

Mulheres Indígenas em movimentos sociais: novas práticas e desafios a partir da experiência das Mulheres Indígenas Zapatistas



*Priscila da Silva Nascimento**

Adan R. Moreira Martins

Resumo

O objetivo desta reflexão é compreender como as transformações ocorridas na conjuntura dos anos 90 no México interagiram com as práticas e as experiências das mulheres indígenas do movimento zapatista. Para tal, nossa análise parte de duas perspectivas que, embora dialoguem entre si, guardam suas particularidades. Assim, buscamos primeiramente compreender como a vivência sob os códigos culturais de uma das etnias que compõe o movimento, a etnia tojolabal, põe desafios para uma organização política das mulheres nas comunidades indígenas e, num segundo momento, focamos as motivações e particularidades que tornam o movimento zapatista um espaço procurado pelas indígenas que desejam experimentar novas relações de gênero.

Palavras-chaves: Mulheres indígenas; movimento zapatista; códigos culturais; etnia tojolabal

Abstract

The aim of this study is to understand how the changes occurring at the juncture of the 90s in Mexico interacted with the practices and experiences of indigenous women of the Zapatista movement. To this end, our analysis is based on two perspectives that although hold discussions among themselves,

* Graduada e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília (SP).



keep their particularities. Thus, we seek first to understand how living under the cultural codes of one of the ethnic groups that make up the movement, ethnicity tojolabal, puts challenges to women's political organization in indigenous communities and, secondly, we focus on the motivations and circumstances that make Zapatista movement space sought by indigenous wishing tapping into new gender relations.

Keywords: Indigenous women; Zapatista movement; cultural codes; ethnicity tojolabal

Introdução

O movimento indígena tem sido um importante instrumento de luta nas últimas décadas na América Latina. No México, o destaque está na luta empreendida pelo EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional),¹ que ganhou visibilidade nacional e internacional a partir da década de 1990, com a declaração de guerra ao Estado mexicano. A presença e participação de mulheres nesse movimento são notória, fato esse que pode ser observado na inclusão de demandas de gênero² nas resoluções de encontros, cartas, moções de apoio a outros movimentos, entre outros instrumentos de afirmação da luta indígena.

Vivemos momentos de mudanças; se até recentemente a presença de uma narrativa acerca do índio como objeto de estudo na história da América Latina era incipiente diante de outros temas, como o do operário e do camponês, vemos hoje um cenário mais frutífero, a partir da criação de metodologias específicas, com uma identidade própria, que tem revelado pluralidades, conflitos, bem como avanços e limites da luta indígena no mundo.

É a partir da década de 1970 que questionamentos acerca do uso de teorias elaboradas fora da América Latina para tratar de temáticas como a do índio e da luta das mulheres, surgem. Concomitante a isso, observam-se iniciativas de uma produção científica voltada para a análise de problemáticas latino-americanas, a partir de reflexões elaboradas por intelectuais latinos. Com a teoria feminista não foi diferente, uma vez que ela adentra ao continente ainda permeada de aspectos etnocêntricos que, no confronto com a realidade latina em sua diversidade, precisou reelaborar as questões e pressupostos dos



movimentos sociais protagonizados por mulheres.

Compreendida a partir de três grandes momentos, a teoria feminista foi ao longo do tempo incorporando novas perspectivas e dialogando com a diversidade cultural das mulheres em seus distintos contextos. Assim, se na Segunda Onda do feminismo, nas décadas de 1960 e 1970, tendia-se para definições essencialistas de feminilidade com relevo para as experiências das mulheres brancas de classe média alta, na Terceira Onda, década de 1980, focou-se na proposta de análise das diferenças, da alteridade, da diversidade e da produção discursiva da subjetividade.

Esse giro conceitual deslocou o campo de estudos sobre as mulheres e sobre os sexos para o estudo das relações de gênero abrangendo, assim, o feminismo em sua pluralidade. Essas mudanças se colocaram diante dos enfrentamentos, dos debates e de profundas transformações assinaladas para a necessidade do que Nicholson (2000: 34) apontou de um deslocamento para contextos específicos, onde se reivindicam as particularidades das experiências femininas, sem, contudo, isolá-las.

Com isso, a percepção de que as produções dos intelectuais têm relação com seu universo cultural passa a integrar as reflexões propostas pela Terceira Onda, ou seja, põe-se a necessidade principalmente na Academia, de incentivo e aprofundamento da realidade da mulher latina a partir de intelectuais latinos. É também nesse momento que se evidencia uma dupla ênfase: na ideia de que há aspectos comuns entre as mulheres e outra de que essas mesmas mulheres são diferentes entre si, não sendo mais possível, portanto, utilizar a categoria *mulher* para pensar a totalidade das problemáticas que afligem as mulheres.

Na década de 1980, surgem inúmeras críticas de setores de mulheres que não se reconheciam no rótulo *somos todas iguais* e mulheres negras, lésbicas, indígenas, dentre outras, começam a reivindicar um feminismo próprio, transformando o sentido da categoria de análise *mulher* para *mulheres*, “(...) a palavra *mulheres* foi sendo absorvida e incorporada diante de novas pesquisas e enfoques que revelaram a pluralidade de lutas e de formas femininas de inserção social” (POSSAS, 2008: 195).

No empenho de encontrar *mulheres*, como sujeitos ativos em detrimento a Mulher das narrativas históricas biográficas construídas, dá-se uma maior visibilidade de sujeitos que hoje buscam repensar sua experiência com formas organizativas, propostas e projetos políticos que possibilitam uma reinvenção

de si, pensada aqui, a partir das considerações de Rago (2000: 145) acerca de Foucault: “(...) Foucault abre a possibilidade de problematizar a reinvenção de si, ao pensar a subjetividade como histórica e não natural, como uma construção e não como uma determinação biológica ou cultural inevitável (...)”.

Com isso, nosso intuito neste breve espaço é analisar as particularidades das demandas e estratégia de organização política das mulheres indígenas do movimento zapatista,³ que em sua luta tem reivindicado o direito de contestar e modificar códigos culturais que consideram opressores, reafirmando, assim, a cultura como dinâmica e desmistificando leituras que tomam as relações dos povos indígenas entre si como isentas de conflito.

O movimento zapatista

Muitos estudos, ao exporem uma cronologia do movimento, partem do 1.º de janeiro de 1994, data emblemática de declaração de guerra contra o Estado mexicano, perdendo de vista, assim, um processo que começa a ser gestado segundo Barrera; Rey (2007) em 17 de novembro de 1983 com a criação do EZLN. Esse exército é iniciado por um grupo de militante que, oriundo de rupturas da esquerda mexicana da época, decide pela luta armada nos moldes das guerrilhas como estratégia de contestação do *status quo*.

O diálogo entre os indígenas e os militantes começa quando os últimos iniciam seu treinamento tático nas florestas e arredores da *Selva Lacandona* no Estado de Chiapas, sudoeste mexicano. Os povos indígenas da montanha, que sofriam com as ações dos fazendeiros que queriam expulsá-los de suas terras para aumentar a sua área de pasto, encontraram nos guerrilheiros apoio e uma parceria que tornaria possível a existência do movimento zapatista.

O movimento zapatista tem sido muito estudado na Academia em virtude de uma série de questões que tornam o movimento singular. O primeiro seria o fato de que, como guerrilha, difere-se das experiências anteriores na América Latina que tinham como norte a tomada do Estado, o movimento prioriza um debate com a sociedade civil e entende que ela é um veículo possível de transformação social.⁴

Em segundo lugar, o movimento desde 1994 montou uma estrutura política própria em localidades chamadas municípios autônomos, cujo território não corresponde à divisão geográfica oficial determinada pelo Estado, mas a



distribuição étnica na região. É nos municípios autônomos que os zapatistas realizam todos os seus projetos de uma outra sociedade, possuem escolas próprias com currículo distinto das escolas oficiais, clínicas com tratamentos baseados nos conhecimentos tradicionais indígenas e cooperativas de trabalho.

Essa nova dinâmica tem favorecido principalmente as mulheres que em quase 20 anos de movimento viram com a proibição do consumo de álcool nos municípios uma significativa queda da violência doméstica, com as cooperativas uma certa autonomia financeira e o aumento do número de meninas nas escolas.

Em terceiro lugar, o zapatismo é um movimento que produz teoria social na figura do subcomandante Marcos,⁵ que consegue fazer as conexões entre o global e o local conceituando os elementos que reconhecem como *perceveradores* da condição de opressão dos povos indígenas, como o capitalismo e sua faceta neoliberalista. Um exemplo disso é a data escolhida pelo movimento para se rebelar contra o Estado mexicano, o dia 1.º de janeiro de 1994, data em que entrava em vigor o *North American Free Trade Agreement* (Nafta) deixando claro, assim, a sua oposição a esse bloco econômico que impunha retrocessos aos direitos dos povos indígenas, como a mercantilização dos *ejidos*.⁶

A mercantilização dos *ejidos* aumentou o *lobby* dos latifundiários em cima dos indígenas que começaram a ser ameaçados para deixarem suas terras. Com isso, muitos foram morar na cidade, onde parte deles sem trabalho acabou caindo na mendicância.

Os indígenas de Chiapas, assim como na maioria do país, possuem muitas carências que vão desde uma baixíssima alfabetização a altos índices de mortalidade infantil e desnutrição; nesse sentido, muitas das demandas do movimento têm caráter econômico como terra, moradia, trabalho, salário justo, alimentação, saúde, defesa do meio ambiente, mas não só, há também demandas políticas, como por democracia, liberdade, justiça, paz, combate à corrupção e demandas culturais como educação, informação, respeito às culturas indígenas e um discurso oficial em relação aos direitos das mulheres indígenas.

Antes de aprofundarmos sobre como o movimento incorpora as indígenas em suas mobilizações e estrutura organizativa, precisamos compreender o cenário em que essas mudanças estão ocorrendo, sobretudo as de relações de gênero. Para tanto, conheceremos os papéis sociais das indígenas de uma

das etnias que compõem a organização das mulheres indígenas zapatistas, a *tojolabal*.

O cotidiano das mulheres indígenas tojolabales⁷

O Estado de Chiapas é composto de uma multiplicidade de etnias que, de uma maneira geral, forma um grupo composto de oito grandes etnias: *chol*, *kanjobal*, *mame*, *tojolabal*, *tzeltal*, *tzotzil*, *zapoteco* e *zoque*. Embora parte das mulheres seja bilingues, ou seja, saibam a língua materna e o espanhol, este último só é buscado, geralmente, para as atividades comerciais e na luta de direitos indígenas diante do Estado.

Dentro de cada cultura existem símbolos e elementos culturais próprios que revelam uma visão de mundo que parte de um tronco comum: a cultura maia. Com similaridades e diferenças entre si, um elemento é comum à maioria delas: a sujeição da mulher ao espaço privado, ou seja, aos interesses dos homens e da família.

Assim, ao mesmo tempo em que a mulher indígena é o sujeito de maior importância para a continuidade da cultura dentro da família indígena, ela também é o membro em situação de maior vulnerabilidade da família.

A família exerce uma poderosa influência no curso de vida das mulheres indígenas, eventos como o matrimônio, o nascimento do primeiro filho e as obrigações instituídas culturalmente na composição do papel de mãe, têm um impacto considerável em suas vidas.

No seio familiar, a mulher é a mãe, esposa, cozinheira e participante da unidade doméstica dos sogros, que exercem uma relação de autoridade para com a nora, e ela, por sua vez, lhes deve respeito conforme dinâmica na cultura tojolabal.

As comunidades indígenas da etnia tojolabal se localizam nas florestas de uma região conhecida como *Los Altos*, no Estado de Chiapas. Na cosmovisão dessa etnia predomina a ideia de coletivo sobre a de indivíduo, o *nós* é mais relevante que o *eu* e o *tu*; essa distinção de esferas tem colocado homens e mulheres dentro de uma rígida relação de papéis sociais e, conseqüentemente, de diferenças nas funções atribuídas ao sexo feminino e ao masculino, entendidas como importantes para a garantia da supremacia desse coletivo.

A distinção de gênero aparece desde a infância, aos seis ou oito anos



de idade as meninas já trabalham nas tarefas da casa, assumindo funções como buscar água, lenha, preparando as refeições da família e cuidando dos irmãos menores. Essas atividades aos 12 e 13 anos já são de pleno domínio das meninas, idade em que são preparadas para o casamento e para a maternidade. A educação dos meninos é de responsabilidade da mãe e do pai que devem ensiná-lo a cultivar a terra, montar cavalo, dentre outras coisas; cabe salientar que, por vezes, as mulheres exercem as funções designadas aos homens, o que não acontece com as tarefas domésticas atribuídas somente às mulheres.

Nessa distinção entre os sexos, os meninos serão privilegiados, irão à escola desde muito pequenos e receberão a maior parte da comida da casa; quando jovens, na condição de solteiros ou casados possuem maior liberdade que as mulheres. “El varón podrá salir más fácilmente que la mujer, generalmente a hacer trabajos que le permitan traer un poco de dinero a la unidad familiar” (MILLÁN, 2006: 9).

Dentro da família, a idade e o gênero determinam as obrigações dos filhos para com a própria família,

La edad, en combinación con el género, determinan el horizonte de expectativas de las personas en la comunidad, así como SUS responsabilidades: una mujer casadera tiene obligaciones muy distintas a las de una menor, una madre tiene ciertos privilegios, como la de mandar a la nuera; una mujer casada tiene tareas y responsabilidades dentro del núcleo familiar de su marido, ya que el matrimonio es virilocal (MILLÁN, 2006: 9).

Destarte, a organização cultural tojolabal não fomenta relações de caráter mais igualitário entre homens e mulheres, sendo que hoje as mulheres dessa e de outras etnias questionam os ordenamentos sociais que retiram delas a autonomia para escolher seus destinos.

Poder escolher com quem se casar, decidir quantos filhos desejam ter, sobretudo num contexto onde o número de integrantes da família é sinônimo de riqueza como ocorre para os tojolabales, elucida a compreensão das demandas das zapatistas apresentadas pela primeira vez em 1994 na Lei Revolucionária de Mulheres.⁸

Essa busca por autonomia, segundo palavras das zapatistas, é o principal



motivo que atrai as mulheres indígenas para o movimento zapatista. Outro fator que as aproxima do zapatismo seria a possibilidade de promoção pessoal e fuga da submissão aos homens da família, como o pai, irmão ou marido; com todas essas diferenças as mulheres zapatistas se distinguem das mulheres da comunidade em vários aspectos, não passarão por vários partos, estarão melhor alimentadas e aprenderão a ler e a escrever em espanhol.

Acreditamos que existe um processo pedagógico inerente aos movimentos sociais populares que acaba por envolver essas mulheres, num segundo momento, numa luta mais ampla com outras mulheres indígenas e na luta do movimento indígena como um todo. Além do fato de que estar no EZLN exige delas a leitura e a escrita, conhecimentos sobre história e política, habilidades artísticas como aprender a montar obras de teatro, criar músicas, entre outras atividades.

Poder escolher em não se submeter a certos costumes, como o casamento forçado, obediência a um companheiro agressivo, entre outros elementos culturais, pode parecer descabido na cultura ocidental, ainda mais diante das conquistas do movimento feminina pelo mundo; contudo, para o contexto em que as zapatistas vivem como o documento diz, é revolucionário, conforme podemos observar no pequeno trecho de uma entrevista com as zapatistas, que segue: “Se não quer que te agarre, te castigam?, não, não podem te agarrar se você não quer que te agarrem... Se uma não quer a um homem, pode não casar com ele?, Sim, não quer, não se casa... Então começaram a chegar um pouco de mulheres” (HUERTA, 1994: 33).

Mas que tipo de experiências e com o que o depara as mulheres indígenas de comunidades tradicionais quando decidem fazer parte do movimento zapatista?, é o que nos propomos a discutir neste terceiro momento.

A vida das mulheres indígenas no movimento zapatista

Quando passam a participar do movimento zapatista, essas mulheres assumem relações sociais diversificadas: uma mulher *tzotzil* que pela cultura não pode falar com outros homens ou uma mulher *tzeltales*, que só pode falar quando o marido lhe autoriza, começam a dialogar com os homens da comunidade, rompendo-se, assim, uma cultura de temor em relação aos homens,



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

Internamente as zapatistas participam de até três maneiras diferentes dentro movimento: a primeira dentro da base social de apoio, onde permanecem em suas comunidades apoiando material e politicamente a estrutura do movimento; a segunda, como insurgente, vivendo na selva e assumindo-se como militar ou guerrilheira e, a última, como militante, pronta para integrar-se à guerrilha quando solicitada.

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

A identidade das zapatistas é desconhecida; o anonimato delas é parte de uma defesa política para impedir medidas repressivas às famílias e aos indivíduos que atuam no movimento. Possui também uma representação de ordem simbólica, pois, ao esconder seus rostos, as zapatistas reforçam o exercício da coletividade em detrimento ao individualismo e expressam uma visão de mundo mediada por uma alteridade (Figura 1).

As investigações, com uma perspectiva de gênero, em torno das mulheres zapatistas, têm destacado a presença e a participação delas tanto na luta armada como na organização social e política. Assim, como qualquer organização militar, os membros recebem cargos que correspondem a suas responsabilidades, assim, é comum vermos atrelado aos nomes das zapatistas à titulação de capitã, insurgente de infantaria, tenente e subtenente, entre outros.



Figura 1 - Mulheres zapatistas fazendo uso do passamontanha ou do palicate.

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

As zapatistas participam das manifestações políticas e oferecem, muitas vezes, apoio econômico ao EZLN com suas redes de cooperativas, além de atuar nas zonas de conflito como combatentes. Ao pegar em armas e lutar com os homens, propõem uma subversão de papéis sociais, opõem-se à construção social de que caberia ao homem, o *possuidor nato da virilidade*, assumir atividades de risco que indivíduos *frágeis* não exerceriam com competência.

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

Nem sempre a presença de mulheres em movimentos armados significa para elas uma nova possibilidade de atuação e de subversão dos tradicionais papéis de gênero, pois o que acontece corriqueiramente é que essas mulheres



continuam operando, mesmo dentro das guerrilhas, em áreas em que a cultura patriarcal previamente a designou, como a limpeza, enfermagem, o preparo de refeições, costura, entre outras tarefas.

No caso das zapatistas é possível observar que a presença delas dentro do EZLN e nos municípios autônomos zapatistas ocorre em todas as ocupações dentro do movimento, inclusive em posições de mando a outros homens.

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

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

Essas novas ocupações geram novas atuações e isso tem despertado nosso olhar para a maneira como a questão da mulher é trabalhada pelo movimento zapatista que, segundo Millán (1996), aparece de duas maneiras: “a primeira consiste na presença delas no exército zapatista, nas mobilizações e organizações sociais e a segunda por meio dos espaços discursivos elaborados em torno da situação das mulheres indígenas”. Ou seja, ao passo que discutem gênero, levantam questões sobre a sua cultura, tornando-a passível de compreensão pelos povos de culturas distintas das suas.

Assim, para além de uma dicotomia entre indígenas zapatistas e não zapatistas, o que existe é uma profunda ligação entre elas, onde a comunicação entre as insurgentes e as mulheres da comunidade faz crescer o número de participantes na organização. Assim, vimos até aqui que as zapatistas pertencem a uma multiplicidade de etnias que, com suas particularidades, possuem elementos em comum, a mudança de elementos da cultura que ganham significado de dominação e segregação.

A participação das mulheres zapatistas é extremamente diversa e plural, podendo atuar tanto como guerrilheiras na selva como em cargos de



representação política dentro da comunidade. Em alguns espaços a presença de mulheres é expressiva; em outros, é irrisória, entretanto, em qualquer um deles as indígenas vivenciam transformações nas relações de gênero. Ainda que não seja tão radical quanto à das insurgentes, essas mudanças têm alterado o ordenamento das relações entre os gêneros e redefinido a experiência da subjetividade indígena.

A atuação das zapatistas nos anos de 1990 foi marcada pela tentativa de aproximação de diversas mulheres indígenas que lutavam em âmbito regional pelos seus direitos. A intenção é, ainda hoje, promover espaços de diálogo entre as mulheres indígenas com vistas ao fortalecimento de um movimento próprio que possa fazer frente ao governo mexicano, à sociedade civil e à comunidade indígena.

As mulheres indígenas desse movimento têm tentado construir uma história diferente da de suas mães e avós, sem, contudo, deixar de reivindicar a cultura indígena, querem mudanças, mas continuar sendo indígenas. Para tanto, estão reinterpretando códigos culturais e negociando em diferentes contextos sua situação. Como, por exemplo, diante do Estado, que tem tratado com descaso as demandas por serviços básicos como saúde, alimentação, entre outros; no ambiente privado da família, em suas comunidades, com seus companheiros, mas principalmente ante a si mesmas, construindo uma visão de sujeito social dinâmico, capaz de mover ações na tentativa de reverter a sua condição de opressão.

É certo que, para as zapatistas, a sua organização lhes rendeu muitas conquistas que são maiores ou menores dependendo do grau de envolvimento com o movimento, e da função que exercem neste. As zapatistas insurgentes, que vivem na selva, já podem escolher com quem se casar, tem maior liberdade sexual, expressam-se melhor em espaços públicos, podem optar por postergar a maternidade, entre outras coisas, convertendo-se, nesse sentido, em um novo imaginário da mulher indígena, mas com a característica de que surge de dentro das bases indígenas.

Confirma esse processo a fala da zapatista Carla, de 19 anos: “No, sólo quiero un marido que me deje seguir haciendo mi trabajo, que no eche trago y que ayude en la casa, si tengo que ir al municipio que pueda ir tranquila, que él ayude a cuidar a los hijos y la casa no tiene nada de malo” (GÓMEZ BONILLA, 2009: 112).



Já para as zapatistas que vivem na comunidade, há questões mais complexas, como a resistência dos homens em modificar seus hábitos, dos pais em aceitar que suas filhas sigam um caminho diferente do previsto pela cultura.

Com avanços e limites, ver-se como um sujeito de direito tem significado para as mulheres indígenas a possibilidade de reivindicar direitos básicos e dar visibilidade à causa indígena na busca por uma construção de relações menos assimétricas, pois parte dos problemas que afligem as mulheres não pode ser pensado separado da própria condição de precariedade na qual se encontram os povos indígenas do México e de toda a América Latina.

Referências

BARRADA, M; REYS, J. *El andar zapatista y la otra campaña*. 2007. Disponível em: <<http://www.prensadefrente.org/pdfb2/index.php/new/2007/01/29/p2549>>. Acesso em: 23 out de 2010.

CONAPO. Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México 2002. In: Conapo. *Estimaciones de la población indígena, a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda, 2000*, Inegi.

GÓMEZ BONILLA, A. La autonomía zapatista: un escenario donde se gestan posibilidades de una vida digna para las mujeres jóvenes zapatistas, **La Ventana**, v. 4, n.º 30, Guadalajara, 2009.

HUERTA, M. *Yo Marcos*. México DF: Ediciones del Milenio, 1994.

LA JORNADA, 6/5/1996, México, p. 15-16.

LOS derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones. Memoria del Encuentro-Taller, San Cristóbal de las Casas, 19 y 20 de mayo de 1994. Grupo de Mujeres de San Cristóbal Reproducido parcialmente en “El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición”. *Revista Hojarasca*, México, ago./set., 1994, p. 27-31.

MANZANO, I. R. Más allá del desarrollo: la estrategia del empoderamiento. In: RIVA, M. (Coord.). *Género y Desarrollo*. El camino hacia La Equidad, Madrid: IUDC-La Catarata, 2006.



MILLÁN, M. *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México*, 2006. Disponível em: <<http://www.uninstraw.org/en/images/stories/millanzapatistas.pdf>>. Acesso em: 19 mar de 2011.

MILLÁN, M. Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas. *Revista Chiapas n. 3*, México: ERA, 1996.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, v. 8, n.º 2, 2000, p. 9-41.

POSSAS, L. Gênero, mulher e mulheres: aprimorando ferramentas e retomando narrativas em outro tempo... In: *O historiador e seu tempo*. (Org.). FERREIRA, A.; BEZERRA, H. LUCA, T. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

PONENCIAS en el Segundo Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el

Neoliberalismo. *Revista Chiapas*, México: ERA, n.º 5, 1997.

RAGO, M. Escrever de novo a palavra Mulher: recontando a história das lutas feministas In: *O historiador e seu tempo*. (Org.). FERREIRA, A.; BEZERRA, H. LUCA, T. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

RODRÍGUEZ, C. Suelo Ejidal en México – un acercamiento al origen y destino del suelo ejidal en México. *Cuaderno de Investigación Urbanística n.º 57*, mar./abr., 2008.

ROVIRA, G. **Mujeres de maíz**. México: ERA, 1997.

SCOTT, J. **Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press, 1988.

VÁSQUEZ, L. **Las Mujeres indígenas de la frontera sur**: las mujeres zapatistas como sujetos pedagógicos. México: Unam, 2006.

