración de la Selva Lacandona* y el surgimiento de la *Otra Campaña*, véase: Guillermo Almeyra y Emiliano Thibaut, (2006); y la tesis doctoral de Sarri Vuorisalo-Tiitinen (2011).

artistas, luchadoras sociales, chicanas, indígenas de distintas zonas del país, sindicalistas, por mencionar algunos de los sectores participantes. En el espacio político que se abrió con esta propuesta, mujeres con distintas perspectivas y formas de resistencia, se reconocieron como parte de un mismo movimiento en el marco de los planteamientos zapatistas.

Como forma de intercambio de experiencias y de diálogo, la *Otra Campaña* se planteó un recorrido por todo el territorio mexicano. La representación del proyecto político estaría a cargo de la entonces denominada *Comisión Sexta*. El recorrido inició en la ciudad de San Cristóbal de las Casas el primero de enero de 2006 y continuó hasta llegar, como estaba previsto, al centro del país a finales del mes de abril y principios de mayo. Fue entonces que tuvieron lugar los hechos represivos del 3 y 4 de mayo de 2006 en el pueblo de San Salvador Atenco<sup>46</sup>. Estos hechos fueron importantes ya que, a partir de la represión que los adherentes a la *Sexta Declaración* sufrieron en Atenco, el tema de la agresión de género y la impunidad con la que el sistema patriarcal cobija a los agresores se volvió un tópico fundamental dentro del discurso de La *Otra Campaña*. Por ello, aunque la primera etapa de La Otra estuvo dominada por la figura del Subcomandante Marcos, a partir de estos acontecimientos emergieron las voces de mujeres zapatistas que por primera vez salían a la luz pública, a saber: la Comandanta Gabriela, Delegada 1; Comandanta Miriam, Delegada 3; Comandanta Gema, Delegada 4; y la Comandanta Hortensia, Delegada 5. Me parece importante resaltar que en este contexto no reaparecen las líderes zapatistas históricas –como las Comandantas Esther, Susana, Ana María o Yolanda– sino que se da espacio a nuevas figuras femeninas y a nuevas generaciones que antes no habían participado públicamente.

Una vez concluido el recorrido nacional, como parte de la estrategia política del movimiento zapatista llevada a cabo en el marco de la *Otra Campaña*, se convocó a realizar dos *Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo*: el primero tuvo lugar a finales del 2006 y el segundo se realizó en julio de 2007 (Vuorisalo-Tiitinen, 2011). El objetivo de estas reuniones fue informar a los

---

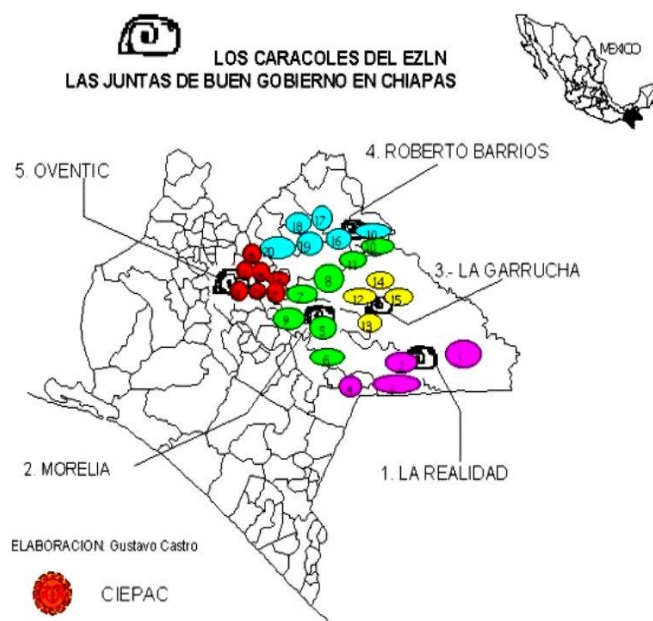
<sup>46</sup> Resulta importante recordar que los actos de represión perpetrados en el poblado de San Salvador Atenco llamaron la atención por su brutalidad, especialmente por la violencia ejercida contra las mujeres. Éstas además de ser detenidas ilegalmente y golpeadas durante los arrestos, fueron agredidas sexualmente (veintiséis de ellas presentaron denuncias a nivel internacional por tortura sexual y violación).

*pueblos del mundo* cuáles habían sido los resultados de la organización y la aplicación de proyectos comunitarios en la zona zapatista.

Como parte de los resolutivos del *Segundo Encuentro* surgió la iniciativa para realizar uno donde sólo se hablara de los problemas que las mujeres enfrentan en las distintas zonas autónomas zapatistas. Se llamó a estas reuniones *Encuentro de Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo* o *Encuentro Comandanta Ramona* en honor a una de las mujeres más representativas de la lucha de género tanto hacia fuera como al interior del movimiento zapatista. A este Encuentro se convocó a mujeres del mundo para que acudieran al Caracol de La Garrucha para escuchar a las mujeres zapatistas, en su mayoría bases de apoyo del EZLN.

Al *Encuentro Comandanta Ramona*, realizado en 2007, acudieron aproximadamente dos mil personas, en su mayoría mujeres, de treinta países diferentes, y constituyó un espacio de visibilización del trabajo y las problemáticas de las mujeres indígenas zapatistas siendo, además, una demostración de fuerza y organización encaminada a legitimar la resistencia en Chiapas (Marcos, 2010; Padierna, 2008).

El Encuentro tuvo lugar en el Caracol de La Garrucha *Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer*, Municipio de Ocosingo, Chiapas, del 27 al 31 de diciembre de 2007. Como ya mencioné, en este espacio participaron ciento cincuenta mujeres indígenas pertenecientes al EZLN quienes presentaron sus testimonios ante el auditorio (Gutiérrez, 2008; Marcos, 2010).





Considero pertinente desarrollar aquí *grosso modo* lo que en mi opinión fueron los objetivos del *Encuentro Comandanta Ramona* desde mi punto de vista, ya que en ningún momento los o las zapatistas declararon cuál era el fin de realizar una actividad política de este tipo. Considero que el Encuentro tuvo como objetivo reflejar la importancia de la participación de la mujer dentro del EZLN y legitimar sus demandas políticas y de género. Desde el comienzo de mi investigación el objetivo ha sido analizar cómo las zapatistas construyen la temporalidad *antes/después* del alzamiento revolucionario y de qué manera este influye en la articulación de un discurso emancipatorio y de un discurso de género propios.

Más allá de las repercusiones que el *Encuentro de Mujeres* haya podido tener a nivel de alianzas e intercambio de experiencias entre las mujeres zapatistas y las mujeres del mundo, sin duda uno de sus resultados es que ayudó a fortalecer los vínculos que se tejen dentro del EZLN alrededor del género entre mujeres que se reconocen, por un lado, como parte integral de un movimiento social vivo y, por el otro, como individuos que se diferencian del resto por su condición de seres femeninos y presentan problemáticas específicas propias. Así, el *Encuentro Comandanta Ramona* sirvió como un foro para intercambiar experiencias locales de resistencia, para consolidar la conquista de espacios en la vida pública y privada y delimitar cuáles son las demandas particulares de las mujeres.

#### ▪ CONVOCANTES Y DINÁMICA DEL ENCUENTRO

Me parece de suma importancia revisar la dinámica de trabajo del *Encuentro de Mujeres* para poder apreciar el contexto y el ambiente en el cual se realizan las declaraciones que analizaré en la presente investigación.

Como ya mencioné, el EZLN convocó a la sociedad civil a visitar el Caracol de La Garrucha en la zona de las Cañadas. Miles de personas llegaron el 28 de diciembre a la Zona Tzeltal para registrarse ante el Municipio Autónomo Francisco Gómez y participar en la inauguración de los trabajos (Gutiérrez, 2008). Los testimonios se presentaron en un auditorio -construido con retazos de madera, piso de tierra y techo de lámina- situado en el centro del Caracol, con una capacidad de aproximadamente dos mil quinientas personas. La presentación de los temas y la dirección de las dinámicas de participación se distribuyó por Caracol,

correspondiendo cuatro horas de trabajo a cada uno. Los gobiernos autónomos expusieron en el siguiente orden: La Garrucha, Morelia, La Realidad, Oventik y Roberto Barrios. Cada Zona dispuso de 40 minutos para hablar de cada tema y, posteriormente, abrir una ronda de 15 minutos para preguntas de las asistentes (Vuorisalo-Tiitinen, 2011).

Durante los tres días de trabajo se sostuvieron sesiones plenarias con una duración de ocho horas cada una. El tiempo del que disponían los Caracoles fue utilizado en función de lo que cada zona percibe como temática prioritaria. La presentación, el formato, el número de expositoras, la forma de abordar los temas y el tiempo asignado a cada punto varió de Caracol en Caracol, esto, refleja la heterogeneidad característica del movimiento zapatista y la percepción de distintas problemáticas en cada área.

A los hombres no se les permitió participar como representantes, exponentes o relatores, e incluso durante el primer día de trabajo tenían prohibido entrar al auditorio donde se realizaban las reuniones. Varias mantas de más de dos metros que podían leerse por todo el Caracol anunciaban a los asistentes: *Los hombres sólo pueden trabajar en hacer comida, limpiar el Caracol y las letrinas, cuidar a los niños y traer leña* (Marcos, 2010: 42). En este sentido, es importante subrayar que todo el trabajo necesario para la realización del encuentro estuvo a cargo de las mujeres asistentes tanto indígenas, que manejaron las comisiones de organización, seguridad, sonido y grabación para radio, como no indígenas, que apoyaron para la transmisión del Encuentro en medios de comunicación oficiales y alternativos (Padierna, 2008). Esta dinámica organizativa molestó a varios de los asistentes al Encuentro, que siendo hombres habían acudido a la Garrucha como parte de los grupos de trabajo que ahí se dieron cita, así que en los días subsiguientes se permitió que ellos asistieran a las reuniones pero sólo como observadores.

#### ▪ **LO QUE SE HABLÓ EN EL ENCUENTRO DE MUJERES**

En el Encuentro se plantearon las distintas problemáticas que las mujeres enfrentan, que varían en función de la zona en la que habitan, de la etnia a la que pertenecen, de si participan o no en la vida pública del EZLN, del trabajo que desarrollan dentro de su comunidad, de si pertenecen a la dirigencia política del movimiento, de si participan como Milicianas o si simplemente se desarrollan como civiles.

Mujeres de todas las áreas y niveles de participación dentro de las comunidades expusieron los cambios que han logrado con la organización, los proyectos que se están implementando en sus pueblos, las dinámicas familiares que viven cotidianamente, sobre su integración a los círculos de participación política, entre muchos otros tópicos todos enfocados a las problemáticas de género (Gutiérrez, 2008).

#### ▪ SELECCIÓN DEL MATERIAL A ANALIZAR

Los testimonios del Encuentro de Mujeres responden a siete ejes que quienes organizaron la reunión se plantearon como punto de reflexión, a saber: 1. Cómo vivían antes y cómo viven ahora; 2. Cómo se organizaron para llegar a ser autoridades (MAREZ, JBG y Comisariadas y agentas de cada pueblo); 3. Comercio. Venta y compra de producto, trabajos colectivos, cooperativas, sociedades, (Locales, Regionales, Municipales y de Zona); 4. Salud (Local, Municipal y de Zona); 5. Educación (Local, municipal y de Zona); 6. Niñas y Niños Zapatistas; 7. Las Zapatistas y *La Otra Campaña* (reflexiones sobre el trabajo que sostuvieron con otros sectores entre 2005 y 2006 en el marco de la gira de la *Otra Campaña*). En este sentido, los cinco discursos que analizaré deben entenderse como acotados a temáticas preestablecidas por los organizadores, a las que tuvieron que ceñirse las oradoras.

Para efectos de esta investigación se analizarán cinco discursos elegidos entre un universo de ciento veinte testimonios que fueron presentados por las zapatistas durante el *Encuentro de Mujeres*.

El análisis discursivo que presentaré se centrará en algunas declaraciones de las mujeres pertenecientes al Caracol de La Garrucha. Si esta investigación se concentra en un sólo Caracol es porque cada región es sumamente distinta en cuanto a las etnias que la habitan, las características territoriales y socioambientales, y los propios procesos históricos en los que se encuentran inmersas, por ello presentan problemas particulares y requerirían de un análisis diferenciado.

Para elegir el material se transcribieron veintiún testimonios, los correspondientes al Caracol III, para escoger tras una lectura detenida aquellos que aportan más información sobre la manera en la cual las mujeres construyen discursos emancipatorios desde contextos de resistencia.

Finalmente se delimitó un *corpus* de cinco testimonios correspondientes al tema «1.Cómo vivían antes y cómo viven ahora» que fueron presentados, el 29 de diciembre de 2007, por las representantes de las mujeres zapatistas del Caracol de La Garrucha *Resistencia hacia un Nuevo Amanecer*. Esta elección en particular obedece al interés de analizar los discursos enunciados por mujeres posicionadas en distintos sectores del EZLN. A continuación se enlista el material elegido especificando el sector al que cada una representa:

<b>Caracol III.</b>		<b><u>Temas</u></b>	<b><u>Sector</u></b>	<b><u>Duración</u></b>
1	<u>La Garrucha</u>	<i>Cómo vivían antes y cómo viven ahora</i>	Anciana Base de Apoyo	33:32 min.
2			Comandanta Rosalinda	18:49 min.
3			Capitana	12:29 min.
4			Capitana	4:06 min.
5			Capitana	8:39 min

Como puede apreciarse en este cuadro: el primer testimonio corresponde a una anciana base de apoyo del EZLN, quien sitúa histórica y geográficamente las problemáticas, experiencias y representaciones a las que hicieron referencia las demás mujeres en sus testimonios y por ello lo considero especialmente relevante; el segundo testimonio corresponde a una Comandanta, este fue seleccionado pues el análisis de este discurso proporcionará elementos sumamente interesantes que ayudarán a situar cómo viven las relaciones de género y la resistencia mujeres ubicadas en posiciones de mando en la estructura político-civil del EZLN<sup>47</sup>; y el tercer, cuarto y quinto corresponden a mujeres insertas en el ala militar de la organización zapatista, estos testimonios fueron elegidos ya que, en mi opinión, el rol que juegan estas mujeres representa una de las rupturas más fuertes en el orden de género establecido en comunidades indígenas y campesinas. Un ejemplo de ello es que las mujeres pertenecientes a la estructura militar del EZLN tienen prohibido

---

<sup>47</sup> Aquí vale la pena recordar que los Comandantes y las Comandantas son considerados por los zapatistas como parte del ala civil de la organización y no como miembros de la milicia, ya que estos no reciben entrenamiento militar sino formación política y su labor es realizar trabajo político de base dentro de las comunidades indígenas.

tener hijos si desean seguir perteneciendo a ella, lo que hace que su construcción como sujetos sobrepase las figuras de *madres* y *esposas*, elementos que antes del alzamiento eran constitutivos del rol asignado a las mujeres.

#### ▪ PROCEDIMIENTO

El Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas fue transmitido por distintos medios alternativos de comunicación y los testimonios fueron subidos al Internet como forma de difusión<sup>48</sup>. Sin embargo, para efectos de esta investigación utilizaré una clasificación propia del material ya que como trabajo de campo acudí a dicho Encuentro con el fin de incorporarme a todas las sesiones, tomar notas y grabar.

Tras el trabajo en campo el material de audio recopilado fue revisado en varias ocasiones para extraer los contenidos que consideré principales de cada discurso para ser clasificados posteriormente en cuadros por Caracoles y por temas según el orden en el que fueron presentadas. De este modo, extraje las temáticas que cada Caracol abordó para poder elegir, con base en esta información y en una lectura más detenida, aquel que presentó los testimonios que serán de mayor utilidad para efectos de esta investigación.

Los testimonios que serán ocupados para efectos de este análisis, y que integrarán el *corpus* de la investigación, fueron transcritos con el fin de construir un texto con el cual pudiera trabajar con el objetivo de explorar cómo construyen discursivamente las mujeres su narrativa y cómo se construyen a sí mismas. La versión del testimonio que puede consultarse en los anexos está dividida por minutos pues, dado que el manejo del español de la mujer expositora es deficiente, en ocasiones resulta necesario consultar los audios.

Buscando respetar la voz de las mujeres las declaraciones se transcribieron tal y como se escuchan en los audios, eludiendo únicamente las repeticiones de algunas palabras propias de las erratas de una persona que habla en una lengua ajena a la propia. Asimismo, me parece importante puntualizar que con el fin de distinguir las construcciones extraídas del material de mis propias interpretaciones, a lo largo del presente texto, hice un uso cuidadoso de los signos de puntuación, utilizando comillas dobles bajas (« ») para resaltar lo que corresponde a las enunciaciones de

---

<sup>48</sup> Véase: <http://zeztainternazional.ezln.org.mx/>, consultado el 26 de abril de 2011.

las mujeres zapatistas y cursivas para las citas o para poner en relieve algunos términos cuando lo considero necesario.

Por otra parte, los testimonios elegidos para esta investigación fueron expuestos el primer día del Encuentro, que por las razones antes señaladas (*supra*) fueron presentados ante un auditorio estrictamente femenino<sup>49</sup>. Este elemento lo considero muy interesante pues generó una dinámica de intercambio entre expositoras y auditorio que personalmente percibí como más ágil.

Consideré importante el hecho de que la mayoría de las expositoras fueron mujeres civiles y las únicas representantes del ala militar del EZLN fueron las Milicianas que hablaron en representación de las insurgentas del Caracol de La Garrucha. Considero este elemento relevante y de gran riqueza, pues me da la oportunidad de analizar la perspectiva de un sector de la población que ha desafiado de forma tajante el orden de género existente en las comunidades indígenas al tomar un arma y decidir no tener hijos (uno de los requisitos para sumarse a los trabajos militares).

---

<sup>49</sup> Digo «estrictamente» pues varios hombres que intentaron entrar a la reunión fueron expulsados por las organizadoras bajo la amenaza de suspender la sesión hasta que estos dejaran el auditorio.

## V. CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS EN UN CONTEXTO DE RESISTENCIA: UN EJERCICIO DE ANÁLISIS TESTIMONIAL

El presente capítulo tiene por objetivo hacer una presentación del material empírico con el fin de reseñar los escasos datos bibliográficos que poseo de las productoras de los discursos que componen el *corpus* de esta investigación y plasmar un ejercicio analítico basando en las propuestas de Luz Aurora Pimentel (2002) y Carlos Piña (1988). Para ello, como mencioné en el capítulo teórico metodológico de esta tesis, la sección está dedicada a: 1) *describir a la persona productora del texto*; 2) *ubicar a otros personajes significativos* descritos; 3) referir los *escenarios* donde se desarrollan las acciones de la protagonista y de los otros personajes descritos en el texto; 4) analizar a cómo se construye la *temporalidad* en la narrativa; 5) referir los *acontecimientos* descritos; 6) ubicar en el testimonio las relaciones de *causalidad* que establece la narradora; 7) identificar las afirmaciones que *explican las conductas* del personaje-narrador y de los otros personajes significativos; y 8) inferir la *adhesión* de la enunciante a un *orden moral* particular.

### ▪ TESTIMONIO DE AMINA, BASE DE APOYO DEL EZLN

#### LA ENUNCIANTE SE LLAMA AMINA

El primer testimonio que voy a analizar es el más largo de los presentados por las mujeres del Caracol III y que es el que describe más profundamente las experiencias de vida de los y las campesinas de la zona, por lo que probablemente fue elegido para abrir la participación del Caracol y de todo el Encuentro, ya que fue La Garrucha el primer Caracol en participar, pues sitúa histórica y geográficamente las problemáticas, experiencias y representaciones a las que harán referencia las demás mujeres en sus testimonios.

En términos generales, el testimonio clasificado como «01\_Garrucha\_Cómo.Vivimos\_Anciana.Base.Apoyo», corresponde a una anciana habitante de la zona Selva Tzeltal (que describiré más adelante) de nombre Amina, base de apoyo del EZLN, nacida en la finca *Las Delicias*, y describe las formas de vida en la zona anteriores al alzamiento del 1º de enero de 1994.

Lamentablemente la información que poseo sobre Amina es limitada, ya que en las comunidades zapatistas no se suele dar información personal de los sujetos por motivos de seguridad. En este sentido es necesario tomar en cuenta que el EZLN es un movimiento que aún hoy, a dieciocho años del alzamiento, es perseguido, motivo por el cual se ve obligado a seguir moviéndose de forma clandestina y a mantener un estricto control del acceso a la información interna. Esta es una de las limitaciones más grandes de la presente investigación, ya que por tratarse de testimonios y no de entrevistas, la información a veces resulta poco detallada y no arroja datos que permitan conocer la edad, actividad o escolaridad de las expositoras.

PERSONAJE PROTAGONISTA: YO MUJER, NOSOTROS CAMPESINOS

A continuación describiré al personaje de Amina en dos niveles: uno referido a sus características físicas y contextuales; y otro rastreando cómo se construye el *sí mismo* en la narrativa del testimonio, construcción que, según Carlos Piña (1988: 163), es elaborada en los discursos *a posteriori* por los enunciantes con el fin de atribuir significación a sus trayectorias.

La mujer cuyo nombre de lucha es Amina es una anciana, o *abuelita* como llaman afectuosamente los indígenas a los mayores de 60 años. Ella acudió al encuentro como representante de las mujeres bases de apoyo del EZLN -esto significa que pertenece al ala civil del movimiento zapatista- que habitan la zona Selva Tzeltal. Ella nació en la finca *Las Delicias* cuando aún el sistema de trabajo servil estaba vigente en la zona.



Fotografía de Amina, tomada en el momento de su testimonio.



Amina, al presentar su discurso, vestía el traje típico de las mujeres tzeltales de Bachajón, Municipio de Ocosingo<sup>50</sup>, que consiste en un vestido de colores llamativos hecho con tela de satín, configurado como una falda plegada hasta las rodillas y una blusa holgada, adornan con listones de colores y un cuello de olanes, delantal habitual, que cubre el pecho desde los hombros o bien sólo la cintura.

Amina, al igual que todas las mujeres zapatistas, se presentó utilizando un pasamontañas, pero el suyo a diferencia del pasamontañas típico era de tela (material que resulta más cómodo en un clima selvático). En el cuello lleva un paliacate ambos elementos que a nivel mundial son símbolo del movimiento zapatista<sup>51</sup>.

Hecha esta breve presentación, rastrearé ahora la manera en la que se construye la subjetividad de la enunciante y buscaré las unidades de registro *yo* y *nosotros*, lo cual me permitirá identificar en el propio material un contenido semántico que resulta clave para el presente proceso de análisis (Díaz y Navarro, 1995).

La unidad de registro *yo* aparece tres veces, en dos de las cuales Amina se presenta a sí misma como una mujer indígena que no sabe «bien hablar en español» y que es analfabeta. Este elemento me parece sumamente interesante pues el hablar de su condición particular, le permite introducir en el discurso la historia de vida que marcó su experiencia como mujer indígena pobre que vivió en la primera mitad del siglo veinte en una de las fincas situadas en la zona de las Cañadas de Chiapas: «Como yo no sé bien hablar en español y no sé leer, no sé escribir ¿por qué? Por causa de los patrones, nos tenía como animal» (T.I. min. 2). De este modo puede apreciarse que la enunciante de inmediato atribuye su condición de analfabeta al régimen de vida anterior al alzamiento, es decir, a la vida con los patrones que en

---

<sup>50</sup> Aquí me parece necesario aportar algunos datos sobre cómo se distribuye la población de origen tzeltal en la región. Los tzeltales del estado de Chiapas se encuentran asentados principalmente en dos zonas: en la «zona alta» situada en la región de Los Altos, y que comprende los municipios de Oxchuc, Tenejapa y Huixtán; y en la «zona baja» localizada en la región de la Selva Lacandona, que contiene los municipios de Bachajón, Ocosingo, Chilón, Yajalón y Pantelhó. El Caracol de la Garrucha, del que proviene Amina, se ubica geográficamente en la «zona baja», en las Cañadas Patihuitz situadas en lo que Xochitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco (2002) han denominado la «subregión» de Las Cañadas de la Selva Lacandona. Este espacio se ubica territorialmente en el Municipio de Ocosingo, al sur de Palenque, en el área limítrofe con el estado de Tabasco y con la frontera guatemalteca. Este es un entorno de bosque tropical que presenta un relieve formado por laderas enfrentadas.

<sup>51</sup> Paradójicamente los zapatistas visibilizaron las problemáticas de sus pueblos adquiriendo un rostro anónimo oculto tras el paliacate y el pasamontañas, elementos de una puesta en escena que a la larga se convertirían en símbolos internacionales de la lucha zapatista al conquistar el espacio público y convertirse en la credencial de identidad de la lucha indígena contemporánea del sureste mexicano. Pueden verse algunas reflexiones sobre los simbolismos implícitos en estos elementos en el artículo de Marisa Belausteguigoitia, «Descarados y deslenguadas. El cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación», 2006.

muchos casos despreciaban el trabajo y la vida de sus trabajadores, «nos tenía como animal». La siguiente enunciación del *yo* se da a manera de legitimación del discurso, «*yo lo vi*, qué es lo que hacían los patrones» (T.I. min. 27, cursivas mías), con esta frase Amina se coloca en una posición de testigo, uno de los recursos narrativos que suelen ser utilizados con el fin de dar más fuerza y veracidad a las narrativas.

Ahora, también resalta que el *yo narrativo* en éste testimonio se presenta frente al auditorio como parte de un *nosotros*, es decir, nos remite a la concepción de un *yo comunitario* que forma parte de la concepción de mundo que caracteriza la propia identidad indígena. En este sentido, puede observarse que la unidad de registro *nosotros* aparece en veinte ocasiones. Esta palabra término es más complicada que la anterior pues marca dos tipos de *nosotros*: el primero incluye al auditorio, al que ella concibe como integrado por «compañeros y compañeras»; y el segundo se refiere a *nosotros los zapatistas*.

Como ya mencioné, Amina inicia su discurso saludando a un auditorio al que concibe como constituido por «compañeros y compañeras», lo que podría indicar que concibe a sus interlocutores como parte de un movimiento de oposición, sin distinguir entre los *zapatistas* y *los de fuera*: «Buenos días, compañeras y compañeros, hermanas y hermanos, gracias a Dios que aquí están con nosotros, que nosotros no sabemos de dónde vinieron, de qué países, estados o los Caracoles» (T.I. min. 00:00). La distinción, entre *los de afuera* y *los zapatistas*, parecería no ser relevante para Amina puesto que parte de la representación de un *nosotros* vinculado por intereses de clase: «Nosotros no sabemos, no nos conocemos, hasta ahorita que nos venimos a ver, a conocer, a todos que *somos hermanos, que somos campesinos, somos pobres*» (T.I. min. 00:00, cursivas mías).

Amina se narra a sí misma como parte de una lucha en contra del gobierno, una lucha emprendida por un *nosotros* que acciona, por una parte, como comunidad indígena y campesina y, por la otra, como mujeres (así, en plural). Es decir, la identidad del *nosotros* a la que se refiere radica en varios elementos: el estar en resistencia o estar organizados; el de su pertenencia de clase, al referirse a la pobreza, el de su espacio de vida, en tanto que se subraya el hecho de habitar en el campo, o el ser campesinos, y el de género.

Así es que levantamos esa organización, para ver que nos organizamos, puesto que no nos quiere ver el gobierno, por eso nosotros de mujeres vamos a luchar, para que

así ganemos, pero si no, nos va a ganar el gobierno. Por eso vamos a luchar hasta donde podamos y no nos vamos a dejar. Todos compañeros, ahorita, gracias a Dios que aquí están con nosotros, como no nos conocemos, ni nosotros, no saben de dónde venimos, de qué otras partes, pero gracias a Dios que ahorita aquí nos estamos viendo. Por eso ahorita vamos a ver, a oír (T.I. min. 01:00).

Por lo que concierne al número de apariciones de la unidad de registro *nosotros*, es necesario puntualizar algunas cosas. Primero, que este pronombre se utiliza la mayor parte de las veces, en doce ocasiones, para hacer referencia a situaciones de pobreza y marginación. Segundo, que aún cuando en el discurso la idea de la una unión con el auditorio por pertenencia de clase es fuerte, pues se desarrolla al inicio de forma reiterada, el término *nosotros* sólo se encuentra relacionado en dos ocasiones con el auditorio. Tercero, sólo una vez se vincula con *nosotras* LAS MUJERES.

#### OTROS PERSONAJES SIGNIFICATIVOS EN EL DISCURSO DE AMINA

En esta sección ubicaré a los *otros personajes significativos* descritos en el texto y buscaré inferir cómo los representa Amina en su discurso a partir de la relación que éstos establecen con ella y con la comunidad; así ubicaré tanto a los co-protagonistas como a los antagonistas presentados en el discurso.

Una de las figuras significativas que aparecen en el testimonio de Amina es la de «Don Enrique», uno de los patrones que «vio los sufrimientos de los campesinos» y fue a denunciar la situación con el gobernador. Iniciaré con este personaje pues nos deja ver en la voz narrativa una concepción dual de los patrones: unos despiadados, a los cuales nos les importa si «matan a trabajar» a los campesinos y otros que incluso los «defienden».

En este sentido, podemos observar que la figura del mestizo que «defiende» los intereses de los campesinos está presente en el testimonio de Amina en dos momentos clave: primero cuando al iniciar su discurso menciona al Subcomandante Insurgente Marcos que «nos está defendiendo» y más adelante cuando a rememora las experiencias de explotación en las fincas, en particular al describir los viaje a Comitán y el «trabajo de la caña». La voz narrativa afirma que si la situación cambió fue «porque ahí alguien defendió, que si no hubiera seguido».

Por lo que respecta a la percepción de Amina en torno a la figura del Subcomandante Insurgente Marcos, que representa en el discurso a quien actualmente «defiende» a los campesinos, podemos observar que, por un lado, se le

otorga un papel activo como el líder que «está buscando cómo vamos a vivir» y, por el otro, se le entiende como un personaje que ha contribuido a que los campesinos tomen un papel activo en el proceso que inició en 1994: «nos dejó andar, para que nos veamos, nos conozcamos», es decir, ha propiciado la organización. Este último punto es fundamental en el discurso ya que la voz narrativa vincula estrechamente el «estar libre» con la organización en sí misma.

De acuerdo con lo anterior, llama la atención el papel que juega la figura de «Don Enrique» en el discurso, otro de los mestizos que «defendieron», al cual Amina le atribuye la «liberación» de los campesinos del trabajo obligatorio de la caña. Aquí es importante señalar que ésta actividad se concibe en el discurso como fuertemente vinculada con la vida en las fincas y con el régimen de trabajo en ellas, por lo que tiene una connotación negativa, contraria a la «libertad».

Ese señor [Don Enrique] se fue a hablar al gobernador, a dar cuentas de los sufrimientos. Y ahí nomás cuando regresó y entonces mandó la carta, pero como estaban en la galera trabajando haciendo panela, entonces llegó la carta ahí, que ahí vino escrito que los campesinos ya no tienen deber de trabajar, hay que ser libres. En esas horas lo dejaron tirado el trabajo (T.I. min. 11:00).

Asimismo, resulta interesante que la voz narrativa describa a los patrones como grupos familiares, haciendo énfasis en la dualidad que representan figuras opuestas: la de los patrones «maliciosos» o «bravos» y la de los patrones «defensores» o «mansitos». Por ejemplo, en el testimonio se habla de dos generaciones de hermanos con posiciones contrarias frente a los campesinos:

Como son entre *dos hermanos*, un hermanito y el mayor el más bravo. Les decía el viejito, don Siciliano se llamaba, y el otro, el patrón ése *es bravo*, *don Adolfo*. Pero ese *don Siciliano era bueno* porque no decía nada él, que decía, «¡Déjalo Adolfo!», que decía, «¡Déjalo, es orden que no van a trabajar ya los campesinos, déjelo!». Pero ese señor, el patrón, el que es bravo, hasta se murió ¿por qué? por su coraje. *Pero el viejito Siciliano no dijo nada él, porque es calladito no es bravo.*

Que mientras que quedó él ya sólo ya, como *tenía dos hijos* don Adolfo, don Héctor y, el que era el mero patrón, ese don Héctor y ese don Arturo. Pero ese *don Arturo también no es bravo*, mero borrachito, por eso no decía nada, estaba de amigo con los campesinos, porque sale a pedir trago y le dan para que tome, así es que no decía nada él. Pero *don Héctor no, ése sí era bravo*, ése (T.I. min. 15:00, cursivas mías).

Esta percepción dual también puede encontrarse en la figura del «viejito» peón, un campesino que aunque estaba igualmente sometido al sistema de explotación finquero no quería «dejar tirado el trabajo» que para muchos y muchas campesinas era símbolo del dominio de los finqueros. En esta parte del testimonio de Amina podemos observar una percepción dicotómica de los propios campesinos:

aquellos que estaban dispuestos a *liberarse* y aquellos que querían seguir haciendo «el trabajo del patrón».

En esas horas lo dejaron tirado el trabajo, pero había un *viejito*, el que sabe ver cómo se cuece la miel, los oyó a los campesinos ya de que ya llegó el aviso ahí que lo dejen el trabajo, ya no hay que estar trabajando, lo dejaron tirado ese trabajo, el *viejito* que decía: «no, hermanos -que dice- no se vayan», que dice, «el patrón es muy bueno», que dice, «*lástima su trabajo que los vamos a dejar perder*, no se vayan, no obedezcan, son mentiras», que decía (T.I. min. 13:00, cursivas mías).

Otro elemento que se puede extraer de este fragmento son los distintos tipos de trabajadores que laboraban en las fincas y que han sido clasificados por Leyva y Ascencio (2002). Por ejemplo, el «*viejito*» peón al que se refiere la voz narrativa, «el que sabe ver cómo se cuece la miel», es un *hornero*, como se le llamaba a los encargados de preparar el piloncillo o «panela», que tenían asignado un salario diario, a diferencia de los meseros que recibían pago en especie, lo que en este contexto representa una condición laboral comparativamente privilegiada (Leyva y Ascencio, 2002; De Vos, 2004).

A los trabajadores que «*hacían sus trabajos ellos también un día, dos días, pero del patrón es de por semana, por semana trabajaban*» se les denominaba *meseros*, estos laboraban dos semanas en tierras del patrón y las otras en tierras otorgadas por él para sembrar. Recibían *a cuenta* distintos productos, razón por la cual se endeudaban y no podían abandonar la finca (Leyva y Ascencio, 2002:77).

Leyva menciona que tanto los *meseros* como los *horneros* y los *porteros* eran trabajadores que vivían dentro de la finca. Sin embargo, no define el tipo de actividad y el régimen de trabajo (asalariado o cautivo) al cual se adscribían los *porteros*. Amina, por su parte, señala que «los otros, los *porteros*, meten agua, se traen el maíz, mantienen gallinas [...] de doce a quince años los jovencitos que van a trabajar» y que aún cuando «ya no había la manera de caña» seguía habiendo «*porteros* para cargar agua para que se bañe [el patrón] y no se baje al río a bañar. Por eso cada día se suben los porteros a meter agua cargada de barril» (T.I. min. 18:00, cursivas mías).

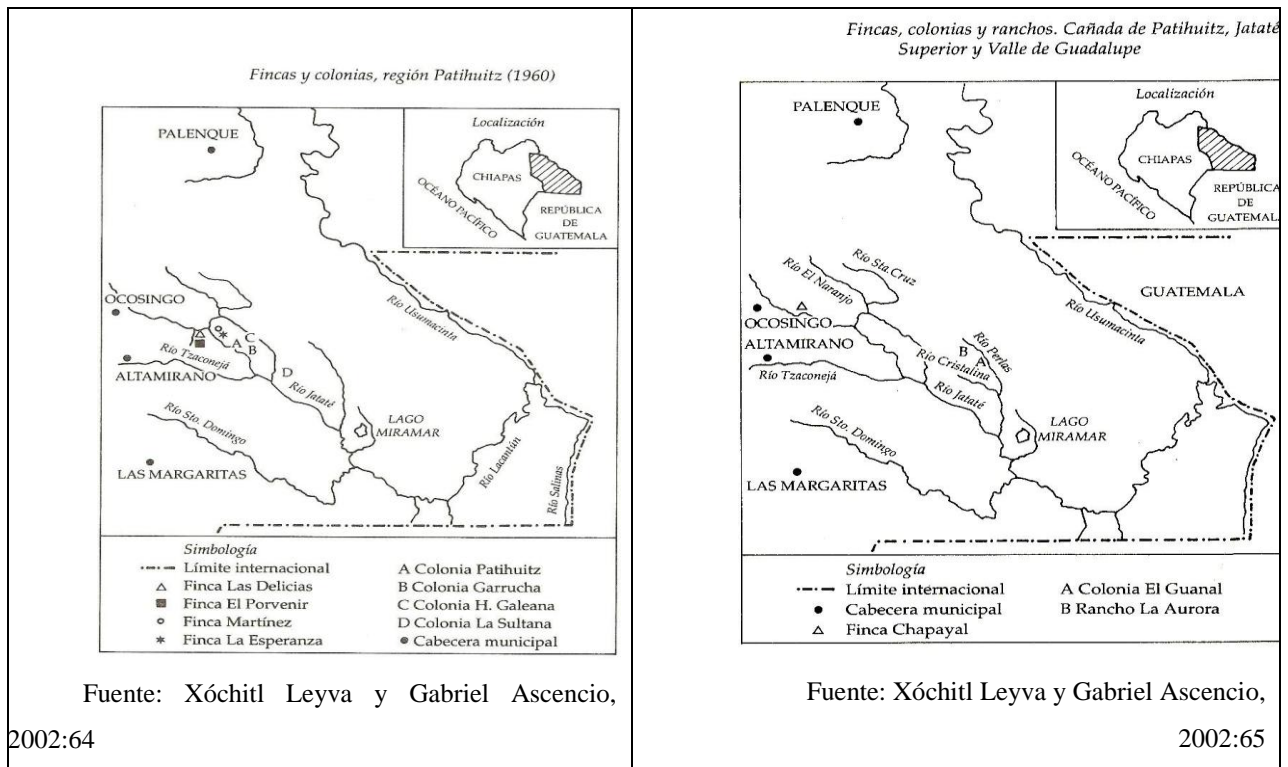
#### ESCENARIOS DE LA OPRESIÓN

En este subapartado referiré los *escenarios* donde se desarrollan las acciones de la protagonista y de los otros personajes descritos en el texto y, a partir de ello, reflexionaré sobre las posibles significaciones que estos espacios tienen para ella y el papel que desempeñan en la construcción de su subjetividad.

Una de las aportaciones más significativas que el testimonio de Amina da a esta investigación, es la posibilidad de ubicar los lugares descritos. Es decir, gracias a los datos aportados por Amina se pueden ubicar geográficamente los espacios en donde tuvieron lugar algunas de las experiencias relatadas por las mujeres zapatistas, lo que me permitirá contextualizar mejor las narraciones.

Y los [campesinos] que van en *Comitán* pues se van a ir a dejar la carga. Otro día se van, porque a pie y como cuando se van de aquí llegan a dormir a el que llaman *La Codicia*. [...] Así pasó cuando nosotros vivíamos en las fincas, nosotros vivimos en las fincas las Delicias, la finca del Rosario. Ese trabajo como lo que hace el otro patrón, todo patrón lo está haciendo: *la finca del Rosario, las Delicias, Porvenir, Chapayal*. Es de esas fincas que *yo lo vi*, qué es lo que hacían los patrones, y no sólo eso, hay bastantes fincas de los patrones como ellos las tienen las tierras, no les dejan que agarren los campesinos, se hace el de él (T.I. min. 11:00; 27:00, cursivas mías).

Así, con base en la información que arroja el testimonio de Amina, y apoyándome en las proyecciones cartográficas elaboradas por Leyva y Ascencio (2002), he logrado ubicar las fincas de la zona que a mediados de siglo aún sometían a sus trabajadores a un sistema de servidumbre que implicaba pagos en especie, trabajos forzados, castigos físicos y derecho de pernada sobre las hijas de los trabajadores (entre otros).



Por ejemplo, Amina menciona los viajes a pie hacia Comitán como una de las actividades que causaban «mucho sufrimiento» a los y las campesinas. Se menciona incluso que a los patrones y a sus «chamaquitos» se les llevaba cargando a la ciudad, y que a los campesinos se les «prestaba lugar» para dormir en otra de las fincas de la región, aquella conocida como La Codicia, lo que nos deja ver que los patrones no se responsabilizaban por las necesidades que los campesinos pudieran tener en el camino como comida o lugar donde dormir.

Y los que van en Comitán pues se van a ir a dejar la carga. Otro día se van, porque a pie y como cuando se van de aquí llegan a dormir a el que llaman la Codicia. Había un señor ahí que, Don Enrique se llamaba, que los vio los sufrimientos de los campesinos que llegan así con cargas. Como el patrón cuando se va a Comitán le carguen su chamaquito, pero ya para aquel valle ya no sabe cómo lo manda, por eso tiene que ir una persona a cargarlo, a dejarlo en Comitán, lo van a dejar y aparte de que van así con carga de comida, pero así en cajas, llegaban a dormir ahí en su casa del señor prestaba lugar ahí.

Llegó un día que el señor ese, nadie lo organizó, solito él lo pensó, los vio los sufrimientos de los campesinos que llegaban ahí con cargas y hasta Comitán se van. Llegó un día que se fue con el gobernador, ahí fue a hablar, fue a dar cuenta de los sufrimientos de los campesinos [...] se fue a hablar con el gobernador (T.I. min. 11:00).

En este sentido, podemos observar que para Amina las fincas, los viajes obligados a Comitán y los lugares donde se procesaba la caña, es decir, donde se hacía la «panela», representan escenarios de opresión de los campesinos que en el discurso aparecen como opuestos a la «libertad» que se asocia con la organización zapatista.

En otro orden de ideas, vale la pena recordar que los campesinos que laboraban en la denominada *franja finquera* se dividían en dos grandes grupos aquellos que vivían dentro de los muros de la finca y se consideraban *al servicio de la casa grande*; y aquellos que se agrupaban en caseríos circunscritos a las tierras del patrón. Con respecto a esto, el testimonio de Amina nos permite conocer las implicaciones concretas del «estar al servicio de la casa grande». Como se ha documentado ampliamente (Leyva y Ascencio, 2002; De Vos: 2004; García de León, 2002), las familias de peones que vivían dentro de las fincas estaban obligadas a prestar servicios al patrón, es decir, no era solamente el cabeza de familia el que tenía que hacer trabajos sino que también las mujeres y los niños, pues estos «no están libres».

Las pobres compañeras se quedan en la casa, pero no están libres, también porque las mujeres suben, como cuatro o seis mujeres, a moler sal para su ganado del patrón. [...] De doce a quince años los jovencitos que van a trabajar. [...] Las pobres mujeres [...] llegan temprano, porque quiere él [el patrón], las seis, las siete de la mañana ya estén torteando las tortillas (T.I. min. 19:00-21:00).

Amina menciona que las mujeres de cada familia eran obligadas a hacer tortillas para el patrón, trabajo que tenían que hacer a mano por falta de los utensilios básicos para su elaboración.

Las pobres compañeras quedan en la casa, pero no quedan libres también, sino que quedan haciendo tortilla para los patrones. Y así en piedra lo muelen, no hay molino, no hay prensa para tortear, sino que en la piedra lo muele y en su mano la tortea la tortilla. Pero tiene que ir a trabajar en la casa del patrón para que así coma. Pero si no, ahí está él regañándolo (T.I. min. 10:00).

En este fragmento podemos ver dos elementos que destacan pues ilustran algunas formas en las que se expresaban las estructuras de dominación patriarcal en las fincas, a saber: el trabajo obligado en la casa del patrón en tareas de cuidado y alimentación, actividades por las cuales no recibían ninguna remuneración ya que eran concebidas como parte del trabajo familiar -siendo que se trataba de relaciones serviles de producción en las que la familia completa tenía que trabajar por un salario único, el del jefe de familia- y el hecho de que se mencione la figura del «regañó» como un elemento correctivo para aquellos cuyo trabajo no cumple con las expectativas del patrón.

La «casa grande» de la finca representa en el discurso un escenario en el que la opresión patriarcal y patronal se unifican, ya que este espacio propiciaba el «sufrimiento» de las campesinas. Otro fragmento del discurso ilustra más claramente esto, pues en la narrativa se dice explícitamente que es el escenario en el que tenían lugar los abusos sexuales que los patrones cometían contra las jovencitas que eran obligadas a trabajar ahí:

Pero empezaron pues las muchachas a trabajar, pero como el patrón es malo, *es malo el patrón, como le dijeron algo las muchachas porque las quería violar*, ellos no quisieron. Entonces le dijo a su mamá y su papá ¿qué es lo que les dijeron? por el patrón ya no quiere ir a trabajar, ya no quieren ir a hacer tortillas para el patrón, ¿porqué? porque lo vio que es malo el patrón. Se van las mamás a trabajar, no lo permiten las mamás, que las muchachas lo quieren. Y las muchachas ya no quieren ir a trabajar, porque ya lo vio al patrón que es malo (T.I. min. 23:00, cursivas mías)

#### TEMPORALIDAD: ENTRE EL «ANTES» Y EL «DESPUÉS»

Con el fin de analizar cómo se construye la *temporalidad* en la narrativa de Amina, utilizaré las herramientas que ofrece la teoría narratológica desarrollada por Luz Aurora Pimentel.

El testimonio aquí analizado, que constituye el «tiempo de la historia», contiene una disposición particular de las secuencias narrativas que traza una



sucesión no temporal sino textual, a la que Pimentel denomina «tiempo del discurso» (Pimentel, 2002: 42). La temporalidad narrativa de Amina es difusa; sin embargo, por distintas fuentes podemos situar estas experiencias en una temporalidad larga que va desde las primeras décadas del siglo veinte hasta los primeros años del siglo veintiuno y que abarca las historias de vida de varias generaciones, «nuestros abuelos y nuestros papás».

Compañeras y compañeros, ahora les voy a decir lo que hacían los patrones en cada finca, porque antes, cuando nuestros abuelos, nuestros papás, nuestras mamás, sufrieron al trabajar con los patrones, y por eso ahorita ya no queremos que nos hagan otra vez. Por eso estamos luchando, para que seamos libres (T.I. min. 04:00).

En este sentido, podemos apreciar que en la narrativa de Amina no se traza una temporalidad cronológica, puesto que no se mencionan fechas exactas ni se logra transmitir una secuencia clara de los sucesos que describe, ya que la única fecha que ella menciona de forma explícita es la de 1994, es decir, el momento del alzamiento que constituye en el discurso un punto de ruptura que marca un *antes* y un *después* en el *tiempo del discurso*: «Pero ahora, gracias a Dios, ahora en el 94, ahí sí es donde paró las malicias de los patrones, quedaron libres los campesinos» (T.I. min. 05:00). Así, puede observarse que se habla de un *antes* y un «ahora», y que al «ahora» al que se refiere es el de la organización zapatista que Amina concibe como enfrentada al gobierno.

Pero gracias a Dios ahorita, el subcomandante Marcos ahorita está buscando cómo vamos a vivir, nos está defendiendo y si no nos va a ganar el gobierno. Por eso ahorita aquí estamos, compañeros, aquí vamos a ver, a luchar, cómo es que estamos pobres, por qué es que estamos pobres. Así como nosotros estamos pobres, no tenemos nada, y ahora que estamos en la resistencia, pero vamos a ver cómo vamos a luchar y hasta que tenemos que ganar (T.I. min. 02:00).

En lo concerniente a la *duración* (Pimentel, 2002: 43), con la información que proporciona el discurso de Amina no puede establecerse una temporalidad cuantificable para el *antes* pero sí para el *después*, que comprendería los años transcurridos entre 1994 y el 2007. En este sentido, llama la atención el hecho de que el tiempo destinado en el texto narrativo a hablar del *antes* constituye la mayor parte del testimonio, ya que se extiende desde el minuto 3:30 al 32:39, lo que nos da la impresión de un *antes* que se prolonga como un tiempo sin inicio en la memoria de la enunciante.

Por otro lado, con respecto a la secuencia del discurso (Pimentel, 2002: 43), puede apreciarse que la narrativa de la enunciante no tienen una estructura temporal

lineal, ya que inicia su discurso hablando del «ahora», tiempo situado *después* de la rebelión, para posteriormente hablar de la forma de vida en las fincas describiendo distintas dinámicas de la vida cotidiana, que ella considera fueron nocivas para las comunidades indígenas, siempre sin describir una sucesión clara de acontecimientos. No obstante, la secuencia está dirigida a enfatizar el potencial emancipatorio de la organización en tanto que resulta claro un tiempo narrativo que marca el *antes* y el *después* del levantamiento.

La secuencia de los eventos descritos está bien articulada en el sentido de que no se aprecian rupturas narrativas, ya que se pasa de la descripción de los «sufrimientos» de los peones en el trabajo de la caña, a la liberación de los campesinos de las misma, para abordar la reacción de los patrones ante esta situación y, posteriormente, describir las formas en las que se perpetuó el trabajo servil en la zona.

#### ACONTECIMIENTOS: CÓMO CAMBIARON LAS COSAS

A continuación referiré el *acontecimiento* que considero íntimamente ligado a la construcción del sí mismo narrativo y que marca un punto de ruptura en la narración de Amina: el alzamiento zapatista de 1994. Antes de iniciar, me parece importante señalar que he identificado este único *acontecimiento* o *hito* partiendo de concebir los acontecimientos como aquellos sucesos narrados por el personaje que son presentados como cruciales en el curso de su vida y que al interior del relato tienen una función explicativa o referencial: *para que un hito sea tal es necesario que aparezca revestido de un carácter extraordinario y generador de nuevas circunstancias* (Piña, 1988: 165).

En este sentido, puede observarse que al inicio de su discurso Amina describe el alzamiento zapatista del 1° de enero de 1994 como un hito en la historia de vida del *nosotros* narrativo, ya que éste momento desde su perspectiva fue un acontecimiento clave que generó nuevas circunstancias para las comunidades indígenas, pues no fue sino hasta esta fecha cuando pararon «las malicias de los patrones».

Compañeros, les voy a decir qué es lo que nos hacían los patrones. Es que nos tenían como animal, no nos hacen caso, nos matan a trabajar. Pero ahora, gracias a Dios, ahora *en el 94, ahí sí es donde paró* las malicias de los patrones, quedaron libres los campesinos, y si no ya todos tuviéramos el modo, como antes, como pasaron nuestros papás, nuestras mamás, sufrieron ellos porque el patrón era bravo (T.I. min. 05:00, cursivas mías)

### ¿POR QUÉ NOS ORGANIZAMOS? ¿PARA QUÉ NOS REBELAMOS?

En esta parte desarrollaré lo que Alfred Schutz denominó como *motivos para* y *motivos porque* de los narradores, es decir, identificaré las afirmaciones directas o indirectas que *explican las conductas* del personaje-narrador y de los otros personajes significativos.

En primer lugar, expondré los *motivos porque*, que suelen ser de tipo reflexivo, pues a través de ellos el enunciante toma distancia de la acción buscando revestir su narrativa de objetividad y credibilidad e intenta explicar el porqué del *acontecimiento* central (Piña, 1988).

Por una parte, lo primero que vale la pena resaltar es que el discurso de Amina busca hacer énfasis en la desigualdad que imperaba en las fincas entre los patrones y los campesinos, ya que «ellos tienen ganado, tienen que comer» mientras «nosotros no tenemos que comer». Asimismo puntualizan las formas extenuantes de trabajo, su obligatoriedad y su apropiación por parte de los patrones como elementos que mantenían a los campesinos en la pobreza y les impedían cambiar su situación, ya que no tenían acceso a la propiedad de la tierra y el endeudamiento les impedía trasladarse a otro lugar. Esta reflexión es muy interesante pues construye discursivamente la idea de que *no había más camino que el de la organización*, reflexión recurrente en los testimonios y discursos zapatistas.

Más adelante Amina vuelve a hacer referencia a las «malicias» de los patrones, deteniéndose especialmente en describir los viajes a Comitán en los que se mandaba a los campesinos a «dejar carga» a otras ciudades a pie debido a la falta de infraestructura en la región. Estas descripciones parecen orientadas a explicar dos emociones que funcionan como ejes narrativos: el «sufrimiento» de los campesinos y el sentimiento de indignación que manifiestan frente a un Estado que consideran cómplice.

Ahora les voy a decir cómo pasaban nuestros papás, nuestros abuelitos, mis tíos, nuestras mamás, esos trabajos del patrón, lo que hacían pues, *los matan a trabajar, no saben si les cuesta, si nos morimos en ese trabajo*. Porque los patrones, *ellos, también ellos, tienen ganado, tienen que comer. Pero nosotros así campesinos, no pueden hacer el trabajo nuestros papás*, porque es del patrón, trabajan pero es del patrón. Nosotros que no tenemos que comer, porque *nuestros papás trabajan pues, pero es del patrón*. Hacían sus trabajos ellos también un día, dos días, pero del patrón es de por semana, por semana trabajaban, y ahora que, no es sólo que trabajaban aquí sino que los mandaban a dejar carga en otra parte, en otra ciudad pues, y lo mandan a dejar carga, así cargado lo llevan porque no hay caballos, no

hay carreteras no hay cómo van, así cargado, así con cajas, van a dejar en Comitán, es que hasta los chivos traen, por eso mandan cajas de blanquillo, cajas de gallina (T.I. min. 06:00, cursivas mías).

En este mismo sentido, podemos observar que en el testimonio se recalca el «sufrimiento» que provoca la injusticia que vivían los campesinos bajo el régimen de explotación de las fincas como uno de los motivos que explican el alzamiento armando de 1994. Por ejemplo, Amina menciona que los patrones les quitaban el fruto de su trabajo en la agricultura: «[Nuestros papás] trabajan pero es del patrón. Hacían sus trabajos ellos también un día, dos días, pero del patrón es de por semana»; el patrón «dio a sembrar caña» o «panela» (como se le llama localmente al piloncillo) pero los trabajadores no podían endulzar sus alimentos porque «no nos da el patrón y no pueden sembrar nuestros papás porque están trabajando con el patrón [...] ni la espuma de la miel lo daba a lamer [...] ni un pedacito de caña» (T.I. min. 10:00). Se menciona también que a los campesinos se les daba para hacer su alimento (el potzol) las sobras del maíz, pues «la carnita» se reservaba para el comercio o para el consumo de la familia de los patrones.

Hasta da a hacer potzol para que vaya a Comitán para los hijos, pero el maíz, el potzol que da, a hacer el potzol quitado el corazoncito de maíz, quitada la puntita de maíz, sólo la carnita nos daba a moler para que se vaya a Comitán el potzol para sus hijas y sus hijos que están allá, pero ¿quién lo lleva? los pobres campesinos (T.I. min. 08:00).

La orientación política y politizadora del texto se presenta en los *motivos porque* del discurso y del Encuentro en sí mismo, lo que se hace manifiesto cuando la voz narrativa llama a las participantes, zapatistas y no zapatistas, al diálogo y a la organización, subrayando la importancia de conocer «los sufrimientos que tienen lejos» para generar alianzas.

Por eso aquí estamos ahorita, como ahora que están aquí, están caminando y nosotros no sabemos los sufrimientos que tienen lejos, porque no estamos cerca. Pero gracias a Dios hicieron el esfuerzo de venir, para que aquí, pues vamos a ver, compañeros, gracias a ustedes, compañeros, que hicieron la fuerza de venir para que aquí nos veamos todos (T.I. min. 03:00).

Un segundo aspecto del análisis se refiere a los *motivos para* que, según Piña, emergen cuando el narrador se sitúa vívidamente en el momento en el que sucedieron los hechos (1988: 167) y busca explicar el para qué de sus acciones. Aquí es importante tomar en cuenta que estos motivos son atribuidos desde el presente y

parten de una reflexión acerca de las experiencias de los actores. En el caso de Amina encontramos la siguiente construcción:

Nosotros no sabemos, no nos conocemos, hasta ahorita que nos venimos a ver, a conocer, a todos que somos hermanos, que somos campesinos, somos pobres. Así es que levantamos esa organización, para ver que nos organizamos, puesto que no nos quiere ver el gobierno, por eso nosotros de mujeres vamos a luchar, para que así ganemos, pero si no, nos va a ganar el gobierno. Por eso vamos a luchar hasta donde podamos y no nos vamos a dejar (T.I. min. 00:00).

En este fragmento del discurso la enunciante busca exponer los motivos para «levanta[r] la organización», los cuales se manifiestan en el texto como fuertemente vinculados a la necesidad de generar una *unidad de clase*, es decir, para Amina lo que une a los integrantes del movimiento es su condición de «campesinos» y de «pobres». Así, podemos apreciar que en el discurso la «unidad» de los subalternos se presenta como necesaria *para* enfrentar al gobierno, lo cual se concibe como un fin en sí mismo en tanto que el gobierno se concibe como contrario a los intereses de los campesinos y a las demandas zapatistas.

Asimismo, observamos que en el testimonio de Amina el alzamiento se manifiesta como necesario *para* contrarrestar el poder de los patrones y se presenta la organización como un elemento que asegurará que no se repita lo que se vivió «antes».

Compañeras y compañeros, ahora les voy a decir lo que hacían los patrones en cada finca, porque antes, cuando nuestros abuelos, nuestros papás, nuestras mamás, sufrieron al trabajar con los patrones, y por eso ahorita *ya no queremos que nos hagan otra vez* (T.I. min. 04:00, cursivas mías).

Llama mucho la atención que Amina aclare en varias ocasiones que la razón por la cual los campesinos se organizaron en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es decir la razón de la lucha, es para no volver a la situación de «antes»: «Ahorita no, *estamos libres ahorita, podemos luchar* porque aquí ya no lleguemos, así como en aquellos tiempos, porque esos tiempos era mucho sufrimiento». Resulta importante aclarar que el «antes» en el discurso es utilizado para referirse a lo vivido en la época previa al alzamiento y que la lucha en sí es considerada como parte del *estar en libertad*, es decir, se construye como una posibilidad conquistada.

Compañeros, les voy a decir qué es lo que nos hacían los patrones. Es que *nos tenían como animal, no nos hacen caso, nos matan a trabajar*. Pero ahora, gracias a Dios, *ahora en el 94, ahí sí es donde paró* las malicias de los patrones, quedaron libres los campesinos, y si no ya todos tuviéramos el modo, como antes, como pasaron nuestros papás, nuestras mamás, sufrieron ellos porque el patrón era bravo. Pero ahorita no, estamos libres ahorita, podemos luchar porque aquí ya no

lleguemos, así como en aquellos tiempos, porque esos tiempos era mucho sufrimiento (T.I. min. 05:00, cursivas mías).

#### LAS CAUSA DE LA «TOMA DE CONCIENCIA».

A continuación ubicaré en el testimonio las relaciones de *causalidad* que establece Amina en su discurso para explicar los sucesos que describe. Desde la perspectiva de Piña, las atribuciones de causalidad se diferencian de los motivos porque los segundos sólo *son aplicables a las conductas de personas* y las primeras *son utilizadas para establecer vínculos entre unidades de diferente categoría* (Piña, 1988: 168).

Según lo planteado por Piña, las causalidades más recurrentes en las construcciones discursivas son las de tipo *histórico, psicológico, natural y mítico*. Sin embargo, para efectos de este trabajo me enfocaré únicamente en la causalidad de tipo *mítico*, ya que en los apartados anteriores abordé algunas referencias que explican las causas históricas (las condiciones de vida de los campesinos en la zona), sociológicas (en el sentido del carácter que se atribuye a las personas) y naturales (como el hecho de que haya personas «buenas» y «malas»).

Desde la perspectiva de Piña, la causalidad de tipo mítico alude a ciertas explicaciones que están fuera del dominio humano, aquí entran las referencias narrativas de tipo religioso, mágico o simplemente simbólico (Piña, 1988: 168). En el caso de Amina este tipo de alusiones míticas hacen referencia a Dios, algunas de ellas pueden leerse simplemente como expresiones coloquiales del tipo «gracias a Dios», construcción que aparece en seis ocasiones a lo largo del discurso, pero otras nos dejan ver tanto el vínculo que éstas tienen con el imaginario religioso espiritual como cuestiones culturales arraigadas, tales como el agradecimiento no sólo a Dios o a Marcos sino a muchas otras cosas, animadas e inanimadas, que refleja la forma en la que las comunidades indígenas se vinculan con el mundo.

Ahora, también podemos apreciar que en algunos fragmentos del testimonio se evidencia el discurso evangélico que predominó en la región durante décadas, por ejemplo, Amina hace una comparación entre los procesos de toma de conciencia que promovió en la zona la Teología de la Liberación (cuya vertiente de la *Opción Preferencial por lo Pobres* era conocida en la región de las Cañadas como *la palabra de Dios* y tuvo una fuerte presencia en la zona durante los años setenta) y el trabajo de realiza en la organización el Subcomandante Marcos. Asimismo podemos

ver que en el discurso la imagen de Marcos se construye a manera de un mecías que defiende a los campesinos y propicia la organización.

Es hora, compañeros, gracias a Dios y gracias al *subcomandante Marcos*, que nos dejó andar, para que nos veamos, nos conozcamos. Es como está en *la palabra de Dios*, de nuestro señor Jesucristo, el que no puede caminar lo dejó caminar, el que no ve, el que no oye, le dio que vea, le dio que oiga. Por eso aquí estamos ahorita (T.I. min. 3:00, cursivas mías).

También resulta interesante subrayar el hecho de que, como comenté anteriormente, en el discurso la referencia que se hace al Sucomandante Marcos y a la Palabra de Dios se relaciona con el apoyo a los procesos autonómicos de las comunidades «el que no puede caminar lo dejó caminar», el que no era visto (el invisible) ahora es visto y escuchado (visible).

En este punto me parece importante retomar la idea de la *toma de conciencia* como uno de los elementos que resulta interesante analizar en términos del papel que Amina le asigna, «vamos a ver [...] cómo es que estamos pobres, por qué es que estamos pobres», pues ésta se presenta en el discurso como un elemento fundamental para poderle «ganar» al gobierno, en otras palabras, se le atribuyen potencialidades emancipatorias.

#### EL ORDEN MORAL: REBELIÓN BUENA, PATRONES MALOS

En este subapartado buscaré inferir la *adhesión* de Amina a un *orden moral* que se relaciona con sus expectativas e ideales. Estos mecanismos son elementos que Piña concibe como recurrentes en la estructuración del relato autobiográfico y consisten en recursos narrativos que cumplen funciones de apoyo y justificación de las conductas del enunciante (Piña, 1988: 170). Ahora, para realizar este análisis rastrearé la forma en la que se construyen discursivamente tanto las emociones como las valoraciones morales.

Me parece que en el testimonio pueden ubicarse una fuerte manifestación de algunos sentimientos que guían la narrativa y que parecen contrapuestos: el «sufrimiento» y la *indignación*, la «libertad» y la *invisibilidad*.

El primero es el que tiene más presencia en la narrativa dada la orientación de la misma, que como he mencionado se enfoca a resaltar las condiciones de vida previas al alzamiento. Por ejemplo podemos observar que una vez planteados los objetivos del discurso y del Encuentro, Amina comienza a narrar «los sufrimientos» que pasaron los campesinos cuando vivían en las fincas construyendo narrativamente

un *nosotros*, esto con el fin tanto de transmitir en relato el sentimiento de «sufrimiento» generacional que da sentido a la lucha que los zapatistas libran contra «el mal gobierno», como de explicar el sentimiento de *indignación* que impulsa una rebelión como la del 1º de enero. Ahora, es interesante como la *indignación* ante un orden social que se considera terminado se manifiesta en la construcción de un orden moral que reprueba las actitudes de los patrones («nos tenían como animal»; «nos matan a trabajar»).

Por otra parte, la «libertad» se manifiesta discursivamente como parte de un proceso de toma de conciencia y se concibe como un estado del *nosotros* que se opone a la vida en las fincas y a la *invisibilidad* que hacía «sufrir» a los campesinos. Sin embargo, es interesante analizar que la idea de *estar libre* también se presenta cuando Amina describe el suceso del abandono del trabajo de la caña y habla del viejito que no quería «dejar el trabajo», es decir, en esta ocasión tienen que ver con la posición de un *yo* privilegiado –por ser un peón de mayor categoría que los demás- que interioriza una condición de opresión contraria a la libertad.

Ahora, para analizar las formas en las que Amina construye valoraciones morales decidí buscar la palabra «malo» como unidad de registro. Esto evidenció que la palabra como tal se utiliza en cuatro ocasiones, una de ellas cuando se refiere a las condiciones de explotación que acompañaban el «trabajo de la caña» y las otras tres cuando se habla de la violación de las muchachas en la «casa grande», la primera alude a la opresión patronal de los terratenientes y las otras a la opresión patriarcal de los mismos. En este sentido, con facilidad podemos inferir que para Amina la explotación desmedida y las actitudes de acoso sexual, son evaluadas como algo reprobable y que justifica la necesidad de rebelarse.

Así, puede inferirse que en función del orden moral al que se adhiere Amina el trabajo con los patrones y las actitudes abusivas que estos tenían para con los peones, así como su insensibilidad frente a sus «sufrimientos», son categorizadas como «malas», y frente a esto la rebelión que ha traído la libertad a los campesinos es concebida como «buena».



## ▪ LA COMANDANTA ROSALINDA

Antes de comenzar el análisis de los siguientes materiales es importante tomar en cuenta un rasgo que distingue a los testimonios de la Comandanta Rosalinda y los de las Capitanas, del primer testimonio analizado (Amina): el hecho de que estos sean leídos. Esta característica es importante pues los documentos escritos normalmente poseen una estructura más rígida y estructurada, además de que, en este caso, están orientados a asentar una doctrina política, por lo que puede suponerse que reflejan de manera más apegada un discurso concensuado, que si bien deja con poco espacio a la descripción de experiencias personales se presenta como construido desde el punto de vista de las mujeres zapatistas del Caracol de la Garrucha.

La participación de la Comandanta Rosalinda fue la cuarta presentada durante el primer día del *Encuentro de Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo*. Este discurso, desde un principio, se percibe como estructurado desde una discursividad politizada en tanto que es enunciado por una mujer que se encuentra en una posición de mando dentro de la estructura político-civil del EZLN. Esto puede verse claramente en la forma de presentar el discurso, la cual corresponde a la fórmula utilizada en los discursos oficiales pronunciados por el movimiento zapatista, es decir, reproduce ciertas formulas de oralidad que nos hablan de la pertenencia de la enunciante a cierta ritualidad político-discursiva (Véase min. 00:00-02:00).

El testimonio «02\_Garrucha\_Cómo.Viviamos\_Rosalinda\_Comandanta» corresponde a una mujer de mediana edad cuyo nombre de lucha es Rosalinda y que ostenta el cargo de Comandanta dentro de la organización. Aquí se describen las dinámicas de vida que oprimían a las indígenas de la región antes del alzamiento de 1994, pero a diferencia de lo que describe Amina en su testimonio (quien sólo habla de los abusos de los patrones), la Comandanta Rosalinda hace énfasis en las dinámicas de opresión patriarcal que las mujeres sufrían como sector dentro de sus propias comunidades.

En este discurso podemos ver cómo se articula el discurso oficial del EZLN, que llama a la organización y la resistencia, con una remembranza de lo que fue la vida de los campesinos en las fincas, una vez más podemos ver que se establece una vinculación discursiva entre opresión y rebeldía.

### PERSONAJE PROTAGONISTA: NOSOTRAS LAS MUJERES

La persona cuyo nombre de lucha es Rosalinda es una mujer de mediana edad que ostenta el cargo de Comandanta y, por lo tanto, forma parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), lo que significa que pertenece a la cúpula política del EZLN. Prueba de que cuenta con una trayectoria como mando político en el EZLN. En agosto de 2003 fue una de las tres Comandantas elegidas, junto con las Comandantas Esther y Fidelia, para dar uno de los discursos inaugurales de los Caracoles<sup>52</sup>. La primera fue la encargada de dirigirse a las Bases de Apoyo del EZLN, la segunda a los pueblos indígenas y la tercera a las mujeres. Más adelante, en noviembre del mismo año, Rosalinda fue la encargada de dar un mensaje en la mesa «Zapatismo y estudiantes».



Fotografía de la Comandanta Rosalinda, tomada en el momento de su testimonio.

En el encuentro de 2007, la Comandanta Rosalinda se presentó frente al auditorio con un traje tradicional típico de las mujeres tzeltales, que habitan en la región cercana a Sibaca en el Municipio de Ocosingo, este se compone de: una blusa blanca, adornada con holanes en las mangas del mismo color y, en la parte de arriba, con una cinta hecha en telar con colores brillantes que asemejan flores; una falda azul adornada con cintas de colores en la cintura, y en este caso además lleva un

---

<sup>52</sup> Vale la pena recordar que la fundación de los Caracoles fue un acto histórico, tanto para el EZLN como para los pueblos indígenas de México, pues simbolizó un desafío al gobierno central que había negado a los pueblos indígenas el derecho a la autonomía y al autogobierno al rechazar la Ley Indígena, y es hasta ahora el paso más importante que han dado las comunidades zapatistas en vías de consolidar su autonomía.

pequeño delantal hecho también de cintas de colores. La comandanta además llevaba puesto un pasamontañas negro y un paliacate en el cuello.

En el discurso de la Comandanta Rosalinda podemos ver que, tanto el auditorio como el evento político en sí mismo, se construyen como un espacio de encuentro entre «compañeras» que aunque diferentes -«de diferentes estaturas, colores como el maíz que hay color amarillo, negro, blanco»- se entienden como unidas por ciertos ideales -«todos somos una sola humanidad»- (T.II min. 01:00).

En el caso del testimonio de la Comandanta Rosalinda las unidades de registro *yo* y *nosotros* no aparecen como tales. Sin embargo, ya que el testimonio se presenta como «la palabra de las mujeres sobre nuestra historia, de nuestras abuelas y nuestros abuelos», decidí buscar la unidad «nosotras» la cual se presenta en cuatro ocasiones, todas ellas en referencia a *nosotras las mujeres* (T.II min. 00:00; 02:00; 04:00 y 17:00), por lo cual con el fin de reconstruir el «yo narrativo» rastré también la palabra «mujeres» con el fin de analizar cómo se construye discursivamente la idea del *nosotras*.

La unidad de registro *mujeres* aparece veintitrés veces en el discurso de la Comandanta Rosalinda, en veinte de ellas se refiere a las mujeres zapatistas, en una de ellas se refiere al auditorio y las otras dos se refieren a la lucha de las mujeres del mundo por la reivindicación de sus derechos. Las mujeres que se construyen en el discurso son seres sin tiempo específico, son las abuelas y las madres que sufrieron la opresión patriarcal de sus padres y la violencia real y simbólica de los patrones, pero también son las mujeres que se organizan -para «para defender y exigir» que les sean cumplidos sus derechos- y que generan estrategias de resistencia.

Por otra parte, resulta interesante el hecho de que se omita el *yo* en el discurso, ya que esto nos muestra nuevamente la importancia del *yo comunitario* en la cosmovisión indígena, pues nos deja ver que la relación que establece este «yo» con la comunidad (con base en la cual se construye el *nosotros*) sobrepasa en estos contextos la concepción del *yo-individuo*.

#### OTROS PERSONAJES SIGNIFICATIVOS

Con respecto a la ubicación de los personajes significativos que surgen en el discurso de la Comandanta Rosalinda puede señalarse, por un lado, que sólo aparecen dos personajes individualizados, el Subcomandante Insurgente Marcos y la Comandanta Ramona, el primero mencionado como parte del saludo propio del formulismo

zapatista, y la segunda aludida hacia el final del discurso como un ejemplo lucha: «no sabía leer ni escribir, pero le sobraba razón para exigir los derechos de las mujeres de México y el mundo» (T.II min. 18:00).

Y, por otro lado, pueden distinguirse otro tipo de personajes que representan en el discurso figuras antagonistas: los hombres de la comunidad y los patrones. Esto es sumamente interesante pues nos permite observar de qué forma dos figuras masculinas son concebidas como contrarias a los intereses de las mujeres y cómo esta percepción se matiza al ponerse en contexto, específicamente en el caso de los varones de la comunidad.

El registro «hombres» aparece diecisiete veces; en diez de ellas Rosalinda los representa como figuras que violentan a las mujeres o que reproducen dinámicas de opresión patriarcal que son valoradas en el testimonio como negativas «nos taparon nuestros derechos, nos los quitaron» (T.II min. 02:00), por ejemplo, mencionan que se burlaban de ellas, que las «regañaban», que las celaban, que las despreciaban si no tenían hijos varones, que las golpeaban (T.II min. 02:00; 4:00; 5:00; 7:00); mientras en dos ocasiones estos sujetos surgen como víctimas de los patrones «antes de EZLN estaba muy maltratados los hombres y las mujeres por el patrón» (T.II min. 02:00); y en cuatro ocasiones más aparecen como compañeros «los hombres, también las mujeres, empezamos a organizar comunidades por comunidades para hacer trabajo» (T.II min. 14:00).

También encontramos que en el discurso figuran otros personajes masculinos antagonistas como el «padre» o el «esposo»: la primera figura obedece a la misma representación dual de los «hombres» que por momentos aparecen como víctimas de la opresión patronal y en otros ejerciendo un dominio patriarcal sobre las mujeres, «antes las muchachas casaban obligadamente ellas no elegía su pareja, el papá tomaba la decisión, cuando alguien llegaba a pedir el papá hacía el trato, la casaba obligadamente sin el consentimiento de la muchacha» (T.II min. 05:00), sin embargo, en las tres ocasiones en las que se nombra la figura del «esposo» éste aparece ejerciendo violencia: «los esposos querían que tuvieran la comida lista y primero tenía que comer el esposo después ella, aunque ya no quedaba comida, además el hombre tomaba trago y le pegaba a su mujer» (T.II min. 08:00).

No obstante, una de las figuras masculinas más fuertes en el testimonio es la de los patrones, pues aparece en treinta y un ocasiones ejerciendo distintas formas de violencia: se le asocia con violaciones sistemáticas a las campesinas y se menciona

la vigencia del derecho de pernada en la región hasta finales del siglo XX (al igual que sucede en el testimonio de Amina), «Muchas veces cuando un muchacho quería casarse con una muchacha, ella tenía que ser primero amante del patrón y el papá no podía decir nada porque era su patrón» (T.II min. 06:00); se habla también de la sobre explotación laboral en las fincas y de cómo las mujeres tenían que trabajar como sirvientas de forma obligatoria y gratuita en la casa patronal; se menciona el pago en especie y el endeudamiento como forma de mantener a los campesinos cautivos; y se denuncian los castigos físicos característicos de todo sistema servil (T.II min. 09:00-12:00). Asimismo, vale la pena señalar que en el discurso los patrones aparecen nuevamente como coludidos con el gobierno: «Todo esto fue culpa del gobierno, por los patrones porque si alguien se quejaba de los malos tratos en vez de castigar a los patrones culpables el gobierno los protegía y amenazaba de muerte a los campesinos o con cárcel» (T.II min. 12:00).

Por último, considero que es importante resaltar la figura de «la comunidad» que aparece como registro en cuatro ocasiones y en todas ellas se presenta no como un espacio en el que habitan las personas sino como un entramado de relaciones que adquiere fuerza y vitalidad con la organización. Un ejemplo de ello, es que cada vez que aparece la palabra «comunidad» se presenta acompañada de la palabra «organización», siempre en referencia a la organización zapatista.

### ESCENARIOS

Dado que, como ya he señalado, el testimonio de la Comandanta Rosalinda está enfocado a describir los distintos tipos de opresión a los que eran sometidas las mujeres indígenas, los escenarios que se mencionan de manera más evidente son aquellos relacionados con su vida cotidiana: la «casa», la «milpa» y la «finca».

En primer lugar, podemos observar que «la casa» se construye discursivamente como un espacio de encierro («No teníamos derecho ni salir a la calle, estábamos encerrada en nuestras casas», T.II min. 02:00), en el que las mujeres sufrían distintos tipos de violencia ya sea de parte del padre o del marido. También es interesante que se construya la figura de «la calle» como opuesta a «la casa», generándose en el discurso una división entre lo público, que les estaba negado a las mujeres, y lo privado, en donde realizaban las actividades designadas socialmente a su sexo. Resulta sumamente interesante que esta separación de espacios se valora

negativamente pues «los hombres se divertían» mientras las mujeres no pueden «salir a pasear».

En segundo lugar, encontramos la figura de «la milpa» como un espacio en el que las mujeres comparten el trabajo con sus esposos en términos de igualdad, espacio que se ve violentado, en el sentido de interrumpido, «porque el hombre tenía que ir a trabajar con el patrón» (T.II min. 11:00). Un elemento interesante es que el trabajo «del patrón» es construido en este testimonio, al igual que en el de Amina, como algo que añade cargas al trabajo de los campesinos pues «después de eso, regresaba a su casa para hacer su propio trabajo» (T.II min. 10:00).

En tercer lugar, emerge la finca nuevamente como un espacio de opresión patriarcal y patronal (al igual que en el testimonio de Amina), pues se describe cómo en ellas las mujeres eran obligadas a trabajar para el patrón en jornadas extenuantes, eran alimentadas de manera precaria y en condiciones que en el discurso se presentan como humillantes<sup>53</sup>, eran golpeadas con «chicote» a manera de correctivo, eran violadas y explotadas. Por estas razones la «finca» se construye como un espacio de «sufrimiento».

#### TEMPORALIDAD: ENTRE EL *ANTES* Y EL *DESPUÉS*

Las secuencias narrativas que se manifiestan en el discurso de la Comandanta Rosalinda no presentan un orden temporal específico o cronológico sino que poseen una disposición propia que busca exponer las razones del alzamiento de 1994 y de las reivindicaciones que hacen las mujeres zapatistas, trazando una sucesión de eventos no lineales orientados a describir el «sufrimiento» de los campesinos. Un segundo objetivo consiste en describir cómo fue el proceso de toma de conciencia y de organización que culminaría en el levantamiento del primero de enero de 1994.

En este material los sucesos empiezan a narrarse una vez terminado el saludo protocolario propio del formulismo del EZLN, cuando la Comandanta enuncia «Esta es la palabra de las mujeres sobre nuestra historia». A partir de este punto emerge en la narrativa (al igual que en el discurso de Amina) una temporalidad que se presenta como dividida entre el *antes* y el *después*.

---

<sup>53</sup> «Pero el patrón no les daba apenas comida, no podían comer en la casa del patrón, tenían que comer donde duermen los animales» (T.II min. 9:00). Estas construcciones son muy similares a las presentes en el testimonio de Amina, «nos tenía como animal» (T.I min. 2:00; 5:00), y en ellas pareciera emerger un profundo sentimiento de indignación provocado por el hecho de no ser consideradas como personas y, por lo tanto, no eran valoradas.

Observando la secuencia discursiva del documento puede delimitarse con claridad el *antes*, ya que la construcción de los sucesos que forman parte de esta temporalidad se presenta cuando se presenta por primera vez la frase «antes de EZLN» y termina cuando esta misma construcción se repite: «Así era la situación antes del EZLN» (T.II min. 02:00; 14:00). Los elementos que caracterizan este tiempo narrativo se desarrollan por medio de las referencias que hace la Comandanta a las distintas formas de discriminación y subordinación por razones de género que eran habituales en las comunidades indígenas: se habla de cómo se les menospreciaba por ser mujeres, de cómo se les negaba la participación política y el derecho al descanso, y cómo no se les permitía realizar determinadas actividades consideradas masculinas. Es de notar que, al momento de narrar cómo eran acordados los matrimonios forzados, los sucesos y la temporalidad del *antes* se ligan al personaje del patrón y a las actitudes de éste frente a las campesinas. Ahí comienza una descripción de los abusos, explotación y violaciones de las que las mujeres indígenas eran objeto. Más adelante el testimonio hace referencia a las condiciones de pobreza, que a menudo desencadenaban sucesos trágicos como la muerte de las personas por enfermedades curables, y a la represión militar que sufrieron las organizaciones campesinas que se organizaron para obtener tierras.

En este punto cierra la parte del discurso dedicada al *antes* e inicia la construcción discursiva del *después*. Así, empieza una narrativa que busca transmitir a los receptores cómo se fueron organizando los trabajos colectivos en las comunidades y, sobre todo en el caso de las mujeres, se construye la idea de *la toma de conciencia* sobre sus derechos como aquello que marca un *antes* y un *después* en la vida de las campesinas de la región.

#### ACONTECIMIENTOS: CÓMO CAMBIARON LAS COSAS

El *acontecimiento* o punto de ruptura en el testimonio de la Comandanta Rosalinda que marca la diferencia entre el *antes* y el *después* del tiempo narrativo es la aparición de la organización clandestina (T.II min. 14:00). Analizando cómo se presenta este *hito* en el testimonio salta a la vista inmediatamente el hecho de que la «organización» se construye discursivamente como un medio que permite cambiar la

situación de las comunidades indígenas de la región<sup>54</sup> «no sólo de los hombres, también de las mujeres», es decir, se concibe como una estrategia emancipatoria de clase, etnia y género generadora de nuevas circunstancias. En este sentido, la «organización» también se manifiesta como un elemento que dota de sentido las acciones de las y los zapatistas, ya que según se expone en el documento será por medio de la organización que harán valer sus derechos frente al poder del estado que conciben como contrario a sus intereses<sup>55</sup>.

Ahora, también resulta interesante observar cómo se refiere la Comandanta a la única fecha explícita en el discurso: el primero de enero de 1994. El levantamiento en armas del EZLN se manifiesta en el discurso como el momento en el que salió «a la luz pública» la organización con sus once demandas y con la Ley Revolucionaria (de la cual, dice la Comandanta Rosalinda, se sienten «muy orgullosas») y, finalmente menciona los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en como los que les garantizan y reconocen sus derechos. De esta manera, podemos observar que el primero de enero se concibe como un momento clave para que la lucha zapatista, incluyendo la lucha de las mujeres indígenas sea reconocida hacia afuera y en ello radica su importancia, sin embargo, no se presenta como un momento a partir del cual la vida de hombres y mujeres cambió, esto se le atribuye, como ya mencioné, al surgimiento de la «organización».

#### ¿POR QUÉ NOS ORGANIZAMOS? ¿PARA QUÉ NOS REBELAMOS?

Como he mencionado anteriormente, los *motivos* implícitos y explícitos que se exponen en los testimonios tienen el objetivo de explicar las acciones de los personajes. Desde el punto de vista del análisis discursivo, también es importante tomar en cuenta que estos *motivos* son atribuidos por la enunciante desde el presente narrativo que está precedido por un proceso de reflexión que se traslada al discurso de manera sumamente estructurada, ya que está preparado con antelación y es leído. Rosalinda busca entonces exponer las razones históricas, políticas y sociales que dieron origen a la organización zapatista.

---

<sup>54</sup> «Cuando aparece la organización empezamos a tener informaciones que podíamos organizar clandestinamente para poder cambiar nuestra situación» (T.II min. 9:00).

<sup>55</sup> «El mal gobierno intenta dividir con sus malas ideas [...] Todo eso para impedir que los pobres nos organicemos y exigimos nuestros derechos» (T.II min. 15:00-16:00).



En la narrativa de la Comandanta Rosalinda, los *motivos porque* se expresan con el fin de establecer un vínculo directo entre las acciones de los sujetos y el acontecimiento que se presenta como central, es decir, se busca explicar el porqué de la organización clandestina aludiendo a las causas que impulsaron a las comunidades a insertarse en un movimiento guerrillero.

En este sentido, en el testimonio se busca exponer en un primer momento, antes incluso de que la narrativa aborde el inicio de la organización, cuáles eran las estrategias de resistencia que las comunidades indígenas utilizaban antes de la existencia del EZLN y se explican también las razones de su fracaso. Por ejemplo, el documento refiere el endeudamiento y la falta de tierra propia como las causas que impedían a los campesinos dejar la finca en la que habían nacido o bien movilizarse a otra (T.II min. 10:00-13:00). Asimismo, se hace alusión a la imposibilidad de obtener tierras por otros medios -ya fuera por solicitudes al gobierno o bien por medio de la ocupación, que ha sido un recurso muy utilizado en la historia agraria del estado de Chiapas<sup>56</sup>- ( T.II min. 13:00).

De este modo, los *motivos porque* parecen orientados a fortalecer una de las construcciones discursivas más sólidas en este testimonio: la concepción del levantamiento del primero de enero como un acto de defensa ante la impotencia producida por una invisibilidad y un olvido históricos.

En lo que corresponde a los *motivos para*, estos se manifiestan en el discurso de la Comandanta Rosalinda con el objetivo de exponer las aspiraciones políticas y sociales que impulsaron a las comunidades a organizarse y que explican su situación actual de *estar en rebeldía* frente al Estado. En este sentido puede observarse que, como mencioné anteriormente, la organización zapatista se construye discursivamente como una posibilidad de cambiar la situación de los campesinos de la zona -no sólo en términos de clase social sino también de las relaciones patriarcales de género.

Asimismo, la narradora plantea la «lucha» y la «organización» como elementos que las(os) zapatistas consideraron «necesarios» para «exigir» que les fueran reconocidos sus derechos, que hoy conciben como indispensables y están

---

<sup>56</sup> Véase más sobre la lucha agraria en Chiapas y en particular en la región de las Cañadas en: Cuadriello y Megchún, 2010; De Vos, 2002; García de León, 2006; Harvey, 1998; Leyva y Franco, 2002; Tello, 2005.

dispuestos a defender<sup>57</sup>. En este sentido, es que la Comandanta alude hacia el final de su discurso a las once demandas iniciales<sup>58</sup> del EZLN y a las Leyes Revolucionarias, además de referirse a los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en como parte de los logros obtenidos, precisamente, por medio de la organización. De esta forma reivindica la necesidad de reconocer los derechos de clase, etnia y género por los que ha luchado el EZLN desde su aparición en la escena pública en 1994.

En otro orden de ideas, también llama la atención que al momento de referirse a cómo comienza a gestarse la organización clandestina, tanto en la montaña como en los pueblos, se hable de cómo por medio de la organización -que implica la realización de «trabajos colectivos»- se busca «recoger fondos [para] satisfacer las necesidades de las comunidades» (T.II min. 15:00). Es decir, la organización no sólo se presenta en el discurso como una posibilidad de cambiar las cosas, sino como una estrategia de sobrevivencia en el sentido de que por medio de ésta se busca satisfacer las necesidades básicas de la población.

#### LAS CAUSAS DE LA ORGANIZACIÓN

La *causalidad* puede entenderse como una formulación que busca conectar un suceso con otro dotando de sentido tanto al suceso mismo como a las acciones realizadas por los personajes, es decir, la *causalidad* funciona en el discurso como un mecanismo que encadena las distintas etapas del relato buscando relacionar, unir y explicar los acontecimientos descritos.

Partiendo de este principio, y de acuerdo con lo expuesto anteriormente con respecto a los distintos tipos de causalidades detectados por Piña (1988; 168), puede señalarse que son las causalidades *históricas* las que predominan en el testimonio de la Comandanta Rosalinda y que éstas cumplen en la narrativa una función explicativa en tanto que buscan darle sentido al acontecimiento central de la narración: el inicio de la organización clandestina.

Según lo que plantea Carlos Piña, las causas del objeto de narración son consideradas *históricas* y no *circunstanciales* cuando se pone énfasis en el contexto en el cual se enmarca el acontecimiento y este es el caso del discurso pronunciado

---

<sup>57</sup> «Entendimos que es necesario una lucha para que se *reconocieran* nuestros derechos»; «debemos seguir organizando para *defender* y *exigir* al gobierno que nos respete nuestro derecho de las mujeres» (T.II min. 14:00; 18:00, comillas mías).

<sup>58</sup> A saber: techo, tierra, trabajo, alimentación, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz.

por la Comandanta Rosalinda. Esto se aprecia con claridad si se observa el vínculo que ella establece entre el acontecimiento y las condiciones históricas de marginación, discriminación, abuso y pobreza que predominaban en la región.

En este mismo sentido, vale la pena señalar que la mayor parte del testimonio (desde el minuto 02:00 hasta el minuto 14:00) parece abocado a exponer al auditorio la discriminación de la que las zapatistas eran objeto como mujeres, como indígenas y como campesinas.

#### EL ORDEN MORAL: LUCHA POR LOS DERECHOS CONTRA LA DESIGUALDAD

El análisis del *orden moral* como recurso narrativo, que en el relato cumple la función de apoyar, justificar o explicar las decisiones o el proyecto de vida del narrador (Piña, 1988), es sumamente importante pues permite develar la jerarquía de valores e ideales que orientan las construcciones discursivas de las zapatistas, especialmente si tomamos en cuenta, por una parte, que los testimonios son enunciados por mujeres que se encuentran insertas en una organización que se ha declarado *en rebeldía* contra del Estado, y por otra, que el contexto de enunciación de los mismos se da en el marco de una serie de reuniones políticas. Desde esta perspectiva, resulta útil pensar estos textos como documentos edificantes, en el sentido de que buscan construir una imagen determinada de las mujeres zapatistas, orientada a difundir cuáles han sido sus logros como organización en términos de género y a compartir con el auditorio sus formas de organización y su experiencia política.

Una vez hecho el análisis de los elementos que configuran el *orden moral* del discurso de la Comandanta Rosalinda, considero que estos pueden agruparse tres ejes principales: uno que nos habla de las valoraciones morales, en el sentido de aquello que se considera malo o dañino y lo que se concibe como bueno o positivo; otro que nos habla de cómo se construye en el discurso la imagen de las mujeres zapatistas; y el último, que se refiere a una figura ejemplar para las mujeres.

En el primer eje podemos ubicar, por un lado, la construcción discursiva de ciertas emociones<sup>59</sup>, sobre todo esto tomando en cuenta que en la cosmovisión maya el corazón cumple las funciones que en occidente atribuimos al cerebro, por lo que la emocionalidad se concibe también como legítima al momento de realizar

---

<sup>59</sup> Véase más sobre el tema en Lenkersdorf, 2002 y 1996.

consideraciones sociales, políticas, económicas. Por ejemplo, al inicio del testimonio la Comandanta dice sentirse «muy *contenta y tranquila* y con un *corazón fuerte*, por ver los muchos de diferentes estaturas, colores como el maíz que hay color amarillo, negro, blanco pero todos somos una sola humanidad» (T.II min. 01:00), es decir, se manifiesta emocionalmente satisfecha con la realización de un acto político que permitió que mujeres de todo el mundo se dieran cita en una pequeña comunidad indígena para compartir experiencias de organización. Más adelante podemos observar que la enunciante se manifiesta como «orgullosa» de los logros que las mujeres zapatistas han tenido, y menciona en particular la Ley Revolucionaria como un logro de las mujeres.

Por otro lado, se encuentran las valoraciones morales que hace la Comandanta sobre lo que considera *bueno* y *malo*. Aquí ubicamos, en primer lugar, determinadas construcciones que permiten observar cómo una misma palabra puede tener una connotación positiva o negativa en función de las unidades de sentido en las que se encuentra posicionada. Este es el caso del concepto «derechos» que aparece cinco veces relacionado con la denuncia de cómo estos les eran «quitados» a las mujeres, tanto por los patrones como por los hombres de la comunidad, y nos permite apreciar que esto se atribuye discursivamente al desconocimiento de los mismos por parte de campesinos y las mujeres. El concepto se presenta en otras ocho ocasiones relacionado con la toma de conciencia, en el sentido de conocer los propios derechos, y con la necesidad de defenderlos. Es interesante que esto construye la idea de que los derechos no sólo deben conquistarse sino que deben ejercerse y defenderse. Esta construcción discursiva nos remite a la historia política del EZLN que, por citar un ejemplo, ha aplicado los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en y defiende su derecho a ceñirse bajo esta jurisprudencia a pesar de que estos jamás han sido reconocidos por el gobierno federal.

En segundo lugar, ubicaré lo que la Comandanta Rosalinda considera *malo* o *bueno*. Lo primero que llama la atención es que se hace una valoración negativa en torno a las perspectivas diferenciadas, en el sentido de atribuir ciertos derechos, actividades o dinámicas de trabajo a las personas por razón de su sexo: «Las mujeres *sólo* trabajan en la cocina y cuidar a los hijos y lo animales. Nuestras abuelas, todos los días se levantan temprano [...] sin descansar hasta las diez de la noche. *Pero* los hombres descansan temprano»- (T.II min. 03:00, cursivas mías). Asimismo, hay determinadas cosas que se consideran negativas en tanto vulneran lo que la narradora

considera positivo, por ejemplo, la pobreza y la falta de derechos se consideran obstáculos para la libertad, y el miedo, las burlas, el desprecio y la violencia, son elementos que no les permiten a las mujeres ejercer sus derechos con plenitud.

En el segundo eje se manifiestan elementos que permiten establecer de qué forma se construye, en el discurso de la Comandanta Rosalinda, la imagen de las mujeres zapatistas en lo que al *orden moral* se refiere y puede resumirse de la siguiente manera: las zapatistas se enuncian como mujeres con dignidad, que no tienen *miedo* y que están dispuestas a *exigir*<sup>60</sup>, tanto a sus compañeros como al gobierno, que les sean respetados sus derechos: «Nosotras desde que tenemos la organización hemos ido exigiendo nuestro derecho también a nuestros compañeros» (T.II min. 04:00).

Por último, el tercer eje emerge cuando se posiciona en la narrativa a la Comandanta Ramona como una persona que, por ser «valiente y luchadora», se ha convertido en un *ejemplo* para las mujeres zapatistas pues aunque «no sabía leer ni escribir, [...] le sobraba razón para exigir los derechos e las mujeres de México y el mundo» (T.II min. 18:00). Considero que Rosalinda eligió la figura de la Comandanta Ramona como ejemplo para las mujeres zapatistas y no zapatistas, porque fue la mujer que se convirtió en el símbolo de la estrategia política y pacífica que emprendió el EZLN a partir del doce de enero de 1994. Por otro lado, esta frase resalta el hecho de que Ramona ostentó el cargo como mando político dentro del EZLN sin saber hablar español y siendo analfabeta, lo que nos recuerda que estas características no son consideradas esenciales para las y los zapatistas cuando de elegir a un(a) representante político se trata.

---

<sup>60</sup> El registro «exigir» se presenta en cuatro ocasiones a lo largo del discurso, todas ellas relacionadas con la necesidad de luchar por los derechos y de la importancia de organizarse para *poder exigir*.

## ▪ LAS CAPITANAS DEL EZLN

### LA PALABRA DE LAS INSURGENTAS

Tres mujeres con el rango de Capitanas acudieron al *Encuentro de Mujeres* como representantes del ala militar del EZLN que opera en el Caracol de La Garrucha. Considero que estos testimonios son sumamente importantes por haber sido éste el único Caracol que incluyó a las mujeres del sector militar de la organización para que expusieran su palabra y hablaran de sus experiencias como mujeres en la montaña.

Una de las razones por las cuales elegí estos testimonios, como parte del *corpus* de mi investigación, es porque me llamó especialmente la atención el hecho de que las Capitanas hayan tomado la palabra como representantes del ala militar en el contexto de un Encuentro político de los zapatistas con la sociedad civil<sup>61</sup>, esto tomando en cuenta que el resto de las participaciones parecieran haber estado orientadas a mostrar al mundo los resultados, por un lado, de la lucha política que emprendió el EZLN desde el 12 de enero de 1994, una vez que se declara terminada la guerra directa, y por el otro, de los trabajos autónomos de base que se realizan en las comunidades. En otras palabras, me parece sumamente interesante analizar qué tipo de discurso presentan las Milicianas y cómo se posiciona éste con respecto a los demás en un contexto en el que el EZLN buscó mostrar el rostro civil de la organización.

Para alcanzar una mejor comprensión de la intervención de las Milicianas me parece pertinente referirme a las reflexiones que distintas autoras<sup>62</sup> han hecho en el sentido de lo que significa para las mujeres unirse a la milicia zapatista, sobre todo en términos de la autonomización y potencialización de sus capacidades y derechos (empoderamiento), ya que la forma de vida de las mujeres en las tropas es muy diferente de la que tienen en las comunidades indígenas, lo cual, según lo expuesto en los testimonios aquí analizados, se concibe como relacionado con el acceso a la

---

<sup>61</sup> Por ejemplo, durante los dos anteriores Encuentros Zapatistas con los Pueblos del Mundo (realizados en diciembre de 2006 y julio de 2007) no se vio a Milicianos o Milicianas participando activamente en las mesas de trabajo, su presencia se limitó exclusivamente a tareas estratégicas de seguridad y vigilancia.

<sup>62</sup> Véanse las investigaciones de Guiomar Rovira (1997), Sylvia Marcos (2010), Gloria Muñoz (2003) y Mágina Millán (2006) y la entrevista «¡No nos dejen solas!» que se les hizo a la Mayor Ana María y la Comandanta Ramona en 1994 en la que las entrevistadas exponen los porqués las mujeres zapatistas se unen a la lucha armada.

educación y al entrenamiento militar que potencia su capacidad de autodefensa y con la convivencia con otros «compañeros» en términos de igualdad.

Las Capitanas se posicionaron frente al auditorio como representantes de las Insurgentas «que se encuentran en diferentes posiciones de montaña», es decir, de todas las mujeres que pertenecen al ala militar del EZLN sin importar su rango, y dieron lectura a un documento a nombre de «las tropas Insurgentas y de las tropas Milicianas». Por esta razón decidí analizar esta parte del material tomando los tres discursos -clasificados como «03\_Garrucha\_Cómo.Vivíamos\_Gabriela\_Capitana»; «04\_Garrucha\_Cómo.Vivimos\_Elena\_Capitana»; «05\_Garrucha\_Cómo.Vivíamos\_Hortensia\_Capitana»- como una unidad, puesto que estos son parte de un documento que parece haber sido elaborado colectivamente (véase min. T.III 00:00-02:00) por lo que articula una historia colectiva.

El documento que presentaron las Insurgentas se dividió para su lectura en tres partes, cada una leída por una Capitana: la primera aborda la historia de las mujeres que «subieron a la montaña» antes de 1994; la segunda construye el levantamiento del 1º de enero como un acontecimiento que marca la vida de las personas de la región y expone los problemas de salud a los que están expuestas las mujeres como sector y las zapatistas como campesinas; y el tercero básicamente es un llamamiento político a la unidad y a continuar con la organización.

#### LA IDENTIDAD DE LAS CAPITANAS

Rovira (1997) menciona que las tropas milicianas del EZLN estaban formadas básicamente por jóvenes, en el momento en el que realiza su investigación, muchos de ellos nacidos en las condiciones de extrema pobreza que marcaron la vida de las nuevas comunidades selváticas, por lo que podemos asumir que también los mandos militares del EZLN -como es el caso de las Capitanas- solían ser personas jóvenes. Lamentablemente tenemos acceso a pocas investigaciones que profundicen en las experiencias de las mujeres Insurgentas<sup>63</sup> y en los posibles cambios que los campamentos clandestinos hayan tenido a dieciocho años del alzamiento, sin embargo, resulta poco probable que el promedio de edad de las mujeres que viven en

---

<sup>63</sup> Entre las escasas investigaciones existentes al respecto destacan las realizadas por Mercedes Olivera quien en su artículo «Sobre las profundidades del mandar obedeciendo» expone fragmentos de algunos testimonios de mujeres que vivieron en los campamentos de entrenamiento en la montaña.

la montaña haya aumentado de forma considerable, esto porque implica someterse a condiciones de vida sumamente adversas (como el hambre, el frío y la persecución) y porque las zapatistas, como ya he comentado con anterioridad, no tienen permitido tener hijos en los campamentos.

Los testimonios expuestos por las representantes de las Insurgentas y que serán analizados a continuación, se presentaron, según sus enunciantes, «para compartir nuestra experiencia de lucha y de trabajo» (T.III min. 02:00-03:00) y su riqueza reside en que nos permite ver cómo se construye discursivamente la experiencia de las mujeres en la milicia, tanto en el sentido de las actividades concretas que realizan como con respecto a las implicaciones y los «sacrificios» que éstas traen consigo. En este discurso, las Insurgentas exponen el punto de vista desde las mujeres combatientes abordando temas que van de su proceso de inserción en la milicia hasta las problemáticas de salud que presentan como mujeres campesinas.

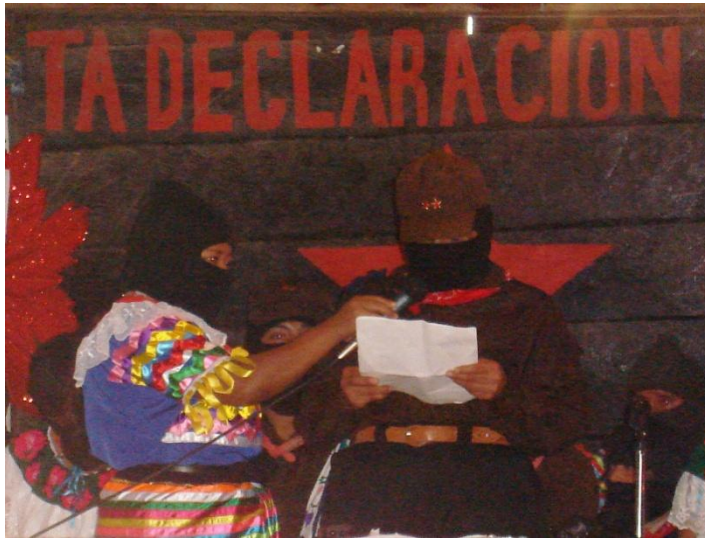
En lo que concierne a la identidad de las Capitanas, vale la pena recordar nuevamente que la mayoría de las personas suelen cambiarse el nombre para adquirir un nombre «de lucha» al sumarse al movimiento político-militar del EZLN, esto porque la organización –tanto la política como la militar- sigue siendo clandestina y perseguida. Las personas que toman especial cuidado en resguardar sus nombres e identidades son aquellas que participan como miembros de las milicias del EZLN y este es el caso de las Capitanas que participaron en el *Encuentro de Mujeres* cuyos nombres de lucha son: Gabriela, Elena, y Hortensia.

#### PERSONAJES PROTAGONISTAS: NOSOTRAS COMPAÑERAS

En este apartado haré una breve semblanza de las Capitanas, del contenido de los discursos y del orden en que fueron presentados. Más adelante rastrearé cómo se construye en el discurso el *sí mismo*, por medio de la búsqueda de las unidades de registro *yo* y *nosotras(os)*, esto lo haré tomando los testimonios de las tres Capitanas como una unidad.

Las tres mujeres se presentaron frente al auditorio vestidas con uniformes militares constituidos por pantalón negro, botas militares, camisola café y una gorra deportiva café en la que se expresa el rango militar con dos pequeñas estrellas rojas (tipo pin) colocadas en la parte frontal; además, lucían el pasamontañas y el paliacate rojo al cuello que caracterizan a las personas pertenecientes a la organización zapatista.





**Imagen I.** Foto de la Capitana Elena, tomada mientras daba su testimonio

Una mujer que se identificó como Gabriela (véase Imagen I) fue la primera de las tres Capitanas que tomaron la palabra como representantes de las Milicianas e Insurgentas del EZLN. Ella, al ser la responsable de hacer la introducción del documento, en un principio intercaló sus palabras con el documento que tenía en la mano. Se presentó agradeciendo el espacio y explicando a quiénes representaban y leyó el saludo característico de los eventos políticos zapatistas que reproduce el formulismo propio de los actos públicos que lleva a cabo la organización (min. T.III 00:00-03:00).

La segunda Capitana en tomar la palabra fue Elena, quien continuó dando lectura al documento, y expone las causas que tuvieron las mujeres para sumarse como milicianas a la organización zapatista y las problemáticas que presentan las mujeres como sector y las zapatistas en tanto campesinas.

La última Capitana en hablar fue Hortensia, quien básicamente exhortó a las mujeres zapatistas y no zapatistas a la unidad y a organizarse. Personalmente considero que lo más interesante de este discurso es el cierre pues termina reproduciendo el formulismo militar propio de los zapatistas, no sin antes hacer una propuesta de intercambio solidario entre las mujeres zapatistas y las mujeres de la ciudad como una forma de generar estrategias de resistencia frente a lo que se identifica como «el enemigo» (min. T.V 02:00-04:10).

En estos testimonios volvemos a encontrar que las Capitanas se dirigen a un auditorio de «compañeras», sólo que en este caso este término adquiere una centralidad especial en lo que a la construcción de *nosotros* se refiere, ya que aparece cincuenta veces. Por ello, para trabajar con esta parte del material hice una búsqueda de la unidad de registro «compañeras» con el fin de analizar cómo se utiliza el término y con referencia a quiénes; de este modo me propongo establecer cómo se construye y se delimita discursivamente el *sí mismo*.

Es importante subrayar que, tal como en el testimonio de la Comandanta Rosalinda, en ninguna parte del discurso aparece el registro *yo*, lo que podría indicar una construcción colectiva del documento que se está leyendo, además de hablarnos de la cosmovisión que Lenkersdorf (2002) denominaría *nosótrica*.

Para desarrollar esta parte del análisis rastree cómo se presentan a lo largo del discurso las palabras «nosotras», y el registro «compañeras». Como indiqué anteriormente, tomé los tres testimonios como punto de un mismo discurso.

En el discurso de las Capitanas la palabra «nosotras» aparece diecisiete veces, localizada en diferentes unidades de sentido, que se pueden reducir básicamente a dos tipos de *nosotras*: «nosotras Insurgentas», que aparece en seis ocasiones, y «nosotras mujeres indígenas», que aparece en diez ocasiones.

Resalta el hecho de que las referencias al *nosotras Insurgentas* se concentren en la primera parte del testimonio, cuando se está presentando el discurso y a las mujeres que lo enuncian. En este fragmento se describen experiencias diferenciadas entre las *nostras combatientes* y las mujeres Bases de Apoyo, al describir los «sacrificios» que implica la decisión de tomar las armas: «cuando nos integramos [como Insurgentas] tuvimos que dejar nuestra familia, nuestras casa, todo» (min. T.III 05:00-06:00).

Por otro lado, las referencias al *nosotras indígenas* se concentran en la segunda parte del discurso, primero cuando se habla de la participación de las mujeres en el alzamiento y más adelante cuando se habla de las condiciones de vida de las mujeres campesinas de la región.

Asimismo, observamos que el registro *compañeras* aparece en total cincuenta veces en el testimonio. En veintiún ocasiones el término está relacionado con el auditorio el cual se concibe como aliado, en tanto adherente a la *Otra Campaña*, miembro de la *Sexta Internacional* o simplemente simpatizante de la causa zapatista. Estos registros se concentran en las partes donde se manifiesta de forma más

evidente el formulismo discursivo zapatista, es decir, en el saludo y en lo que zapatistas llaman las «vivas».

Al analizar en el registro «compañeras» podemos ver que se establece nuevamente una diferencia entre las mujeres del EZLN en general, a las cuales se refieren en quince ocasiones, y las mujeres Insurgentas, a las cuales se refieren en doce ocasiones. Esto apunta a la construcción discursiva de espacios diferenciados entre aquellas que tomaron las armas y las que no.

#### OTROS PERSONAJES SIGNIFICATIVOS

En el discurso de las Capitanas puede apreciarse que ninguno de los personajes presenta una individuación, en el sentido de una caracterización o estructura discriminatoria que los describa de forma particular (Pimentel, 1998: 67), es decir, son sujetos sin nombre ni identidad propia. Sin embargo, pueden ubicarse personajes que cumplen en el discurso un papel como figuras referenciales que dan al documento un efecto de contexto que permite a los receptores ubicar determinadas características de la forma de vida en las comunidades indígenas.

Tal es el caso de «la partera»<sup>64</sup>, la cual representa una figura central en la vida de las mujeres campesinas, sobre todo si tomamos en cuenta que en Chiapas el sesenta por ciento de las embarazadas recurre a una partera y que en algunas regiones rurales estas atienden prácticamente la totalidad de los nacimientos (Rovira, 1997: 83-103). Las parteras suelen ser mujeres de la región que han adquirido fama en la comunidad y que son llamadas para atender a las mujeres que han comenzado con el trabajo de parto. En general el costo de este trabajo tiene un costo el cual suele ser menor si el recién nacido es del sexo femenino: «Como es una niña es menos cobro, porque la niña no tiene valor como un niño» (min. T.III 04:00-05:00).

Es interesante que en el discurso de las Capitanas «la partera» aparece como una figura que reproduce el orden de género local, ya que les da mayor valor a los descendientes varones. Esta actitud es considerada como injusta en el discurso, que perfila implícitamente la posibilidad de que no se lleven a cabo cobros diferenciados en función del sexo del recién nacido. Esta valoración es sumamente interesante pues

---

<sup>64</sup> En las comunidades indígenas, que se encuentran en la pobreza, marginación y que carecen de cualquier tipo de asistencia médica, las parteras son las encargadas de ayudar a las mujeres a dar a luz haciendo uso de distintos métodos de medicina tradicional que varían según la etnia y la región (Véase más sobre el papel de las parteras en las comunidades indígenas chiapanecas en: Guiteras, 1992; Rovira, 1997; Freyermuth, 2003).

implica una fuerte crítica a lo que se ha denominado *violencia en nombre de la tradición* (FIMI, 2006).

En el discurso de las Capitanas pueden ubicarse otro tipo de personajes referenciales de gran fuerza, en el sentido de que orientan algunas acciones del *nosotras*, estos son «los compañeros Insurgentes» y el «enemigo». Por un lado, los «compañeros Insurgentes» son una fuerte referencia pues estos contextualizan la red de relaciones que las mujeres establecen cuando deciden «subir a la montaña»; no obstante, este uso del concepto sólo aparece de forma explícita en el discurso en tres ocasiones: primero en la presentación del documento; más adelante, como aquellos con los que las Milicianas aprenden a «leer y escribir, hablar la castilla»<sup>65</sup> y, por último, como aquellos con los que sostienen relaciones igualitarias, ya que señalan que en «los trabajos cotidianos nos turnamos, tanto como cargar leña, preparar la comida, ir a traer carga» (min. T.III 06:00-07:00).

Por otro lado, se encuentra la construcción de la idea del «enemigo». Aunque la palabra como tal sólo se presenta en tres ocasiones, todas ellas relacionadas con los militares<sup>66</sup>, hay varias figuras que son mencionadas de forma explícita y que se presentan como antagonistas en el discurso, construyendo la idea de un «enemigo» que acciona por medio de distintos agentes, tales como el ejército, el «mal gobierno» -mencionado en seis ocasiones-, los terratenientes, los comerciantes y los empresarios. Vale la pena resaltar que estos últimos son concebidos como un grupo de interés económico que acciona para sostener un sistema de intercambio comercial desigual, sacando provecho del trabajo de los campesinos al comprarles a muy bajo precio sus productos.

«Vendemos a un precio muy barato, no nosotras ponemos el precio [...] tenemos que dejar con el precio nos dicen los compradores, son engañosos y tramposos, tienen un plan con los terratenientes los empresarios, son estos grupos que estamos manteniendo a diario con nuestra fuerza de trabajo y nuestro sudor, con hambre, pena, con enfermedades, dolor, tristeza y miedo» (min. T.IV 05:00-06:00).

La construcción de la idea del «enemigo» en estos discursos nos permite observar que las Capitanas, al igual que las mujeres enunciantes de los otros testimonios aquí analizados, se conciben a sí mismas como parte de una lucha contra

---

<sup>65</sup> El *aprender* ha sido señalado por distintas investigadoras, como Guiomar Rovira (1997), como un elemento que ha favorecido la inserción de las indígenas en las filas del EZLN.

<sup>66</sup> «El primero de enero de 1994 muchas compañeras Insurgentas y Milicianas fueron y entraron a pelear con el enemigo, no tuvieron miedo porque los enemigos tienen las mejores armas modernas, aviones militares para bombardear con buenos equipos militares, pero nosotras como indígenas fuimos a pelear con palos» (min. T.IV 00:00-01:00).

un gobierno que conciben como ligado con los intereses de los terratenientes, opresor y que invisibiliza a las mujeres indígenas: «Para ellos [los malos gobiernos] no existimos las mujeres indígenas de México y del mundo» (min. T.IV 04:00-05:00).

#### ESCENARIOS DE LIBERACIÓN

En el testimonio de las Capitanas se pueden distinguir dos tipos de escenarios significativos: unos en los que las mujeres sufren, los *pueblos* y las ciudades, y otros en los que se liberan, la «montaña». En el análisis ambos espacios adquieren relevancia pues se presentan en el discurso como elementos que explican la trayectoria de vida de las enunciantes: de indígenas civiles a milicianas de un ejército rebelde.

Los escenarios de sufrimiento aparecen cuando se exponen las condiciones pobreza y marginación que impulsaron a las mujeres a sumarse al ejército zapatistas como Insurgentas, estos espacios son: «nuestros pueblos», donde las personas morían por las condiciones de extrema pobreza que imperan en la zona<sup>67</sup>; la casa, que si bien no es nombrada de forma explícita es construida como un espacio en el que a las mujeres se les asigna un rol que limita sus actividades pues les prohíbe el estudio o el esparcimiento<sup>68</sup>; y finalmente está la ciudad, que tampoco es nombrada como tal, sin embargo, se hace referencia al lugar en el que comercian sus productos y se construye como un espacio en el que las mujeres campesinas sufren los abusos de los compradores de sus productos, quienes se aprovechan de su condición de pobreza para obligarlas a vender sus productos a los precios que ellos les imponen<sup>69</sup>.

Ahora, también podemos observar que en los testimonios se dibuja un escenario de liberación: la «montaña». Este escenario se presenta discursivamente de

---

<sup>67</sup> «Nos alzamos en arma porque nos dimos cuenta que muchas cosas estaba pasando: en nuestros pueblos la gente se moría de enfermedades curables, nuestros productos no tenían buen precio ni siquiera alcanzaba para comprar la medicina, ni para el jabón, para sobrevivir, no alcanzaba muchos menos para la ropa» (min. T.III 03:00).

<sup>68</sup> «Si nacimos niñas nuestro trabajo es ser mujer, aprender a usar el molino y la prensa para hacer tortillas, mantener a los animales, cuidar la casa, lavar la ropa, cuidar a nuestros hermanitos, sólo era nuestro trabajo y descalza, porque estudiar, jugar básquetbol y otros, vestirse bien, solamente hacían los hombres la mujer no hacía ese» (min. T.III 04:00).

<sup>69</sup> «Ya caminamos varias horas cargando nuestros productos y nos dicen que no van a comprar, por eso tenemos que dejar con el precio nos dicen los compradores, son engañosos y tramposos, tienen un plan con los terratenientes los empresarios, son estos grupos que estamos manteniendo a diario con nuestra fuerza de trabajo y nuestro sudor, con hambre, pena, con enfermedades, dolor, tristeza y miedo» (min. T.IV 05:00).

distintas formas, por un lado, como un espacio de renuncia, por las implicaciones personales y familiares de pasar a la clandestinidad y de vivir en un campamento guerrillero<sup>70</sup>, por otro lado, como un lugar de aprendizaje y preparación, en el cual se capacitan para manejar armas –reales y simbólicas– que les servirán para defenderse del «enemigo»<sup>71</sup>, y por último, la «montaña» también se construye como un espacio de igualdad en lo que a la distribución de los trabajos cotidianos y de dirigencia se refiere<sup>72</sup>.

#### TEMPORALIDAD: ENTRE EL ANTES Y EL DESPUÉS

En el discurso de las Capitanas del EZLN podemos observar que las secuencias narrativas presentan una disposición propia, no secuencial ni cronológica, que está orientada, por un lado, a exponer las razones por las cuales las Insurgentas, como mujeres indígenas, decidieron unirse a las filas de la milicia zapatista, y por otro lado, a hacer un llamado a la organización y a la solidaridad entre mujeres que se identifican con los movimientos de izquierda apartidista.

Como ya mencioné, la secuencia narrativa del discurso de las Capitanas no es secuencial, sino que presenta una figura temporal particular que construye un *tiempo del discurso* (Pimentel, 1998) que inicia con el enrolamiento de algunas mujeres como Insurgentas al ejército zapatista, continúa con el levantamiento de 1994 y termina, al igual que el testimonio de la Comandanta Rosalinda, con un llamado a la organización y a la solidaridad entre los distintos sectores de la izquierda popular.

Ahora, esta narrativa se articula temporalmente de una forma particular, pues los sucesos que dan orden a la historia se intercalan constantemente con la descripción de lo que son las causas sociales que originaron el alzamiento del primero de enero (que tienen que ver, como ya he comentado, con situaciones de violencia, discriminación y pobreza), lo cual produce relaciones de discordancia narrativa. En este sentido, el discurso se mueve entre la descripción, por un lado, de

---

<sup>70</sup> «Cuando nos integramos tuvimos que dejar nuestra familia, nuestras casas, todo» (min. T.III 05:00).

<sup>71</sup> «Estando en la montaña aprendimos muchas cosas. Si no sabíamos leer y escribir, hablar la castilla, nos enseñaban a los otros compañeros. Todo lo que no aprendimos en nuestra casa ahí aprendimos todo en la montaña. Estando como Insurgenta es nuestra obligación aprender todo tipo de trabajo. Nos dan entrenamiento, cómo manejar un arma [...] También aprendimos lo político, y militar y cultural» (min. T.III 05:00- 07:00).

<sup>72</sup> «Los trabajos cotidianos nos turnamos, tanto como cargar leña, preparar la comida, ir a traer carga, los trabajos que se hace junto con los compañeros Insurgentes, dirigimos igual los trabajos porque hay compañeras que son mandos como Insurgentas» (min. T.III 06:00).

las acciones concretas que han tomado como Insurgentas de un ejército declarado en *rebeldía*, y por el otro, de la precaria situación de vida de las mujeres indígenas.

En el discurso de las Capitanas se construye un efecto narrativo que marca, como en los demás testimonios, un *antes* y un *después*, pero en el caso de las Insurgentas del EZLN el *antes* parece estar relacionado (más que con el levantamiento de 1994) con su inserción a la organización clandestina, con su «subir a la montaña», pues fue entonces que «se cambió nuestra forma de vivir» y «entendimos que no es justo como estábamos viviendo» (min. T.III 05:00; 04:00).

Aquí podemos ver de nuevo la idea de un *antes* y un *después* de la toma de conciencia, además en el caso del discurso de las Milicianas podemos ver que su contacto con la organización se presenta como un momento en el que dotan de sentido sus acciones, «nos explicaron cuáles son los trabajos que podemos hacer como jóvenes [para cambiar la situación]» (min. T.III 04:00), el suceso del contacto con «los responsables [que] nos reclutó» dota discursivamente a las Insurgentas de un efecto de sentido como personajes que presentan una articulación ideológica particular, la cual busca construir dinámicas orientadas a la emancipación.

Otro elemento interesante de la construcción del *después* es que el sentimiento de vulnerabilidad frente a aquello y aquellos que consideran sus «enemigos» (a saber, el hambre, el machismo y el sistema de explotación capitalista-patriarcal) es menor, «pero ya no es tan fácil que nos humillan, que nos destruyan» (min. T.IV 02:00), en este momento del discurso el entrenamiento político y militar se transforma para expresar el uso instrumental del aprendizaje «con eso vamos a defendernos». En este sentido, el *después* se construye narrativamente como un tiempo de menor vulnerabilidad en el que ellas podrán defenderse «como mujeres indígenas», esto nos permite observar un fuerte proceso de resignificación de la subjetividad en el cual las mujeres zapatistas sienten haber adquirido capacidad de autodeterminación.

#### ACONTECIMIENTOS: CÓMO CAMBIARON LAS COSAS

Resulta muy interesante ver cómo, a diferencia de los otros testimonios, en el discurso de las Capitanas, el acontecimiento que se construye discursivamente como el central no es el primero de enero de 1994 sino el momento en el que se *integraron* al EZLN como Insurgentas, pues para ellas, ese fue un momento crucial en su curso

de vida ya que fue entonces cuando tuvieron que dejarlo todo «nuestra familia, nuestras casas, todo» (T.III min. 05:00-06:00).

En este sentido, el contacto que las mujeres indígenas tuvieron con la organización se presenta como un hito en la narrativa ya que, la descripción de este suceso, cumple en el discurso una función explicativa que dota de sentido las acciones de las enunciantes, es decir, una vez que *tomaron conciencia* de sus derechos y de la posibilidad de organizarse para «exigir» que estos sean cumplidos cambia la propia perspectiva que tenían sobre su situación y, con base en ello, toman la decisión de «subir a la montaña» para aprender a «defenderse», lo cual genera nuevas circunstancias no sólo para ellas como sujetos sino también para sus comunidades.

En otro orden de ideas, un elemento que surge en el análisis, y que resulta sumamente interesante, es cómo al describir la participación de las mujeres en el levantamiento del primero de enero y en la guerra de los doce días<sup>73</sup>, la cual se plantea como una estrategia de autodefensa, se difumina en el discurso el límite, planteado anteriormente, entre las *nosotras Insurgentas* y las *nosotras indígenas*<sup>74</sup> dotando al *nosotros* de un sentido de organización vinculada no sólo por tener una historia en común sino por tener una lucha en común.

#### ¿POR QUÉ NOS ORGANIZAMOS? ¿PARA QUÉ NOS REBELAMOS?

Según Carlos Piña (1988) cuando los narradores exponen en sus discursos las causas que motivaron sus propias conductas suelen suponer las razones que los demás personajes tuvieron (o tienen) para actuar, sin embargo, en el caso de los testimonios de las Capitanas -al igual que en los otros documentos orales analizados para efectos de la presente investigación- estas presunciones están fundamentadas en información detallada que emerge en el testimonio como producto de un acuerdo colectivo (en tanto que es un documento estructurado previamente) y, sobre todo, como producto de sus propias experiencias de vida.

Por un lado, en lo concerniente a los motivos *porque* que pueden ser identificadas en los testimonios de las Capitanas, estos se evidencian al momento de

---

<sup>73</sup> Suceso que en el testimonio de Amina se presenta como el acontecimiento clave.

<sup>74</sup> «Nosotras como indígenas fuimos a pelear con palos, con un machete en la mano, nosotras sabemos por qué fuimos a pelear, no para ganar dinero, porque nos dimos cuenta que sólo nos quedaba ese camino» (véase T.IV min. 00:00-01:00)



analizar cómo se construye discursivamente la decisión de tomar las armas -que como desarrollé anteriormente representa el acontecimiento central en la narrativa de las Capitanas del EZLN- pues en ese punto de la narrativa emerge una formulación sumamente interesante que nuevamente tiene que ver con la idea de la *toma de conciencia* como un mecanismo transformador: «Nos alzamos en arma [fuimos a pelear] porque nos dimos cuenta» (T.III min. 03:00; T.IV min. 00:00).

Esta frase, articulada primero por la Capitana Gabriela y después por Elena, construye el acontecimiento como algo inevitable dadas las condiciones contextuales en las que tuvo lugar. Es decir, dado que los motivos *porque* se elaboran a partir de las experiencias de los emisores del discurso, puede observarse que las Milicianas presentan el inicio de la organización guerrillera como un hito en la vida de los campesinos de la región que fue producido por la experiencia histórica de pobreza, marginalidad y falta de servicios básicos que estaba matando a la población de la zona «sabíamos que sí íbamos a morir de enfermedades curables o de hambre» (T.IV min. 01:00).

En este sentido, resulta interesante observar que la razón *porque* que impera en estos discursos es de nuevo la idea de que el levantamiento era inevitable para cambiar la situación de pobreza e invisibilidad en la que se encontraba la población de la zona, esto es, encontramos otra vez que discursivamente las zapatistas conciben el acontecimiento del alzamiento en armas y la organización como un acto de autodefensa frente a las condiciones de miseria que a menudo desencadenan en sucesos trágicos como la muerte por «enfermedades curables», esto es, muertes que se conciben como evitables y que ocurren por no tener acceso a servicios de salud y a medicinas básicas.

En otro orden de ideas, una vez realizado el análisis de los testimonios de las Capitanas resalta el hecho de que las narradoras atribuyen dos tipos de motivos *porque* a lo largo de su discurso, en un principio, como mencioné, se plantea como un acto de autodefensa frente a la violencia que les produce a las comunidades indígenas la invisibilidad histórica, y más adelante, se presenta también como un acto de lealtad y congruencia con la lucha que iniciaron al momento de sumarse como guerrilleras al EZLN<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> «Si es necesario pelear con las armas ahí estaremos. Porque nunca vamos a entregar, *no vamos a regar la sangre de nuestros compañeros y compañeras* que derramaron la sangre a lo largo de nuestra lucha» (T.IV min. 03:00, cursivas mías).

Por otro lado, los motivos *para* que se presentan en los testimonios de las Milicianas, que tienen que ver con las decisiones que los personajes tomaron con un fin específico y que orientan su proyecto actual, buscan dar sentido a la decisión de las mujeres indígenas de la región de «alzarse en armas» o de «subir a la montaña».

Ahora, cuando comienza a construirse esta decisión como acontecimiento se menciona que «muchas compañeras subieron a la montaña para prepararse como Insurgentas *para enfrentar al enemigo*» (T.III min. 02:00, cursivas mías). Esta formulación es sumamente interesante en tanto que nos deja ver que el «enfrentar al enemigo» se presenta como un fin en sí mismo, ya que este acto políticamente radical rompería con la invisibilidad de los indígenas frente al estado.

De este modo, el enlistamiento como parte del ala militar de una organización clandestina se presenta como una acción que no sólo cambia radicalmente la vida de los personajes sino que además dota de sentido las acciones de las jóvenes que antes de eso no eran «tomadas en cuenta», es decir, el acto de «subir a la montaña» y posteriormente el alzamiento en armas de 1994 no sólo se presentan como acciones que rompieron con la invisibilidad de los indígenas en la escena pública nacional sino que también rompieron con la invisibilidad de las mujeres dentro de sus propias comunidades.

Así, el «subir a la montaña» y el alzamiento se conciben como un medio por el cual las zapatistas podrán obtener «respeto» y «valor» como mujeres, frente a sus compañeros, familias y comunidades, y como indígenas frente al estado: «nos decidimos a enfrentar con el enemigo [...] para demostrarle al enemigo y al mal gobierno que las mujeres sí tienen valor y las tiene que respetar. Y [que] nosotras las mujeres podemos defendernos como indígenas» (T.IV min. 01:00). Esta última construcción discursiva también refleja uno de los ejes ideológicos del EZLN que, como una organización mayoritariamente indígena, ha reivindicado el derecho de hombres y mujeres a *seguir siendo indígenas*, es decir, su derecho a la propia cultura.

Otro elemento que llama la atención es el hecho de que se mencionen los motivos *para* de la existencia de un «ejército del pueblo», los cuales se aterrizan en la importancia de que las(os) Milicianas(os) sepan explicar a las comunidades indígenas de la región que por medio de la lucha civil y pacífica podrán cambiar su situación (T.IV min. 02:00).

### CAUSAS DEL «SUBIR A LA MONTAÑA»

En los testimonios de las Capitanas Gabriela, Elena y Hortensia predominan las *causalidades* de tipo histórico para explicar las razones del «subir a la montaña», en particular, y de la lucha zapatista, en general, ya que se hace énfasis en la discriminación y la violencia que históricamente han caracterizado la vida de las comunidades indígenas de la región.

Según lo que se describe en los discursos puede identificarse distintos tipos de violencia: la de *género*, que se presenta en los testimonios cuando se menciona que las mujeres no eran respetadas y «mucho menos tomadas en cuenta» y, también, cuando se habla de los derechos diferenciados entre hombres y mujeres, «no teníamos derecho de ir a la ciudad [...] pues no había ese derecho» (T.III min. 03:00). La violencia *institucional*, la cual según las definiciones del INEGI (2006) es aquella que se ejerce desde el ámbito institucional por abusos u omisiones en las atribuciones de responsabilidades de las instituciones, se manifiesta cuando se habla de las condiciones de miseria y la falta de servicios básicos que a menudo derivaban en la muerte de las y los campesinos, y sobre todo cuando se hace alusión a los distintos mecanismos de coerción que el estado ha movilizadado con el fin de reprimir al movimiento insurgente, tales como los desalojos y el encarcelamiento. La violencia *doméstica*, se construye en el discurso cuando las Capitanas describen tanto las actividades a las que se destinaba a las mujeres por razón de su sexo, «si nacimos niña nuestro trabajo es ser mujer», como aquellas que les eran vetadas por la misma razón, «solamente hacían los hombres la mujer no» (T.III min. 04:00). La violencia *social* se aborda discursivamente cuando el testimonio describe aquello que causa sufrimiento a las mujeres, como «el desprecio, las humillaciones, la marginación, el olvido, las violaciones, el desalojo, los golpes y hasta la muerte». La violencia que se ejerce en «nombre de la tradición» se explica cuando el testimonio menciona que, por causa de costumbres perjudiciales, al momento de nacer solía considerarse que «la niña no tiene valor como un niño». Por último, la violencia *económica* puede ubicarse cuando se narra la forma en la que las campesinas de las comunidades negocian sus productos, pues se describe cómo los compradores presionan a las indígenas para que bajen los precios aprovechándose de que este comercio se da en condiciones de desigualdad.

## EL ORDEN MORAL: EJÉRCITO DEL PUEBLO/EJÉRCITO OPRESOR

Para rastrear el *orden moral* que subyace en los testimonios pronunciados por las Capitanas del EZLN, retomaré los ejes reflexivos que utilicé para analizar el discurso de la Comandanta Rosalinda: el primero, se refiere a las valoraciones morales; el segundo, tiene que ver con la forma en la que se construye discursivamente la imagen de las mujeres zapatistas, y el tercero, se relaciona con las personas que figuran en el testimonio como un ejemplo para las mujeres zapatistas.

Analizar el primer eje nos permite reflexionar nuevamente sobre cómo se manifiestan los sentimientos en los testimonios, por ejemplo, en lo que las Capitanas construyen como motivo de «orgullo». Este concepto se presenta en dos ocasiones, ambas haciendo referencia al hecho de que ellas se están frente al auditorio como representantes de sus compañeras y como parte de un movimiento de resistencia frente al gobierno. La primera vez que aparece esta palabra, se relaciona con la forma en la que las Capitanas conciben al auditorio y con los motivos que le atribuyen a las receptoras; es decir, ellas consideran que las asistentes están ahí para escuchar su «experiencia de lucha», lo que indica que construyen al auditorio como uno que no sólo simpatiza con la causa zapatista sino que además admira la experiencia de trabajo de las mujeres que buscan «avanzar junto con los compañeros hombres» (T.V min. 01:00). La segunda vez que emerge la palabra es para remitir a la valoración de que «luchar contra quien nos oprime diariamente» es motivo para sentirse «orgullosa» (T.III min. 02:00).

De modo que el concepto orgullo está fuertemente vinculado con la construcción de la lucha como un acto que dota de dignidad a las personas y que se opone al sentimiento de resignación: «Más vale morir peleando que morir de hambre y de enfermedades curables» (T.IV min. 01:00). Considero que de esta formulación pueden extraerse algunos planteamientos fundamentales: primero, manifiesta el sentimiento de indignación que les produce a las zapatistas el hecho de que los habitantes de sus comunidades sufrieran muertes que pudieron ser evitadas de haber tenido acceso a servicios de salud; segundo, presenta nuevamente la idea del levantamiento como un acto de autodefensa; tercero, plantea que su propósito es resaltar que el «olvido» «de los malos gobernantes» y, por la tanto, la invisibilidad de la injusticia era lo que estaba matando a las comunidades indígenas. En este sentido, es interesante encontrar que el olvido se presenta como una forma de violencia que ha sido ejercida sobre las comunidades indígenas. Es una actitud que

ellas no quieren reproducir, y por ello, en este sistema de valores el recordar a los caídos y la propia resistencia se conciben como actos de lealtad contrarios al «entregar», es decir, a la rendición que desde este posicionamiento significa el olvido.

Por otro lado, considero que vale la pena detenerse a analizar una de las formulaciones que parecen definir lo que las Milicianas conciben como aquello que las diferencia a ellas como «ejército del pueblo» de los «enemigos» militares: «los enemigos tienen las mejores armas modernas [...] nosotras como indígenas fuimos a pelear con palos [...] no para ganar dinero [sino] porque nos dimos cuenta que sólo quedaba ese camino».

En este enunciado podemos identificar, en primer lugar, que la formulación pareciera estar orientada a ganar credibilidad frente al auditorio, en tanto que valora la idea de la lucha por la dignidad sin fines monetarios. En segundo lugar, mientras las zapatistas posicionan su participación en la guerra como una estrategia de autodefensa y sobrevivencia, construyen el papel del ejército federal como antagónico por considerarlo una participación ventajosa en el sentido de desigual - y voluntaria - ya que se entiende que los militares gozan de un sueldo mientras las Milicianas del EZLN no pelean por dinero sino para defenderse.

Otros valores positivos que aparecen en los testimonios se refieren a la libertad de las mujeres y al pleno ejercicio de sus derechos, que se plantean como un horizonte que dota de sentido las acciones de las narradoras. Por oposición se valora como «injusta» la forma de vida anterior al EZLN en tanto que se asocia con actitudes contrarias a los valores de libertad y dignidad (DESALOJO, HUMILLACIÓN Y MALTRATO, por mencionar algunos de los términos utilizados). En este sentido, es interesante analizar lo que se manifiesta como sentimientos negativos, tal es el caso del «miedo», concepto que se registra en cinco ocasiones a lo largo de los testimonios y se presenta como uno de los principales obstáculos para la lucha de hombres y mujeres.

Con respecto al segundo eje, en estos discursos las campesinas se construyen como mujeres trabajadoras que sufren de pobreza extrema, de explotación, enfermedades y violencia y «aún así estamos trabajando diario desde las 3 de la mañana [...] junto con nuestros compañeros». En este sentido las zapatistas son presentadas como mujeres con dignidad, que no tuvieron miedo al momento de enfrentar al «enemigo», que están dispuestas a «exigir» y a «defender» sus derechos.

Por otra parte, las Insurgentas zapatistas se enuncian como mujeres concientes de la «voluntad» y de los «compromisos y sacrificios» que implica ser parte del ala militar del EZLN. Al mismo tiempo construyen una imagen heroica de los combatientes y por lo tanto de sí mismas ya que declaran haber vencido la «vergüenza» y el «miedo» a realizar trabajo político, recalando que están concientes de la represión que a menudo este trabajo trae consigo. La construcción de la heroicidad de los combatientes -que al igual que las enunciantes renunciaron a «todo» para luchar por cambiar las cosas- se liga directamente con el tercer eje, pues se presenta a los «compañeros caídos» como un ejemplo de conducta.

## VI. ANÁLISIS COMPARATIVO Y CONCLUSIONES

### ▪ ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS DISCURSOS

A continuación realizaré una comparación sistemática de los testimonios deteniéndome en cada uno de los ejes analíticos de reflexión desarrollados con anterioridad, con el fin de ubicar en qué medida los discursos se complementan, se diferencian y qué elementos comparten. Asimismo presentaré lo que considero son los principales hallazgos que emergieron como producto del estudio de los discursos.

Antes de exponer los resultados del análisis comparativo de los materiales es fundamental tomar en cuenta un rasgo que distingue a los testimonios de la Comandanta Rosalinda y los de las Capitanas del testimonio de Amina: el hecho de que los primeros fueran leídos. Este hecho es importante pues los documentos escritos normalmente poseen una estructura más rígida que los discursos no escritos, además de que en este caso están orientados a asentar una doctrina política, por lo que puede suponerse que reflejan de manera más apegada un discurso consensuado que deja poco espacio a la descripción de experiencias personales y que se presenta como construido desde el punto de vista de las mujeres del Caracol de la Garrucha que pertenecen tanto al sector político como al militar de la organización zapatista.

En este mismo sentido, vale la pena resaltar que otro elemento que diferencia a primera vista los testimonios de las Capitanas y de la Comandanta del de Amina, es lo que denominé anteriormente como el *formulismo político-discursivo del EZLN*, ya que sólo los primeros cumplen con esta modalidad narrativa. Esto puede fácilmente atribuírsele al entrenamiento en términos discursivos que los mandos políticos y militares tienen como parte de su obligación como representantes del movimiento rebelde, ya que el «hacer el trabajo político» en muchas ocasiones incluye el ser capaces de hablar en público y hacerse entender en la lengua hegemónica.

Puede mencionarse que el elemento común en la vestimenta de todas las zapatistas es el uso del pasamontañas y el paliacate. Sin embargo, existen grandes diferencias en la forma en la que cada una se presenta frente al auditorio. Por ejemplo, en el caso de las mujeres civiles puede observarse la riqueza étnico-cultural que caracteriza al estado de Chiapas ya que, aunque tanto Amina como Rosalinda son de adscripción étnica tzeltal, cada una pertenece a una región diferente y esto se aprecia a primera vista en el tipo de traje que portan. Por su parte, las mujeres que

representan a las insurgentas del EZLN personifican, con su impecable uniforme, la imagen de disciplina estoica y la austeridad que el zapatismo busca proyectar sobre los integrantes de su milicia.

En lo que concierne propiamente al contenido de los testimonios puede mencionarse, en términos generales, que cada uno hace énfasis en diferentes elementos. Por ejemplo, el discurso de Amina se enfoca en recordar los abusos que los y las campesinas de la zona sufrieron por parte de los patrones, el de Rosalinda resalta los abusos por razones de género que las mujeres sufrían en las comunidades y en las fincas, mientras los de las Capitanas aluden particularmente a las estrategias de resistencia que los y las zapatistas han movilizadado para conquistar y defender sus derechos.

Las particularidades de cada narrativa pueden relacionarse con las experiencias diferenciadas y con la posicionalidad desde la que hablan las enunciantes. Aquí tanto la edad como el sector del EZLN al que pertenecen se convierten en factores importantes ya que éstos hacen que cada una movilice recursos narrativos orientados a destacar distintos elementos. En este sentido, es importante tomar en cuenta que mientras Amina (que habla desde su posición de anciana) vivió la mayor parte su vida en las fincas y ahora forma parte de las bases de apoyo, Rosalinda vivió la movilización como una mujer adulta y ahora se desempeña como mando político; por su parte las Capitanas (que son mujeres jóvenes) probablemente hallan crecido ya dentro de la organización y hoy hacen trabajos como autoridades militares. Asimismo, llama la atención el hecho de que cada una resalte el «sufrimiento» que parece haber dejado mayor huella en el sector al que representa. Es decir, una enfatiza el trabajo con los patrones, otra las dinámicas de las relaciones patriarcales dentro de las comunidades y las otras subrayan la persecución política.

En lo que respecta, a la construcción de *sí* en la narrativa de las mujeres zapatistas, que me propuse analizar a partir de un rastreo de determinadas unidades de registro, destaca el hecho de que la palabra *yo* sólo se presente en tres ocasiones, todas ellas en el testimonio de Amina, donde el concepto es utilizado básicamente con el fin de revestir de credibilidad la narrativa al presentar el discurso como uno basado en la propia experiencia. Por lo contrario, sobresale el hecho de que el registro *nosotras(os)* predomina como el concepto con el cual las narradoras se presentan a sí mismas, hallazgo que pareciera confirmar que entre los tzeltales



también puede observarse la construcción de una identidad *nosótrica* que Lenkersdof identificó como característica del pueblo tojolabal.

Como mostré a lo largo del análisis, la manera en la que se construye el *nosotras(os)* en cada testimonio es sumamente diferente. Sin embargo, al comparar estas concepciones entre sí emergen ciertos elementos que vale la pena resaltar. Lo primero es que Amina no maneja un lenguaje feminizado<sup>76</sup> en su discurso, rasgo característico de la perspectiva de género propia del EZLN, que ha buscado visibilizar a las mujeres feminizando el lenguaje que utilizan con el fin de nombrarlas. Por ejemplo, puede observarse que en las comunidades zapatistas se utilizan los términos «Capitana», «Insurgenta», «Miliciana» e incluso «jóvena». Estos usos del lenguaje característicos del movimiento zapatista, que contravienen las reglas de la normatividad gramatical establecida por la Real Academia Española, son un reflejo de la forma en la cual las zapatistas se han apropiado *de forma inapropiada* de la lengua castellana para que ésta refleje tanto su cosmovisión como sus aspiraciones políticas.

En contraste en el discurso de Amina los testimonios de la Comandanta Rosalinda y de las Capitanas construyen al *nosotras* en femenino como el sujeto central de sus discursos. Esta diferencia podría expresar, entre otras cosas, que dentro del EZLN se está viviendo un cambio generacional en el cual las políticas de género de la organización empiezan a dar resultados, los cuales, en este caso, se concretan en una modificación del lenguaje con el fin de hacerlo más incluyente.

Otro elemento que vale la pena revisar es a quiénes incluye el *nosotras(os)* que cada mujer enuncia para, a partir de ello, dilucidar cómo se construye discursivamente a los *otros*. Así, mientras para Amina el *nosotros* es vinculante para todos los campesinas(os) en resistencia –zapatistas y no zapatistas-, para Rosalinda la categoría contiene a las mujeres indígenas –aunque se refiere particularmente a las zapatistas-, y para las Capitanas sólo incluye a las mujeres zapatistas –que a su vez se distinguen entre Insurgentas y bases de apoyo. Aquí la diferencia más marcada se manifiesta al comparar el testimonio de Amina junto con el de las Capitanas, ya que en el primero el *nosotros* parece estar vinculado por un sentido de clase y de ideales políticos (sin reparar específicamente en la diferencia sexual), mientras que en los

---

<sup>76</sup>Con esto me refiero a que a lo largo de su testimonio Amina se nombra a sí misma en masculino o bien nombra en genérico al conjunto de personas, utilizando las palabras «nosotros», «campesinos» o «hermanos».

segundos el *nosotras* se construye en referencia a un *nosotras como organización*, y las personas no-zapatistas son consideradas más bien como «compañeras».

Como puede observarse en este punto, los testimonios se complementan al ofrecer en su conjunto un panorama amplio de cómo se establece la construcción del *yo* y el *nosotros*, al mismo tiempo que emergen *las(os) otras(os)* como figuras significativas en los discursos.

En la construcción de la figura de *las(os) otras(os)*, en primer lugar, resalta el hecho de que solamente puedan ubicarse dos personajes que presentan una individuación narrativa<sup>77</sup> -el Subcomandante Marcos y la Comandanta Ramona-, ya que todos los demás son concebidos como actores colectivos, lo que nuevamente parece hablar de la construcción de una subjetividad *nosótrica*.

En segundo lugar, llama la atención que, en todos los casos aquí analizados, sea utilizado el concepto «compañeras(os)» para referirse tanto a las propias mujeres del EZLN como a aquellas personas no zapatistas que son concebidas como pertenecientes a un movimiento antisistémico más amplio, es decir, aunque las mujeres de afuera –como las asistentes al Encuentro- no forman parte del *nosotras* son construidas como aliadas del movimiento.

En tercer lugar, vale la pena reflexionar en torno a la forma en la que emergen los antagonistas en el conjunto de los discursos. En el caso de las figuras masculinas que forman parte de la comunidad es muy importante tomar en cuenta la complementariedad de los discursos, pues mientras en el discurso de Rosalinda las figuras del «padre» o el «esposo» accionan ejerciendo violencia (y en algunos casos siendo ellos mismos violentados), en el testimonio de las Capitanas los «compañeros insurgentes» accionan en términos de igualdad, lo que tal vez habla de experiencias diferenciadas por sector y por la edad de las enunciantes. Asimismo, mientras en la narrativa de Rosalinda los «patrones» se presentan como un grupo que ejerce distintos tipos de violencia y abuso, en la de Amina encontramos una visión dicotómica que concibe la existencia de «patrones» buenos y malos, en el sentido de los que «no ven los sufrimientos de los campesinos» e invisibilizan a las y los zapatistas, por oposición a los que «defienden» o les dan rostro. Por otra parte, la

---

<sup>77</sup> Tanto Amina como Rosalinda mencionan al Subcomandante Insurgente Marcos -que aparece, en el testimonio de la segunda, como parte del saludo correspondiente al formulismo discursivo del EZLN y, en de la primera, cuando se le menciona en el papel de defensor- y, la Comandanta Ramona, emerge en el discurso de la segunda como ejemplo de conducta para zapatistas y no zapatistas.

figura del «enemigo» se presenta en todos los testimonios, en tanto que estas mujeres se conciben a sí mismas como parte de una lucha en contra del gobierno, pero el concepto se aplica también a múltiples personajes, por ejemplo, en el testimonio de Amina se relaciona directamente con los patrones, en el de Rosalinda se asocia con los finqueros y con el mal gobierno (que se concibe como asociado a los intereses empresariales), y en el de las Capitanas, el «enemigo» se refiere a los militares, el mal gobierno, los comerciantes y los empresarios.

En otro orden de ideas, podemos apreciar que en la descripción de los escenarios a los que aluden los discursos, nuevamente emerge una perspectiva dual, ya que unos son construidos como espacios en los que las mujeres «sufren» y otros son espacios en los que se «liberan». Así, los espacios de sufrimiento abarcan, por una parte, las condiciones de pobreza y discriminación que impulsaron el alzamiento de 1994, y por la otra, las causas que tenían las mujeres para organizarse como sector y «exigir» a sus compañeros el respeto de lo que ahora consideran «sus derechos». Puede decirse asimismo que las propuestas emancipatorias de género que las zapatistas han movilizado con el fin de mejorar su situación constituyen también espacios de liberación.

A continuación mostraré algunos de los resultados del análisis comparativo de los escenarios referidos en cada testimonio. En primer lugar, los espacios más referidos en los testimonios de Amina y de Rosalinda como lugares de opresión son las fincas, las cuales se asocian directamente con los abusos patronales y patriarcales que violentaban la libertad de las mujeres. Esta valoración cobra mayor sentido si observamos que estos espacios se relacionan directamente con «el trabajo del patrón», que incluía lo que Amina denomina «el trabajo de la caña» y el servicio que las mujeres tenían que hacer de forma obligada y gratuita en la «casa grande». Ahora, vale la pena resaltar el hecho de que mientras estas mujeres hacen fuertes denuncias y extensas referencias a la forma de vida en las fincas -previa al alzamiento de 1994- las Capitanas no tocan este aspecto, lo cual podría estar visibilizando experiencias diferenciadas que hablan de un salto generacional, entre aquellas que nacieron en las fincas y aquellas que crecieron ya dentro de la organización zapatista.

En segundo lugar, resulta interesante observar que en el testimonios de la Comandanta Rosalinda se construya el trabajo en la milpa como una figura opuesta al trabajo en la finca, ya que mientras el primero se representa como una actividad

propia en la que hombres y mujeres participan en condiciones de igualdad, el segundo se construye con un trabajo ajeno a su comunidad, en tanto que es «del patrón», que se realiza bajo condiciones de «mucho sufrimiento» y de fuerte desigualdad.

El tercer elemento que destaca es que la ciudad es construida como un espacio de «sufrimiento» tanto por Amina como por las Capitanas aún cuando cada una habla desde posicionalidades sumamente diferentes. La primera denuncia las condiciones en las que los y las campesinas tenían que movilizarse de las fincas a Comitán con el fin de transportar los productos del patrón, y las segundas describen los abusos que siguen sufriendo las indígenas cuando bajan a la ciudad a vender sus propios productos. Vale la pena señalar que las Capitanas plantean a la organización como una forma de responder a este tipo de abusos por medio de la formación de cooperativas o de sistemas de intercambio, trascendiendo con esto la posición de víctimas al generar sus propias estrategias de resistencia y emancipación.

En cuarto lugar, destaca la «montaña» como un escenario de liberación que si bien sólo es mencionado como tal por las Capitanas, constituye un espacio de suma importancia estratégica, en el sentido de que la organización clandestina se plantea como una vía para cubrir necesidades concretas, además de tener importancia simbólica en términos de que es construida como un lugar en el que por medio del sacrificio y el aprendizaje se conquistará la «liberación».

En otro orden de ideas, observamos que el tiempo narrativo se presenta en los testimonios como sucesiones no cronológicas sino textuales, que presentan una disposición propia orientada a destacar distintos momentos de la historia del zapatismo que varían en función de las propias experiencias de las enunciantes. En este sentido, los discursos de Amina y Rosalinda presentan secuencias que trazan una trayectoria cuyo inicio es atemporal y aterrizan en una historia que abarca las generaciones de los «padres y abuelos», terminando en el caso de Amina en 1994 y en el de Rosalinda con el inicio de la organización clandestina. Por su parte, los discursos de las Capitanas presentan secuencias narrativas que inician en el momento en el que se suman como Milicianas al ejército zapatista y terminan en el presente discursivo, sin embargo, vale la pena señalar que utilizan discordancias en su relato como un recurso narrativo, es decir, por momentos muestran rupturas en las secuencias discursivas con el fin de introducir descripciones de la situación de las mujeres indígenas.

Aquí es importante destacar que todos los testimonios utilizan algunas digresiones narrativas que parecen orientadas a enfatizar el potencial emancipador de la organización en tanto que explican las distintas estrategias que las mujeres han movilizadas dentro de ésta para modificar un orden social que coartaba su libertad. Como ejemplos de esto pueden señalarse las menciones que las mujeres hacen al papel del aprendizaje en su potencial emancipador o a la importancia que le dan a la organización como generadora de capital social y político.

Por otro lado, considero relevante señalar que aunque todos los testimonios marcan una temporalidad dividida entre el «antes» y el «después», el punto de ruptura que marca cada uno de los discursos es diferente: Amina lo encuentra en el primero de enero; la Comandanta Rosalinda lo ubica cuando nace la organización clandestina; y las Capitanas en el momento en el que ellas como sujetos pasaron a la clandestinidad, cuando «subieron a la montaña». Así, el punto de ruptura se presenta discursivamente como un acontecimiento que determina la manera en la que las mujeres construyen no sólo una temporalidad que se divide entre el «antes», sino cómo se construyen a sí mismas dándole sentido a sus decisiones y actividades.

Por ello, resulta muy interesante analizar qué elementos se le atribuyen a cada temporalidad. En el testimonio de Amina «antes» significa un tiempo de «mucho sufrimiento» en el que los campesinos padecían los abusos de los patrones; para Rosalinda fue una época en la cual las mujeres, por desconocer sus derechos, eran oprimidas tanto por sus patrones como por sus comunidades; mientras las Capitanas vinculan esta etapa con la *toma de conciencia* previa al momento de «subir a la montaña». El «después» en el discurso de Amina (o «ahorita») representa una temporalidad en la que los campesinos «ya están libres» del sistema de trabajo forzado de las fincas lo cual hizo que pararan «los abusos de los patrones»; en el testimonio de Rosalinda este tiempo implica distintos elementos, como la toma de conciencia de que los oprimidos podían cambiar su situación, la conquista y la defensa de nuevos derechos –tales como los Acuerdos de San Andrés Sackamck´en-, la lucha, la organización, e incluso la represión político-militar y las tácticas de contrainsurgencia; las Capitanas por su parte describen una etapa de menor vulnerabilidad y mayor autoderminación, que se presenta como producto del aprendizaje y de la capacidad de autodefensa tanto militar como política.

La toma de conciencia es un elemento que aparece en los tres testimonios y que actúa como un recurso narrativo orientado a explicar el *porqué* de los

acontecimientos descritos, cada uno de ellos relacionado con distintos momentos de la historia de la organización zapatista.

Asimismo en cada discurso encontramos distintos elementos que se complementan para dibujar un panorama que permite explicar al auditorio los motivos por los que se «levanta la organización». Amina hace énfasis en la explotación, las humillaciones y los abusos cometidos por parte de los patrones, transmitiendo un fuerte sentimiento de indignación al decir «nos tenían como animal». Rosalinda expone la imposibilidad de revertir esta situación de abuso haciendo uso de otras estrategias, para lo cual menciona tanto el sistema de trabajo cautivo y la falta de tierra propia, como la complicidad del gobierno con los terratenientes. Por su parte las Capitanas construyen el levantamiento en armas como un suceso inevitable dadas las condiciones de pobreza e invisibilidad previas al alzamiento: «ya sabíamos que sí íbamos a morir de enfermedades curables o de hambre».

En lo que corresponde a la construcción discursiva del *para qué* de la organización, resulta interesante observar que en todos los testimonios se construye la organización como un vehículo emancipatorio, en el sentido de que se presenta como necesaria para transformar su situación de subordinación como comunidades campesinas y como mujeres indígenas. Así, Amina la concibe como indispensable para contrarrestar el poder de los patrones y para evitar que lo que se vivió antes (el sistema de trabajo en las fincas) no se repita otra vez; Rosalinda para alcanzar las aspiraciones políticas y sociales que ha reivindicado el EZLN desde su aparición en la escena pública en términos de clase, etnia y género; y las Capitanas ven en la organización la posibilidad de hacerse valer como mujeres frente a las comunidades y como indígenas frente al gobierno. Observamos entonces que la organización se construye en todos los testimonios como un elemento que dota a las mujeres indígenas de cierto capital social que les permite generar soluciones propias y con ello potencializar su capacidad de autodeterminarse.

Otro elemento a resaltar es que en todos los testimonios se concibe el enfrentar al gobierno como un fin en sí mismo en tanto que éste, como he recalcado en varias ocasiones, se presenta discursivamente como contrario a los intereses de los subalternos. Así, observamos que el levantamiento se construye como una estrategia encaminada a terminar con la invisibilidad que les había sido impuesta como mujeres y como indígenas.

Con respecto a las *causas* que las zapatistas identifican en sus testimonios y que dotan de sentido a sus acciones, podemos observar que todas aluden a causalidades de tipo *histórico*, ya que hacen énfasis en explicar el contexto en el que tuvieron lugar los sucesos descritos pero, al mismo tiempo, cada una señala distintos elementos que explican los acontecimientos. Mientras la forma de vida con los patrones se presenta como una de las razones centrales para explicar el surgimiento de la organización en los testimonios de Amina y Rosalinda, en el de las Capitanas ni siquiera se menciona este hecho, ya que ellas presentan una profunda reflexión que parece encaminada a resaltar las distintas formas en las que se ejerce la violencia contra las mujeres indígenas.

A continuación presentaré los principales hallazgos sobre la forma en la cual las zapatistas construyen en sus testimonios el *orden moral* que rige sus acciones. El primer elemento que sobresale al realizar el análisis de este eje tiene que ver con las oposiciones simbólicas que pueden rastrearse en los testimonios. Por ejemplo, el testimonio de Amina se articula a partir del manejo de dos construcciones duales: la de los patrones *buenos* y los patrones *malos*, valoración basada en la actitud de estos frente a los campesinos, y la de la *libertad* como opuesta a la forma de vida en las fincas. En el discurso de Rosalinda se hace alusión a distintos elementos que se posicionan como contrarios a la *libertad*, como la pobreza, la violencia, la vulnerabilidad y el desconocimiento de los propios derechos. Por su parte las Capitanas articulan relaciones dicotómicas a partir de las cuales manifiestan su posición política y explican lo que consideran sus deberes. Para ellas el olvido, expresado como forma de violencia, se opone al acto de memoria que ellas practican al recordar a los caídos en la lucha zapatista. Esta idea representa uno de los elementos más fuertes del *orden moral* que ellas expresan, orden en el sentido la resistencia que se plantea como un concepto opuesto «entregar» o «regar la sangre»<sup>78</sup>, en este sentido, el seguir con la lucha aparece no sólo como un acto de congruencia sino como un acto de memoria.

---

<sup>78</sup> Me parece necesario clarificar que el contexto de enunciación de estas afirmaciones: «Si es necesario pelear con las armas ahí estaremos. Porque nunca vamos a entregar, no vamos a regar la sangre de nuestros compañeros y compañeras que derramaron la sangre a lo largo de nuestra lucha, eso nunca vamos a olvidar» (T.I. min. 03:00). Como puede observarse la palabra «regar» aquí se utiliza en el sentido de *desperdiciar* el sacrificio de los combatientes.

Ahora, uno de los elementos más fuertes del *orden moral* que las zapatistas expresan en el conjunto de testimonios analizados, y que se relaciona directamente con el discurso emancipatorio que enuncian, es la vinculación conceptual que se hace de la *lucha* con la idea de *dignidad*, que se opone a la noción de *resignación*, en tanto que la primera se presenta como una vía a la transformación de las condiciones existentes.

El segundo elemento del análisis del *orden moral* en el que me gustaría detenerme es la forma en la que se construyen narrativamente los sujetos del discurso. Por ejemplo, para Amina, las campesinas son mujeres trabajadoras que se presentan como víctimas de un sistema de explotación patriarcal; mientras que para Rosalinda y las Capitanas las zapatistas son mujeres dignas que no tienen miedo y que están dispuestas a exigir sus derechos. Más aún, las Capitanas construyen una imagen particular de las Insurgentas como mujeres heroicas que se han sacrificado por sus comunidades.

El tercer elemento que vale la pena resaltar corresponde a la articulación discursiva de ciertas figuras ejemplares: la Comandanta Ramona, en el caso de Rosalinda, y los caídos en la lucha zapatista, en el de las Capitanas. Aquí podemos observar que las personas presentadas como ejemplo forman parte del mismo sector al que pertenecen las enunciantes; es decir, una elige a un mando político y las otras a mandos militares, lo que habla de un proceso de reflexión encaminado tanto a valorar la importancia de su participación en las filas del EZLN, como a resaltar las cualidades y valores que se consideran primordiales para realizar los trabajos que les corresponden en función del sector en el que se encuentran insertas.

Por último quisiera agregar que uno de los principales hallazgos que surgieron a lo largo del análisis que aquí he presentado es la emergencia de un *orden emocional* que se desprende del posicionamiento subjetivo de las personas frente a un orden moral. Si bien la construcción discursiva de las emociones no forma parte de los elementos que suelen tomarse en cuenta en el análisis narratológico, este es un eje que considero sumamente importante incorporar a las investigaciones realizadas desde una perspectiva de género que busquen pensar a los sujetos de forma integral y analizar cómo estos construyen socialmente no sólo discursos sino también emociones y formas de expresarlas. Pues como señala Miriam Jimeno (2004), el análisis de las emociones nos permite evidenciar ciertas particularidades históricas y culturales que entran en juego en el campo de lo discursivo, ya que las emociones



trascienden la inmediatez de las acciones al y remitirse al sistema sociocultural de moralidades, dejando al descubierto *el tejido de roles, categorías, sistemas simbólicos y relaciones* en el cual está inmerso el sujeto.

En este sentido, vale la pena señalar que el orden de género traza dos vías diferenciadas de acceso a la emocionalidad, ya que a las mujeres se les concibe como fuertemente vinculadas con sus sentimientos mientras que los varones se les incita a no expresarlos, razón por la cual podríamos suponer que las mujeres zapatistas se sienten autorizadas y legitimadas para expresar sus emociones pues éstas son parte importante de la manera en que procesan subjetivamente su experiencia.

De esta manera podemos observar la forma en la que las mujeres manifiestan determinadas emociones, algunas presentadas como positivas y otras como negativas. Entre los sentimientos negativos encontramos que el más presente en el discurso de Amina es el del «sufrimiento» que se asocia directamente con la vida en las fincas, mientras el «miedo» se presenta tanto en el discurso de las Capitanas como en el de Rosalinda como un obstáculo para la organización y como una forma de control. Asimismo, las Milicianas se refieren a «vergüenza» como una limitante para la participación de las mujeres; y finalmente, puede rastrearse un sentimiento de indignación, que si bien no se manifiesta de forma explícita, juega un papel fundamental para explicar los puntos de ruptura. Esta emoción se manifiesta en el testimonio de Amina cuando enuncia «nos tenían como animal» y en los de Rosalinda y las Capitanas cuando se habla de la muerte de las personas por «enfermedades curables».

En cuanto a las emociones positivas podemos identificar el «contento» y la «tranquilidad» como sentimientos que Rosalinda enuncia como generados por el Encuentro, es decir, generados por la posibilidad<sup>79</sup> de hacer crecer la organización y de crear lazos de solidaridad entre mujeres que comparten ciertos ideales políticos. Este mismo testimonio alude al sentirse con «un corazón fuerte», esta expresión es sumamente interesante ya que refleja uno de los rasgos característicos de la cosmovisión maya, que deposita en el corazón la sede de las actividades intelectuales -como la memoria, la inteligencia, la sabiduría y el conocimiento-, las cuales son consideradas como esenciales para la salud y la plenitud tanto del individuo como de la comunidad. Con este significado la expresión parece orientada a transmitir un

---

<sup>79</sup> Lo que Ernest Bloch (1947), desde el realismo utópico, denominó lo *todavía no*.

sentimiento de felicidad colectiva y de unidad; por último encontramos que el «orgullo» se presenta tanto en el testimonio de Rosalinda como en el de las Capitanas, y que en ambos casos se utiliza para hacer referencia al sentimiento que les produce tanto el ser parte de un movimiento de resistencia como el representar a sus compañeras. En el caso de la Comandanta, ella además se manifiesta «orgullosa» de los logros que han tenido como zapatistas frente al gobierno (aludiendo a los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en) y como mujeres dentro de sus comunidades (aludiendo a la *Ley Revolucionaria*).

## ▪ CONCLUSIONES

En esta sección expondré lo que considero son las principales conclusiones que emergieron como producto del trabajo analítico, individual y comparativo, de esta tesis. Para ello, en primer lugar, confrontaré los hallazgos finales con las proyecciones iniciales de la investigación, revisando los objetivos y las hipótesis que me planteé al inicio.

En segundo lugar, me propongo hacer una reflexión final sobre la manera en la que los testimonios dialogan y se complementan entre sí formulando un discurso que refleja una cosmovisión particular de quienes enuncian los discursos que se construye a partir de un estar en el mundo como mujeres, como campesinas, como indígenas y como rebeldes. Y, finalmente analizaré cómo se producen, desde esta posicionalidad en particular, tanto discursos de género propios que expresan estrategias emancipatorias.

Como mencioné anteriormente, inicié esta investigación con tres objetivos centrales. El primero buscaba rastrear cómo se construye la subjetividad en los testimonios analizados, lo cual me llevó a identificar que la auto-adscripción identitaria no se articula a partir del concepto *yo* sino del *nosotros*<sup>80</sup>, el cual comprende distintos elementos en función de la persona enunciante pero básicamente se refiere a una adscripción identitaria que encuentra sus límites en el estar organizadas y en resistencia. Asimismo, este objetivo me ayudó a reflexionar en torno a algunos componentes del proceso de subjetivación de las mujeres

---

<sup>80</sup> Es decir, una de las conclusiones sería señalar que para analizar testimonios enunciados desde una cosmovisión indígena y comunitaria la unidad de sentido *yo*, que me propuse rastrear en un inicio, es poco pertinente.

zapatistas -como pueden ser las propias emociones, las ocupaciones y responsabilidades que asumen, la delineación de un nuevo ideal de mujer, así como la forma en la que se enuncian a sí mismas frente al auditorio como ejemplos de un nuevo orden moral encaminado a revalorar y visibilizar los elementos identitarios que construyen a los sujetos como femeninos, como indígenas y como en un *estar en resistencia*.

El segundo objetivo que propuse tiene que ver con la posibilidad de rastrear en los discursos cómo la participación y la organización han propiciado que las mujeres indígenas se posicionen a sí mismas como sujetos capaces de ejercer agencia transformadora. Esta línea reflexiva me llevó a analizar cómo se concibe en los testimonios el concepto de «organización», así como las características y posibilidades que las zapatistas le atribuyen, lo cual me lleva a concluir que ésta se presenta discursivamente como una estrategia que les permite «exigir» el cumplimiento de sus derechos como campesinas (a la tierra), como indígenas (a la autodeterminación) y como mujeres (a la autonomía). En este sentido, la organización se construye como una forma de terminar con la invisibilidad política y social que hacía «sufrir» a las campesinas, ya que eran ignoradas por el gobierno como indígenas e ignoradas como mujeres dentro de sus comunidades.

Así, puede observarse que la organización se presenta en el discurso como un medio que a las mujeres les ha permitido adquirir capacidad de autonomía y empoderamiento, en la medida en la que gracias a ella han podido acceder a espacios de participación política que les habían sido vetados, esto además de haber disminuido el sentimiento de vulnerabilidad que tenían frente a aquello y a aquellos a los que consideran sus «enemigos». Esto resulta interesante pues la organización surge discursivamente como una red de relaciones que dota a las comunidades de cierto capital social que les permite «defenderse» y «exigir» que les sean reconocidos sus derechos, construyendo de esta forma un contrapoder caracterizado por su potencialidad emancipatoria en tanto que se plantea como una posibilidad para modificar el orden existente.

Una hipótesis de esta investigación planteaba la posibilidad de que exista un discurso emancipatorio y de un discurso de género propio, lo cual pensé encontrar en el contexto de los motivos y las causas que orientan los discursos. Sin embargo, encontré que estos dos aspectos son una constante discursiva de todos los testimonios, pues en ellos pueden identificarse elementos que nos hablan de la

apropiación y generación de un discurso particular que, más que reproducir un dogma, atraviesa la experiencia de las enunciantes y que busca generar estrategias encaminadas a revertir las desigualdades sociales y de género.

Así uno de los elementos que más llama la atención de los resultados del análisis que he realizado, es el énfasis que hacen las zapatistas en las formas de opresión que vivían las mujeres en sus comunidades, tanto por parte de los patrones como por parte de los hombres de la comunidad. En este elemento encontramos, por una parte, una fuerte crítica que perfila un discurso de género específico que emerge de sus propias experiencias y que evidencia una visión sumamente crítica al señalar como antagonistas a las figuras masculinas que las oprimían, señalándolos como grupos de interés que buscaban mantener un orden de género que subordina a las mujeres con el fin de mantener un sistema de privilegio basado en la diferencia sexual; y por otra parte, observamos la generación de estrategias emancipatorias como la de «exigir» a los propios compañeros que les respeten sus derechos.

En este tipo de construcciones se complejiza el discurso de las zapatistas pues sus enunciaciones van mucho más allá de la representación de las mujeres como víctimas del sistema social y del patriarcado ya que, por una parte, identifican como el «enemigo» al «mal gobierno», y por la otra, reconocen la opresión que han sufrido dentro de sus comunidades insinuando al mismo tiempo que las propias mujeres también han tenido un papel amplia en la reproducción de un orden de género patriarcal, como vimos el caso de la crítica a las parteras. Esta perspectiva es sumamente interesante pues les permite tanto visibilizar un panorama complejo que atraviesa la desigualdad de clase, etnia y género, como generar estrategias de resistencia y de emancipación encaminadas a revertir estas desigualdades. En este punto es sumamente importante señalar que el conocimiento de los propios derechos se construye discursivamente como un contrapoder fundamental, pues es lo que ayudará a las mujeres a defenderse de los distintos actores e instituciones que vulneran sus derechos como mujeres y como indígenas, razón por la cual el aprendizaje se valora por su potencialidad emancipadora y transformadora de las condiciones existentes.

Otro momento en el que se pone en evidencia la presencia de un discurso de género propio es cuando se habla de la necesidad y la voluntad de las zapatistas de «defendernos como indígenas». Es decir, junto a las reivindicaciones de género que subrayan que «las mujeres podemos defendernos», conciben como fundamental

señalar que no pretenden dejar atrás su identificación étnica sino que buscarán la forma de seguir avanzando en sus luchas y reivindicaciones como mujeres y como indígenas, sin tener que renunciar a alguna de las dos identidades que las construyen como sujetos.

En este punto el discurso de género de las zapatistas coincide con los discursos enunciados por distintas organizaciones de mujeres indígenas alrededor del mundo, pues todas ellas han defendido su derecho a generar propuestas propias que, tomando en cuenta su cosmovisión y las particularidades contextuales desde las que se hablan, logren revertir las condiciones de marginación, desigualdad y violencia que caracterizan la forma de vida de los pueblos indígenas alrededor del mundo. Al mismo tiempo otro rasgo que comparte el discurso zapatista con otros pronunciados por mujeres indígenas a nivel global es la condena de lo que se ha denominado la «violencia en nombre de la tradición»<sup>81</sup> que los pueblos originarios ejercen sobre las mujeres.

Una vez hecho el análisis precedente, el siguiente paso es preguntarse por la forma en la que se expresa la política de género del EZLN -sobre la que han trabajado autoras como Márgara Millán y Sylvia Marcos- en los testimonios de las zapatistas, lo cual puede rastrearse en distintos elementos como su avance en la ocupación de cargos políticos y militares como autoridades o representantes, en su inserción al ejército en términos de igualdad, en la capacitación para realizar todo tipo de trabajo, en la toma de la palabra en espacios públicos (antes vetada) y en la organización y desarrollo del Encuentro de Mujeres en sí mismo.

A la luz de la propuesta de Teun Van Dijk (1996) sobre el discurso ideológico, podría decirse que el de las zapatistas es en efecto enuncian un discurso ideológico, en el sentido de que éste busca legitimar discursivamente la posición desde la cual se enuncia, sin embargo, es de suma importancia señalar que el centro de la articulación narrativa no se deposita en un dogma sino que se encuentra en las propias experiencias de las mujeres. Partiendo de esta experiencia las zapatistas han

---

<sup>81</sup> La categoría *prácticas tradicionales perjudiciales* (que manejan distintos organismos internacionales como la ONU) fue creada para describir distintas formas de violencia contra las mujeres que habían sido consideradas «culturales». Esta propuesta posee la ventaja de que sitúa los abusos cometidos en contra de las personas fuera de la categoría «cultura». Sin embargo, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) utiliza en concepto *violencia en nombre de la tradición*, que cuestiona, por una parte, que se utilice una palabra neutral como *práctica* para describir actos de violencia, y por otra parte, el uso de la palabra «tradicional» pues consideran que perpetúa la concepción de la tradición como algo estático e inamovible en vez de algo como en permanente construcción (FIMI, 2006).

desarrollado un *orden moral* que les permite realizar un ejercicio emancipatorio que implica la valoración de sus propias experiencias organizativas y de los avances que consideran haber tenido en términos de relaciones intergenéricas y autonomización. El valor que los discursos analizados le atribuyen a su experiencia puede observarse en la manera en la que se posicionan a sí mismas como un ejemplo de que es posible avanzar en la lucha de las mujeres «junto con los compañeros hombres», elemento que puede ser identificado con facilidad como otra de las características del discurso de género propio que ha generado el zapatismo.

Así, en los testimonios se expresa un cambio epistemológico, con respecto a las perspectivas victimistas o asistencialistas, lo que les permite a las zapatistas valorar su propio trabajo como actividades dignas de ser admiradas y de ser tomadas como ejemplo por otras mujeres. Esto en tanto que, desde su perspectiva, el auditorio se da cita para «escuchar» sus experiencias, por lo que se sienten orgullosas de ser parte de un proceso político al que le atribuyen importantes conquistas en términos de derechos indígenas y de género, conquistas que consideran plasmadas en la y *Ley Revolucionaria de Mujeres* los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en, logrados gracias a la lucha del EZLN.

En este mismo sentido observamos que las zapatistas valoran el conocimiento que han generado como mujeres organizadas, es decir, valoran los saberes no reconocidos que han generado en términos tanto de los proyectos autónomos como del reconocimiento de derechos de género. En este punto vale la pena recalcar la importancia que han tenido, tanto la producción de conocimiento como el reconocimiento de otros saberes, para las luchas de los feminismos que trabajan desde los márgenes, pues estos han buscado *invertir* los presupuestos intrínsecos en las perspectivas desarrollistas al ponerlas en tensión frente a conocimientos y prácticas que emergen de experiencias asociadas con la vida cotidiana de las mujeres en sociedades marcadas por el género, la etnia y la clase social.

En este mismo sentido observamos que las zapatistas valoran el conocimiento que han generado como mujeres organizadas, es decir, valoran los saberes no reconocidos que han generado en términos tanto de los proyectos autónomos que han llevado a cabo, estrechamente ligado al logro del reconocimiento de sus derechos de género. En este punto vale la pena recalcar la importancia que han tenido, tanto la producción de conocimiento como el reconocimiento de otros saberes, para las luchas de los feminismos que trabajan desde los márgenes, pues estos han buscado

*invertir* los presupuestos intrínsecos en las perspectivas desarrollistas al ponerlas en tensión frente a conocimientos y prácticas que emergen de experiencias asociadas con la vida cotidiana de las mujeres en sociedades marcadas por el género, la etnia y la clase social.

Finalmente el presente estudio contribuye a develar una parte poco conocida del proceso político del EZLN pues da cuenta de cómo las mujeres indígenas han logrado movilizar recursos orales para generar discursos emancipatorios orientados a la generación, tanto de estrategias que buscan revertir las desigualdades sociales, étnicas y de género, como de formas nuevas de concebir el mundo y de concebirse a sí mismas en el marco de la construcción de identidades en resistencia.

En definitiva, un análisis como el que aquí he realizado, que contempla no sólo palabras sino unidades de sentido en la búsqueda de generar categorías conceptuales que provengan del propio material, nos permite articular interpretaciones más cercanas al universo simbólico de enunciación de los discursos y tomar en cuenta de manera más apegada el punto de vista de los actores, en este caso el de las mujeres zapatistas del Caracol de la Garrucha.

## ANEXOS

### ▪ TESTIMONIO DE AMINA, BASE DE APOYO (T.I.)

[00:00]Buenos días, compañeras y compañeros, hermanas y hermanos, gracias a Dios que aquí están con nosotros, que nosotros no sabemos de dónde vinieron, de qué países, estados o los Caracoles, nosotros no sabemos, no nos conocemos, hasta ahorita que nos venimos a ver, a conocer, a todos que somos hermanos, que somos campesinos, somos pobres.

[01:00]Así es que levantamos esa organización, para ver que nos organizamos, puesto que no nos quiere ver el gobierno, por eso nosotros de mujeres vamos a luchar, para que así ganemos, pero si no nos va a ganar el gobierno, por eso vamos a luchar hasta donde podamos y no nos vamos a dejar. Todos compañeros, ahorita, gracias a Dios que aquí están con nosotros, como no nos conocemos, ni nosotros, no saben de dónde venimos, de qué otras partes, pero gracias a Dios que ahorita aquí nos estamos viendo. Por eso ahorita vamos a ver, a oír.

[02:00]Como yo no sé bien hablar en español y no sé leer, no sé escribir, ¿por qué? Por causa de los patrones, nos tenía como animal. Pero gracias a Dios ahorita, el subcomandante Marcos ahorita está buscando cómo vamos a vivir, nos está defendiendo y si no nos va a ganar el gobierno. Por eso ahorita aquí estamos, compañeros, aquí vamos a ver, a luchar, cómo es que estamos pobres, por qué es que estamos pobres. Así como nosotros estamos pobres, no tenemos nada, y ahora que estamos en la resistencia, pero vamos a ver cómo vamos a luchar y hasta que tenemos que ganar.

[03:00]Es hora, compañeros, gracias a Dios y gracias al subcomandante Marcos, que nos dejó andar, para que nos veamos, nos conozcamos. Es como está en la palabra de Dios, de nuestro señor Jesucristo, el que no puede caminar lo dejó caminar, el que no ve, el que no oye, le dio que vea, le dio que oiga. Por eso aquí estamos ahorita, como ahora que están aquí, están caminando y nosotros no sabemos los sufrimientos que tienen lejos, porque no estamos cerca. Pero gracias a Dios hicieron el esfuerzo de venir, para que aquí, pues vamos a ver, compañeros, gracias a ustedes, compañeros, que hicieron la fuerza de venir para que aquí nos veamos todos. [04:00]Y ahora compañeros les voy a platicar, estos últimos días de 2007 vamos para el año nuevo y le pedimos a Dios que vivamos para el otro año.



Compañeras y compañeros, ahora les voy a decir lo que hacían los patrones en cada finca, porque antes, cuando nuestros abuelos, nuestros papás, nuestras mamás, sufrieron al trabajar con los patrones, y por eso ahorita ya no queremos que nos hagan otra vez. [05:00] Por eso estamos luchando, para que seamos libres. Compañeros, les voy a decir qué es lo que nos hacían los patrones. Es que nos tenían como animal, no nos hacen caso, nos matan a trabajar. Pero ahora, gracias a Dios, ahora en el 94, ahí sí es donde paró las malicias de los patrones, quedaron libres los campesinos, y si no ya todos tuviéramos [...], como antes, como pasaron nuestros papás, nuestras mamás, sufrieron ellos porque el patrón era bravo. [06:00] Pero ahorita no, estamos libres ahorita, podemos luchar porque aquí ya no lleguemos, así como en aquellos tiempos, porque esos tiempos en que era mucho sufrimiento.

Ahora les voy a decir cómo pasaban nuestros papás, nuestros abuelitos, mis tíos, nuestras mamás, esos trabajos del patrón, lo que hacían pues, los matan a trabajar, no saben si les cuesta, si nos morimos en ese trabajo porque los patrones, ellos también tienen ganado, tienen que comer. [07:00] Pero nosotros así campesinos, no pueden hacer el trabajo nuestros papás, porque es del patrón, trabajan pero es del patrón. Nosotros que no tenemos que comer, porque nuestros papás trabajan pues, pero es del patrón. Hacían sus trabajos ellos también un día, dos días, pero del patrón es de por semana, por semana trabajaban y, ahora que no es sólo que trabajaban aquí sino que los mandaban a dejar carga en otra parte, en otra ciudad pues, y lo mandan a dejar carga, así cargado lo llevan porque no hay caballos, no hay carreteras, [08:00] no hay cómo van, así cargado, así con cajas van a dejar en Comitán, es que hasta los chivos traen, por eso mandan cajas de blanquillo, cajas de gallina.

Hasta da a hacer potzol para que vaya a Comitán para los hijos, pero el maíz, el potzol que da, hacían el potzol quitado el corazoncito, quitada la puntita de maíz, sólo la carnita nos daba a moler para que se vaya a Comitán el potzol para sus hijas y sus tíos que están allá. ¿pero, quién lo lleva? los pobres campesinos lo van a ir a dejar, lo van a ir a dejar, se va un grupo a dejar las cosas a Comitán.

[09:00] Pero queda una parte para moler caña, hacer panela, hacer azúcar, pero así en bola lo daba a hacer el patrón por semana, por semana se va a trabajar y las pobres compañeras quedan en la casa, pero no quedan libres también, sino que quedan haciendo tortilla para los patrones. Y así en piedra lo muelen no hay molino, no hay prensa para tortear, sino que en la piedra lo muelen y en su mano la tорта la

tortilla. Pero tiene que ir a trabajar en las faldas del patrón para que así coma. [10:00]  
Pero si no, ahí está él regañándolo, y manda tortillas para los que están trabajando.

Como el patrón dio a sembrar cafetales, dio a sembrar caña, para que le hagan su panela, pero nosotros no tomamos dulce, porque no nos da el patrón y no pueden sembrar nuestros papás porque están trabajando con el patrón. Hacen más el trabajo del patrón que el de ellos. Le van a dejar sus tortillas que están trabajando en la galera, pero ni la espuma de la miel lo da a lamer, porque van los chamaquitos a dejar tortillas, pero no les dan que agarren algo [11:00] porque lo están cuidando por el patrón, no puede agarrar algo, ni un pedacito de caña, no lo puede agarrar.

Y los que van en Comitán pues se van a ir a dejar la carga. Otro día se van, porque a pié y como cuando se van de aquí llegan a dormir a el que llaman La Codicia. Había un señor ahí, Don Enrique se llamaba, que los vio los sufrimientos de los campesinos que llegan así con cargas. Como el patrón cuando se va a Comitán le carguen su chamaquito, pero ya para aquel valle ya no sabe cómo lo manda, [12:00] por eso tiene que ir una persona a cargarlo, a dejarlo en Comitán, lo van a dejar, y aparte de que van así con carga de comida, pero así en cajas. Llegaban a dormir ahí en su casa del señor prestaba lugar ahí.

Llegó un día que el señor ese, nadie lo organizó, solito él lo pensó, los vio los sufrimientos de los campesinos que llegaban ahí con cargas y hasta Comitán se van. Llegó un día que se fue con el gobernador, ahí fue a hablar, fue a dar cuenta de los sufrimientos de los campesinos. [13:00] Ya entonces, ese señor puso su calzoncito de manta, se fue a hablar al gobernador, a dar cuentas de los sufrimientos. Y ahí nomás cuando regresó y entonces mandó la carta, pero como estaban en la galera trabajando haciendo panela, entonces llegó la carta ahí, que ahí vino escrito que los campesinos ya no quieren tener que trabajar, hay que ser libres. En esas horas lo dejaron tirado el trabajo, [14:00] pero había un viejito, el que sabe ver cómo se cuece la miel, los oyó a los campesinos ahí de que ya llegó el grito ahí que lo dejen el trabajo, ya no hay que estar trabajando, lo dejaron tirado ese trabajo, el viejito que decía: «no, hermanos -que dice- no se vayan», que dice, «el patrón es muy bueno», que dice, «lástima su trabajo que los vamos a dejar perder, no se vayan, no obedezcan, son mentiras», que decía. Pero la gente ya no oyeron, ya se vinieron en la casa. Quedó tirado el trabajo ese.

En esas horas el patrón [15:00] lo supo que ya quedó tirado su trabajo. Entonces ¿qué pasó? se enfermó, lo agarró la tos por el coraje de que le dejasen

tirado su trabajo. Como son entre dos hermanos, un hermanito y el mayor, el más bravo. Les decía el viejito, don Siciliano se llamaba, y el otro, el patrón ése es bravo, don Adolfo. Pero ese don Siciliano era bueno porque no decía nada él, que decía, «¡Déjalo Adolfo!», que decía, «¡Déjalo, es orden que no van a trabajar ya los campesinos, déjelo!». [16:00] Pero ese señor, el patrón, el que es bravo, hasta se murió ¿por qué? por su coraje. Pero el viejito Siciliano no dijo nada él, porque es calladito no es bravo.

Que mientras que quedó él ya sólo ya, como tenía dos hijos don Adolfo, don Héctor y, el que era el mero patrón, ese don Héctor y ese don Arturo. Pero ese don Arturo también no es bravo, mero borrachito, por eso no decía nada, estaba de amigo con los campesinos, [17:00] porque se va a pedir trago y le dan para que tome, así es que no decía nada él. Pero don Héctor no, ése sí era bravo, ése. Y hasta que siguió a dar el trabajo con los campesinos, pero ahí lo siguieron haciendo, pero lo dejaron el trabajo el de la galera de hacer caña, de cortar café, lo dejaron, daba a sembrar camote, ese camote donde va la guía, ahí lo van extendiendo el bagazo de caña. Cuando van a ver el camote están cansados encima de la tierra, pero ese no lo da a agarrar, ni uno pueden agarrar los campesinos, porque sólo para él, sólo para que se mande a Comitán.

[18:00] Por eso así es, le dejaron tirado su trabajo, porque era malo el patrón. Ese don Héctor, también él, ya no había la manera de caña, ya no mandó gente en Comitán, pero le hacen su milpa, le siembran su frijol, le cargan su leña y había porteros para cargar agua para que se bañe y no se baje al río a bañar, por eso cada día se suben los porteros a meter agua cargada de barril, pero con burro lo van a dejar.

Y ahora las cocineras, ellas están trabajando, [19:00] pero como los viejitos, los que ya murieron ¡ya fue! pero los que se agotaban trabajando temprano se van a trabajar, las cinco, las seis de la mañana ya no están en su casa, ya están en su trabajo del patrón. Ya entonces las pobres compañeras se quedan en la casa, pero no están libres, también porque las mujeres suben, como cuatro o seis mujeres, a moler sal para su ganado del patrón. Tiene un cuero grande para que así ahí le juntan la sal para el ganado, pero no poquita sal nomás, montones de sal, pero bien remolidos, no quiere que sólo lo vayan a abollar, porque son grandes los terrones de la sal, [20:00] bien molido, para que lama su ganado.

Y los otros, los porteros, meten agua, se traen el maíz, mantienen gallinas porque hartas gallinas tenía y cada día los porteros usaban un canasto de blanquillos, tiene muchos, tiene sus caballerizas, mantienen caballos. De doce a quince años los jovencitos que van a trabajar, pero lo hicieron todo ese trabajo. Pero dejaron morir la caña, la dejaron, ya no salió que se fue a Comitán porque ahí alguien lo defendió, que si no hubiera seguido.

Como ya habían muerto los que son más bravos, [21:00] ya sólo quedaron dos, ese don Héctor, y don Arturo. Ése mansito, ése viejito no decía nada él, no es bravo anda de amigo con los campesinos él.

Pero, ya dije las pobres mujeres, pues, iban a hacer tortillas, cuando van a hacer tortillas si no llegan temprano, porque quiere él, las seis, las siete de la mañana ya estén torteando las tortillas, cuando se levanta el patrón que se va a la cocina lo va a ir a ver y para que ya haya tortilla, como nosotros manejábamos picantel que le decíamos, así de grandes, son bolas, [22:00] pero aquí elegíamos cubo de tortillas, ahí nos ponían las tortillas, pero si no tiene todavía bastantes tortillas, ahí en ese picantel, en donde pone sus tortillas, es que viene el patrón lo pateo, va rodando porque no todavía está lleno de tortillas el picantel ese. Pero ahí lo pasaban las mujeres.

Pero hay otros patrones que no quieren si las viejitas van a trabajar, no van a trabajar, no quieren ni porque tienen sus criaturas y andan cargando sus criaturas, van a ir a trabajar en la casa grande para hacer tortillas del patrón. Quieren, pero las muchachas, [23:00] que se quieren ése.

Pero empezaron pues las muchachas a trabajar, pero como el patrón es malo, es malo el patrón, como le dijeron algo las muchachas porque las quería violar, ellos no quisieron. Entonces le dijeron a su mamá y su papá qué es por lo que les dijo el patrón, que ya no quieren ir a trabajar, ya no quieren ir a hacer tortillas para el patrón, ¿por qué? porque lo vio que es malo el patrón. Se van las mamás a trabajar, no lo permiten las mamás que las muchachas no quieren. Y las muchachas ya no quieren ir a trabajar, ya no quieren ir a [24:00] trabajar porque ya lo vio al patrón que es malo.

Y llegó un día que el patrón le ordenó a su gente, para que los vayan a agarrar a los papás de las muchachas para que las puedan violar, a los viejitos los metieron en unas redes y los colgaron en el palo para que así las puedan violar a las muchachas, así lo hacían los patrones esos, pero como cada finca, ese que puso en

las redes a los papás es de Chapayal, el fue don Enrique Castellanos. Y hay otro por venir también, don Javier Albores, [25:00] también tuvo familia con sus criadas, pero ellos ya no dijeron nada porque lo ven, si no le entregan las hijas pues los cuelgan en el palo. Así es que mejor ya no dijo nada, ya sólo vio que las violaron a las muchachas, todas las muchachas, no sólo una, dos, que todas las muchachas tienen que pasar por su mano, no se puede casar ni porque todavía él no la ha visto, no la ha violado, esa ya la violó, que se vea si se casan o no se casan, ya están libres, ya, así era el patrón, por eso ese don Javier Albores, a ése [26:00] ya no dijeron nada los papás, las mamás de las muchachas, por eso quedó su familia, él. Pero a nosotros no así nos pasó sino que puro trabajo, no hay descanso.

Y hay otro patrón que para que le den sus hijas las cambia con tierra, como dice él que tiene mucha tierra, así como ese lugar todo es de él hasta donde llega su vista, todo es de él. Por eso si las quiere a las muchachas, «dame tus hijas, te voy a dar tantas caballerías de terreno para que trabajes». [27:00] También a ése los papás les entregaban las hijas, ya no los molestaban porque entregaban las hijas al patrón, así les dejaron tierras para que trabaje.

Así pasó cuando nosotros vivíamos en las fincas, nosotros vivimos en las fincas las Delicias, la finca del Rosario. Ese trabajo como lo que hace el otro patrón, todo patrón lo está haciendo: la finca del Rosario, las Delicias, Porvenir, Catayán. Es de esas fincas que yo lo vi, qué es lo que hacían los patrones, y no sólo eso, hay bastantes [28:00] fincas de los patrones como ellos las tienen las tierras, no les dejan que agarren los campesinos, se hace el de él. No sabemos cuántas hectáreas se hace su milpa, no hay alambre para que lo cerquen pues, sino que nos hacían cerco, el cerco pero de este alto, porque si no brincan los animales, el ganado entra a comer el maíz, por eso bien alto el cerco que le hacen, para que así no le coman la milpa, pero lo hacían lo pobres eso.

Pero así es que lo estuvieron pasando los pobres, nuestros papás, pero ellos no tienen dónde trabajar, [29:00] sino que el cerro en los pedregales que se vayan a trabajar en el cerro, que hagan sus milpas, pero ya no hacían bien sus milpas, porque él se hace el del patrón ya hacen una semana ¿según cómo va a hacer su milpa?, ya no da el maíz, ya cuando empieza a *guilotear* otra vez ya viene el tejón, viene el tejón, viene el tepezcuinle, los otros, ya me olvidé del nombre, pero son como los puercos, son grandes, éstos los tumba lo come, lo come el maíz, [30:00] lo desperdicia la milpa. Por eso llega el día que van a buscar su maicito nuestros papás,

ya no da, ya no desmonta, porque el jabalí y el tejón, ése es el que come, nos tumban el maíz, así es que ya no nos da. Sólo para el patrón sí hay, pero ahí en lo plano, él no quiere subir el cerro a trabajar porque lo sabe que hay animales del cerro, ése los come, pero a nuestros papás los manda a que se vayan a trabajar en el cerro. Por eso es que nosotros fuimos muy pobres cuando vivíamos en las Delicias, no teníamos nada.

[31:00] Por eso es que nosotros no aprendimos a leer nadie en la finca las Delicias, en toda la finca no había maestros para que nos enseñen, así es que todos no sabemos leer y no sabemos escribir. Por eso es que nosotros fuimos muy pobres, porque, el patrón, de él se hacía su trabajo.

Nuestras mamás, ellos, hacían ollas de barro, comal de barro, como nosotros cuando vivíamos en las Delicias, no usábamos esos de peltre, no conocíamos ese, [32:00] molino tampoco también, el que manejábamos para cocer nuestro frijol: olla de barro, se hace la tortilla: también comal de barro. Hacíamos pinol para comal, con el maicito lo doran bien, lo muelen para que lo tomemos, pero no dulce porque no tenemos panela nosotros, la panela es del patrón. Así es que así a todos nos pasó en ese tiempo.

Compañeras y compañeros, no sé si entendieron, como yo como les digo que no sé leer y no sé escribir, así es que todas las palabras que les dije me disculpan porque no sé si salió bien, o si no salió bien mis palabras. Y gracias compañeros.

## ▪ II. TESTIMONIO DE LA COMANDANTA ROSALINDA (T.II)

[00:00] Buenos días compañeras

Caracol en *Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer*, Zona Selva Tzeltal, La Garrucha

Al pueblo de México, a los pueblos del mundo, hermanos y hermanas

A las compañeras adherentes de la *Otra Campaña*

A las compañeras de la Sezta Internacional

Bienvenidas todas las mujeres y hombres que han podido venir a este Caracol III Zona Selva Tzeltal, pero antes que nada reciban un saludo fraternalmente. Voy a saludar a todas y a todos las autoridades autónomas de los diferentes municipios y zonas, a los compañeros y compañeras de los diferentes [01:00] Caracoles y un saludo revolucionario al compañero Subcomandante Insurgente Marcos y a los compañeras Milicianas y Milicianos, Insurgentas e Insurgentes y Bases de Apoyo de EZLN.

Nosotras las mujeres este día nos sentimos muy contenta y tranquila y un corazón fuerte, por ver los muchos de diferentes estaturas, colores como el maíz que hay color amarillo, negro, blanco pero todos somos una sola humanidad.

Esta es la palabra de las mujeres sobre nuestra historia, [02:00] de nuestras abuelas y nuestros abuelos que vivían antes con los finqueros, antes de EZLN estaba muy maltratados los hombres y las mujeres por el patrón.

No había respeto a las mujeres, no nos tomaban en cuenta por ser mujeres, decían que sólo los hombres tienen derecho, hasta nuestros padres nos decían que nosotras como mujeres no valemos nada. Nos taparon nuestros derechos, nos los quitaron. Antes cuando no había la organización no teníamos libertad para salir a participar ni derechos a tener cargo, si participábamos en las reuniones los hombres se burlaban de las mujeres y [03:00] decían que no sabíamos hablar. No teníamos derecho ni salir a la calle, estábamos encerrada en nuestras casas. Las mujeres sólo trabajan en la cocina y cuidar a los hijos y a los animales.

Nuestras abuelas todos los días se levantaban temprano para preparar comida, a veces a ayudar a los hombres en los trabajos de la milpa, y en la tarde llegaba a moler maíz y a lavar la ropa sin descansar hasta las diez de la noche. Pero los hombres descansan temprano, cuando llegaban de la milpa ya tiene tiempo libre para ir a divertirse en la calle porque no trabajo todo el día. En cambio las mujeres no descansan, siempre [04:00] tienen trabajo, no tienen tiempo para descansar, mucho menos para salir a pasear, nuestras abuelas lo hacía y no sabían que tenían derecho también a descansar y a hacer otros trabajos, nosotras desde que tenemos la organización hemos ido exigido nuestro derecho también a nuestros compañeros.

Antes sólo los hombres se divertían, pero a sus mujeres no las dejaban salir a ningún lado, porque cuando el hombre llegaba en la casa, debía estar lista la comida y si no estaba lista empezaba a regañar que porque no había estado la mujer en la casa o dónde andaba, y luego se ponía celoso y les decía a sus esposa que andaba [05:00] buscando otro hombre.

En la familia si nacía un bebé si era niña el esposo la despreciaba porque quería tener puros niños. Las niñas de corta edad ya cuidaba a sus hermanitos y los cargaba, y no les daba tiempo para estudiar ni para jugar.

Antes las muchachas casaban obligadamente ellas no elegía su pareja, el papá tomaba la decisión cuando alguien llegaba a pedir el papá hacía el trato, la casaba

obligadamente sin el consentimiento de la muchacha. Eso traía serios problemas familiar y como pareja.

[06:00] La mujer tenía problemas desde su patrón porque era explotada y violada por el mismo patrón. A veces las muchachas no las pedía el muchacho con el papá, se la pedía al patrón. Muchas veces cuando un muchacho quería casarse con una muchacha, ella tenía que ser primero amante del patrón y el papá no podía decir nada por que era su patrón. Después de un tiempo el patrón ya la dejaba con el muchacho, por eso muchos de los hijos que tenían las mujeres eran del patrón.

Las mujeres antes tenían hijos desde 13, 14 o 16 hijos [07:00] la mamá quedaba débil. Se aliviaba, daba a luz con las parteras, no tenía medicamento, sólo con hierbas se curaba. Al patrón no le importaba si estaba embarazada la mujer o si acababa de dar a luz sólo las dejaba reposar un día, al día siguiente las mujeres ya tenían que volver a trabajar.

Y eran golpeada por los hombres, los esposos querían que tuvieran la comida lista y primero tenía que comer el esposo después ella, aunque ya no quedaba comida, además el hombre tomaba trago y le pegaba a su mujer.

Las mujeres no tenían dinero para gastar porque sólo los hombres manejaban el dinero [08:00] y lo maltrataba. Lo poco que tenían los hombres se lo gastaban en trago, cuando llegaba a la casa el hombre llegaba a regañar y a pegar a su mujer.

Antes trabajaba con su patrón y en la finca como criadas como mozos, sufrían mucho porque era muy difícil el trabajo con el patrón. Para empezar a trabajar tenían que levantarse a las 2 o 3 de la mañana cuando el cielo estaba aclarando, temprano se van a trabajar, pero no es su propio trabajo todo es del patrón, trabajan de 6 a 7 de la tarde.

Así el trabajo, su comida del patrón tenían que hacerlo, mucho pozol y tortilla, tostada y mantener animales del patrón, [09:00] lavar la ropa, dar de comer a sus hijos del patrón, barrer la casa y no tiene molino para moler, cuando molían el maíz con sal lo molían con piedra, a mano con el metate, con eso molían las hoyas del maíz y muchos costales de sal para los animales, es muy difícil de moler la sal con la piedra.

Cuando terminaba de trabajar quería un poco, pero el patrón no les daba a penas comida, no podían comer en la casa del patrón, tenía que comer donde duermen los animales, hacía milpa para el patrón, cargaba la caña para panela, para hacer trago, salían a cortar café. [10:00] Si no obedecían el patrón les pegaba, si no



hacían bien su trabajo les echaba chicote. Y después de eso, regresaba a su casa para hacer su propio trabajo, moler maíz, limpiar la casa, hacer tortilla y lavar las ropas.

El patrón les pagaba por eso no en dinero, les pagaba con comida, no tenía ropa, tenía que buscar un trapo para cubrirse mientras se secaba sus ropas. Si se enfermaba tenía que ir con el patrón y como no tenía dinero en su casa, cada vez tenía más deuda con el patrón. Siempre tenía que trabajar con el patrón porque [11:00] no tenía terreno, tierra dónde vivir, trabajar por eso tenía que vivir en la finca del patrón rentando un pedazo de terreno del patrón, él les cobraba en zontes de maíz por dejarles trabajar y vivir en sus tierras y los campesinos lo tenían que cargar hasta la casa del patrón. Y si no lo hacían te vas a cárcel.

Las mujeres limpiaban sus milpas todo porque el hombre tenía que ir a trabajar con el patrón. No hubo nunca ni una escuela ni salud, sólo había educación y salud para los ricos. Así las muertes eran diarias porque no había prevención de [12:00] enfermedades curables, no había carreteras sacaban sus enfermos de un día a dos días de camino, muchas veces se moría en el camino. Así pasaron muchos años, no había comunicación ni clínica cerca.

Todo esto fue culpa del gobierno, por los patrones porque si alguien se quejaba de los malos tratos en vez de castigar a los patrones culpables el gobierno los protegía y amenazaba de muerte a los campesinos o con cárcel.

Si un patrón lo corría de la finca o los campesinos salían huyendo a otra finca el patrón se comunicaba con el otro finquero, este los [13:00] aceptaba a los que llegaba pero los castigaba y les daba el trabajo donde había mucho más duro.

Cuando un grupo de campesinos quería tierra, no se las daba y si los campesinos intentaban ocupar, el finquero solicitaba a la seguridad pública que los sacaran de la tierra. Para desalojar la seguridad pública les quemaba las casas, les robaba todas las pertenencias, los asesinaba y violaba a las mujeres si no se dejaban las golpeaba, hasta las mataba. Si se organizaban con más comunidades los finqueros compraban a los dirigentes y a los que no se vendían los mataba o desaparecía.

[14:00] Así era la situación antes del EZLN.

Cuando aparece la organización empezamos a tener informaciones que podíamos organizar clandestinamente para poder cambiar nuestra situación. No sólo de los hombres, también la de las mujeres, empezamos a organizar comunidades por comunidades para hacer trabajo. En las reuniones entendimos que es necesario una lucha para que se reconocieran nuestros derechos, así empezamos a hacer trabajos

como responsables políticos. Mientras avanzaba la organización vimos que había que cambiar el sistema de los imperialistas, capitalistas [15:00] y las oligarquías.

Se formaron Milicianas e Insurgentas y en los pueblos también empezamos a organizar haciendo trabajos colectivos para recoger fondos y satisfacer las necesidades de las comunidades, parte del trabajo colectivo era plática con las mujeres para que viéramos que también teníamos derecho igual que los hombres.

También platicábamos de cómo el mal gobierno intenta dividir con sus malas ideas, nos intentaba dividir con las políticas enfrentarnos y engañarnos con la economía. Nos quieren comprar con la psicología metiéndonos [16:00] miedos o con las ideologías haciéndonos creer que nuestra organización no sirve y también con sus militares, con su policía, sus ejércitos, sus sectoriales y con todos equipos. Todo eso para impedir que los pobres nos organicemos y exigimos nuestros derechos. Mientras ellos, vendía y siguen vendiendo las riquezas del país a los extranjeros.

[17:00] El uno de enero de 94 el gobierno firma el Tratado de Libre Comercio, pero para entonces ya estamos preparados-preparadas, ese mismo día nos levantamos en armas y declaramos ya públicamente la guerra al mal gobierno. El 1 de enero de 1994, salió a la luz pública nacional e internacional nuestras once demandas y la «Ley Revolucionaria » del derecho de las mujeres, entonces nosotras nos sentimos muy orgullosa, sabemos muy bien que nadie nos puede violar nuestros derechos.

Por la sangre de nuestros caídos en el 1994, la «Ley Revolucionaria» de los compañeros, de las compañeras, también los compañeros Insurgentes y Milicianas que entregaron sus vidas y pelearon con las armas por la liberación de su patria, hoy las mujeres [18:00] zapatistas ya tenemos libre de expresión pasando por los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en de los Pobres.

El otro gran ejemplo en la gran inolvidable mujer valiente y luchadora que hoy descansa en paz la Compañera Comandanta Ramona. No sabía leer ni escribir, pero le sobraba razón para exigir los derechos de las mujeres de México y el mundo.

Por eso debemos seguir organizando para defender y exigir al gobierno que nos respete nuestro derecho de las mujeres.

Es toda mi palabra compañeras, muchas gracias.

▪ **TESTIMONIO DE GABRIELA, CAPITANA (T.III)**

[00:00]Muy buenos días a todas compañeras. Me da mucho gusto estar con ustedes. Gracias a las compañeras Comandante que nos ha dado este gran espacio para

nosotras. Nosotras venimos tres compañeras, venimos a representar a las compañeras Insurgentas que no pudieron llegar. Palabras de las compañeras Insurgentas, a nombre de las tropas Insurgentas y de las tropas Milicianas:

Buenas tardes compañeras de la *Otra Campaña* y de la Sexta nacional e internacional. Compañeras Comandantas, compañeras Bases de Apoyo, compañeras autoridades de la Junta de Buen Gobierno, compañeras autoridades de los MAREZ<sup>82</sup>, compañeras Promotoras de Salud [01:00] y de la Educación.

Nosotras venimos a representar a nuestras compañeras Insurgentas que se encuentran en diferentes posiciones de montaña del sureste mexicano. Queridas compañeras de todo México, queridas compañeras de todo el Mundo. Queridas compañeras representantes de diferentes organizaciones, grupos y colectivos. Queridas compañeras Comandantes de los cinco Caracoles que se encuentran presentes con nosotras. Queridas compañeras Bases de Apoyo de los cinco Caracoles. Queridas compañeras autoridades de la Junta de Buen Gobierno y de los MAREZ de los cinco Caracoles. Queridas compañeras de Educación y de Salud. Queridas compañeras mandos militares que se encuentran en diferentes posiciones de montaña. [02:00] Compañeras que están presente aquí, compañeras que no pudieron venir en este tercer Encuentro Zapatista y Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo.

Reciban un cordial saludo por parte de nosotras como Insurgenta y de mis compañeros insurgentes. Para nosotras como insurgente es un orgullo estar con ustedes porque estamos aquí para compartir nuestra experiencia de lucha y de trabajo. Para que así podamos avanzar junto con los compañeros hombres. Compañeras, les vamos a platicar las experiencias que hemos aprendido en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Antes de 94 muchas compañeras subieron a la montaña para prepararse como Insurgentas [03:00] para enfrentar al enemigo. En 1994 declaramos la guerra al mal gobierno junto con su ejército. Nos alzamos en arma porque nos dimos cuenta que muchas cosas estaba pasando: en nuestros pueblos la gente se moría de enfermedades curables, nuestros productos no tenían buen precio ni siquiera

---

82 Los zapatistas denominan por el acrónimo *MAREZ* a los «Municipios Autónomos en Rebelión Zapatistas», y por esto se refieren a la unidad territorial-administrativa que se instauró en la región a partir del proceso de recuperación de territorios que tuvo lugar en Chiapas entre enero de 1994 y febrero de 1996 (véase más sobre este tema en Díaz-Polanco, 1997).

alcanzaba para comprar la medicina, ni para el jabón, para sobrevivir, no alcanzaba muchos menos para la ropa. Nosotras como mujeres indígenas no éramos respetadas mucho menos tomadas en cuenta, no teníamos derecho para ir a la ciudad, ir a otro pueblo para hacer el trabajo. Menos ir a estudiar fuera del pueblo pues no había ese derecho.

[04:00] Si nacimos niñas nuestro trabajo es ser mujer, aprender a usar el molino y la prensa para hacer tortillas, mantener a los animales, cuidar la casa, lavar la ropa, cuidar a nuestros hermanitos, sólo era nuestro trabajo y descalza, porque estudiar, jugar básquetbol y otros, vestirse bien, solamente hacían los hombres la mujer no hacía ese. Cuando una mujer nace su bebé, dice la partera: «como es una niña es menos cobro, porque la niña no tiene valor como un niño». Todas esas cosas se vivía antes.

Pero cuando supimos que hay una organización, nos explicaron de ese trabajo, ahí entendimos [05:00] que no es justo como estábamos viviendo. Cuando los responsables nos reclutó nos explicaron cuáles son los trabajos que podemos hacer como jóvenes y cuáles son los compromisos y sacrificios de cada uno de los trabajos.

El primer trabajo que hicimos es pasar a ser Bases de Apoyo, algunas pasaron a ser Milicianas y otras directa fueron a prepararse para ser Insurgentas. Cuando nos integramos tuvimos que dejar nuestra familia, nuestras casas, todo. Estando a nuestras compañeras y compañeros insurgentes se cambió nuestra forma de vivir, estando en la montaña aprendimos muchas cosas. Si no sabíamos leer y escribir, hablar la castilla, nos enseñaban [06:00] a los otros compañeros. Todo lo que no aprendimos en nuestra casa ahí aprendimos todo en la montaña.

Estando como Insurgenta es nuestra obligación aprender todo tipo de trabajo. Nos dan entrenamiento, cómo manejar un arma, aprendemos a disparar cualquier tipo de arma y portar cualquier tipo de arma. También aprendimos lo político, y militar y cultural. Un soldado del pueblo tenemos que estar bien preparadas de todo lo que puede pasar en los trabajos. Por ejemplo, los trabajos cotidianos nos turnamos, tanto como cargar leña, preparar la comida, ir a traer carga, los trabajos que se hace junto con los compañeros insurgentes, dirigimos igual los trabajos porque hay compañeras [07:00] que son mandos como Insurgentas.

A continuación va pasar la compañera Capitana Elena

▪ **TESTIMONIO DE LA CAPITANA ELENA (T.IV)**

[00:00] Buenos días compañeros y compañeras. Tenemos un reglamento donde dice cómo debemos respetarnos, tenernos disciplina, el compañerismo y la unidad.

El primero de enero de 1994 muchas compañeras Insurgentas y Milicianas fueron y entraron a pelear con el enemigo, no tuvieron miedo porque los enemigos tienen las mejores armas modernas, aviones militares para bombardear con buenos equipos militares, pero nosotras como indígenas fuimos a pelear con palos, con un machete en la mano, nosotras sabemos por qué fuimos a pelear, no para ganar dinero, porque nos dimos cuenta [01:00] que sólo nos quedaba ese camino. Por eso el primero de enero de 1994 no tuvimos miedo de enfrentar al enemigo porque ya sabíamos que sí íbamos a morir de enfermedades curables o de hambre, por eso nos decidimos a enfrentar con el enemigo. Más vale morir peleando que morir de hambre y de enfermedades curables, también es para demostrarle al enemigo y al mal gobierno que las mujeres sí tienen valor y las tiene que respetar. Y nosotras las mujeres podemos defendernos como indígenas para que algún día tengamos libertad como mujer, no como ahorita que nos desalojan de nuestro terreno, [02:00] nos humillan, nos maltratan el mal gobierno. Pero ya no es están fácil que nos humillan, que nos destruyan porque con todo lo que hemos aprendido junto con los compañeros Insurgentes en las montañas con eso vamos a defendernos.

Nosotros somos un ejército del pueblo pero nuestra obligación es de explicarle al pueblo de que nuestra liberación nacional la vamos a ganar con la lucha política y pacífica y que nos va a costar mucho, pero no será tanto como lo que nos ha pasado de explotación de 515 años.

Si es necesario pelear con las armas ahí estaremos. Porque nunca vamos a entregar, [03:00] no vamos a regar la sangre de nuestros compañeros y compañeras que derramaron la sangre a lo largo de nuestra lucha, eso nunca vamos a olvidar, tenemos que seguir luchando, seguir el ejemplo de nuestras compañeras y nuestros compañeros caídos antes del 94 y después de 94.

Porque realmente este sistema es muy difícil para que las mujeres que las dejan con libertad. Si nosotras como indígenas, campesinas, amas de casa, obreras, maestras, doctoras, enfermeras, estudiantes, trabajadoras sexuales, otros amores, sufrimos el desprecio, las humillaciones, la marginación, el olvido, las violaciones, [04:00] el desalojo, los golpes y hasta la muerte de los malos gobernantes. Nos ven como una cosa que no valemos para nada, para ellos no existimos las mujeres

indígenas de México y del Mundo. Los malos gobiernos nos quieren desaparecernos han buscado miles de formas para acabarnos y nos han hecho tantas cosas en el campo y en las ciudades, sólo nos quieren aprovechar nuestras fuerzas de trabajo

Nosotras que vivimos en el campo como mujeres indígenas trabajamos diario para cultivar y cosechar el maíz, frijol, café, cacao, calabaza, chile, caña, plátano; tenemos nuestros animalitos como ganado, borrego, puerco, gallina [05:00] y otros animalitos. Trabajamos en la agricultura, cosechamos la miel, todo esto que nosotras lo trabajamos lo vendemos a un precio muy barato, no nosotras ponemos el precio, imagínate que ya caminamos varias horas cargando nuestros productos y nos dicen que no van a comprar, por eso tenemos que dejar con el precio nos dicen los compradores. Son engañosos y tramposos, tienen un plan con los terratenientes los empresarios, son estos grupos que estamos manteniendo a diario con nuestra fuerza de trabajo y nuestro sudor, con hambre, pena, con enfermedades, dolor, tristeza y miedo.

Aún así estamos trabajando diario desde las 3 de la mañana nos preparamos [06:00] para irnos a trabajar duro junto con nuestros compañeros. Nosotras las mujeres trabajamos más de 12 horas sin descanso, nuestra principal herramienta es el machete, hacha, asador, pico, pala, molino, metate para moler el maíz para hacer las tortillas. Cada vez que salimos a trabajar llevamos cargando nuestras herramientas y nuestro pozol, chile y sal, también llevamos cargando nuestro bebé y pañales, de regreso cargando un costal de maíz o leña en la espalda, bajando y subiendo lomas. Muchas veces hemos sufrido accidente, piquetes de nauyaca, otras víboras venenosas, insectos venenosos o cortadura con machete, [07:00] golpes y fracturas. Por eso mismo tenemos muchas enfermedades de la piel por los rayos del sol, problemas en la columna por cargar cosas pesadas, problemas de la vista por tanto bordar y tejer. Nuestro trabajo no necesita estudio, necesita fuerza y pensar, por eso el gobierno se burlaba de nosotras y nos quiere bajo control con todos nuestros productos.

Los que vienen de la ciudad es muy diferente a nuestra vida de nosotras las indígenas, porque no nos dedicamos a un solo trabajo. Por ejemplo, las obreras que trabajan más de 16 horas en las fábricas respirando el aire contaminado [08:00] y por eso tienen muchos problemas de la salud.

Cada vez las mujeres son utilizadas sus cuerpos, los ven como objeto en todo el mundo. Ahora compañeras de la *Otra Campaña* y de la Sexta Internacional, ya

despertamos, ya no vamos a dejarnos más, ustedes tienen que ir buscando formas para poder organizarse en sus países, en sus diferentes lugares.

Gracias compañeras.

▪ **TESTIMONIO DE HORTENSIA, CAPITANA (T.V)**

[00:00] Buenas tardes compañeras, sigo la continuación de lo que leyeron mis compañeras.

Lugares de trabajo, empezar a practicar poco a poco a construir algo nuevo tiene que estar claro *por qué* y *para qué*, para comenzar a trabajar requiere conciencia y voluntad y sacrificio, saber resolver si hay problemas, no nos debe derrotar este problema, cuidar que no haya problema porque si hay problema llega a faltar una unidad y ahí nace la división.

Como mujeres no debemos tener miedo ni vergüenza para hacer los trabajos. Compañeras, les hacemos una invitación a nombre de mis compañeras Comandantas, Bases de Apoyo, Milicianas e Insurgentas, que sigamos adelante con nuestra lucha [01:00] y también les mandamos un saludo a todas nuestras queridas compañeras presas políticas que por luchar están en la cárcel, que si al mal gobierno piensa que con eso vamos dejar de luchar se equivoca, ya no nos van a vencer.

¡Ánimo pues compañeras con nuestra lucha! Porque no nos queda otro camino más que luchar contra quien nos oprime diariamente y es un orgullo estar con ustedes en este Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas y Mujeres del Mundo.

Gracias compañeras Comandantas, compañeras mujeres Bases de Apoyo, y compañeras Milicianas de darnos este espacio donde pudimos compartir nuestras experiencias como compañeras Insurgentas. [02:00] Esperamos que les sirva para las compañeras de la *Otra Campaña* y para las compañeras de la Sexta Internacional, nuestras compañeras hermanas del mundo.

Y también compañeras, les hacemos una invitación que sigamos adelante con nuestra lucha y no tengan miedo por todo el gobierno como nos responde. Si el gobiernos nos deja sin trabajo como ustedes obreras y diferentes trabajo, podemos hacer un intercambio de nuestro trabajo con nuestros pueblos, con nuestras bases zapatistas, porque ellas trabajan en el campo y con ustedes obreras podemos hacer el intercambio, ustedes mandan herramienta de trabajo del campo y las compañeras mandan sus maíz y sus frijol con ustedes.

[03:00] Y para terminar los dejo con unas vivas:

¡Viva el Tercer Encuentro y el Primer Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo!

¡Vivan las Bases de Apoyo del EZLN!

¡Viva la compañera Comandanta Ramona!

¡Viva a todos nuestros y nuestras compañeros caídos!

¡Viva a nuestros compañeras- compañeros de Atenco y Oaxaca!

¡Viva la *Comisión Sexta* de EZLN!

¡Viva la Comisión Intergaláctica del EZLN!

¡Vivir por la Patria o morir por la Libertad!

Gracias compañeras



## **BIBLIOGRAFÍA**

- Almeyra, Guillermo y Emiliano Thibaut (2006), *Zapatistas: un nuevo mundo en construcción*, Editorial Maipue, Buenos Aires.
- Álvaro, José Luis (2009), «Representaciones sociales», en Román Reyes, *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Ed. Plaza y Valdés, Madrid.
- Basauri, Carlos (1931), *Tojolabales, tzeltales y mayas breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, Talleres gráficos de la nación, México.
- Belausteguigoitia, Marisa (2006) «Descarados y deslenguados: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación», en Marisa Belausteguigoitia y Martha Leñero, *Fronteras y Cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, 1ª reimpresión, PUEG-FCPyS-UNAM, México.
- Belausteguigoitia, Marisa, Martha Leñero (2006), *Fronteras y cruces, cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, UNAM-PUEG, México.
- Belausteguigoitia, Marisa (2006), «Los Caracoles como Pedagogía Zapatista: Tiempo y Espacio del sujeto femenino indígena», en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón (eds.). *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, Editorial Lumen, Argentina.
- Bergson, Henri [1896] (1939), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Biblioteca de Filosofía contemporánea, Paris, URL : [http://www.costoso.net/images/matiere\\_et\\_memoire.pdf](http://www.costoso.net/images/matiere_et_memoire.pdf), última consulta el 25 de octubre de 2011.
- Bloch, Ernest [1947] (1995), *The principle of the Hope*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Blommaert, Jan (2005), *Discourse: a critical introduction*, Cambridge University, Nueva York.
- Bonfil, Paloma y Elvia Martínez et al. (2003), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, Colección Mujeres Indígenas, México.
- Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2004), *Las herramientas del sociólogo*, Fundamentos, Madrid.
- Calsamiglia Blancanfort, Helena y Amparo Tusón Valls (1999), «Capítulo 1. El análisis del discurso», en *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Ed. Ariel, Barcelona.

- Candau, Joel (2002), *Antropología de la memoria*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Chantal, Mouffe (1996), «Por una política de la identidad nómada», en *Debate Feminista*, Año 7. Vol. 14, México.
- Crabó, Teresa (2006), «La comandanta zapatista Esther en el Congreso de la Unión: un análisis de su desempeño escénico como intervención política», en Marisa Belausteguigoitia y Martha Leñero, *Fronteras y Cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, 1ª reimposición, PUEG-FCPyS-UNAM, México.
- Crabó, Teresa (2006), «La comandanta zapatista Esther en el Congreso de la Unión: un análisis de su desempeño escénico como intervención política», en Belausteguigoitia, Marisa y Leñero, Martha *Fronteras y Cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, 1ª reimposición, PUEG-FCPyS-UNAM, México.
- Cuadriello Olivos, Haydlynn, y Rodrigo Megchún Rivera (2010), «Juego para armar: historias zapatistas en la comunidad de la Garrucha (Ocosingo)», en Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira, (coord.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión Zapatista. Microhistorias políticas*, Centro de Estudios Sociológicos y Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México.
- De Sousa Santos, Boaventura (1998), «Por una concepción multicultural de los derechos humanos», en *Colección: Las ciencias y las humanidades en los umbrales del siglo XXI*, UNAM CEIICH, México.
- De Vos, Jan (1999), «Cuatro caminos. Una experiencia reciente de los indios de Chiapas», en Revista *Este País*, N. 100, Julio, México.
- De Vos, Jan (2004), *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, 1ª reimposición, FCE-CIESAS, México.
- Eber, Christine [1995] (2008), *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los altos de Chiapas*, CIRM.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional [1993] (2000), «Ley revolucionaria de mujeres», *EZLN Documentos y Comunicados 1*, Ed. ERA, México.
- Espinosa, Gisela [2009] (2010), *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-X, México.
- Estrada Saavedra, Marco (coord.) (2007), *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, El Colegio de México-CEH, México.

- FIMI (Fondo Internacional de Mujeres Indígenas) *Mairin, Iwanka Raya, Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia* Informe complementario sobre violencia contra las mujeres de la ONU
- Ferrater Mora, José [1994] (2001), *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Foucault, Michel [1968] (2010), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (1988), «El sujeto y el poder», en Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México.
- Freyermuth Enciso, Graciela (2003), *Las mujeres de humo. Morir en Chenaló. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, 1ª ed., CIESAS-INMJ, México.
- Frischmann, Donald (2004), «La palabra indígena mesoamericana. Oralidad y escritura y la prosa contemporánea», en: *Palabras de los seres verdaderos. Antología de Escritores Actuales en Lenguas Indígenas de México*, Carlos Montemayor y Donald Frischmann (eds.), Volumen 2, Austin, Universidad of Texas Press.
- García de León, Antonio [1985] (2002a), *Resistencia y Utopía*, ERA, México.
- García de León, Antonio (2002b), *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, Editorial Océano, México.
- Goffman, Erving, [1963] (2006), *La identidad deteriorada*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Gómez Muñoz, Maritza (2004), *Tzeltales*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Chiapas, México.
- Guiteras Homes, Calixta (1992), *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*, 1ª ed., Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-CHIAPAS/ Instituto Chiapaneco de Cultura, México.
- Gutiérrez, Eugenia, “(Una reseña del Encuentro de Mujeres) La Comandanta Ramona y las zapatistas”, URL: <http://mujeresylasextaorg.wordpress.com/2008/01/07/una-resena-del-encuentro-de-mujeres-zapatistas/>, última consulta 6 de mayo de 2011
- Hall, Stuart (2003), «The Work of Representation», en: Stuart Hall (ed. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Open University, Londres.
- Haraway, Donna (1995), «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y le privilegio de la perspectiva parcial», en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Harvey, Neil [1998] (2001), *La rebelión de Chiapas*, Ediciones Era, México.

- Hernández, Aída (2008), «Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia», en R.A. Hernández Castillo (eda.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, PUEG/UNAM/CIESAS, México.
- Hernández, Aída (2000), “Las mujeres indígenas frente a la tradición y la costumbre”, en INI.PNDU, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, México.
- Katz, Friedrich, (2004), *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, ERA, México.
- Katz, Friedrich (comp.) (2008), *Revuelta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, ERA, México.
- Kaufman, Terrence (1971), *Tzeltal Phonology and Morphology*, University of California Publications in Linguistics, California. URL: [http://books.google.es/books?id=sldXFttWNN8C&pg=PA2&lpg=PA2&dq=geographical+classification+on+tzeltales&source=bl&ots=VmcNapyTju&sig=ySKa1U9WlT2GKceOK5TQoVqnc3s&hl=es&ei=ER4CTc2xDYHqOZLC1bwB&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.es/books?id=sldXFttWNN8C&pg=PA2&lpg=PA2&dq=geographical+classification+on+tzeltales&source=bl&ots=VmcNapyTju&sig=ySKa1U9WlT2GKceOK5TQoVqnc3s&hl=es&ei=ER4CTc2xDYHqOZLC1bwB&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false), última consulta 10 de diciembre de 2010.
- Laughlin, Robert (1988), *The people of the bat: Mayan tales and dreams from Zinacatlán*, Amithsonian Institution, Washington.
- León Portilla, Miguel (2011), *Literaturas Indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lenkersdorf, Carlos [1979] (2004), *Diccionario tojolabal-español. Idioma mayense de Chiapas*, 2a edición, Red\_Es «Tejiendo Utopía», México.
- Lenkersdorf, Carlos [1996] (2005), *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI editores, México.
- Leyva Solano Xóchitl, Gabriel Ascencio Franco (2002), *Lacandonia al filo del agua*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Austin, Alfredo (1984), *Cuerpo humano e ideología*, UNAM-IIA, México.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2001), *El pasado indígena*, Ed. El Colegio de México/FEC, México.
- López Moya, Martín (2001), «Hacerse hombres cabales. Masculinidad, poder y violencia entre los indígenas tojolabales de Chiapas, México», en *Los rostros de la violencia*, El Colegio de la Frontera Norte, México.

- Marcos, Sylvia (2008), Marguerite Waller (editoras) (2008), *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*, UNAM, México.
- Marcos, Sylvia (2010), *Cruzando Fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Universidad de la Tierra, Chiapas, México.
- Martins, Josué de Souza (2008), *Sociologia da fotografia e da imagem*, Contexto, Sao Paulo
- Meyer, Michel (2003), «Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD», en Ruth Wodak y Michael Meyer (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Mendoza García, Jorge (2005), *Exordio a la memoria colectiva y el olvido social*, en: Atenea Digital No. 8, Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa, México.
- Millán, Mágina (1996), «Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas», en *Revista Chiapas* no. 3, México.
- Millán, Mágina (2006), «Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas», en Marisa Belausteguigoitia y Martha Leñero, (coordinadoras), *Fronteras y Cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, 1ª reimpresión, PUEG-FCPyS-UNAM, México.
- Montemayor, Carlos (1993), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, CONACULTA, México.
- Montemayor Carlos (2001), *Los Pueblos Indios de México Hoy*, Planeta Mexicana, México.
- Montemayor Carlos (2008), *Arte y trama en el cuento indígena*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Montemayor, Carlos y Donald Frischmann (eds.) (2004), *Palabras de los seres verdaderos. Antología de Escritores Actuales en Lenguas Indígenas de México*, Volumen 2, Universidad of Texas Press, Austin.
- Moscovici, S. [1961] (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Huemal. Buenos Aires.
- Moscovici, S. (1981). «On social representation». En J.P. Forgas (comp.). *Social cognition. Perspectives in everyday life*, Academic Press. Londres.
- Moscovici, S. (1984). «The phenomenon of social representations». En R.M. Farr y S. Moscovici (Comps.). *Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Navarro Pablo y Capitolina Delgado (1995), «Análisis de contenido», en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Ed. Síntesis, Madrid.
- Oliveira, Mercedes, «Sobre las profundidades del mandar obedeciendo», en Mercedes Oliveira (et al.) (2004), *Chiapas: miradas de mujer*, Ed. Mundubat, Bilbao.
- Padierna Jiménez, María del Pilar, (2008) «Mujeres zapatistas», artículo en *Metate*, marzo.
- Padierna Jiménez, María del Pilar, «Mujeres zapatistas, procesos educativos y participación política», artículo URL: <http://209.85.173.104/search?q=cache:0QYTeUODQwAJ:www.comie.org.mx/congreso/memoria/v9/ponencias/at14/PRE1178666677.pdf+gram%C3%A1ticas+comunitarias&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=mx> , última consulta 25 de abril de 2011.
- Pellicer, Dora (1993), «Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica», en *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, Carlos Montemayor coord., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Pereiro, Xerardo (2003), «Apuntes de antropología y memoria», en: *Revista O Fiadeiro* N° 15, URL: [http://www.galiciaencantada.com/archivos/docs/528\\_Pereiro,%20X.ANTROPOLOGIA%20Y%20MEM%C3%93RIA.pdf](http://www.galiciaencantada.com/archivos/docs/528_Pereiro,%20X.ANTROPOLOGIA%20Y%20MEM%C3%93RIA.pdf), última consulta el 26 de octubre de 2011.
- Pérez Enríquez, María Isabel (2007), «Estrategias de resistencia y las mujeres de los municipios autónomos de los Altos de Chiapas», en Ana María Martínez de la Escalera, (coord.), *Estrategias de resistencia*, PUEG, UNAM, México.
- Pérez U., Matilde y Laura Castellanos (1994), «No nos dejen solas»: Entrevista con la comandanta Ramona y la Mayor Ana María Publicado en *Doble Jornada*, marzo 7.
- Pimentel, Luz Aurora (2002), *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, UNAM, México.
- Piña, Carlos (1988), «La construcción del “sí mismo” en el relato autobiográfico», en *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 25, No. 71.
- Pitarch Ramón, Pedro (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México.
- Raiter, Alejandro (2003), *Lenguaje y sentido común Las bases para la formación del discurso dominante*, Ed. Biblios, Buenos Aires.
- Rojas, Rosa (1999), *Chiapas: ¿Y las mujeres?*, Tomos I y II, Ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer, México.
- Rovira, Guiomar [1997] (2007), *Mujeres de maíz*, Ediciones Era, México.

- Rodríguez, Fernando (2009), «Reflexividad», en *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Román Reyes (dir.), Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México.
- Rosembaum, Brenda (1993), *With our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- Sánchez, Martha (2005) *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, UNIFEM/ILSB, México.
- Sánchez Nestor, Martha (2006), «Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década», en *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez Nestor, Marta (coorda.), UNIFEM, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.
- Schutz, Alfred (1974), *El problema de la realidad social*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Tello Díaz, Carlos [1995] (2005), *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Ed. Planeta, México.
- Van Dijk, Teun A. (1996), *Análisis del discurso ideológico*, UAM-X, México.
- Van Dijk, Teun A. (2003), «La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad» en Ruth Wodak y Michael Meyer (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Villa Rojas, Alfonso (1990), *Etnografía Tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica*, 1ª ed., Gob. Del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, México.
- Vuorisalo-Tiitinen, Sarri (2011), *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*, Disertación doctoral, Universidad de Helsinki.
- Waldman, Gilda (2007), «La cultura de la memoria: problemas y reflexiones», en *Revista Futuros. Revista Trimestral Latinoamericana de Desarrollo Sustentable* No. 8., URL: <http://www.revistafuturos.info>. última consulta 25 de octubre de 2011.
- Wodak, Ruth y Michael Meyer (comps.) (2003), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Gedisa, Barcelona.