

# PROJETO DECOLONIAL E ARRANJOS TRANSMODERNOS. A AÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS NO MOVIMENTO ZAPATISTA.

Cristian Jobi Salaini<sup>1</sup>

Laura Marquesan Eschberger<sup>2</sup>

**Resumo:** Tomando como marco central a insurreição zapatista após a homologação do NAFTA, este artigo busca identificar as principais reivindicações elaboradas pelas mulheres do movimento, a fim de compreender como a etnicidade e o gênero dialogam na construção dessa nova narrativa. A partir de uma leitura teórica crítica à colonialidade, busca-se apontar como a mesma se manifesta dentro do contexto mexicano e como as ações das mulheres zapatistas reforçam as reivindicações étnicas ao mesmo tempo em que tensionam os discursos feministas de matriz ocidental. Sendo assim, o presente artigo tem o intuito de analisar como a presença das mulheres dentro do EZLN fez com que o mesmo se tornasse um importante ator nas práticas antissistêmicas, um projeto transmoderno que desafia os limites da modernidade colonial.

**Palavras-chave:** EZLN; Movimento indígena; Colonialidade; Mulheres zapatistas.

# PROYETO DECOLONIAL Y ARREGLOS TRANSMODERNOS. LA ACCIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL MOVIMIENTO ZAPATISTA.

**Resumen:** Teniendo como marco central la insurrección zapatista después de la homologación del NAFTA, este artículo busca identificar las principales reivindicaciones elaboradas por las mujeres del movimiento, a fin de comprender como la etnicidad y el género dialogan en la construcción de esta nueva narrativa. A partir de una lectura teórica crítica a la colonialidad, se busca apuntar como la misma se manifiesta dentro del contexto mexicano y cómo las acciones de las mujeres zapatistas refuerzan las reivindicaciones étnicas al mismo tiempo que tensan los discursos feministas de matriz occidental. Por lo tanto, el presente artículo tiene el propósito de analizar como la presencia de las mujeres dentro del EZLN hizo que el mismo se convirtiera en un importante actor en las prácticas antisistémicas, un proyecto transmoderno que desafía los límites de la modernidad colonial.

**Palabras clave:** EZLN; Movimiento indígena; Colonialidad; Mujeres zapatistas.

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Tem atuado em assessorias para o Instituto do Patrimônio Artístico Histórico Nacional (IPHAN) e para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na aplicação de políticas públicas que vem sendo dirigidas por estas instituições a temas que envolvem a participação da disciplina antropológica. Atualmente tem se debruçado no estudo de políticas públicas de recorte étnico racial no âmbito da América Latina, com ênfase na matriz decolonial e na Antropologia do Estado. Email: salaini@gmail.com.

<sup>2</sup> Graduada em Relações Internacionais, tem experiência na área de Políticas Públicas direcionadas aos povos indígenas, desenvolvimento social e cultural, diálogos teóricos entre atores do Sul-Político. Email: laura.marquesan@gmail.com.

## DECOLONIAL PROJECT AND TRANSMODERN ARRANGEMENTS. THE ACTION OF INDIGENOUS WOMEN IN THE ZAPATISTA MOVEMENT.

**Abstract:** This article seeks to identify the main demands made by the women of the zapatista movement after the NAFTA ratification in order to understand how ethnicity and gender dialogue in the construction of this new narrative. From a critical theoretical reading of coloniality, it is sought to point out how it manifests itself within the Mexican context and how the actions of the Zapatista women reinforce the ethnic demands while stressing the feminist discourses of the Western matrix. Thus, the present article aims to analyze how the presence of women in the EZLN made it an important actor in antisystemic practices, a transmodern project that defies the limits of colonial modernity.

**Keywords:** EZLN; Indigenous Movement; Coloniality; Zapatista Women.

### Introdução

No decorrer da história mexicana, a questão indígena, principalmente no que diz respeito ao reconhecimento cultural e à demarcação de terras, manifestou-se de diferentes formas. O indigenismo no México pode ser identificado em três momentos: o primeiro seria o pré-institucional, que vai desde a colonização até a Revolução Mexicana; seguido do indigenismo institucionalizado, a partir dos anos 1940, com a criação do Instituto Indigenista Interamericano e do Instituto Nacional Indigenista (INI); e, por fim, o período de crise do indigenismo ou neoindigenismo, que ocorre a partir da negociação da dívida em 1982 e da adesão ao modelo neoliberal. Esse indigenismo oficial existente principalmente durante o priismo – período em que o PRI esteve no poder – é, na verdade, um conjunto de políticas públicas que possuem um papel de justificação teórica no qual busca-se mexicanizar os índios (KORSBAEK; SÁ MANO-RENTERÍA, 2007).

Sendo assim, o Movimento Zapatista, inicialmente, buscava mostrar o descontentamento dos povos indígenas e do trabalhador rural em relação à expropriação de terras ocorrida no período porfirista. Além disso, foi a expressão mais concentrada da rebelião das massas camponesas que se espalhou pelo território mexicano e lutou contra o porfirismo, o maderismo, o huertismo e, por fim, contra o carrancismo (GILLY, 2013). Contudo, chegada a comemoração dos 500 anos do “descobrimento” das Américas, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) – que é uma organização político-militar, majoritariamente indígena – organizou uma grande consulta popular, que tinha o intuito de saber se a população se mostrava favorável ou contra o combate. Tendo uma resposta positiva, em 1993, os indígenas assumem o controle militar do EZLN e formam o Comitê Clandestino

Revolucionário Indígena (CCRI). Na época, Carlos Salinas (1988-1994), o então presidente do México, reformou o artigo 27, colocando fim a qualquer possibilidade de Reforma Agrária. Essa reforma tornou viável a privatização das terras ejidais e facilitou a compra de bosques e concessões de exploração de minério a empresas privadas. Ademais, começou a discutir sobre a entrada do México no NAFTA, que, como ele mesmo dizia, seria “a entrada do México no primeiro mundo”. Este foi o momento crucial para a insurreição zapatista.

Desde o levante armado do EZLN em 1º de janeiro de 1994, após homologação do NAFTA, o Movimento Zapatista tem buscado revisar os papéis de gênero no cotidiano das comunidades indígenas e dentro da sociedade mexicana, tendo como marco inicial a publicação da Ley Revolucionaria de Mujeres. A partir do slogan “Ya Basta! Nunca más um México sin nosotros”, o EZLN passou a cobrar um maior reconhecimento indígena por parte do Estado e a atuar como um catalisador das demandas das mulheres indígenas por uma maior representação feminina dentro do Movimento. Sendo assim, o trabalho em questão propõe-se a analisar como essas mulheres, que são vistas como “não-sujeitos” pelo Estado e pela sociedade, desenvolveram um projeto em resposta ao colonialismo e como ele atuou como um projeto transmoderno (DUSSEL, 2016). Neste sentido, procurar-se-á evidenciar aqui um projeto de releitura da modernidade através dos parâmetros e cosmovisões indígenas. Nosso aporte conceitual versa sobre a chave de leitura decolonial. Portanto, temos como eixo estruturante a dimensão da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) sem, contudo, deixar de levar em consideração os avanços críticos com relação a este último conceito, que podem ser condensados no aporte heurístico trazido pela colonialidade do gênero (LUGONES, 2008). Esta premissa faz-se fundamental ao entendimento do presente trabalho, já que o esquadramento colonial (branco, capitalista, heterossexual) retirou as mulheres indígenas de seus locais políticos, rituais e de produção epistemológica, e as reduziu ao local de subalternidade e animalidade.

Buscamos identificar as principais reivindicações presentes nos discursos dessas mulheres dentro do Movimento e compreender como os aspectos da etnicidade influenciaram na construção dessa nova narrativa crítica à colonialidade. Ademais, destaca-se a importância do debate sobre os aspectos étnicos dentro do próprio movimento feminista, que desconsidera muitas vezes as questões que fogem do ideal monocultural eurocêntrico. Desta forma, a presença das mulheres zapatistas dentro do EZLN fez com que o mesmo se tornasse um importante ator nas lutas antissistêmicas em decorrência do seu caráter transmoderno, ou seja, como uma prática de resistência a partir de uma leitura indígena sobre a modernidade.

## 1. Marcos decoloniais, transmodernidade e colonialidade de gênero

Ao longo do século XX, autores como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha iniciam um debate pós-colonial, no qual buscavam analisar o mundo sob uma perspectiva das ex-colônias. Said, quando insere na discussão questões ligadas à ideia de Orientalismo, isto é, da construção da imagem do mundo islâmico sob uma perspectiva europeia, busca mostrar que o “Oriente não é um fato inerte da natureza” (SAID, 2003). Apesar de existir de fato diferenciações étnicas, raciais, culturais e religiosas entre os povos europeus e os povos árabes, a criação do Oriente e do Ocidente é uma forma de distinguir ambos ontológica e epistemologicamente, com a premissa de que os povos orientais são inferiores e que, portanto, caberia aos europeus civilizá-los. Fato este que vai de encontro à ideia de Gayatri quando questiona “Pode o Subalterno Falar?”. A autora indiana buscou através da sua obra apontar a dificuldade de se articular um discurso de resistência fora do ambiente hegemônico, pois o discurso daquele que faz parte da periferia é irrelevante, é como se o poder de fala e de autor-representação fosse um direito concedido apenas aos europeus (SPIVAK, 2010).

Bhabha, por sua vez, possui um debate sobre o ideário construído em relação ao Outro, a partir de uma perspectiva de “apropriar-se e apoderar-se”. Para o autor, também indiano, hibridismo é um elemento constituinte da linguagem, com signos sociais e culturais e que dão significado à representação. Devido a inexistência de um local físico estável que proporcione questões identitárias, há apenas “entre-lugares”, locais de transição entre o passado e o futuro; isto é, com a fluidez do mundo atual, o hibridismo cultural acolhe as diferenças sem a ideia de hierarquia e superioridade. O que Bhabha busca apontar é que não há um local da cultura, pois ela já transcende as fronteiras físicas e, portanto, essa busca por autenticidade é infecunda, afinal as culturas dialogam e influenciam umas às outras, pois, segundo ele: “culturas são construções e as tradições, invenções” (BHABHA, 1998).

Porém, quando se fala em pós-colonialismo, há duas perspectivas suscetíveis à interpretação, uma que diz respeito ao período histórico posterior às colonizações europeias no chamado “Terceiro Mundo”, e a outra ligada às contribuições teóricas que surgiram e ganharam espaço na academia a partir de 1980. Entretanto, alguns autores e autoras latino-americanos questionam a existência desse “pós-colonialismo”, exaltando que a colonização nunca foi erradicada de fato, que ela se mantém até os dias atuais atuando de maneiras

distintas. Com isso, surge a ideia de repensar o Sistema Mundo de Wallerstein<sup>3</sup> a partir de uma ótica daqueles que não estão em uma posição dominante (BALLESTRIN, 2013). Levando em consideração estes fatores, a teoria tornar-se-ia até certo ponto paradoxal, pois nenhum dos autores pós-coloniais faz referência à América Latina explicitamente, mesmo que essa tenha sido uma das regiões mais exploradas no mundo e onde ocorreu um genocídio da sua população nativa. Logo, o que se pode apontar é que há uma linha tênue que divide ambas teorias e que está suscetível a diversas interpretações, o que torna o apontamento da diferença entre o que é pós-colonial e o que é decolonial complexo e inexacto.

Ademais, o que se pode perceber é que ambas teorias têm em comum a tentativa de buscar contradições dentro deste imaginário europeu no qual o outro é visto como inferior, como o sem cultura, sem conhecimento e sem religião. Isto é, foi percebido que havia uma naturalização da estrutura hierárquica da sociedade, que gera um silenciamento e uma invisibilização dos saberes e das perspectivas de mundo daqueles que foram colonizados a partir deles mesmos. Grosfoguel (2008) faz uma crítica ao Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos quando diz:

Os seus membros subestimaram, na sua obra, as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, dando preferência sobretudo a pensadores ocidentais [...] os latino-americanos deram preferência epistemológica ao que chamaram de “os quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental (GROSFOGUEL, 2008).

O que se aponta também é que esse modelo colonial/moderno triunfou, pois conseguiu fazer com que o sujeito socialmente oprimido pensasse epistemologicamente como aqueles que estão oprimindo, isto é, que eles se alinhassem aos discursos liberais e mantivessem assim um determinado nível de dependência com os países “desenvolvidos”. A colonialidade, portanto, diz respeito ao fato de que não é a independência formal do território nacional que define o processo de descolonização. Embora tenha-se erradicado o modelo das administrações coloniais e das estruturas político-econômicas da época, os povos não-

---

<sup>3</sup> O sociólogo estadunidense procurou, através de uma leitura neomarxista, explicar como as diferentes potências se relacionavam na economia capitalista mundial, abordando temas como a divisão internacional do trabalho e a balança de poder interestatal. Para tanto, organizou o seu pensamento em uma estrutura hierárquica dividida entre centro, semiperiferia e periferia. No entendimento de Wallerstein, os atores centrais estariam em uma constante tensão econômica ou militar e usufruindo do poder de explorar a periferia. As semiperiferias seriam os atores que desempenhariam o papel de intermediário ou apaziguador (WALLERSTEIN, 2004).

européus continuam sendo explorados pela atual divisão internacional do trabalho. Portanto, busca-se através dos estudos decoloniais, transcender as dicotomias delineadas no sistema capitalista, pois este mantém a “matriz do poder colonial” e uma visão eurocêntrica de desenvolvimento e progresso que silencia questões particulares de cada território, como questões étnico-raciais, de gênero e culturais (GROSFOGUEL, 2008).

A partir desse espectro, deve-se mencionar a ideia de transmodernidade de Dussel, que nada mais é do que a ideia da diversidade como projeto universal. Ao invés de seguir o desenho de democracia das antigas metrópoles, seriam criadas diversas respostas aos problemas da modernidade, gerando um diálogo transversal entre os críticos de cada cultura, entendendo que existe uma assimetria entre os diferentes atores (DUSSEL, 2001). O que Dussel aponta é que não se pode ter uma visão ingênua e monolítica de cultura, pois há assimetrias no sistema que não podem ser ignoradas. A ideia do debate intercultural nada mais é do que identificar as fraturas internas, dentro de cada cultura, e entre elas, ou seja, as relações de dominação e subordinação. Com isso, é possível ultrapassar a visão multicultural altruísta, na qual se presume a aceitação de costumes e princípios ocidentais, tidos como corretos, e que constituem a modernidade e, por consequência, o colonialismo intrínseco ao Sistema Mundo. Logo, a transmodernidade seria este processo de revisão e ressignificação de cada cultura, entendendo as assimetrias das estruturas sociais e questionando a visão “standard”, que na maioria das vezes é eurocêntrica. Isto é, não se busca superar as práticas ancestrais, tampouco negar a modernidade, o que se constrói é um vaso comunicante atemporal, no qual há a incorporação do discurso indígena nos modelos modernos de se fazer política, que é a ideia do “mandar obedecendo” no caso Zapatista.

Tendo isto em vista, é necessário passar por um processo de re-identificação histórica, pois a Europa atribuiu novas identidades geoculturais ao resto do mundo durante o processo de colonização, o que culminou em um controle subjetivo dos povos colonizados, através da cultura, religião e da produção de conhecimento. Com a emergência da estrutura de poder do mundo colonial a partir da formação do circuito comercial do Atlântico, o qual divide o mundo entre hemisfério ocidental e oriental, as Américas são inseridas no mapa da “modernidade”. A partir deste momento, não se pode mais separar a modernidade da colonialidade e é instalado um processo de relacionamento assimétrico de poder, no qual cristaliza-se o ideário de que existe uma missão civilizatória ao mundo não-europeu – remetendo de certa maneira à rubrica de uma geopolítica colonial dos filhos de Noé, no qual a cristandade europeia de meados do século XV identifica-se com o Ocidente de Jafé,

distanciando-se da África (os filhos malditos de CAM). Neste sentido, cria-se uma imagem de que “a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa” (MIGNOLO, 2005).

A própria ideia de raça é uma construção oriunda do processo colonial, no qual se cria distinções baseadas nas diferenças fenotípicas dos conquistados, por raça e cor, dando origem à ideia de superioridade de uma raça sob a outra. Desse modo, cada raça é atribuída a um lugar social dentro de uma estrutura de trabalho, na qual o homem branco europeu sempre ocupa o papel de dominação. Logo, a ideia de raça se torna a maneira de outorgar a dominação europeia sobre os outros povos e “naturalizar” o sentimento de superioridade, como se a estrutura da sociedade fosse orgânica, como exalta Quijano (2000):

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2000, p. 342).

Lugones (2008) produz um diálogo crítico com a obra de Aníbal Quijano. Ainda que este último tenha se debruçado nas relações entre a construção da raça – enquanto elemento fictício – e a dimensão da colonialidade do poder, a mesma ênfase não teria sido relevada com relação à colonialidade de gênero, tendo em vista que, segundo Lugones, o autor acaba por focar apenas o lado visível/não oculto do gênero nas relações que compõem a colonialidade do poder. Neste sentido, ainda que Quijano tenha revelado a “novidade” da construção colonial da “raça”, o gênero ainda se apresenta demasiadamente reificado, biologizado e baseado na noção de dimorfismo sexual. Esta dimensão, longe de se apresentar enquanto alegórica, está colocada na própria base fundacional do sistema moderno/colonial e no modus operandi do modelo capitalista. Portanto, este lado “não visível”/oculto das relações de gênero impostas pelo sistema de inculcamento colonial nos revela uma séria de sociedades pré-colombianas que definiam papéis de gênero através de mecanismos outros de aferição social (papéis desempenhados perante o grupo, por exemplo) e nos quais a existência de um terceiro gênero e a homossexualidade eram amplamente reconhecidos. Espaços antes dominados pela noção de complementaridade e dualidade, no que diz respeito às relações de gênero, acabam por ser “patriarcalizados”, confinando as mulheres estritamente ao âmbito privado. Portanto, se “raça” se apresenta enquanto ficção, o mesmo pode-se dizer com relação ao gênero. Nesta direção, a modernidade colonial é branca e, sobretudo, patriarcal e heterossexual (LUGONES, 2008). Portanto, as mulheres “não brancas” são destituídas de seus papéis rituais, políticos e

de produção de conhecimento e são jogadas no âmbito da animalidade, do sexo forçado com os colonizadores brancos e da exploração laboral violenta.

## 2. Gênese do Movimento Zapatista e Neozapatista

Inicialmente, o Zapatismo surge como um movimento que mostrava o descontentamento dos povos indígenas e do trabalhador rural em relação a expropriação de terras ocorrida no período porfirista, trazidas na Revolução Mexicana como propostas de Madero, mas que nunca foram de fato efetivadas. Além de ter sido a expressão mais concentrada da rebelião das massas camponesas que se espalhou pelo território mexicano e lutou contra o porfirismo, o maderismo, o huertismo e, por fim, contra o carrancismo, o movimento se tornava cada vez mais independente. O marco da emergência do Zapatismo como movimento à parte se deu com o Plan de Ayala, redigido por Emílio Zapata e Otilio Montaño; este, por sua vez, representava a ruptura da aliança com Madero e a destruição das bases do capitalismo, demandando reforma, liberdade, justiça e lei e, sobretudo, a restituição e nacionalização das terras indígenas expropriadas (GILLY, 2013). Zapata, que foi morto pelo General Quajardo com diversos tiros de fuzil em uma emboscada em 1919, foi um personagem importante na luta por reformas agrárias e sociais no México e, apesar do Exército de Libertação do Sul ter se desarticulado após a sua morte, o seu legado, de que as mudanças não são feitas pelo governo, mas pela movimentação e articulação da sociedade, permaneceu e foi uma das razões pelas quais o movimento contemporâneo ainda faz uso do seu nome (ULLOA, 2012).

Ademais, a região de Chiapas foi palco de diversos eventos marcantes na luta indígena. Já durante o período de derrubada de Díaz, esta região foi onde eclodiu a Revolução Agrária do Sul, questionando a ausência de terras para semeadura, a falta de representação e de identificação com os líderes do governo. Zapata e Montaño não se contentavam apenas com a mudança de governador, a luta era por uma mudança social que representasse os camponeses e os indígenas também, com o elemento organizador dos povos e sob a perspectiva “*decidir desde bajo*”, ou seja, com uma sociedade articulada, na qual haja um diálogo entre a população e o governantes (SPEED, 2006).

Esta luta ininterrupta no Sul-Sudeste do país, que permaneceu e resistiu aos mais diversos governos ao longo dos anos, foi se aprimorando. Nas décadas de 60, 70 e 80 do século passado, houve mudanças marcantes para o Movimento. Nos anos 60, o Bispo Samuel Ruiz – importante figura em Chiapas e que depois foi, juntamente com Rigoberta Menchú, responsável pela mediação entre o EZLN e o PRI – inicia um processo de ensinamento da teologia da libertação que, sob uma leitura católica, fala sobre a libertação dos oprimidos. Vale ressaltar que a Igreja Católica teve um importante papel na promoção de espaços de reflexão, onde se discutia a opressão de determinados grupos, as desigualdades sociais e o racismo, levando as mulheres indígenas a questionarem o seu próprio espaço dentro da comunidade. Os movimentos estudantis que ocorrem no México em 1968 coagulam organicamente o movimento indígena, que passa a ser denominado Neozapatismo. Este emerge nos anos 70, questionando não tão somente as questões da reforma agrária, mas também a homogeneidade mestiça da nação, a ideia de uma monocultura, com valores e costumes compartilhados, que reafirmavam os ideais coloniais (SPEED, 2006).

Isto é, o criollo, ou mestiço, é, na realidade, fruto da implementação da economia escravista e da ocupação das Américas por europeus, que teve o objetivo de embranquecer a sociedade, e, apesar de negar a Europa como a sua nação, não negava a europeidade. Este recorte, que ultrapassa o confronto entre ameríndios e espanhóis, é na verdade o ponto de articulação do imaginário construído - e que muitas vezes se torna conflitivo, a partir da subjetividade formada na diferença colonial. A introdução do conceito de “hemisfério ocidental” desenvolve a consciência dual criolla, pois quem define o que é Ocidental e o que não é? A diferença que permite apontar o que é ocidental ou oriental não é geográfica, mas estrutural, reside na conjuntura política e econômica do local; diferença esta que resulta no sentimento ambíguo do criollo, de pertencimento, mas também de diferença. Cria-se uma autoconsciência em relação ao outro mundo e esta consciência é dupla porque ela é subalterna; paira entre o fato de ser um “europeu nas margens”, de não ser europeu, mas querer sê-lo e se identificar como tal (MIGNOLO, 2005).

Neste contexto, em 1974 é realizado o Primeiro Fórum para discutir problemas relacionados à terra, comércio e educação no dialeto indígena. Com isto, as comunidades se unem para defender os seus direitos frente ao Estado e potencializam o seu poder de barganha (SPEED, 2006). A perspectiva Zapatista buscava advogar por uma autonomia e autodeterminação indígena que perpassassem por todos os setores sociais e políticos, com uma reestruturação educacional, na qual a língua e a cultura indígena fizessem parte da

promoção de um desenvolvimento sustentável, que considerasse as práticas agrícolas destes povos. Seguindo a lógica de “nunca mais um México sem a gente”, a luta indígena era uma luta por reconhecimento centrada em duas grandes redes nacionais: Associação Nacional Indígena Plural pela Autonomia (ANIPA) e Congresso Nacional Indígena (CNI), ambas pressionavam o governo para implementar o Acordo de San Andrés (SPEED, 2006). Este, por sua vez, surgiu como uma alternativa que fortalecesse o Estado pluriétnico, formando a unidade a partir da diversidade e com uma maior articulação entre as comunidades locais. Isto é, seria um acordo em prol dos direitos e da cultura dos povos originários, um direito à igualdade a partir das diferenças. Todavia, o presidente Ernesto Zedillo (PRI) não apenas desconsidera o Acordo como também inicia uma política de cercamento com Forças Paramilitares visando combater a diligência Zapatista (CASANOVA, 2001).

A implementação de políticas neoliberais a partir de meados de 1980 prejudicam os pequenos produtores indígenas, devido à queda dos preços e ao aumento da competitividade no mercado. Em 1989, a Organização Internacional do Café falhou no estabelecimento de quotas, gerando uma queda de 50% nos preços, o que teve um impacto devastador para os produtores de Chiapas. Quando o Acordo de San Andrés surgiu, houve uma euforia momentânea pela mudança no governo, que havia sido do PRI por mais de 70 anos e perdeu para o PAN nas eleições de 2000. Todavia, a esperança não durou muito tempo. Considerando que Zedillo, além de não ter implementado o Acordo, teve uma política de militarização hostil, Vicente Fox, do PAN, parecia ser uma mudança real, falando sobre o comprometimento com o multiculturalismo e trazendo programas indigenistas para a agenda governamental (SPEED, 2006). Ou seja, no momento em que Fox desenvolve uma agenda indigenista com questões que ele mesmo, com a sua própria bagagem cultural, presume que seriam as melhores, ele ignora as demandas e questões reais que os povos originários têm.

Em 1994, quando o Movimento Neozapatista saiu da clandestinidade e declarou guerra contra o governo mexicano, foi publicada e lida em público a Primeira Declaração da Selva Lacandona. Esta tinha como tema central das demandas indígenas: trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia e paz. Todas estas questões, além de remeterem à proposta inicial de Zapata com o *Plan Ayala*, são questões intrínsecas à cosmovisão indígena. Este modelo fundado na construção e integração do poder a partir da sociedade até o representante da mesma tem como origem o pensamento político filosófico *tojolabales*, um dos povos que vive na região de Chiapas, predominantemente na região das Las Margaritas, e faz referência a símbolos e questões religiosas da sabedoria

Maya. As ideias do eu e do outro interconectados com a coletividade, de “mandar obedecendo” e de um mundo formado por muitos mundos são, na verdade, fruto da cosmovisão indígena, das maneiras de vivenciar, compreender e expressar a realidade destes povos ancestrais (ROJAS, 2015).

Segundo a cosmovisão maya, não se luta por uma reparação agrária, mas contra a mercantilização da terra, da Madre Tierra. “*La tierra no se vende, se ama y se defiende*”<sup>4</sup> (EZLN) dizem os zapatistas, pois ela é a provedora de vida. Não se luta por mais empregos, mas tudo tem que ser fruto do trabalho de cada um, quando não se trabalha, não se come, assim não há exploração econômica. A liberdade e a independência zapatistas defendem a autonomia global, o poder de decisão de cada povo para construir o seu futuro e a sua sociedade do seu modo e a separação do Movimento frente ao Estado, partidos e todas as formas de controle, imperialismo e cooptação. A paz, no sentido de que seja posto um fim na guerra contra os indígenas, contra o seu despojo por toda a América Latina, pois aqueles que não servem para o funcionamento capitalista, seja como consumidores ativos ou produtores, são eliminados (ROJAS, 2015).

Estas são as bases da ideia da reciprocidade, do dar e receber, que, apesar de ser uma tradição milenar, foi adaptada à atualidade, podendo ser usada como exemplo de transmodernidade. Não se nega o passado nem se busca superá-lo, pois as tradições ancestrais não são consideradas inferiores, é um ciclo atemporal, no qual se agrega novas perspectivas às visões antigas, isto é, uma forma de fazer política diferente das que já estão degradadas. O Movimento, portanto, ao longo do tempo se modifica tornando-se algo com uma abrangência muito maior e que questionava não apenas a efetivação das leis e a expropriação das terras indígenas, mas a compreensão monolítica do Estado como uma nação, um povo e uma identidade coletiva, que é uma visão equivocada. Como Boaventura define, torna-se uma luta epistemológica de saberes. Isto é, ao defender o ensino e reconhecimento da sua cultura e dos seus dialetos, ao questionar o modelo de democracia e da estrutura econômica vigente, não se está lutando contra o governo, mas contra a colonialidade presente e naturalizada na sociedade (QUIJANO, 2005). Ou seja, o neozapatismo serviu como uma ferramenta de autoafirmação sobre as origens destes povos e de luta pela permanência das suas tradições.

---

<sup>4</sup> Essa é uma fala recorrente nos discursos oficiais do EZLN, tendo como exemplo o pronunciamento da Companheira Vica em janeiro de 2019 na *Jornada de Movilización Global contra los Proyectos Destrucción y em Defensa de la Madre Tierra*.

É nesta questão que reside a magnitude do Movimento na reconstrução da história mexicana, na incorporação do discurso indígena nos modelos modernos de se fazer política, que foi o que fez com que os zapatistas tivessem tamanho destaque nas lutas antissistêmicas globais. A transformação do Movimento Zapatista para o Neozapatismo ocorre a partir da superação da visão monolítica de cultura arraigada no Estado, passando, inicialmente, por um processo afirmativo sobre a sua identidade – superando a ideia tradicionalista de recuperar as tradições ancestrais sem questioná-las, adotando um comportamento anti-moderno, mas também superando a ideia liberal de ser moderno e negar o passado como se ele fosse inferior, para depois buscar compreender de que modo se pode reconstruir o legado indígena.

A transmodernidade, portanto, seria a resposta aos desafios da modernidade desde outro lugar, o lugar das experiências culturais da exterioridade, ou seja, que são distintas das europeias, baseada em um debate intercultural transversal. Com isso se estabelece uma ponte atemporal, na qual se reconstrói a identidade latino-americana diagnosticando o conteúdo das suas próprias narrativas, como apontado por Dussel (1998):

Transmodernidade indica todos os aspectos que se situam “mais para lá” (e também “anterior”) das estruturas valoradas pela cultura moderna europeia e norte-americana, e que estão vigentes no presente nas grandes culturas universais não-europeias e que se colocam em movimento para a criação de uma utopia pluridiversa (tradução da autora, DUSSEL, 2016).

Este processo de libertação do movimento ocorria de dentro para fora, seguindo o princípio de “limpar a própria casa”, isto é, em vez de se enfrentar as opressões externas, a luta é iniciada dentro do próprio Movimento, como expresso neste trecho de Dussel (2007): “O zapatismo era, desde o começo, uma revolução dentro das revoluções, e a revolução das mulheres zapatistas, uma revolução dentro do zapatismo e do povo maya” (DUSSEL 2007). Ou seja, primeiramente, era questionado o papel da mulher dentro da comunidade indígena, e a partir deste trabalho de empoderamento interno, iniciava-se uma luta contra o capitalismo e os seus impactos nas populações originárias. Tendo isto em vista, o Neozapatismo serve como um catalisador das demandas das mulheres indígenas e atua como um mecanismo de mudança da posição delas na sociedade, permitindo que elas ocupem posições de tomada de decisão e que as visões arraigadas na constituição social sobre vulnerabilidade e marginalização, que muitas vezes institucionaliza o discurso que exclui as mulheres do cenário político, sejam combatidas (HERNÁNDEZ; PAZ; SIERRA, 2004).

### **3. Atuação das mulheres indígenas dentro do Movimento Zapatista**

No meio rural e de acordo com as tradições mayas, a relação entre ambos os gêneros era sustentada no princípio da complementariedade e da reciprocidade. Isto é, havia uma cooperação na relação familiar, o homem cuidava das terras e dos animais e a mulher das crianças e da casa. Ao entrar em contato com os europeus durante o período colonial, ocorre uma mudança na estrutura social das populações nativas, modificando esse ideário de complementariedade e produzindo uma ideologia que é baseada na hierarquização, resultando em uma subordinação feminina e em uma designação do seu trabalho para a esfera privada. Além disto, o avanço da modernização, seguido da crise econômica vivida no México no século XX, aliados ao aumento da integração das comunidades indígenas baseadas na monetarização, resulta em uma ruptura ainda maior do equilíbrio das relações familiares. Com isto, a importância do trabalho do homem fica mais visível, pois é a única fonte de renda, o que acaba potencializando a ideia da superioridade masculina.

Todavia, as mudanças sociais e políticas na segunda metade do século XX encorajam uma participação feminina maior. Em 1950, em uma tentativa de desenvolver o país economicamente, o governo incentiva a ocupação da Selva Lacandona e, com isto, muitos indígenas que se encontravam sem ou com pouca terra para semeadura, migram para esta região. São formadas comunidades multiétnicas, fruto da integração de diferentes povos originários que migraram para a região, construindo uma população com um entendimento mais diverso de organização comunitária e social, pois há mais diálogo e uma troca de conhecimento e tradições entre as diferentes etnias. Contudo, fica evidente que há um problema central compartilhado por toda a população originária: a pobreza e a escassez de terras. Esta comunidade híbrida é mais articulada e tem um senso de unificação maior que o das comunidades tradicionais, tal como uma estrutura social distinta, pois com a diversificação das oportunidades de trabalho e a diminuição da presença masculina nessas comunidades, iniciava-se um processo de criação de comitês religiosos e de discussão de mulheres indígenas (BALSO 2008). A Igreja Católica tem um papel importante neste processo, com o desenvolvimento de espaços de discussão sobre Teologia da Libertação, pois, ao colocar em pauta as formas de opressão enfrentadas pela sociedade e discutir sobre formas de se libertar, estas mulheres começam a refletir sobre o seu próprio espaço dentro da comunidade e da esfera pública. Com o aumento do contato com outras mulheres indígenas e a atuação de ONGs, que iniciam um trabalho de conscientização do espaço da mulher na sociedade em zonas rurais, cria-se um espaço de reflexão feminino, paralelo ao início de um

processo de questionamento do discurso homogêneo do Estado, dos ideais monoculturais e do etnocentrismo. Vale ressaltar, todavia, que apesar disto as mulheres permaneciam sem ter um espaço nos processos de tomada de decisão, atuando apenas como acompanhantes ou no suporte (HERNANDÉZ CASTILLO, 2002).

O processo evoluía conforme estas mulheres se uniam e discutiam sobre questões de gênero e sobre a cultura indígena. Em 1979, é criada a *Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres* (FNALIDM), que tinha como alguns dos seus objetivos a legalização do aborto seguro e a crítica ao feminismo hegemônico (SPEED 2006). As demandas das mulheres indígenas, apesar de muitas vezes coincidirem com as do feminismo urbano, ainda possuíam um outro cenário de militância pela autonomia do seu povo. Isto é, o contexto econômico e cultural no qual as mulheres indígenas construíram a sua identidade de gênero era muito distinto do das mulheres brancas das zonas urbanas, o que fazia com que o feminismo hegemônico e universal ainda permanecesse excludente para este segmento da sociedade.

Em 1983, ocorre a Marcha da Dignidade Indígena, reivindicando por terras e pelo fim da repressão militar. A Marcha contou com presença da *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC) e contava com homens e mulheres, sendo que estas em grande maioria eram viúvas. Como as mulheres indígenas não tinha direito à terra, portanto marchavam pelos seus filhos, pois assim, conseqüentemente, teriam uma vida melhor. Logo, a presença feminina nesta época remetia à uma obrigação, uma tarefa masculina sendo feita por mulheres. A presença de pessoas de outros lugares na Marcha, que falavam outras línguas e tinham outro estilo de vida, fez com que as mulheres que participaram da mesma adquirissem experiências importantes, modificando a percepção e o valor das relações de gênero dentro da comunidade.

A partir de 1990, emerge um Movimento Feminista Indígena mais bem estruturado e unido em diferentes países da América Latina. No México, a instituição de um Movimento Nacional foi decisiva neste processo. Havia sido criados alguns grupos de pesquisa e discussão sobre a violência sexual e doméstica, denominados *Centro de Investigación y Acción para la Mujer* (CIAM) e o *Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas*, ambos com um papel importante na academia, dando uma maior visibilidade à situação da mulher indígena. Em 1997, é realizado o primeiro Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, que tinha como nome “Construindo a nossa história” e contou com mais de 700 mulheres

presentes. O resultado foi a criação do *Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas* (CNMI), que era composto por mulheres de mais de 20 comunidades distintas e buscava aumentar o poder de liderança das mulheres dentro da comunidade sob uma perspectiva de gênero, o estabelecimento de uma rede de comunicação em âmbito nacional, a propagação dos Direitos Humanos, entre diversas outras questões (HERNANDÉZ CASTILLO, 2002).

Antes de 1994, a rotina das mulheres originárias nas comunidades resumia-se em acordar às três horas da manhã para preparar *tortillas* e o café-da-manhã da família, seguindo até às 23 horas, depois que todos já haviam ido dormir. Neste tempo cuidavam da casa, da terra, das crianças e cozinhavam. A subordinação dos indígenas ao Estado nacional e das mulheres dentro das estruturas de gênero tradicionais, fazem com que elas sejam as mais afetadas com as mudanças e com as tradições, gerando um crescente desejo de tornar-se agente social para demandar necessidades básicas e ter voz (SPEED, 2006).

Sendo Chiapas um dos locais do México com maior número de populações indígenas e um dos estados mais marginalizados, o acesso às políticas públicas do governo é quase inexistente. A expectativa de vida nas comunidades é de 44 anos, enquanto nacionalmente a média é de 70 anos. De cada mil bebês que nascem, 150 morrem, destoando novamente do índice nacional que é de 45 mortes a cada mil nascimentos. Falta acesso à informação, educação e saúde. Além do casamento forçado, muitas mulheres vivem situação de violência doméstica, agravada pelo alto índice de ingestão de álcool dentro das comunidades. Os homens associavam os direitos das mulheres apenas ao direito de não apanhar e tampouco concediam o direito de a mulher permanecer com o seu próprio salário ou decidir o que fazer com tal, centralizando o poder monetário na figura masculina e modificando progressivamente a estrutura familiar de unidade de solidariedade, tradicional das comunidades (SPEED, 2006). O lugar destas mulheres na sociedade começa a ser gradualmente transformado, redefinindo a subjetividade da mulher indígena a partir de um movimento que, apesar de não ser feminista, foi a plataforma de articulação e desenvolvimento destas mulheres no campo político, dando mais visibilidade às suas demandas e sob o seu próprio olhar.

O EZLN serviu, portanto, como um catalisador das demandas das mulheres indígenas. Já no dia da sua aparição foi publicada a *Ley Revolucionaria de Mujeres*, contendo dez artigos com os direitos das mulheres e carregando uma simbologia muito forte, pois era a primeira vez que as demandas dessas mulheres eram expostas para a sociedade tanto dentro do México,

como no exterior. Era a primeira vez que esta tentativa de releitura da cultura indígena, em uma tentativa de adaptá-la ao século XX e XXI era colocada em pauta, criticando o que pudesse ser revisado, enquanto expunha com orgulho o pertencimento à cultura indígena (HERNANDÉZ CASTILLO, 2002).

*A Ley Revolucionaria de Mujeres* estipulava que as mulheres, independentemente de sua raça, credo, cor ou filiação política, têm o direito de participar na luta revolucionária e em qualquer lugar que a sua vontade e capacidade determinem; têm o direito de trabalhar e receber um salário justo; têm o direito de decidir quantos filhos podem ter e cuidar; têm o direito de participar nos assuntos da comunidade e ter o cargo se forem eleitas livre e democraticamente; têm o direito a educação e a atenção primária na saúde e alimentação; têm o direito a eleger o seu próprio marido e de não serem obrigadas a casar; que nenhuma mulher poder ser maltratada ou agredida fisicamente nem por familiares e nem por estranhos e aqueles que cometerem tais violações serão severamente punidos; que as mulheres poderão ocupar cargos de direção na organização e poderão ter espaços nas forças armadas revolucionárias; e, por fim, que as mulheres terão todos os direitos e obrigações que estão apontadas nas leis e regulamentos revolucionários (EZLN, 1994).

Todas as questões trazidas nas Leis das Mulheres são revisadas anualmente visando identificar a evolução das mudanças. Além disso, as mulheres estão cada vez mais criando fundações, buscando se organizar no combate à desigualdade de gênero, preservando a ênfase tradicional da responsabilidade social, interdependência econômica entre os membros da família e força espiritual como uma conquista coletiva e não pessoal. Estas questões têm fundamental importância na luta zapatista e são a aplicação dos pilares teóricos na prática, isto é, esta revisão das tradições indígenas e busca por uma mudança estrutural nas relações de gênero, baseadas em uma autoafirmação do ser indígena. Com isto, cria-se um diálogo transmoderno que faz uso justamente da etnicidade para incluir o discurso indígena nos debates modernos, neste caso, sobre os direitos das mulheres.

Após a publicação da Lei das Mulheres e da aparição do EZLN, algumas mudanças repercutiram em diversos âmbitos da vida destas mulheres. As mulheres zapatistas têm um padrão político e de militância elevado. Estas mulheres clamam para que o gênero e a etnicidade se tornem atores políticos e símbolos da resistência. Logo, se observa que aquele primeiro dia do ano de 1994 representou, na verdade, um parte-águas na caracterização social e política das mulheres mayas, como apontado pelo Comandante David em argumentação

acerca da importância da abertura de uma mesa de negociação sobre o tema da mulher nos Acordos de San Andrés (NASCIMENTO, 2012):

*La mujer, tanto en los pueblos indígenas como en los no indígenas, ocupa una posición muy inferior a los hombres. Entendemos que en México nosotros los hombres somos muy machistas, no se toma en consideración la situación de las mujeres. No se les quiere dar lugar en la historia, no se le da participación en la sociedad. Eso lo tenemos bien claro, y más en los pueblos indígenas: mujeres casi en su totalidad analfabetas, que además no tienen palabra, no tienen voz en la comunidad, menos ocupan cargos públicos* (NASCIMENTO apud ROVIRA 1997, p. 205).

Além da publicação das Leis das Mulheres, que por si só já representava uma formalização das demandas das mulheres, no decorrer daquele ano houve o Congresso dos Direitos das Mulheres em nossos Costumes e Tradições, que contou com mais de 50 mulheres de diferentes etnias. Este por sua vez possui uma simbologia muito forte, pois busca analisar e ampliar o papel da mulher dentro da própria comunidade e de acordo com os costumes e tradições mayas (NASCIMENTO, 2012). Portanto, havia uma série de demandas estruturais que deviam ser levadas em consideração, pois o papel que era atribuído à mulher indígena era tradicionalmente reduzido ao lar, a vida doméstica e ao ambiente privado, para que esta atuação fosse ampliada para outras esferas é necessário que existam creches para seus filhos, alfabetização nas escolas e diversas outras mudanças no funcionamento cotidiano da comunidade. Isto mostra que a Lei não era apenas uma declaração para o governo, mas para as comunidades, para os homens indígenas, fossem estes zapatistas ou não, era um questionamento dos hábitos e costumes destas populações. Havia demandas e imposições, como a Comandante Susana falou: “nós pedimos por materiais, mas nós impusemos nossa liberdade e nossa dignidade” (SPEED, 2008).

Logo, a atuação das mulheres na luta zapatista pode ser dividida entre a presença militar no exército, nas mobilizações e organizações sociais ou nos espaços discursivos sobre a situação das mulheres indígenas. Grande parte das meninas que iam para as montanhas receber treinamento tinham entre doze e treze anos apenas e eram motivadas pelas suas familiares, que diziam ser melhor aprender a lutar antes de construir uma família, para poder assim expandir os seus horizontes. Muitas pessoas mais velhas diziam que na verdade estas meninas estavam indo se prostituir, todavia, elas estavam recebendo treinamento militar, aprendendo como caçar e usar armas, além de aprender sobre política e receber aulas de

espanhol. Estas mulheres que optaram por participar da parte militar como insurgentes ou milicianas escolheram opor-se a construção social de virilidade masculina, isto é, subverter a lógica de que este seria um espaço masculino no qual a mulher não poderia participar. Atualmente, cerca de 30% do EZLN é composto por mulheres e utilizam o anonimato como estratégia defensiva para proteger suas famílias e despersonalizar o movimento, dando um senso de coletividade e igualdade maior ao mesmo (NASCIMENTO, 2012). Vale ressaltar que diversas vezes durante as ofensivas militares do governo as mulheres formaram barreiras com os seus próprios corpos para proteger a sua comunidade e a terra, o que por si só já representava uma afronta ao status quo, como explicita Speed (2006):

O gênero destas envolvidas no confronto sublinhou a mensagem que os Zapatistas queriam enviar: desarmadas, calmas e de um povo bravo (representado pelas mulheres) desafiando um governo poderoso e injusto (representado pelos militares, homens especializados em violência). A imagem dos homens zapatistas encarando a mesma força militar não teria sido tão efetiva (tradução da autora; SPEED, 2006).

Ainda assim, estas mudanças são graduais e ainda há muitas dificuldades no cotidiano destas mulheres, até mesmo daquelas que optaram por lutar. Com a presença militar nas zonas zapatistas, o número de estupros é crescente, visto que este é utilizado como arma de guerra, impondo poder e masculinidade. Logo, pode-se concluir que apesar destas mulheres terem conquistado um espaço na vida pública e em locais de liderança, este ainda é muito pequeno e ocorre muito lentamente.

Um passo muito significativo neste processo foi a candidatura de María de Jesús Patricio Martínez, a Marichuy, para a presidência em 2017. Com o apoio do CNI<sup>5</sup>, sendo a representante política do EZLN e desvinculada de qualquer partido político, Marichuy recusou quaisquer financiamentos para a sua campanha. Há um grande debate em torno da sua candidatura, muitos criticam que a filosofia por trás do discurso zapatista negava uma tentativa de chegar ao poder e rejeitava o sistema político vigente, pois este seria muito

---

<sup>5</sup> Desde 1998 o CNI e o EZLN têm se aproximado na busca pelo reconhecimento dos direitos indígenas e compra os despojos, que cada vez se intensificaram mais, assim como a tentativa de extermínio dos povos e da cultura indígena. Em 2001, o Congresso apoiou a Marcha pela Dignidade Indígena, encabeçada pelo Exército Zapatista, e cinco anos mais tarde assinam conjuntamente a Sexta Declaração da Selva Lacandona. O CNI conta com um Conselho Indígena de Governo (CIG), com um homem e uma mulher que fale cada língua das várias etnias e comunidades (CNI 2017).

hierarquizado e pouco democrático (LA JORNADA, 2017). Não obstante, esta seria uma alternativa de articular as resistências e ganhar mais força no campo político, com propostas desenvolvidas coletivamente pelo povo e não por um grupo de homens notáveis da elite mexicana, sendo este o diferencial da forma de governar de Marichuy, seguindo a lógica zapatista do mandar obedecendo, com uma política *desde abajo*; representando não apenas as demandas do povo e as estratégias do discurso do EZLN postas em prática, mas também a resistência da mulher indígena e a sua luta anti-hegemônica. As mulheres zapatistas e, neste caso especificamente, Marichuy representam uma afronta ao neocolonialismo, tal como o sistema patriarcal enraizado na sociedade mexicana e nas comunidades indígenas, por meio de uma autoafirmação do ser indígena. Este caso é, na verdade, um ótimo exemplo para apontar como a figura feminina é utilizada como símbolo de subversão dentro do Movimento, isto é, seguindo a própria lógica da transmodernidade, uma luta de gênero dentro da resistência indígena, como forma de fazer uma (re)apresentação e uma releitura das tradições destes povos. Na relação da etnicidade com o feminismo das mulheres zapatistas, há uma luta de via dupla, sendo uma parte contra o etnocentrismo do feminismo ocidental e a outra contra o existencialismo étnico, que adota um comportamento estático e inflexível.

Seguem ultrapassando as dicotomias de modernidade e tradição, direitos individuais e direitos coletivos, que é justamente onde está a questão da transmodernidade, como apontado durante o Congresso dos Direitos das Mulheres em nossos Costumes e Tradições:

Nós fomos ensinadas desde a nossa infância a fazer o que nos mandam, a nos silenciar, a cooperar, a permanecer calada, a não participar. Mas nós não queremos mais permanecer para trás: nós não queremos que caminhem em cima de nós. Nós demandamos respeito como indígenas e como mulheres. Nós demandamos que os nossos direitos sejam respeitados. Nós queremos ser respeitadas pelas nossas tradições, aquelas que sejam benéficas para todas as mulheres, homens e crianças. Nós precisamos também pensar sobre a necessidade de refazer nossas tradições. A Lei (as nacionais) deveria proteger somente aquelas tradições e caminhos que sejam substancialmente benéficos para a comunidade. Nossas tradições não devem mais machucar. As mulheres indígenas estão demandando uma mudança cultural e na comunidade, para que sejam encaixadas como o sujeito feminino que no presente elas querem ser (tradução da autora; SPEED 2006).

## Considerações Finais

Logo, as questões trazidas para o debate pelas mulheres zapatistas transcendem a discussão sobre feminismo, assim como ultrapassam a discussão usual sobre indigenismo. O envolvimento das mulheres no processo de construção, organização, liderança e luta nas zonas autônomas foi extremamente importante, não apenas por questões práticas, mas pela simbologia que o seu corpo representa. Operacionalizar a autonomia de Chiapas, revitalizando as interpretações sobre os costumes e tradições de uma forma em que estes pudessem fazer parte de um discurso indígena dentro do contexto da modernidade é o que faz com que o Movimento se mostre como uma alternativa política para o México mais diverso e representativo. Além de conseguir fazer com que as suas demandas tenham voz e ecoem mundialmente nos debates feministas, contrastando com as questões trazidas pelas mulheres brancas e dando mais espaço para as mulheres que se encontram marginalizadas até mesmo pelo movimento feminista, modificando a estrutura universalizante do mesmo.

## Referências Bibliográficas

Ballestrin, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, [s.l.], n. 11, p.89-117, ago. 2013. FapUNIFESP (SciELO).

Balso, Amanda del. *Zapatista Women Warriors: Examining the Sociopolitical Implications of Female Participation in the EZLN Army*. 2008. 85 f. Tese (Doutorado) - Curso de Artes e Ciências, Boston College University, Boston, 2008.

Bhabha, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

Casanova, Pablo González. *Los Zapatistas del Siglo XXI*. Revista Convergência, México, n. 13, p.22-25, abr. 2001.

Dussel, Enrique. *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*. *Sociedade e Estado*, [s.l.], v. 31, n. 1, p.51-73, abr. 2016. FapUNIFESP (SciELO).

\_\_\_\_\_, Enrique. *Filosofia de la Liberacion*. 7. ed. México: Primero, 2001.

\_\_\_\_\_, Enrique. *En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*. *Anthropos*, n. 180, p. 13- 36, 1998.

Gilly, Adolfo. *La Revolución Interrumpida*. Primeira edição digital. México: El Cabalito, 2013.

Grosfoguel, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Tabula Rasa, Bogotá, n. 04, p.115-147, jan. 2008.

Hernández castillo, R. Aida. *Zapatismo and the Emergence of Indigenous Feminism*. Nacla, New York, v, n. 6, p.39-59, 2002.

Hernández, Rosalva Aída; PAZ, Sarela; SIERRA, Maria Teresa. *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. Ciesas: México, 2004.

Korsbaek, Leif; Sámano-Rentería, Miguel Ángel. *El indigenismo en México: antecedentes y actualidad*. Ra Ximhai, El Fuerte, v. 3, n. 1, p.199-224, jan. 2007.

La Jornada. *Siete razones para apoyar la propuesta del CNI-EZLN*. 2017.Libros en Red.com, 2003, p. 19-54.

Lugones, María. Colonialidad y género. Tabula Rasa. Bogotá - Colômbia, No.9: 73-101, 2008.

Mignolo, Walter D., *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Nascimento, Priscila da Silva. *Mulheres zapatistas: poderes e saberes. Uma análise das reivindicações das mulheres indígenas mexicanas na luta por seus direitos – anos 1990*. 2012. 187 f. Tese Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2012.

Quijano, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

Rojas, Carlos Antonio Aguirre. *El significado del neozapatismo mexicano dentro de los movimientos antisistémicos actuales. Teoría y Praxis*, San Salvador, 2015.

Said, Edward. *Orientalism*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Speed, Shannon. *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. 2006. Louann Atkins Temple Women & Culture. University of Texas Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Ulloa, Berta. *História de México: La Lucha Armada 1911-1920*. México: Colmex, 2012.

Wallerstein, Immanuel. *World-System Analysis*. London: Duke University Press, 2004.