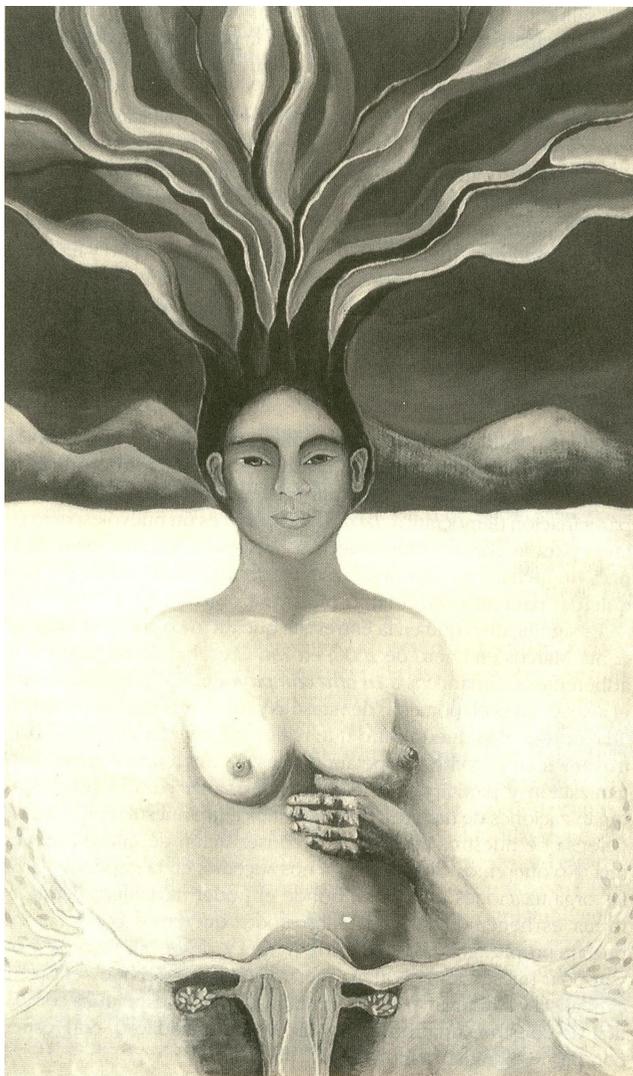


UNA LOTTA DENTRO LA LOTTA

L'ESPERIENZA DELLE DONNE DEI POPOLI INDIGENI



NODO SOLIDALE – base d'appoggio alla resistenza globale
www.autistici.org/nodosolidale

L'ESPERIENZA DELLE DONNE DEI POPOLI INDIGENI: UNA LOTTA DENTRO LA LOTTA

Raquel Gutierrez e Fabiola Escarzaga

I popoli indigeni del Mesoamerica e delle Ande, come tutte le altre società e culture del mondo, hanno organizzato storicamente le relazioni tra l'uomo e la donna in una forma specifica. Per intendere tale forma culturale e produttiva di organizzare le relazioni tra uomini e donne, che è in fin dei conti la maniera in cui si riproduce la vita, è conveniente comprendere quanto meno la specifica divisione sessuale del lavoro in una società, il modo in cui si configura la rete di parentele, cioè come si intavolano i matrimoni, come si stabilisce la filiazione dei figli e come si decide la collocazione della nuova coppia, eccetera; e i modelli simbolici e rituali che organizzano il senso e la comprensione, tra le varie cose, delle relazioni tra uomini e donne. Dentro questi tre congiunti di relazioni sociali - produttive, di parentele e simboliche - si annidano, si producono e dispiegano le relazioni di potere tra gli uomini e le donne, o meglio, degli uomini sulle donne; ed è lì dove possiamo comprenderle e trasformarle.

Tuttavia, la discussione intorno a queste questioni di solito rimane fuori da quello che comunemente si intende come "questioni politiche". Il politico si intende, quasi sempre, come relativo all'articolazione di richieste sociali generali, o come azioni di scontro con lo Stato; o, ancora peggio, come relativo all'esercizio del governo e dell'amministrazione delle istituzioni. La questione dei vari modi di come si cattura il corpo delle donne per inibire la possibilità di disporre di noi stesse, o l'argomento di come si dia alla luce un figlio - a quanti figli e come questi figli si classifichino dipendendo dalla relazione che stabiliamo con un uomo - rimane fuori da quello che si aggettiva come "temi rilevanti".

E ancora, tutti questi argomenti, quando si tratta di quello che avviene tra le donne dei popoli indigeni, pare soffrire un doppio silenzio. In primo luogo, si "interpretano" le necessità delle donne indigene, quasi sempre con un complesso di esperte urbane non indigene che, con la medesima arroganza tecnocratica che i loro pari maschili, prescrivono le supposte forme valide - "politiche pubbliche" le chiamano - di risolvere tali difficoltà. In secondo luogo e lamentevolmente con più frequenza del desiderabile, quando le donne indigene alzano la voce ed esprimono le questioni che le appaiono più rilevanti, queste parole si "dequalificano" considerandole questioni secondarie - di solito dai maschi indigeni e, a volte, anche da alcune donne -, di fronte all'immensità di necessità che i popoli indigeni hanno, certamente, nelle loro lotte come popoli.

Da qui il titolo di questo libretto: le multipli e a volte invisibili lotte delle donne dei popoli indigeni sono una dura e tenace lotta dentro il proprio torrente delle lotte dei propri popoli originari in Mesoamerica e nelle Ande. La nostra prospettiva è questa e l'intenzione è raccogliere nelle seguenti pagine due esperienze di azione e riflessione dalle donne dei popoli indigeni. Il testo di Malena Rodriguez, giovane boliviana, attivista discendente dei quechuas, presenta le ricerche e gli sforzi di un collettivo di donne, le Imillas de Cochabamba, per aprire la strada a un pensiero proprio dal recupero di quello che le nonne le hanno lasciato: saperi e forme di resistenza basati nella nozione di "complementarità" uomo-donna, tanto importante nelle Ande. La nozione di "complementarità" o *chachawarmi*, cioè come ora è inteso e usato il concetto, è sottomessa a una critica da Malena, lasciando porte aperte, tuttavia, per la possibilità di un suo recupero e risignificazione da parte delle donne stesse. Malena ci dice che:

Attualmente, dentro lo spettro politico partitico [e delle organizzazioni formali] si privilegia il *chachawarmi* nel discorso come parte del proselitismo, però si disconosce che anticamente le donne avevano uno spazio autonomo parallelo di esercizio del potere.

Con questi argomenti Malena rivendica, ancora una volta, la necessità della costruzione di organizzazioni specifiche e autonome anche delle donne indigene, per articolare la propria voce e tessere i vincoli necessari per costruire un orizzonte interiore femminile dal quale intervenire nelle questioni comuni.

Da parte sua, il testo di Mercedes Olivera, accademica, femminista e anziana lottatrice della causa indigena, presenta un urgente panorama delle difficoltà che ha incontrato la lotta delle donne indigene del Chiapas, Messico, nel corso degli anni della ribellione zapatista. Dalla sua propria esperienza, pure Mercedes avanza criticamente contro la nozione di "complementarità", avvertendo riguardo come questo termine possa facilmente mascherare sordide relazioni d'oppressione delle donne.

L'idea che l'uomo e la donna si compensino è molto diffusa, l'ho sentita in diversi posti nel mondo, ed è un principio molto importante che sorge, secondo molte ricercatrici, con l'originale divisione sessuale del lavoro. Però da allora ad oggi la complementarità reale e simbolicamente egualitaria della coppia ha subito cambi e squilibri, secondo le dinamiche del sistema sociale. Nella società capitalista attuale, essere un complemento nell'unità familiare implica una disuguaglianza profonda per le donne; si compensano gli uomini e le donne quanto si compensano i latifondisti e i peoni durante il processo produttivo, ovvero in posizioni di disuguaglianza materiale e di potere molto grande.

Le due voci, quella di Malena e quella di Mercedes, mostrano come l'opprimente rete delle relazioni sociali che avvinghia le donne indigene dal corpo stesso affonda negli aspetti più quotidiani e apparentemente triviali delle relazioni familiari e domestiche. E' per questo che entrambe segnalano una fertile linea di riflessione nella critica alla nozione di progresso e alla "medicalizzazione" della sessualità e del parto. Citando Simon de Beauvoir, Malena afferma che "le questioni della nascita sembrano non avere rilevanza dunque, a livello globale, la superiorità non ce l'ha il sesso che partorisce ma quello che uccide". Lei si inserisce in una corrente di pensiero che cerca di limitare il potere non solo della classe e dell'etnia che ammazza, ma anche del "sesso" che, generalmente, non mette alla luce ma che, tra le altre cose, si occupa di segare la vita.

Da parte sua, Mercedes anche offre e difende un'idea centrale: il fatto che la trasformazione degli usi e costumi che risultano oppressivi per le donne dentro i popoli indigeni è, soprattutto, una questione che le stesse donne indigene devono decidere e spingere. Questo punto è nodale e delimita una postura teorica, etica e politica, che si compromette e impegna con gli sforzi e le prospettive proprie delle donne indigene, chiudendo la porta all'altrettanto oppressivo "intervento estremo" per, suppostamente, "salvare" chi da un discorso dominante sono considerate vittime assolute. Dalla propria esperienza di accompagnamento con le comunità Mercedes riflette riguardo questo:

Però fu molto importante che le donne in questo momento cominciarono a pensare cosa significassero gli usi e i costumi nelle proprie comunità e quello che ha significato per la propria vita: discriminazione, sfruttamento, esclusione dalla presa delle decisioni, matrimoni imposti, maternità involontarie, dipendenza dall'autorità maschile, lavoro interminabile e non riconosciuto, esclusione dalla proprietà, colpi e violenza sessuale, violazione sistematica dei propri diritti, sommato con le aggressioni delle autorità e dell'esercito. [...] Fu molto incoraggiante il risultato, perché conclusero che volevano rivendicare solo il riscatto degli usi e costumi che "non violano i nostri diritti umani".

La lotta dentro la lotta dei popoli indigeni è molto rilevante dalla nostra prospettiva. Contribuire a generare spazi per il suo dibattito è quello che cerchiamo di fare con questo libretto.



LE DONNE NELLE LOTTE DEI POPOLI INDIGENI

COMPLEMENTARITA' E DUALITA': EREDITA' E ORIZZONTE DELLE DONNE DEI POPOLI INDIGENI

Malena Rodriguez Garcia

Appartengo al Collettivo di Donne Libertarie Imillas. Lavoriamo nell'ambito urbano, ma ci sentiamo figlie ed eredi anche di un passato ancestrale che guida la nostra attività e struttura il nostro pensiero, in quella che è una ricerca di incontro tra il femminismo latinoamericano con la lotta delle donne dei popoli indigeni, da dove vengono senza dubbio le nostre nonne e antenate. Per fare un'analisi dei precetti che organizzano le relazioni tra uomini e donne nelle comunità e nelle organizzazioni politiche indigene, dovremmo mettere sul tavolo di discussione la complessità e difficoltà che suppone l'organizzazione indipendente di donne dentro o fuori le organizzazioni indigene miste stabilite. Esistono ostacoli interni con l'argomentazione che le organizzazioni solo di donne rispondono a una visione occidentale, ma contraddittoriamente si accetta senza discussioni la scuola, che è un concetto occidentale, o la religione cattolica cristiana o protestante e altre sette, o l'esercito.

Si dovrebbe distinguere tra le organizzazioni legittime, rituali e politiche delle donne nelle comunità e quelle create sotto il concetto occidentale, che sono parte del discorso neoliberista e del privilegio dell'individualismo universalizzante, come progetto globalizzatore.

DUALITA', EQUILIBRIO E MEMORIA LONTANA...

Per rompere con questo tipo di argomenti che ostruisce la libera organizzazione della donna e riaffermare che le donne abbiano i propri spazi indipendenti di decisione sociale e di discussione, è importante indagare su un passato del quale oggi rimangono solo segni e che pochi studi antropologici evidenziano, raccogliendo le informazioni dei cronisti dell'epoca coloniale.

Nelle Ande pre-ispatiche, popolate da *ayllus* e *markas* multi-etnici, autonomi e poliglotti, donne e uomini crearono un sistema di complementarità solidale, reciproca e dinamica, per la rigenerazione e la preservazione temporale della propria cultura. Questa sorta di dualità della cosmologia andina esiste non solo in ciò che concerne la relazione uomo/donna, ma anche in tutte le forze che rendono possibile la vita del pianeta e del sistema solare. In questo contesto nacque il mondo simbolico e interpretativo della dualità: tutto ciò che ci circonda e che abita nelle dimensioni *pacha* (tempo-spazio) è uomo o donna, è maschile o femminile, dalla geografia fino alle piante e alle pietre; tutte le dualità esistono in coppia o in unità duali (Marcos, 1998). Da una coppia di fondatori ancestrali sorge il sistema di parentela con un sentire bilaterale o bilineare di filiazione, con una linea di discendenti femminili e un'altra maschili (Rivera, 1997); il potere organizzativo e rituale, i saperi e tutta una serie di diritti erano trasmessi da padre a figlio e da madre a figlia. Questa dualità cosmica si rifletteva anche nella quotidianità della natura.

Tale equilibrio stava, inoltre, immediatamente relazionato con la conservazione cosmica come responsabilità collettiva: un elemento non può stare subordinato a un altro perché romperebbe questa filosofia dell'equilibrio. Ed era lì dove si stabilì il principio di complementarità del maschile col femminile e del femminile col maschile, contraddittori tra se ma senza subordinazione esplicita di nessun polo all'altro.

Questa visione è stata sconvolta dal patriarcato dal processo civilizzatore, espansionista e guerriero, prima del colonialismo, in primo luogo regionale e dopo globale. Con l'avvenimento dell'Incario si modificarono molti fattori di questo modo di concepire la vita, ma non in un senso totalitario, giacché le organizzazioni femminili conservarono un certo livello di autonomia in relazione con la

qulla, regina e sorella degli Inca: la *panaka*, che viene dal quechua *pana*, che significa sorella (quando lo dice un uomo), era un'entità femminile – parallela al *ayllu* – che rappresentava gli spazi del potere e dell'autonomia legittimi e socialmente riconosciuti alle donne (Silverblat, 1990). Un sistema così risultava bilanciato in una sorta di “equilibrio instabile”, bloccando permanentemente la formazione di lignaggi patricentrici e evitando che la residenza patrilocale si convertisse in un modo di subordinazione femminile alla parentela maschile. Le donne si alleavano con la propria parentela femminile nell'interno dell'*ayllu* bilaterale del proprio sposo, e da lì co-governavano nei distinti livelli di organizzazione sociale. (Rivera, 1997).

Detto questo, gli incas, attraverso i simboli maschili del sole (padre) e il raggio (forza esteriore, espansione), iniziarono un processo di cambiamento nella mitologia, modificando le diverse ragioni che avevano gli *ayllus*, prima autonomi, della propria esistenza sopra la terra, e cambiando o sottraendole importanza alle dee in favore degli dei. Cominciarono anche a reclutare donne elette per essere “spose del sole”, *aqllas*, che avevano diverse funzioni per l'impero, come ad esempio, stabilire vincoli politici con gli *ayllus* dal conquistare al consegnarle ai capi rituali come doni, nella logica dello scambio di donne per consolidare alleanze tra uomini. (Silverblat, 1990; Rubin, 1975). Così iniziò l'appropriazione fisica e simbolica della donna nelle Ande.

Successivamente, nel periodo coloniale, l'equilibrio della dualità fu severamente e perversamente sconvolto nella sua dimensione sociale e politica, rimanendo solo nella pratica rituale e nella cosmologia, in maniera che, nell'attualità, *sono entrati in contraddizione obiettiva e crescente con la realtà imposta dalla dinamica del capitale e delle istituzioni nazionali* (Olivera, 2005).

WARMIPACHAKUTI.....!!!!¹

NECESSITA' E PROBLEMI PER ORGANIZZAZIONI AUTONOME DI DONNE

Una grande maggioranza delle organizzazioni indigene subirono una trasformazione a metà del secolo passato, quando la struttura politico-organizzativa del *ayllu* fu sostituita da pratiche sindacaliste le quali, per stabilire incarichi di autorità, non prendono in considerazione la visione duale del mondo andino prima menzionata.

In queste forme organizzative moderne solo gli uomini sono diretti responsabili. Questo tal volta non si nota tanto nelle loro relazioni agrocentriche o intercomunali, ma nelle loro relazioni con l'esterno e con lo Stato.

Questi cambiamenti accadono a danno dell'idea del concetto *chachawarmi* (donna-uomo), coppia di autorità elette sotto il sistema di rotazione di incarichi dentro la comunità. Invece, ogni volta le donne si incontrano subordinate alla decisione e rappresentanza dell'uomo che è il proprio marito. Nei momenti di prendere una decisione, sono i *mallkus* o *jilakatas* (massime autorità maschili) che si assumono la responsabilità; loro, davanti a questa evidente mancanza di parità, sostengono che se la *mama t'alla* (autorità femminile) e il *malku* o *jila* avessero l'incarico e assistessero a tutti gli eventi, allora la casa e l'attenzione a gli animali sarebbero abbandonati. Invece, prima non esistevano questi problemi, per quanto “era la comunità che si assumeva il lavoro delle terre delle autorità, cosa che ora non è così” (testimonianza orale di una donna aymara, Coque, 2004).

Vediamo anche che il linguaggio, la parola e i simboli che si utilizzano nelle assemblee allargate, congressi e riunioni sono stati costruiti da una prospettiva maschile, della quale la donna molte volte non si sente parte e, sebbene la discussione sia di vitale importanza, la sua partecipazione è inibita. La maggior parte delle volte le *mama t'allas* assistono solo da accompagnatrici. Attualmente, dentro lo spettro politico di partito, si privilegia il *chachawarmi* nel discorso come parte del proselitismo,

¹ Nella configurazione del tempo e dello spazio, *pacha* nella cosmovisione andina, il *pachakauti* è un tempo di caos per la ricomposizione cosmica; il *warmipachakauti* è il tempo in cui la parte femminile del cosmo genera questo caos. Dentro il contesto del duale, il tempo del cambiamento o ribellione è femminile.

ma si disconosce che anticamente le donne avevano uno spazio autonomo parallelo di esercizio del potere.

Seguendo un certo spirito *includente* femminile e più in là del potere, in Bolivia, durante i tanto importanti successi che cambiarono la storia del paese già tante volte citati, come la guerra dell'acqua, gas, coca e le lotte dei senza terra, nel periodo dal 2000 al 2003, si è provocato quasi spontaneamente uno dispiegamento e presenza femminile importante. Le donne dalle loro comunità, dalle loro organizzazioni territoriali di base, nelle strade, vie e piazze, hanno reso possibile difendere il paese paralizzato e in crisi, con un enorme sforzo, e hanno offerto il sostegno sufficiente per mantenere mobilitati e con vitalità i diversi settori e movimenti che durante i giorni marciarono, bloccarono e affrontarono gli organi repressivi dello Stato. Con la propria visione particolare del mondo nella politica, tessendo vincoli di solidarietà attraverso le proprie pentole, con molta immaginazione come strategia e con tutto il carico dei propri *wawas*², le donne si posero davanti alle manifestazioni formando catene umane per contrapporre la violenza della polizia e dei militari, e furono ferite e assassinate. Nonostante che la storia sembri negare al movimento delle donne il ruolo di attore particolare, faccio qui un piccolo omaggio a queste valorose combattenti che rimangono nell'anonimato.

In Bolivia, da un po' di tempo a questa parte, sono proliferate le organizzazioni femminili di tutti i tipi e per diverse circostanze. All'interno delle organizzazioni politiche indigene, le più riconosciute sono la Federazione Nazionale di Donne Contadine Bartolina Sisa o la Federazione di Donne del Tropico di Cochabamba delle coltivatrici di coca. Ma anche all'interno di questi organismi esiste un velo che non ha permesso fino ad oggi visualizzare che il sistema dominante, oltre a essere imperialista, capitalista e neoliberista, è essenzialmente patriarcale e, come tale, le strategie di oppressione che vengono dette e pensate dalla logica maschile sul controllo per esempio del corpo della donna, meritano un'analisi proprio delle donne, perché da lì escano proposte politiche di resistenza, perché ci sono temi ai quali definitivamente si dia importanza dentro il movimento indigeno.

DAI NOSTRI CORPI, LA PRESA DEL POTERE

In questo senso considero importante parlare di sessualità. Questo, nell'attualità, solitamente è sinonimo di parlare di "donna", il che è una ripercussione che lasciano le ONG al proprio passo nelle comunità indigene, quando lavorano con il cosiddetto approccio di "genere". I loro obiettivi, invece, sono depoliticizzare il tema della sessualità, che in fondo ha a che vedere con la vita stessa e con il recupero della capacità di decidere sui nostri corpi e sui nostri destini, legandolo con le idee individuali e moderne come la proprietà, il mercato e il potere (Loyda Sanchez, 1998). In contrasto con questa visione, all'interno della concezione duale e comunitaria, non esiste il concetto di individuo. Per esempio, le ONG legate a temi come lo "sviluppo sostenibile" avvicinano le questioni del controllo delle nascite argomentando che nei paesi "sottosviluppati" come il nostro, "la povertà genera elevati tassi di crescita della popolazione" (rapporto Brundtland ONU). Di questa forma, la nuova ondata di progetti e promozioni che hanno a che vedere con la sessualità "terzomondista" si relazionano con la "pianificazione familiare", i "metodi anticoncezionali" o, nel passato, con la sterilizzazione forzata a donne di comunità rurali in Perù e Bolivia. Molti di questi progetti sono legati ai progetti neoliberali di controllo della popolazione e compiono la soppressione del concetto di fertilità che è un caposaldo nel mondo andino.

In contrasto con questo modo di affrontare il tema della maternità, noi affrontiamo due questioni da una prospettiva etnica: da un lato, la denuncia e la smantellamento delle politiche imposte da uno

² L'espressione *wawa* può essere tradotta come bimbi piccoli, ma può anche essere usata come suffisso per riferirsi all'allevamento di animali e piante.

sguardo estraneo che non risolvono, in nessun modo, il problema del recupero del controllo del corpo proprio dalle donne. Dall'altro lato, ci sembra fondamentale accudire la memoria ancestrale quando le donne, per esempio, sapevano e conoscevano perfettamente i cicli vitali femminili sincronizzati, inoltre, con i cicli della terra. Lavoriamo anche per recuperare l'alto grado di sviluppo nella salute pubblica raggiunto dalle nostre donne per quanto riguarda ciò che si riferisce ai metodi naturali di regolazione ormonale, per il momento del parto o per l'interruzione della gravidanza. Attualmente, alle donne viene fatta pressione per usare metodi contraccettivi a partire da necessità legate alla mancanza di terre, la sua erosione o parcellizzazione. Questo solitamente è duramente criticato dagli uomini, anche se le loro argomentazioni si inscrivono all'interno del pensiero coloniale e maschilista più recalcitrante: *arrechakunaykirayku, puteyanayky rayku janpichikunky nispa nimanku*.³

In questa ricerca per fare fronte al sistema liberista e coloniale con le conoscenze delle donne dei popoli originari, abbiamo incontrato il problema per cui con l'avanzamento del "progresso" si sono perse le conoscenze delle "parteras" empiriche ed è difficile recuperare molti dei loro saperi. Tocca chiedersi che interessi e conseguenze comporta questa perdita di conoscenze e abilità, che esiste dietro gli alti indici di mortalità materno-infantile nell'area rurale e la conseguente pressione mediatica e legale affinché le donne siano "assistite" nel momento del parto in "luoghi sanitari". Tuttavia oggi, esiste una lotta muta anche se profonda da parte delle donne indigene che resistono al modo violento ed estraneo di ricevere la vita di un nuovo essere che offrono i servizi medici occidentali in aree rurali e nella periferia urbana.

Ebbene, è evidente la mancanza di analisi su queste questioni all'interno di organizzazioni di lotta indigena, che sono di cruciale importanza: la medicina moderna e patriarcale obbliga la donna, sia quale sia la sua cosmovisione, a partorire in una posizione anti-naturale o a essere parte dell'affare dei "cesari". Questa modifica ha come maggiore effetto il cambiare gli immaginari collettivi in quanto alla relazione magico-mitica con la terra, poiché fa perdere le cerimonie fondamentali delle comunità sul controllo femminile, come il tagliare il cordone ombelicale e la sepoltura della placenta.

Noi consideriamo che il principale obiettivo dei sistemi di parto dentro la logica occidentale è la *repressione dei desideri* nel binomio madre-figlio/figlia. Prodotto di questa *repressione dei desideri*⁴ e della *mancaza primaria* che si genera quando ignorantemente si separano le creature appena nate dalla madre, è la *sottomissione all'autorità* che si inserisce bene con l'ordine attuale di dominazione e dove nel luogo di questa carenze affettive ingranano tutte le istituzioni che danno coerenza al capitalismo patriarcale: la religione, il militarismo, il matrimonio, la scuola, la guerra, etc.

Ribellarsi contro i luoghi sanitari, contro la medicalizzazione del corpo della donna e delle nostre figlie e figli (il caso dei vaccini), sembra essere una cosa da matti, se si considera che la prima cosa è prendere il "potere" e delegare tutto nello Stato, sia indigeno che no. Le questioni della nascita sembrano non avere rilevanza, poiché a livello globale, *la superiorità non la tiene il sesso che partorisce, bensì quello che uccide* (Beauvoir, 1949). Ancora in questa epoca, esprimere apertamente la nostra cosmovisione esercitando una ritualità legata alla terra e alle *wak'as* -luoghi sacri-, come lo fecero i nostri antenati, implica sovvertire l'ordine coloniale, capitalista e patriarcale. Da tutto quello che abbiamo detto, è prioritario per le lotte sociali che cercano di trasformare le relazioni di potere, che noi donne dei popoli indigeni ci autorganizziamo e costruiamo le basi per una ricostituzione integrale dei popoli originari, creando spazi propri dove esercitare a pieno la

³ Traduzione letterale: "ti vuoi fare curare per eccitarti e prostituirti, mi dice" (testimonianza orale di una donna quechua, Arratia, 1994). Questa donna racconta come suo marito le proibisce di utilizzare alcun tipo di metodo anticoncezionale al quale si riferisce come "farsi curare".

⁴ Concetti sviluppati dalla ricercatrice spagnola Casilda Rodriganez, 1996.

nostra identità di donne, facendo fronte all'attuale ordine di cose maschilista dominante nel mondo. Da qui l'importanza che, dal nostro senso, dal nostro linguaggio proprio e senza intermediari, apportiamo al movimento indigeno e a un cambiamento sociale vero e profondo, poiché è impossibile la decolonizzazione senza toccare le complesse reti che ha tessuto il patriarcato attraverso i secoli nelle nostre menti e nelle macrostrutture del potere.

BIBLIOGRAFIA

- Arratia J. Marina, *Encuentros y descuentos. Autoestima, sexualidad y violencia desde la cosmovision andina*, Sucre, Bolivia, Centro Juana Azurdudy, 2004
- Coque Quispe, Maria Eugenia, *La participation de la mujer indigena en el contexto de la Asamblea Constituyente*, La Paz, 2004
- Marcos, Silvia, "Pensamiento mesoamericano y categorias de genero", en *Segundo taller de reflexion sobre "genero, regeneracion y biodiversidad"*, Cochabamba, CAI PACHA-CAM-PRATEC, 1998.
- Oliviera, Mercedes, "Participacion de las mujeres indigenas en los movimientos sociales", en *Movimiento indigena en America Latina :resistencia y proyecto alternativo*, Mexico, Benemerita Universidad Autonoma de Puebla, 2005.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, "Mujeres y estructura de poder en los Andes: de la etnohistoria a la politica", en *Escarmenar. Revista Boliviana de Estudios Culturales*, num 2, La Paz, 1997.
- Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas. Generos y classe en los Andes prehispanicos y coloniales*, Cusco, Perù, 1990.
- Yanez, Mirta, *Estatuas de sal. Cuentistas cubanas contemporaneas*, Cuba, Union, 1998.



LE LOTTE DELLE DONNE E IL MOVIMENTO ZAPATISTA IN CHIAPAS

di Mercedes Olivera

Ho vissuto gran parte dei miei 72 anni insieme o vicino alle lotte, tradimenti e sconfitte che sono costati molte vite ai popoli latinoamericani; per questo, nel trovarmi qui, in Bolivia, e vedere e sentire da vicino la lotta popolare e nazionale che si sta tenendo contro la dominazione capitalista neoliberista, mi riempio di molte speranze però anche si smuovono i timori, le paure e i dolori che mi porto dentro.

Per il Bolivia è molto importante questo momento, perché è un momento di definizione storica per il recupero delle proprie risorse naturali e della sovranità nazionale, così come un momento per consolidare il carattere democratico e di partecipazione popolare del nuovo regime. Ciò richiede che tutti i boliviani "dal basso e di sinistra" abbiano chiari i principi, le strategie e gli obiettivi che perseguono. Io voglio dirvi, popoli, soggetti attivi di queste responsabilità e impegni con la storia, di non abbandonare il vostro spirito critico; di non lasciare la vostra propria autodeterminazione perché il miglior amico, il miglior dirigente, il miglior Dio che incontriamo non ci possa tradire, e solamente è possibile evitarlo se la forza dei popoli, chiara e unita, può marcare e vigilare la dinamica dei processi. E' responsabilità di tutti voi e di tutti noi, popoli d'America, far sì che questo paese ottenga il proprio progetto di futuro e non lo frustrino i nemici di sempre.

In Messico abbiamo avuto molte lotte e anche molte dolorose esperienze di repressione. Però allo stesso modo abbiamo tante nuove speranze dentro la gran complessità e le contraddizioni che viviamo. L'intervento dei compagni che mi hanno preceduto ci ha lasciato vedere la gran diversità di etnie, di territori, di livelli economici, di situazioni specifiche in ogni stato del nostro paese. Tuttavia, transcendendo le diversità, tutti condividiamo due minacce molto gravi: da un lato, un governo e un potere neoliberista che iniziarono a svilupparsi dagli anni '80 e che continuano ora con forza a minacciarci di finire col privatizzare tutte le nostre risorse naturali: terra, acqua, petrolio, energia elettrica... Questa minaccia la viviamo tutti, indigeni e non indigeni, poveri e meno poveri, quelli conformati e quelli inconformabili... e come qui, tutti/e abbiamo la responsabilità di evitare questo processo di privatizzazione, di sottrazione del nostro territorio e che la perdita di sovranità del nostro paese vada avanti.

L'altra sfida che condividiamo noi messicani è più difficile da risolvere. Un illustre politico del XIX secolo la definiva in questo modo: "Il problema del Messico è nello stare tanto lontano da Dio e tanto vicino agli Stati Uniti"; attualmente questa "testa" imperialista, con le sue politiche di dominazione neoliberiste e le sue istanze multilaterali, non solo ci considera il suo cortile, ma per molti aspetti ha anche prolungato la sua frontiera sud sopra il nostro territorio fino al Guatemala, attraverso il TLC (Trattato Libero Commercio) e la sottomissione servile dei nostri governanti. Questa dominazione, con alibassi e cambiando il proprio aspetto in mille modi, ha determinato molto la natura dipendente del nostro paese da quando ci costituimmo Stato nazionale nel XIX secolo, però molto più a partire dagli ultimi decenni del secolo XX, nel quale le imposizioni imperialiste, chiamate elegantemente "aggiustamenti e riforme strutturali", hanno acuitizzato l'emarginazione, l'estrema povertà, la polarizzazione sociale e la crisi istituzionale a beneficio del sistema neoliberista, anche in crisi, e dei suoi servi creoli.

In relazione agli effetti sociali di questa complessa ed eterogenea dinamica, voglio riferirmi ad alcune questioni dell'esperienza concreta coi nostri problemi specifici in Chiapas, visti dalla nostra

condizione di donne e della nostra posizione femminista, ancora inquadrati dal contesto di scontro che c'è stato fra lo Stato nazionale e l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN).

Abbiamo parlato in questa sede circa lo Stato, la cittadinanza, i progetti autonomisti, eccetera; però anche se noi donne siamo parte di questo, la maggior parte non appare, né è soggetto attivo nelle sue dinamiche esterne e interne. L'esclusione maggioritaria delle donne dalle dinamiche del potere politico, cioè nell'adozione di decisioni, è stato un problema molto importante, quindi anche se giuridicamente la nazione, lo Stato, la cittadinanza sono formati per uomini e donne senza esclusione e con diritto di uguaglianza, la realtà concreta è differente e molte volte contraria a questo discorso. Così come ci sono differenze etniche, allo stesso modo ci sono differenze di genere che ci collocano, a noi donne, in una condizione subordinata e in situazioni di esclusione sociale che fanno ogni volta più difficile il compimento delle funzioni specifiche che abbiamo nella società in generale e nello Stato in particolare, senza il corrispondente riconoscimento e valorizzazione che meritiamo. O forse non produciamo e manteniamo attiva quotidianamente la merce più importante per il capitalismo, cioè la forza dei lavoratori? Per caso lo Stato non ha fatto funzionare le nostre maternità in accordo con le sue necessità?

In epoca coloniale ci imposero, a noi donne, l'obbligo di partorire molti tributari affinché i conquistatori e il re spagnolo avessero sufficienti entrate per sostenere e riprodurre il proprio dominio. Oggi, il neoliberalismo ci impone di avere pochi figli e di responsabilizzarci che siano sufficientemente abilitati ad essere schiavi efficienti nelle imprese transnazionali o a emigrare o che possano servire ed essere utili con il proprio lavoro sottocosto alla soluzione della crisi del capitalismo neoliberista. Per produrre e mantenere mobile e disponibile la forza lavoro, noi donne, oltre al lavoro domestico, abbiamo dovuto incorporarci al mercato del lavoro in condizione di grande svantaggio e vulnerabilità, dovuto al fatto che la destrutturazione dell'economia contadina, causata dall'importazione del grano finanziato dal governo statunitense, ha reso insussistente la produzione, ha aumentato sensibilmente la disoccupazione, ha fatto più profonda e generalizzata l'estrema povertà nel contado e ha lasciato come unica uscita alla crisi economica familiare la migrazione, che in Chiapas riguarda soprattutto uomini giovani che vanno a cercare il denaro per la sopravvivenza familiare negli Stati Uniti. Migrando, abbandonano temporaneamente o definitivamente le famiglie, lasciando alle donne la responsabilità del sostentamento familiare e degli impegni comunitari.

Anche se, secondo il censimento della popolazione dell'anno 2000, la maggior parte della popolazione del Chiapas è contadina (48,3% della PEA), un terzo non possiede terra e solo il 18,5% di chi possiede terra è donna. In una recente indagine⁵ troviamo quanto sia allarmante la povertà nelle famiglie contadine chiapanecche: il 92% sono state classificate come povere o estremamente povere. L'entrata giornaliera pro capite nella campagna è di appena 7 pesos (qualcosa come mezzo dollaro), quando un chilo di tortillas di mais, alimento base dei poveri, costa 8 pesos; la popolazione indigena, che costituisce il 24,28% dello stato, occupa i livelli più bassi nelle condizioni di vita; l'analfabetismo tra le donne indigene è del 35,62% e più del 50% di loro è impegnata nell'insicuro mercato del lavoro informale, nel piccolo commercio, nei servizi e nella produzione d'artigianato. La doppia o tripla giornata per la donna contadina si impone insieme a una forte disintegrazione familiare, al costante aumento della violenza, all'alcolismo, la dipendenza dalle droghe e le intromissive politiche pubbliche dello sviluppo controinsurrezionale. In queste condizioni, le donne

⁵ Olivera y Rasgado, "Diagnostico sobre las mujeres campesinas y la propiedad de la tierra", Chiapas, Centro de Derechos de la Mujer, 2006.

sono carenti di possibilità di essere riconosciute ed esercitare i propri diritti civili. La sottomissione, il sovrasfruttamento e la discriminazione delle donne in Chiapas nell'adozione di decisioni sono problemi strutturali, che hanno una relazione diretta con la natura del sistema neoliberista imperante che ha piazzato questo stato al primo posto dell'emarginazione a livello nazionale.

Per questa stesa situazione, le donne del Chiapas hanno approfondito la propria coscienza sociale e molte hanno trasformato la propria sottomissione in ribellione. L'apparizione dell'EZLN e della "Ley Revolucionaria de las Mujeres" (Legge Rivoluzionaria delle Donne) legittimarono la partecipazione politica delle indigene e contadine. In realtà da prima del 1994 si era cominciato a tenere a gestazione l'ampio movimento delle donne: noi femministe delle ONG e della Chiesa dei Poveri siamo andate, come formiche, aprendo spazi affinché le donne acquisissero coscienza della propria condizione subordinata di genere, di classe ed etnica in questa società, e si organizzassero e lottassero per i propri diritti. Senza ombra di dubbio, è stato un lavoro molto lungo e molto difficile, soprattutto quando ci siamo avvicinate alle comunità indigene, dato che in queste la posizione subordinata delle donne rispetto agli uomini e alla comunità è un costume che risponde a valori tradizionali molto radicati, realmente e simbolicamente, e che formano parte delle identità e culture etniche.

Essere donna, dicono le compagne indigene, implica "essere complemento degli uomini", "essere come un oggetto o un animale di sua proprietà". Questo non avviene solo in maniera simbolica, perché in realtà i suoceri pagano per loro in denaro o bestie quando si sposano; la donna ha come destino fondamentale, e a volte unico, servire e avere cura dei figli e dello sposo che i genitori le scelgono. L'idea che l'uomo e la donna si compensino è molto diffusa, l'ho sentita in diversi posti nel mondo, ed è un principio molto importante che sorge, secondo molte ricercatrici, dall'originale divisione sessuale del lavoro. Però da allora ad oggi la complementarità reale e simbolicamente egualitaria della coppia ha subito cambi e squilibri, secondo le dinamiche del sistema sociale. Nella società capitalista attuale, essere un complemento nell'unità familiare implica una disuguaglianza profonda per le donne; si compensano gli uomini e le donne quanto si compensano i latifondisti e i peoni durante il processo produttivo, ovvero in posizioni di disuguaglianza materiale e di potere molto grande. Qualcosa di somigliante è successo con l'influenza dei valori, simboli e relazioni commerciali e capitalistiche all'interno delle famiglie, che hanno accentuato il proprio carattere patriarcale. La disuguaglianza di genere che subordina le donne di fronte agli uomini, che impedisce l'autodeterminazione e sottomette entrambi alla dinamica patriarcale del sistema, è presente come una costante culturale della nostra società, e ancora nelle comunità indigene più tradizionali.

L'inesistenza reale di parità di diritti e doveri tra uomini e donne converte la complementarità come equivalente di uguaglianza in utopia, in qualcosa di desiderabile, in una rivendicazione delle donne e, più frequentemente, in parte di un immaginario collettivo tradizionale - come succede in molte comunità indigene del Bolivia, Perù, Cile o Messico - che naturalizza e occulta una forte oppressione verso le donne, tanto in famiglia come in tutte le istituzioni sociali dello Stato, violando profondamente e costantemente i nostri diritti umani. La disuguaglianza sociale, includendo quella di genere, è un principio fondamentale della riproduzione e dinamica del sistema capitalista. E' particolarmente in famiglia - come parte essenziale delle funzioni riproduttrici delle madri - dove la cultura di oppressione e disparità si ricrea e riproduce, formando parte delle prescrizioni sociali che, per mezzo della socializzazione e l'educazione, interiorizzano di generazione in generazione quale sia il modello sociale valido di essere uomo o essere donna, in forma di valori, simboli, forme d'essere, vedere, pensare, classificare, eccetera, legittimandolo socialmente. Queste diventano il nucleo - l'habitat, secondo Bourdieu - che dinamizza le relazioni sociali di genere-classe-cultura e che naturalizza la disuguaglianza e la sua ingiustizia nel funzionamento sociale.

Per questo la trasformazione delle relazioni disuguali include, necessariamente, la trasformazione delle soggettività. Cioè, se vogliamo trasformare le relazioni impari, dobbiamo trasformare anche le identità e la cultura interiorizzata nei nostri corpi, la maniera come ci classifichiamo, ci sentiamo e ci posizioniamo in relazione agli altri. Così, gli indigeni che si sono concepiti inferiori ai non indigeni per secoli, perché così li ha fatti sentire la società nella quale sono vissuti per mezzo dello sfruttamento, la discriminazione culturale e il razzismo, emergono ora come soggetti sociali rivalorizzati interiormente, lottando in maniera esemplare per il proprio diritto all'autonomia. Allo stesso modo noi donne abbiamo interiorizzato profondamente e con il peso di secoli e secoli la subordinazione di genere, il complesso di inferiorità, l'impotenza appresa, il servilismo volontario e la dipendenza vitale verso gli uomini. Nel mentre loro anche hanno interiorizzato e naturalizzato il modo ingiusto di esercitare il potere sopra le donne, anche se in altri aspetti, come il lavoro e il mercato, occupano una posizione sociale subordinata ai potenti, ai padroni del capitale, la finanza e il potere politico che opprime i/le poveri/e cittadini/e delle supposte democrazie neoliberiste.

Questo cambiamento necessario nelle identità e nelle relazioni di subordinazione/oppressione di genere-classe-etnia, è stato l'obbiettivo del nostro lavoro femminista nelle comunità indigene. Il problema non è facile da risolvere nella sua totalità, perché implica un cambiamento nel sistema stesso, per il quale solo possiamo riuscirci in alleanza con altri settori e organizzazioni della società che lottano per i medesimi obbiettivi, alleanze che anche esse non sono facili e in un rapporto di uguaglianza. In primo luogo abbiamo dovuto sensibilizzare e creare coscienza nelle donne, ma anche negli uomini, del significato che ha nelle nostre vite le subordinazione alle quali il sistema ci ha sottomesso. Per questo primo passo siamo ricorse ad alcune tecniche, con le quali abbiamo posto, a mo' di specchio, i diritti umani e la storia delle dominazioni affinché le donne si riconoscano, identifichino le proprie oppressioni e l'ingiustizia in cui viviamo e possano programmare la possibilità di trasformare la propria situazione e condizione di genere.

In Chiapas il nostro lavoro cominciò nelle comunità indigene in un momento di riforme costituzionali importanti per l'impiantazione del libero mercato. La nostra Costituzione, promulgata nel 1917, è piena di vecchi oltraggi, di "tappi" messi sopra per radicare il sistema capitalista neoliberista con maggior sicurezza e cosicché i potenti possano legittimare l'ingiustizia sociale sotto il mantello dell'impunità. Uno di questi "tappi" si mise nel 1992, quando approvarono al Congresso la controriforma agraria che permise la privatizzazione del possesso sociale della terra: l'*ejido* (terra comunitaria, n.d.t), che fu una conquista della Rivoluzione del 1910. Parallelamente si è riconosciuto, per la prima volta nella Costituzione, che il Messico è uno stato multi-etnico, il che aprì la possibilità che riconoscessero i diritti dei popoli indigeni, gli usi e i costumi delle sue comunità, i loro territori e l'autodeterminazione, quanto, finora, non è avvenuto nella pratica. Però fu molto importante che le donne in questo momento cominciarono a pensare cosa significassero gli usi e i costumi nelle proprie comunità e quello che ha significato per la propria vita: discriminazione, sfruttamento, esclusione dalla presa delle decisioni, matrimoni imposti, maternità involontarie, dipendenza dall'autorità maschile, lavoro interminabile e non riconosciuto, esclusione dalla proprietà, colpi e violenza sessuale, violazione sistematica dei propri diritti, sommato con le aggressioni delle autorità e dell'esercito. In questo momento, inoltre, subivano la repressione dei governi locali e municipali, così come degli impresari di birra e alcol, causa - così lo interpretavano - delle botte e dei maltrattamenti che ricevevano spesso e che gli uomini giustificavano come parte degli usi e costumi.

Così analizzammo con loro che significava la legalizzazione degli usi e costumi tradizionali, quali erano le loro origini e il cambiamento del loro significato attraverso la storia. Fu molto

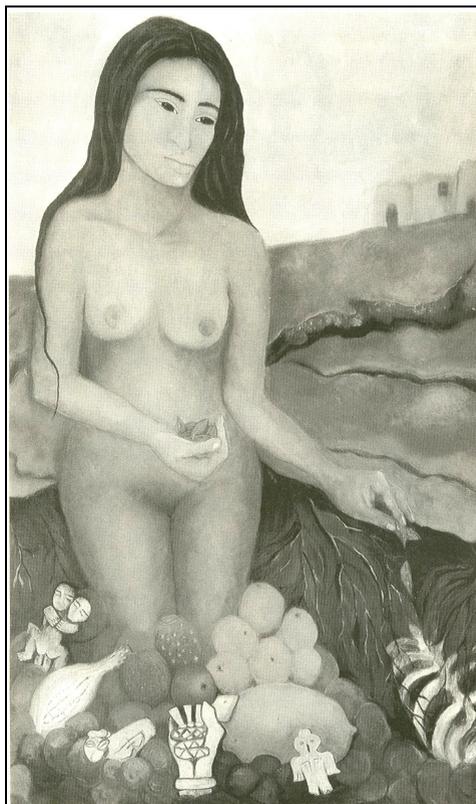
incoraggiante il risultato, perché conclusero che volevano rivendicare solo il riscatto degli usi e costumi che "non violano i nostri diritti umani". Questa fu la lettera di presentazione di molte donne quando l'EZLN convocò, nel 1994, la Convenzione Democratica di Aguascalientes nella Selva. In questa occasione fu importante la partecipazione di molte donne indigene e non indigene della società civile, che si sommò alla precedente e significativa proposta delle combattenti zapatiste con la loro Ley Revolucionaria de las Mujeres, i cui dieci articoli apportano molti elementi fondamentali della lotta per l'uguaglianza di genere nelle comunità indigene, tra i quali possiamo ricordare i seguenti:

- Le donne hanno il diritto di partecipare in parità con gli uomini nelle decisioni, per tanto, avere carichi e responsabilità nell'esercito. La presenza delle donne nell'EZLN legittimò di fronte alla società indigena la partecipazione politica delle donne e il diritto al riconoscimento dei suoi diritti.

- Avere il diritto di decidere con chi sposarsi. Ancora oggi molte donne indigene, prigioniera delle usanze, come abbiamo detto prima, non possono scegliere liberamente con chi sposarsi e sono vendute dai padri per il matrimonio. Questa è una violenza veramente terribile, perché sottrae loro corpo e libertà, riproduce la sottomissione tradizionale e evita l'esercizio dei propri diritti e l'autodeterminazione personale.

- Le donne possono avere quanti figli vogliono avere. Questo nel mondo indigeno, caricato di valori cristiano-tradizionalisti apre il passo a un processo realmente rivoluzionario nelle condizioni di vita delle donne, il cui destino valido e accettato si riduce alla maternità.

Questi argomenti della legge delle donne zapatiste, insieme con altre analisi e principi rivoluzionari dell'EZLN, ci sembrano fondamentali per la costruzione di una nuova società. In questi vedo un elemento che compensa tutto quello che già è stato esposto riguardo i movimenti indigeni del Messico. Coincido nel fatto che l'autonomia non è solo un progetto locale o regionale, ma un progetto di Stato che implica una trasformazione totale. Però per trasformare la situazione totale c'è da trasformare tutto il sistema, incluso le nostre soggettività e la cultura di oppressione, sfruttamento, discriminazione, individualismo, consumismo, eccetera, che ci portiamo appresso interiorizzata nel nostro corpo, nelle nostre menti e cuori. Noi donne dobbiamo decostruire le identità storiche subordinate, e gli uomini la virilità costruita in base all'esercizio del potere autoritario, gerarchico e gerarchizzante. Dobbiamo cambiare la nostra forma di pensare, di essere, di sentire, dobbiamo combattere dal nostro foro interno i valori sui quali si basa la riproduzione e la



naturalizzazione del sistema attuale. Il sistema non esiste solo fuori dalle persone, siamo parte di esso e ce lo portiamo dentro. Ciò è qualcosa di fondamentale, nella costruzione delle autonomie, la sua dimensione politica è molto grande e comincia da noi stessi, nella pratica quotidiana. La costruzione delle autonomie politiche e l'autodeterminazione personale, nella pratica, è uno degli elementi che ci identifica, come femministe, nel progetto politico zapatista.

Con tutte le nostre armi politiche e con tutte le nostre forze ci siamo incorporate al lavoro nelle comunità zapatiste. Però dopo un pò di tempo venne fuori che il nostro progetto, dal punto di vista della strategia di genere, è differente da quello zapatista e affrontiamo in questo campo una contraddizione: noi altre progettiamo che è più che necessario costruire spazi e organizzazioni di donne, perché fino a quando non si propizia la costruzione di spazi propri, le donne non possono decostruire l'oppressione di genere che le tiene imprigionate, le si mette in difficoltà la propria autovalorizzazione e il recupero dell'autonomia personale. E' così, abbiamo bisogno di crescere internamente non per poter lottare e partecipare in parità con gli uomini alla costruzione di una nuova forma di vivere, ma anche per spingere ai cambiamenti che ci devono stare nel maschilismo e nelle relazioni di genere. La necessità di spazi propri differisce dalla progettualità zapatista. Loro programmano, come molte altre organizzazioni politiche, che il cambiamento nella condizione subordinata della donna si svilupperà al pari passo con cui si svilupperà la società nel suo complesso. Nel caso zapatista si progettano i cambiamenti nel segno misto della comunità autonomista e, per tanto, non considerano necessario costruire organizzazioni né realizzare laboratori, né lavoro indipendente a quello degli uomini. Queste differenze, in certi momenti del lavoro, causarono problemi e infine ci chiesero di lasciare la zona di influenza dell'EZLN.

Passarono vari anni, noi avanzammo nella costruzione del Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas (MIM) e del Centro de Derechos de las Mujeres, che sono le nostre principali piattaforme di lotta politica femminista contro la sottomissione di genere, classe e etnia, che certamente continuano a subire migliaia e migliaia di donne in Chiapas. Nel percorso dei nostri lavori, abbiamo accertato problemi di genere nelle comunità zapatiste; con qualche frequenza abbiamo ricevuto denunce di donne dalle loro basi di appoggio riguardo abusi sessuali, spoliazioni, espulsioni ingiuste e altre violazioni ai loro diritti. Problemi che si presentano da tutte le parti, però in questi casi non c'era modo di poterle realmente appoggiare. Quando ci siamo arrischiate a intervenire di fronte alle autorità dei municipi autonomi, punirono le donne che avevano sollecitato il nostro aiuto e alcune difenditrici del Centro di Diritti delle Donne che trattavano di questi argomenti furono respinte con violenza, incluso una volta che ricevettero la minaccia di essere linciate. Così per molti anni le relazioni tra le donne zapatiste e noi altre non ebbero spazio e modo di realizzarsi. Tuttavia, a partire dal gennaio 2006, stiamo vivendo una tappa differente. L'EZLN nell'anno precedente riconobbe che la sua politica e la sua strategia verso le donne non è stata sufficiente. Essi hanno costruito i governi indigeni nei municipi autonomi e nel 2003 i Caracoles e le Giunte del Buon Governo, però come ha riconosciuto il subcomandante Marcos, le donne non stanno partecipando se non eccezionalmente al governo indigeno. Esse continuano ad essere legate alla famiglia con una mole immensa di lavoro e responsabilità ogni volta maggiore, soprattutto perché anche gli uomini zapatisti stanno migrando. Anche se molte hanno ricevuto specializzazioni come promotrici di educazione o di salute, la maggioranza non ha avuto tempo, né la possibilità di specializzarsi allo stesso livello degli uomini. Le donne non possono lasciare le proprie case e i propri figli durante una settimana per compiere i turni nelle Giunte di Buon Governo dei Caracoles e municipi autonomi. La posizione subordinata delle donne in famiglia, come dentro le comunità non zapatiste, non ha smesso di riprodursi nonostante le disposizioni rivoluzionarie di uguaglianza e partecipazione paritaria nelle commissioni.

Inoltre la bassa scolarizzazione e specializzazione della maggioranza delle donne è un altro ostacolo col quale si è scontrato il governo autonomo riguardo la partecipazione egualitaria. La forma del governo zapatista è molto interessante per il cambio rotativo della metà delle autorità ogni due settimane o ogni due mesi. In questo modo non ci sono autorità permanenti, tutti apprendono il principio del "comandare obbedendo" nel servizio del governare, che è una forma altra ma difficile da raggiungere. Però il concetto e il significato di governo cambia strutturalmente perché non permette l'accumulazione di potere e prestigio in una elite, ma si converte in un servizio di responsabilità collettiva, un apprendistato di tutti/e e un rispetto, almeno nei discorsi, di tutti/e per tutti/e. Però il fatto che le donne non partecipino in proporzione uguale nei governi, come invece hanno fatto in tutte le commissioni che sono uscite dalla zona e in tutte le attività che hanno realizzato gli zapatisti, impedisce nella pratica la partecipazione democratica totale e ci porta a pensare che sia necessario che cambino la propria strategia di lavoro con le donne.

Nel mutamento delle nostre relazioni con gli zapatisti, è stato determinante il loro appello alla società civile per partecipare alla lotta contro il capitalismo e il sistema neoliberista portato a termine nella Sesta Dichiarazione della Selva Lacandona. Noi donne del MIM e di altre organizzazioni abbiamo adottato la decisione di aderirvi e partecipare nell'Altra Campagna, che è iniziata il primo gennaio del 2006 e ha raggruppato tutti i settori di tutto il paese. Il loro appello include specificamente le donne e noi quindi ci stiamo, abbiamo potuto iniziare un avvicinamento con loro e si è aperto un canale di comunicazione e collaborazione per risolvere, previo accordo coi municipi autonomi, i problemi che si presentano con le donne.

Voglio dire che l'Altra Campagna costituisce un riconoscimento che il progetto zapatista non solo è indigeno, ma è anche un progetto nazionale per strutturare una nuova forma di Stato e di partecipazione democratica. L'Altra Campagna è un nuovo spazio politico per la costruzione collettiva nazionale e internazionale di un piano di lotta e di una organizzazione ampia, dal basso e a sinistra, per raggiungere a lungo termine questo obiettivo.

E' significativo che nell'intervista che abbiamo avuto con il subcomandante Marcos nel gennaio del 2006, a San Cristobal de Las Casas, lui domandasse agli aderenti chiapanechi dell'Altra Campagna riguardo l'avanzamento dell'elaborazione delle nostre proposte per il piano di lotta, dunque ci restò chiaro che realmente si tratta di qualcosa che costruiamo tra tutti/e noi, rispettando le nostre differenti forme di organizzazione e partecipazione. Questo è importante per il MIM e le altre organizzazioni di donne, perché abbiamo tra i nostri principi la difesa dei nostri spazi e la preservazione della nostra autonomia. Non vogliamo cadere, come già c'è successo, nella dipendenza delle organizzazioni miste, nelle quali il potere maschile in qualche modo è egemonico; però soprattutto vogliamo continuare con la nostra propria agenda di lavoro femminista e, da quella, coordinarci la nostra ancora piccola forza per la lotta contro il sistema capitalista e patriarcale, per fare realtà la speranza condivisa di costruire una forma di vita senza disuguaglianze, con giustizia, pace e dignità per tutti/e.

(Traduzione a cura di: **Nodo Solidale** – www.autistici.org/nodosolidale - Luglio 2007)

