

01056



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## TRES SENDEROS Y UN LAGO *Mujeres Zapatistas Bases de Apoyo*

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
MAESTRA EN ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS  
PRESENTA  
CORINA GIACOMELLO

DIRECTORA DE TESIS:  
DRA. SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ



COORDINACIÓN DE POSGRADO EN ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS



MÉXICO, D.F.

2005

m349075



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## *Agradecimientos*

“No se si sea suficiente decir gracias nada más cuando quiero agradecerte tantas cosas que me das.

Busqué la frase perfecta, que sea precisa y **directa** con lo que quiero expresar.

Decir cuánto te agradezco, me des lo que no merezco, **tantas cosas que me das...**

Consulté en el diccionario, sólo hay un vocabulario... Muchas gracias nada más...”

### *Los Tigres del Norte*

A Primero de Enero, desde aquella primera vez en septiembre de 2001. Un espacio que considero como una segunda casa, un paisaje amado, rostros y voces que me recibieron con calidez, amistad y confianza. Quiero dedicarles este trabajo porque gracias a ellos, a la convivencia y las conversaciones, he aprendido muchas cosas; no sólo sobre el zapatismo, sino sobre la dignidad, fuerza, autocrítica, fe, y la unión pese a las diferencias.

A mi familia, por su fuerza y amor. Por las palabras que siempre fueron de apoyo; por sus enseñanzas y no haber dudado nunca de mí, pese a la distancia. No sólo mi familia inmediata (Sandra, Gianni y Sarita), sino también a la extendida (Tosca, Luca y Dino).

A la Presidenta, la doctora Marinella Miano Borruso, que me recibió en su casa y me brindó su amistad, confianza, ayuda y cariño. La agradezco porque creyó en mis capacidades, contribuyendo a su desarrollo. Gracias a ella (hermana mayor, amiga, investigadora y feminista) pude superar mis hesitaciones y cumplir mis ambiciones académicas.

A la doctora Silvia Soriano Hernández, por ser una lectora puntual, una mente brillante, que con sus preguntas y observaciones ha fomentado mi espíritu inquisitivo, y una insuperable acompañante durante mi “gestación académica”.

A la Coordinación de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, al cuerpo académico de la UNAM, a los pasillo y salones.

A Dolores, amiga e incomparable “correctora de estilo”.

A los amigos, los amores y las guacamayas.

A Bruno por su amistad y apoyo constante y por levantarme temprano.

A los compañeros de Coyoacán, los del Centro Histórico y a mi familia mexicana (Andrés, Gilberto, Verónica, Rafael, Rafita y Regina).

A las noches frías, los ruidos de la mañana, la hermosa Ciudad de México, mi computadora, las canciones, los paseos, los cafés, las hojas...

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.  
NOMBRE: CORINA GIACOMELLO  
FECHA: 26 SEPT 2005  
FIRMA: [Firma]

## **TRES SENDEROS Y UN LAGO**

De una cálida, húmeda noche de verano me despedí con la última estrella fugaz. El sueño no me había acompañado en las últimas noches y éstas habían sido sin imágenes. Esta vez sólo deseaba que el insomnio no se fuera de mi lado, pues también mi soledad quería alejarse en busca de cuentos para entretenernos. Creo que le confíé mi deseo a aquella estrella fugaz y ella lo hizo realidad. Mi soledad decidió quedarse y tejió figuras que ahora yo busco tejer con palabras y que en aquel entonces desconocía.

Me hallaba debajo de un gran árbol, frente a una baja, larga casa colonial pintada con dibujos que no podía descifrar. En el piso se arrastraba un papel, un poco maltratado quizá, que llevaba las huellas de multitudes. La hoja decía que *quien lo encontrara, si lograra olvidarse de él, y, en una noche de luna llena, sin saber que era luna llena, caminara ciento cincuenta y tres pasos sin contarlos dando la espalda a la casa y se volteara sin darse cuenta de su rodar ni del girar de la tierra y mirara a la luna sin reconocerla...*

*Ahí, donde ahora se eleva un cerro, se abriría un lago.*

El comunicado no revelaba cómo es el lago ni qué hay a su alrededor; sólo decía que *hay que caminar tres senderos tres para alcanzar sus orillas y un impreciso número de senderos para conocerlas en toda su extensión.*

Hasta ahora llevo los tres, que enseguida voy a narrar, y solamente he vislumbrado una pequeña orillita. Desde aquí se ve el lago de agua cristalina; a su alrededor, un frenético sinfín de actividades, voces, colores, ritmos. Caras diversas pero estoy todavía muy lejos para entender qué las hace diferentes y qué las hace iguales para que puedan convivir en las orillas del mismo lago. El aire destila sabores y olores y al perfume de las frondas majestuosas se enredan las fragancias del fuego. El humo no quema los ojos, sólo borra un poco la vista y humedece las mejillas. Se escuchan crujidos, pasos y voces delgadas. Mi intuición sugiere que aquí en este lago se hablan las diferencias de un lenguaje igual.

## INTRODUCCIÓN: HOY LAS MUJERES

### **Hoy las mujeres<sup>1</sup>**

Ya se quieren liberar  
De humillaciones y opresiones  
Que el sistema ocasionó  
Las mujeres unidas  
Ya luchan por sus derechos  
No quieren ser excluidas

Buscan la liberación

### **Hoy las mujeres...**

Hombres niños y mujeres  
Tenemos ya el derecho  
Trabajando unidos todos  
Contra el sistema que olvidó

### **Hoy las mujeres...**

Compañeras insurgentes  
Compañeras milicianas  
Junto a las bases de apoyo  
Van haciendo el camino

### **Hoy las mujeres...**

Luchen luchen compañeras  
Ya no esperen a que otras lo hagan  
Compañeras compañeros

### **Hoy las mujeres...**

Escuchen compañeros  
No humillemos a las mujeres  
En hogares y familias  
Porque tienen dignidad

### **Hoy las mujeres...**

Compañeras zapatistas  
Hermanas de todo el mundo  
Caminemos todos juntos

Hombres niños y mujeres

### **Hoy las mujeres...**

Jesucristo vino al mundo  
Por ver un mundo mejor  
Lucha Murcia y María Luisa

Murieron por la libertad

### **Hoy las mujeres...**

Ya con esto me despido  
Recordando las caídas  
Que lucharon muy valientes  
¡Viva nuestra autonomía!

---

<sup>1</sup> Canción publicada en ¡VIVA NUESTRA HISTORIA! Libro de historia de la organización de mujeres zapatistas "Compañera Lucha" –de las Ediciones Autónomas Rebeldes, del Aguascalientes IV–.

Entreabre los ojos y los vuelve a ocultar. Roza la garganta fría que está a su lado, toma con la mano y sugiere con las uñas. Uno dos tres se levanta y empieza a caminar.

Deja huellas que nadie percibe, pues todos los ojos están paralizados sobre el dulce cantar de sus caderas. Sopla el viento y moja las caras, las huellas se confunden pero no se borran.

Es hombre, mujer, obrero, estudiante, indígena, afgano, iraquí, caminante, explorador, pirata, aliento, humo, selva, lluvia, Chiapas, zapatista.

Se imprime y repite, escucha olvida critica ama seduce detesta ignora especula ofende se llora y se ríe. Las huellas reciben las gotas y más espeso se ve su estar, dibujan nuevas rayas y formas y se convierten en hormigueros.

O os o os e es. a as a as. **E As.**

La historia se deja contar por muchas lenguas e infinitas variaciones. Desde el primero de enero de 1994, nacionalidades y edades, lugares y vivencias han tenido algo que decir o que hacer, o qué hacer, con el movimiento zapatista. Los partidos políticos, los partidos de fútbol, los conciertos, las exhibiciones, las calles y los callejones.

Desde el primero de enero las pancartas y las marchas, la moda y las impresiones, los y las impresionadas. La prensa los videos las universidades. Los ateos los fumadores de mariguana los seductores de la cerveza los de la música alternativa y de la “buena vibra”.

Los y las de piel oscura los y las de piel clara los aún más lácteos y los que no.

Afirmaciones negaciones decisiones donaciones invenciones intervenciones expulsiones acreditaciones ejecuciones invasiones construcciones repercusiones inclinaciones pasiones.

Movimiento zapatista, EZLN, Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General. Insurgentes, insurgentas.

Nombres y acontecimientos La Realidad San Andrés de Los Pobres San Cristóbal de Las Casas Ocosingo Stop.

Se desata “la guerra” circulan las leyes se detiene el ruido se escucha el decir. Aparece un tono distinto interviene y se presenta: Ley Revolucionaria de Mujeres.

Uniformes rifles vida en la montaña.

Si bien la participación de las mujeres no representa una novedad en el seno de los movimientos sociales, la forma de incorporar a las mujeres del zapatismo es sustancialmente sin antecedentes.

Las corrientes revolucionarias que atravesaron América Latina en los años setenta y ochenta, en especial el movimiento guerrillero en El Salvador, el sandinismo en Nicaragua, las guerrillas

colombianas, los grupos paramilitares, etc., reclutaban a mujeres entre sus filas. Su participación en términos de liderazgo era generalmente periférica y determinada por las concepciones tradicionales acerca de los papeles correspondientes según el parámetro del “sexo hecho cultura”. Por lo tanto, a menudo cooperaban como mensajeras, enfermeras, cocineras, cuidaban las casas de seguridad, lavaban ropa y usaban sus “armas” femeninas para conseguir información, infiltrarse en los círculos enemigos, cargar armas y alimentos.

Con el zapatismo, producto de un *continuum* histórico que involucra una pluralidad de actores en un contexto global y nacional diferente, se rompe esta tradición, por lo menos en el nivel discursivo.

La participación de las mujeres no es asumida como algo implícito sino como un reto más en la marcha del movimiento hacia el “mundo donde quepan todos los mundos”.

Las mujeres revisten un papel protagónico; en 1994 se presentan a las sociedades civiles y políticas internacionales con una Ley y un cuerpo chiquito envuelto en un uniforme –el de Ramona– que luego irá cambiando –ahora la más “mediatizada” es Esther– cuya esencia centrífuga es esencialmente una: zapatista, lo cual, dicho de otra forma, suena como mujer-indígena-pobre-insurgente, perdón, *insurgenta*.

Las primeras voces de aquellas alborotadas y abrumadoras madrugadas chiapanecas, y en los años que siguieron, las de la bomba ideológica-mediática lanzada por los zapatistas, se entrelazan con los que quieren intervenir, ayudar, participar, incluir, estar, ser y decir. Los actores que se agitan y convulsionan del centro a la periferia de la acción social zapatista –el zapatismo es el centro– y viceversa, provienen de un abanico de variedades profesionales, lingüísticas, generacionales, etc. El mosaico de dibujo complejo genera ejes dominantes de los cuales cuelgan manos que atraen más manos y salen voces que se repiten en otras voces.

En relación con las mujeres, el documento que cristaliza su lucha es la Ley Revolucionaria de Mujeres. Las mujeres que desempeñan cargos de mando, por ejemplo las comandantas, son las responsables por difundir y ejemplificar la lucha de las indígenas dentro del movimiento.

El meollo de la retórica zapatista y de los cambios efectivos que el movimiento propone con respecto a las relaciones de género consiste en invitar a las mujeres a que participen en la organización según las diferentes modalidades –insurgentas, bases de apoyo, en los colectivos, como autoridades en las comunidades y en los gobiernos autónomos de los Caracoles–; se les anima a que se enfrenten a las prohibiciones y sujeciones que sufren en su casa y que son

perpetradas por sus esposos y padres. Las reclamaciones son dirigidas también al Estado y a la militarización de la región. Marcos, figura prominente en todos los ámbitos del movimiento, suele comentar las cuestiones de género que persisten y se modifican en el seno de las comunidades.

No obstante, las demandas de género mantienen un lugar secundario dentro y fuera del zapatismo: no mueven tanto a la prensa, no sacuden los monstruos del poder neoliberal, no pegan tanto en las playeras, etc.

El impacto que han tenido las mujeres de la comandancia, y en general, las mujeres *organizadas*, en la creación de grupos de reflexión, de talleres y encuentros, mezclados con los efectos propios del zapatismo, nos lleva al siguiente panorama.

El zapatismo queda cristalizado en las figuras de mando, en la mitificada sigla del ejército y del Sub, inevitable consecuencia de una lucha para la supervivencia que implicó el constante “llamado llamativo” a la sociedad civil para que un Estado de tradición represiva no perpetrara otro exterminio.

Las mujeres se vuelven, en el imaginario colectivo, *mujeres armadas* en pie de lucha; en el escenario nacional se destacan como integrantes de los pueblos indígenas inmovilizados por la autonomía y reivindicaciones de índole cultural, y, en el remolino transnacional, emergen como actores en la lucha contra el neoliberalismo.

Las mujeres zapatistas se destacan en su papel de formuladoras de demandas de género que cuestionan los usos y costumbres, presentándose así como un sujeto colectivo, integrante de un movimiento social que lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Mis estancias en Chiapas me permitieron observar ciertos “espacios vacíos” en el análisis sobre las mujeres zapatistas; el objetivo de este trabajo es precisamente contribuir a llenarlos, haciendo visible su participación en las bases de apoyo y dislocando la mirada del plano zapatista al universo global y viceversa, poniéndolos en diálogo.

### **1. Las invisibles bases de apoyo**

La tendencia principal al momento de hablar de mujeres zapatistas es pecar de la misma ceguera, o lectura parcial, que a veces se percibe en el análisis del movimiento en su conjunto. Se discuten los términos, los logros y las dificultades de los niveles de militancia “alta”, es decir, se dicen-escuchan las palabras de las comandantas, de las insurgentas, quienes, a pesar de seguir siendo integrantes de sus pueblos tanto en su praxis como en su “caldo cultural”, han vivido en



condiciones extraordinarias –en el sentido de fuera de “lo normal”, entendido aquí como normal lo que cada cultura percibe, después de un proceso transgeneracional de aprendizaje y naturalización, como perenne, inmutable y no sujeto a reflexión o crítica– que han implicado trastornos en los patrones de género.

Este enfoque puede implicar la exclusión de un sujeto colectivo de igual peso y diversas condiciones, de idéntica membresía zapatista pero vivenciada, trabajada e insertada en su cotidianidad en formas diferentes

La *adscripción zapatista* de hombres y mujeres en las bases de apoyo –si bien se manifiesta según diversos grados y formas de practicar la militancia y la afiliación territorial-simbólica al movimiento– es el marco trascendental dentro del cual se reinscriben sus vidas y, por ello, su identidad. Ésta se constituye de diversos planos que responden a procesos tanto individuales como sociales. Los que más se destacan son su pertenencia étnica y los orientados por las relaciones de género, tanto dominantes como en transformación, en las que se desenvuelven.

Los y las protagonistas de la lucha más “platicada” en el plano internacional articulan su resistencia, su identidad y su discurso a partir de plurales ejes de acción, siempre manteniéndose fieles a su identidad fundada sobre un “sujeto colectivo”, una pertenencia que es más que étnica, más que histórica: es la nueva identidad de gestación zapatista. A ella le pongo el nombre de *Cultura Zapatista (CZ)*.

Ésta, si bien ha sido discursivamente construida por la dirigencia del movimiento zapatista, es decir, el EZLN y por integrantes al movimientos, se encuentra expresada en las bases de apoyo, que, a pesar de desempeñar un papel prominente tanto en términos numéricos como de sustento logístico, alimenticio y político del EZLN, no reciben tanta atención<sup>2</sup>.

Los reflectores apuntan permanentemente en la capucha decorada con pipa, la figura del Subcomandante Marcos, sobre todo en los medios. En segundo lugar aparece el EZLN y la Comandancia. Los comandantes y las comandantas toman la palabra en los encuentros con la sociedad civil –por ejemplo, la Marcha del Color de la Tierra de 2001 y la marcha en San Cristóbal de Las Casas el primero de enero de 2003– y con la esfera política– por ejemplo, Esther frente al Congreso de la Unión–.

---

<sup>2</sup> Con esto me refiero a la atención de los medios y de los trabajos que procuran explicar al fenómeno del zapatismo a partir del EZLN. Las bases de apoyo son los destinatarios principales de los proyectos de las sociedades civiles, por lo tanto ocupan un lugar definitivamente prioritario en el proceso de construcción de la CZ.

## 2. Afinando la mirada

La cristalización de la Ley como un momento puramente local, de impacto cultural entre los pueblos indígenas mexicanos y de origen absolutamente endógeno, distorsiona el panorama en el cual fue engendrada y no toma en cuenta las coordenadas globales.

Las demandas de género se han convertido, en particular desde la década de los noventa, en una constante; su “incorporación” al lenguaje del poder expresado por actores diferentes, que oscilan de los organismos internacionales financieros (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo, etc.) la Organización de las Naciones Unidas, los gobiernos nacionales y locales, tiene un peso no indiferente en las realidades locales dentro de las cuales ha emergido el movimiento zapatista.

Los flujos de injerencia, de impacto recíproco y de apropiación y redefinición multilateral de los conceptos y de las prácticas a ellos asociados, corren sobre las líneas de la telaraña global y es imprescindible tomarla en cuenta.

Ningún proceso social puede ser deslindado de su entorno, menos aún en la sociedad actual, que está caracterizada por la fuerte interdependencia entre los actores y los campos de acción práctica y simbólica. El zapatismo ha sido objeto de distintos análisis, los cuales han privilegiado algunos puntos y ocultado, o relegado en un segundo plano, otros; la dimensión internacional del zapatismo ha sido estudiada sobre todo en términos del impacto del movimiento en las movilizaciones transnacionales. Al contrario, se ha puesto menos atención a la influencia que los meta-discursos globales, o su ausencia, han ejercido en la retórica zapatista.

Las lecturas que me habían acercado al movimiento articulaban su impacto a partir de diversas perspectivas: la lucha de matriz histórico-cultural de los pueblos indígenas, el uso novedoso del *world wide web*, las facetas *posmodernas* de su mensaje, de las protestas internacionales, etc.

Si bien ya había leído comentarios sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres, en aquel tiempo aparecía sólo como un elemento más del zapatismo, tan relevante como los otros, de mucho ruido e importancia pero ofuscado en el panorama mayor.

En términos generales, el zapatismo emerge como el centro del cual se desprenden nuevos significados, que, si bien se originan en un contexto estatal, nacional, étnico, histórico e incluso religioso, son presentados como el meollo del movimiento, su gestación y fruto.

Sin embargo, en estos años, el movimiento ha cambiado su organización, la estructura de mando, el control de los territorios e incluso su relación con la sociedad civil. Además ha perdido mucho de su fuerza: el número de sus integrantes ha disminuido y el movimiento ya no despierta siquiera el interés de la clase política que, en 1994, vestía a sus pesadillas con el traje de la “balcanización”.

El zapatismo, en fin, más que un sujeto externamente invisible, se ha convertido en un sujeto que puede ser invisibilizado.

Las mujeres son un sujeto que puede ser invisibilizado dentro del zapatismo, y el objetivo de este trabajo es justamente rescatar a las militantes del movimiento.

El nuevo horizonte que se anunció a la luz pública en 1994 y que se pretendía alcanzar transvaluando las relaciones de género tradicionales, no es un proceso que han llevado adelante sólo las mujeres, sino toda la comunidad, y todas las comunidades que están integradas al movimiento.

A partir de su militancia, de su ser partícipes de un nuevo hacer, de un nuevo decir y sentir, los hombres y las mujeres se comprometen a cuestionar y reconstruir las relaciones en el hogar, en los centros de decisión, en los discursos y en el imaginario colectivo.

Un proceso que no es de índole simplemente política ni social, sino profundamente cultural, pues busca escurrir y cambiar los colores de los tejidos más profundos de la vida cotidiana. El “empuje” llega del ser parte de un sujeto colectivo zapatista, mientras que los “frenos” surgen de las costumbres que quieren ser modificadas. Obviamente las dos facetas no actúan separadamente sino que constituyen el meollo del proceso y de las negociaciones que cada sujeto, como el zapatismo en su conjunto, desarrolla en el seno de su pertenencia identitaria subjetiva y colectiva.

La dialéctica entre “empujes” y “frenos” se desenvuelve en espacios simbólicos circunscritos –el hogar y la comunidad – y de magnitud global, ya que las desigualdades de género que padecen las mujeres indígenas son compartidas por la mayoría de las mujeres. Por lo tanto la componente cultural específica de las comunidades afiliadas al movimiento es tan importante como el “sentir global” con respecto al género.

Considerado el vasto abanico de luchas locales, de experiencias históricas de movilización, de trasfondos culturales y de formas de interpretación de significados, es necesario buscar un espacio semántico que resuma la evolución de las resignificaciones en relación con el género.

Esto se puede conseguir mediante la intersección de diversos planos de análisis: en un primer momento el estudio del movimiento zapatista como movimiento social de trascendencia internacional e inserto en un contexto histórico, geográfico, económico, político y social que es necesario abordar desde la perspectiva local, nacional y global.

Luego, el análisis de los avances de los estudios de género en relación con las mujeres indígenas y el marco global de la discusión generada alrededor del tema “mujeres” en las Naciones Unidas. Finalmente, utilizar los marcos analíticos precedentes como coordenadas para ubicarse en el panorama de la movilización estrictamente zapatista; la formulación de las demandas y de un “lenguaje de denuncia y resistencia” expresado en las palabras de las mujeres que tienen papeles de mando en el movimiento.

#### **4. Segundo objetivo**

El segundo objetivo surge del afán y de la curiosidad de escuchar voces que casi no hablan, que se mezclan con el humo de una hoguera, que cargan hijos y calientan frijoles en una comunidad y zapatista.

Los protagonistas que han permitido el desarrollo de este trabajo son las compañeras y los compañeros de la comunidad base de apoyo Primero de Enero (PdE), cabecera municipal ubicada dentro del territorio del Caracol IV, cerca de Ocosingo.

Mi experiencia en PdE ha sido más que un acercamiento al zapatismo; se ha convertido, a lo largo de los años, en un descubrimiento de algo que no conocí en los libros. Fue convivir con un zapatismo que parecía yacer bajo la piel de las cuatro letras del EZLN; un “hacer zapatismo” que, diario, se despertaba “haciéndose zapatista”: reconfirmando, o negando, el pacto. Convenciéndose y manteniéndose en la lucha, o irse, dejando de ser sujeto colectivo.

La pluralidad de los puntos de vista que los compañeros expresaban acerca de la militancia, los tonos de voz de múltiples acentos, la participación de los niños, el orgullo compartido entre hombres, mujeres y niños rebasan lo que puede ser narrado. A ellos se añaden también las dificultades compartidas, las verdades calladas, las rivalidades guardadas, los cansancios y los enojos, las pluralidades, pues, que enriquecen las vivencias cotidianas y llenan de sentido los horizontes perseguidos, los sacrificios, las renunciadas y las ganancias.

Las bases de apoyo son vida cotidiana que diario se cuestionan y procuran abrir, mejorar o corregir el camino que decidieron construir. Son laboratorios de relaciones afectivas, jerárquicas, culturales y de militancia.

En las comunidades bases de apoyo las relaciones de género se mantienen más fieles a los patrones tradicionales, aunque el zapatismo ha estado trabajando para romper con la costumbre de no admitir a mujeres en las asambleas y en los puestos de mando y autoridad.

Las mujeres zapatistas bases de apoyo probablemente cuentan una historia distinta de la de las mujeres insurgentas. Si bien los antecedentes son parecidos –miseria, racismo, desamparo institucional, el acercamiento de la Diócesis, las pláticas con las organizaciones, su específica forma de integración y exclusión como mujeres, etc.– la forma de pisar los senderos zapatista es distinta, y también la de pronunciar el mensaje.

Como fue expresado por la capitana Mirabel y reportado en la publicación: *¡VIVA NUESTRA HISTORIA! Libro de historia de la organización de mujeres zapatistas “Compañera Lucha”*

*Realmente aquí en las comunidades la muerte aparece de pronto, con diarrea, con vómito, con calentura; por eso decimos nosotros, los insurgentes, que la vida más difícil no es ser insurgente, no es ser miliciano, la vida más difícil es la que padece el pueblo, los sufrimientos, las injusticias, la falta de educación, la falta de alimentación. Eso es lo más difícil, porque no se vive un solo día. En cambio nosotros, nuestra vida pues sí es dura. Hay que caminar, correr, saltar, combatir. Pero eso no es todo el tiempo como lo vive la comunidad.*

Las palabras de Maribel son pocas y claras: el panorama de las bases de apoyo, diversas entre sí, coordinadas territorial y semánticamente, no se resuelve en la militancia política y en su rol de “apoyo” a la Comandancia del EZLN, sino que cotidianamente se reproduce en la pobreza, en las enfermedades, en los abusos, en la falta educación, en fin, en las causas materiales que influyeron en la creación del movimiento y que siguen existiendo.

## **5. Las milpas de Primero de Enero**

Querer estudiar las condiciones, o el cambio de condiciones –o no–, de las mujeres indígenas quienes, por un amplio espectro de diferentes razones –desde la adhesión espontánea hasta la participación a una decisión comunitaria– se han involucrado en el movimiento zapatista y ahora

viven en las comunidades comúnmente conocidas como “bases de apoyo” es finalmente escuchar.

Pero se interponen muchos obstáculos, de índole tanto lingüística – mi desconocimiento del tzotzil y del tzeltal y el monolingüismo de algunas de las mujeres– como cultural – la creencia de que ellas no saben y la menor costumbre en platicar sobre su militancia, entre otros– pero la convivencia diaria, las visitas reciprocas y los encuentros, las pláticas con los niños y con los hombres ayudan a llenar esos silencios.

Espacios vacíos de sonidos pero llenos de movimientos, de lenguajes físicos y de interacción en los espacios privados –sus hogares– y públicos –la iglesia, los bailes, las celebraciones, los mercados, las asambleas, etc. –.

Las espirales globales y los torbellinos zapatistas se encarnan en los gestos de los habitantes de PdE. No pretendo abarcar en este trabajo todos los matices de las pieles, de los ritmos de cumbia, de los listones colorados, de las camionetas de carga, de los murales, de la circulación y del intercambio de miradas y manos; simplemente quiero narrar la militancia de una comunidad, la posición de las mujeres en un universo semántico que es zapatista y global.

Por lo tanto es una pincelada en el tablero, aunque no de un único color, ya que no es posible, ni analíticamente fructífero, abstraer el sujeto “mujeres” del ambiente en el cual se presenta.

Cabe señalar una vez más que la investigación está enfocada en formas puramente civiles de resistencia y autonomía desarrolladas dentro del movimiento zapatista.

Mi primera estancia en PdE fue en septiembre de 2001; llegué como observadora internacional con una carta aval del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.

En PdE, aprendiendo, desconociendo, se quitó poco a poco el velo que cubría la mirada que sólo miraba sin nada decir.

Fueron días afortunados, pues había mucho movimiento femenino alrededor de la recién construida “Casa de las Mujeres”, la cual estaba en proceso de decoración; las pintoras eran unas chicas de Enlace Civil-Ocosingo y las mujeres de la comunidad.

Había colectivo de pan –que ya no está– y estaba Juanita, una viuda –que tampoco está, pues tuvo una hija con un hombre casado de la comunidad y, víctima de los chismes, se fue, algunos dicen que con él, otros casi no dicen y, como de costumbre, las muchas versiones no componen una definitiva–.

Ella fue quien me habló por primera vez de las mujeres; no mencionó la Ley, pero sí decía “Está enojado mi corazón” y su español de influencia tzotzil entraba como agua por un oído tapado.

Ese simbólico comienzo se convirtió en estancias cuya duración aproximada ha sido de dos a tres semanas, con una constancia de dos por año, la última en abril de 2005.

La decisión de regresar a PdE y elegirla como única comunidad para mi trabajo de campo surge de motivos diversos: por un lado el hecho irrefutable de que la confianza, el acostumbrarse y que la gente se acostumbre no se alcanza en un día. La objetividad del análisis se construye con la emoción de un paisaje que se vuelve conocido, anhelado, incluso extrañado.

Se forma con el humo de los chayotes, de las lluvias nocturnas y de las madrugadas calientes; toma color gracias a las manos que se estrechan, las risas por un fuego que cuesta prender, las quemaduras en la piel, el lodo y las mazorcas.

Crece en el tiempo y en la constancia.

Ésta, a su vez, madura por medios económicos propios, por las “vacaciones” con destino único: Chiapas, PdE, no más un día en San Cristóbal para una rápida despedida de los vicios urbanos.

En fin, PdE tuvo que convertirse en un lugar “normal” para mí y yo en una presencia “normal” para el espacio y sus habitantes. La “normalización” ha sido espacio recortado entre los cursos de maestría; no obstante, el notable esfuerzo no ha impedido que respetara estrictamente los términos del curso de posgrado elegido como canal para el desarrollo de mi tesis.

## **5. Estructura**

El trabajo se estira sobre tres ejes fundamentales aquí llamados senderos.

Por lo tanto, la tesis está estructurada de la siguiente manera:

En el primer capítulo, *Antes del sueño*, trato de analizar los elementos de la sociedad actual que inciden y reciben sobre –y desde– el zapatismo elementos de confluencia en el tejido de intersección entre lo local y lo global. Se trazan los rasgos generales de la sociedad compleja, haciendo hincapié en la transnacionalización de la acción colectiva, el papel desempeñado por el zapatismo en “la lucha contra el neoliberalismo” y viceversa.

El primer sendero está formado por dos capítulos y se presentan los elementos que conforman a la Cultura Zapatista; en el segundo capítulo se analizan los procesos históricos-ideológicos y los diferentes actores que han contribuido al surgimiento del movimiento. En el tercero se describe la memoria interna y externa del zapatismo, la transformación del espacio y el uso estratégico de espacios conceptuales como el ejercicio de la autoridad y las asambleas comunitarias.

El segundo sendero penetra en las relaciones de género y contiene los capítulos cuatro y cinco. Los planteamientos teóricos adoptados parten de la conceptualización de las mujeres indígenas como sujetos triplemente explotados. Se analizan entonces los ámbitos tanto locales así como globales de discriminación.

El cuarto capítulo se enfoca en los temas más prominentes de la discriminación hacia las mujeres desde una perspectiva cultural-psicológica. En el quinto se analizan las conferencias internacionales de las Naciones Unidas sobre las mujeres, el programa gubernamental Progresas-Oportunidades y el trabajo de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

El último y tercer sendero concentra la mirada en las mujeres zapatistas. La primera parte, es decir los capítulos seis y siete, hacen un recorrido por los encuentros, los diálogos, las intervenciones, los Acuerdos de San Andrés, etc. de 1994 a 2003. La intención es presentar la particular interpretación y las medidas nacidas en el seno del movimiento zapatista acerca de las desiguales relaciones de género en las comunidades indígenas.

El octavo y último capítulo relata la experiencia en Primero de Enero, analizando los avances y los obstáculos a partir del contacto con la gente y de lo observado en la vida cotidiana de esta comunidad zapatista.



## ANTES DEL SUEÑO

### Capítulo I

#### SOCIEDAD GLOBALIZADA, ZAPATISMO Y LUCHA SIMBÓLICA

En este capítulo se trazarán los rasgos principales de la sociedad actual, la denominada *sociedad compleja*. Por lo que concierne al zapatismo, es importante subrayar los lazos tejidos en la realidad *glocal*<sup>3</sup>, es decir, en la interacción práctico-simbólica de las comunidades zapatistas con movimientos sociales y organizaciones civiles internacionales, pues éstos influyen en el desarrollo del movimiento.

La perspectiva *glocal* es, a su vez, un marco de interpretación trascendental para comprender la situación de las mujeres zapatistas bases de apoyo. Uso el término *glocal* para hacer referencia al diálogo entre las facetas de la producción y reproducción social que se desenvuelve en los ámbitos políticos, económicos, culturales, simbólicos, en los tráficos de mercancías y servicios lícitos e ilícitos y en la inevitable, pero no determinada, confluencia y lucha alrededor de estos espacios por parte de actores que comparten el escenario global. Los diversos actores, que incluyen a instituciones y a grupos informales re o des conocidos, interactúan a través de lazos a veces invisibles y conforman así el tejido que une los eventos y las dinámicas de escala mundial a los de impacto y naturaleza local.

#### 1.1 SOCIEDAD COMPLEJA

Es innegable que vivimos en una sociedad globalizada donde la circulación de la información, del capital financiero, de los bienes y servicios –legales e ilegales– y de los códigos culturales es acelerada y comprimida espacial y temporalmente. Los hechos se difunden con impresionante rapidez y se les percibe como estrechamente conectados entre sí.

---

<sup>3</sup> Ulrich Beck introduce este término para referirse a la penetración de los riesgos globales –en especial los relacionados con la finitud de los recursos naturales, las nuevas fronteras abiertas por la tecnología, las enfermedades y los "virus sociales", que se convierten en riesgos económicos y políticos– en la vida cotidiana de las realidades locales. El espacio *glocal*, entonces, se construye como el *locus* de interacción entre la dimensión global y local. El marco *glocal* se desarrolla dentro de la teorización de la sociedad del riesgo y de las estrategias de *glocalización* de la economía del mercado mundial (Beck, 2004: 195). La *glocalización* aparece como una nueva estratificación global (Cohen y Méndez, 2000: 189).

Al contrario, aquí se quiere enfatizar la interacción dialéctica entre el plan global y el local. El enfoque es en los aspectos simbólicos culturales y en la lucha que se desata por la reconfiguración de los campos semánticos compartidos globalmente; por ejemplo, como veremos en los siguientes capítulos, la lucha para nombrarse de los pueblos indígenas, la reapropiación de las reivindicaciones de género en las esferas globales –a través de los foros de las Naciones Unidas–, nacionales y de grupos de bases.

La aceleración y la variabilidad de la vida cotidiana producen revoluciones en el campo del erotismo, de las relaciones familiares, de las costumbres alimentarias, de las formas de recreación, que rozan la autodestrucción en la época cuando, paradójicamente, se han hecho más progresos en el aumento de los años de vida.

Además, la expansión de estilos de vida “ideales” difundidos por los medios de comunicación y reproducidos en los ámbitos de la vida cotidiana –las tiendas, los lugares de socialización, los círculos informales, las redes afectivas y de amistad, la organización y la vivencia de los espacios, en el cyberrmundo de las relaciones virtuales, etc. – fomentan la exclusión social y revitaliza las jerarquías en el plano simbólico-cultural.

Dentro de los mismos países en vías de desarrollo se enfrentan y cruzan concepciones culturales y expresiones materiales. La tensión ya no se estira sobre la línea divisoria de desarrollo y subdesarrollo sino que entra en la vida cotidiana de todos. Lo que es “in” y lo que es “out” se mide en tallas y *looks*. La cosificación del mundo ha llevado a la supremacía de lo material y a partir de sus parámetros se mide la validez de ciertas expresiones humanas. Según Pierre George (citado en Santana, 2004) en las sociedades subdesarrolladas una gran cantidad de personas practica el “subsconsumo” mientras que una minoría, el “superconsumo”; “el consumo es un sitio donde los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución y apropiación de bienes” (Manuel Castells, citado en Santana, *op. cit.*).

El panorama cultural-simbólico de una sociedad no es reductible a sus confines nacionales, aunque éstos siguen siendo vigentes como filtros de interpretación: las facetas del Estado-nación tanto en materia de régimen como de instituciones, de su Constitución y de un legado histórico y cultural, que por más polifacético que pueda ser, sigue caracterizando a su sociedad, mantienen una relación simétrica con sus ciudadanos, los cuales recurren al Estado como el principal interlocutor de sus demandas, protestas y propuestas.

Las barreras nacionales siguen de pie, desde luego: asumen la forma de leyes migratorias, de leyes de seguridad, de prejuicios, de nuevas manifestaciones de xenofobia y de interpretaciones particulares que responden a cierta lectura del mundo y de la vida. Los seres humanos siguen *perteneciendo a*, pero sus ámbitos de pertenencia son múltiples y pluritemporales.

Cada sujeto, así como cada conglomerado de sujetos, es una composición sinfónica variante. La contracción de la dimensión temporal y espacial se articula en una sociedad siempre más heterogénea y consciente de sus diferenciaciones. Por supuesto, la reacción frente a ella es a su vez distinta. Si por un lado encontramos el resurgimiento de guerras étnicas, de expresiones neofascistas y xenóforas, por el otro se multiplican las redes transnacionales de solidaridad, de comunicación y de diálogo entre realidades distintas pero que comparten objetivos parecidos y que los ponen a conversar sobre el escenario global.

Los nuevos medios de comunicación, la circulación de códigos culturales, su hibridación y reformulación, los cruces fronterizos y los cruces del capital nos dan algunas coordenadas para entender la sociedad en la que vivimos. Una sociedad, en fin, planetarizada, informatizada y embebida de culturas e identidades (Melucci, 2002).

Quizá la máxima expresión de la unificación del mundo sea la aplicación indiscriminada de políticas neoliberales y la interferencia de instituciones supranacionales, a saber, el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) en las políticas económicas de los Estados-nación, en especial de los países más pobres. La contracción del Estado debida a la reformulación de las políticas públicas –parcial o total privatización del sistema de salud, transporte y del sector energético, flexibilización del mercado del trabajo, eliminación de subsidios estatales y reforma del sistema de pensiones, entre otros– ha producido en los países en vías de desarrollo altos costos para los sectores de la población que no tienen los medios para sostenerse en un sistema altamente competitivo y mercatizado.

Es importante, cuando hablamos de globalización y de sociedad compleja, distinguir entre la creciente integración económica y el proceso de internacionalización (Tarrow, en Smith y Jonson, 2002). El término “globalización” fue introducido en 1983 por Theodore Lewitt, docente en la Harvard Business School, cuando anunció que “la globalización del mercado está a la mano”, refiriéndose sobre todo a la evolución de la mercadotecnia (Rampini, 2003).

Hace veinte años la globalización estaba en estado fetal, pues muchos mercados nacionales seguían siendo protegidos por barreras económicas. Podemos identificar las raíces de un esfuerzo institucionalizado por integrar las economías nacionales según los parámetros de la teoría del libre mercado en los acuerdos de la Conferencia de Bretton Woods en julio de 1944, cuando se adoptaron de los Estatutos del FMI y se fundó el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo (luego Banco Mundial).

Las instituciones de Bretton Woods establecieron las pautas integracionistas que fueron complementadas, en el plano político-social, por la Organización de las Naciones Unidas, con sus múltiples instituciones.

En las últimas décadas estos organismos han ido modificando sus funciones y desempeñando un papel más prominente en las economías nacionales de los países en vías de desarrollo.

Por lo tanto, antes de penetrar en las dimensiones simbólicas de la interacción glocal es importante ver cuáles son los dogmas de las relaciones económicas impuestas por estas instituciones y cómo afectan a los países en proceso de desarrollo.

## 1.2 EL CONSENSO DE WASHINGTON

En los años ochenta hubo un viraje en las políticas económicas de los países subdesarrollados pues se abandonó la estrategia conocida como Sustitución de Importaciones<sup>4</sup> y se adoptaron políticas centradas en la “bondad del mercado” y la libre asignación de recursos a través del mismo, a costas del anterior estadocentrismo y desarrollismo” (Costas y Cairo, 2003). Este cambio estaba vinculado con la crisis de la deuda externa, que llevó a bautizar los ochenta como la “década perdida” para América Latina y al cambio teórico-ideológico a favor del liberalismo económico y del monetarismo (*Ibidem*).

Los agentes responsables de concretar este viraje fueron el BM y el FMI. En sus políticas se encarnaron los principios de lo que más tarde se acuñó como *Consenso de Washington*. Las medidas de ajuste incluían la estabilización de las principales macromagnitudes económicas – inflación, déficit externo y déficit público– y la liberalización y desregulación de los mercados.

En la práctica, el Consenso de Washington se ha convertido en devaluación de las monedas nacionales, contracción del gasto público, contracción salarial, liberalización comercial, reducción de barreras proteccionistas y privatización de los principales sectores productivos (*Ibidem*). El corte monetarista y la aplicación de los Planes de Ajuste Estructural (PAE)

–como se les dice a los paquetes impuestos por el FMI– en forma rígida y universal, es decir, sin tomar en cuenta las especificidades de los países, han tenido consecuencias y costos sociales

---

<sup>4</sup> Aplicada en los países en vías de desarrollo entre –aproximadamente y con diferencias– las décadas de los cuarenta y los ochenta, consistió en promover la industrialización de los países para romper su papel tradicional de exportadores de recursos naturales. El crecimiento del sector industrial estuvo acompañado por una acelerada urbanización, por organizaciones sindicales organizadas desde el Estado y medidas de corte populista. Los capitales procedentes del exterior desempeñaron un papel prominente en los años de relativo bienestar económico de las primeras décadas.

altísimos, además de no haber resuelto las ineficiencias de las economías menos desarrolladas y de haber causado la agudización de las desigualdades internas.

En el caso de México, la deuda externa había llegado en 1987 a 107 mil millones de dólares; la obtención de un crédito de seis mil quinientos millones de dólares, otorgado por el FMI y el BM, así como la fiel implementación de los PAE, frenaron el peligro de una crisis financiera desastrosa para el país y aseguraron cierta legitimidad a la administración del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari (Turcott, 1996). Como parte del mismo paquete de ajuste económico, de busca de legitimidad y de forzada inserción de México en el escenario de los países “primermundistas”, Salinas de Gortari llevó al país, en 1992, a la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que convirtió a México, Estados Unidos y Canadá en un solo bloque comercial. En 1994 le abrió al país las puertas de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) (Pescador, 2004).

Durante la misma administración se propuso y obtuvo el cambio del artículo 27 constitucional. Éste, desde la Constitución de 1917, había sido objeto de cambios y de repetidos ataques; pero sólo con Salinas se logró declarar terminado el reparto agrario, con el pretexto de que no había más tierras que repartir, y concluido el sistema ejidal. La instauración en México de la división de las tierras en comunales y ejidales fue uno de los logros de la Revolución mexicana; los beneficios de la Reforma Agraria llegaron tarde y en forma incompleta a las zonas indígenas (Olivera Bustamante, 2004).

Además, el reparto fue siempre practicado por un Estado comprometido más con las elites que con el pueblo, y las grandes extensiones de tierra –en particular las dedicadas a la producción de café y de otros productos de exportación– han seguido existiendo. De hecho, era práctica común entre los campesinos bajar a las fincas como jornaleros para complementar sus miserables entradas. Difícilmente se entregaban las tierras buenas a los campesinos y las luchas entre comunidades y los caciques y terratenientes, debido a cuestiones de tierra, eran el pan cotidiano. No obstante, la Constitución declaraba la tierra como bien de la nación y reconocía la propiedad comunal. Esto la hacía inajenable y sobreponía la propiedad y el uso comunitario de la tierra a los derechos de cada campesino sobre la parcela que le correspondía.

Con los cambios al artículo 27 se permitía la entrada de inversionistas privados al sector ejidal y la parcelación de la tierra, es decir, la venta de las parcelas individuales. Se constituyó así el

sujeto legal indígena, reconocido con ciudadanía plena y enfrentado a las leyes del mercado (Hernández Castillo, 1996).

Las condiciones de baja competitividad tecnológica y productiva de las tierras indígenas –a menudo usadas con fines de subsistencia–, las dificultades para comercializar sus productos –debido al alto número de intermediarios y a las dificultades de transportación– han empujado a muchos campesinos a vender sus tierras; éstas se han reconcentrado en unas pocas manos, y los “productores ineficaces”, según los parámetros de los colosos transnacionales y las exigencias del capitalismo contemporáneo, han pasado de ser propietarios a mano de obra libre y barata (*Ibidem*).

Los cambios al artículo 27, así como la gradual supresión de los subsidios al área rural y la conversión de la tierra de las propiedades comunales en grandes extensiones dedicadas a la producción para la exportación, deben ser entendidos a partir de la liberalización de la economía en México y de su relación con la economía mundial, es decir, con el rostro económico neoliberal de la globalización.

### 1.3 INTERNACIONALIZACIÓN

La faceta “social” y política de la globalización económica es la internacionalización, entendida como la construcción de organizaciones, redes e instituciones que rebasan los confines nacionales Tarrow (*op.cit.*). Pueden ser organizaciones supranacionales que se sobreponen a los Estados-nación –como la Organización Mundial del Comercio- OMC- el BM y el FMI- o que los “complementan”, por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Aquí entendemos por internacionalización no sólo las facetas de la integración *desde arriba* en sus vertientes institucionales, sino también algunos de sus matices latentes y simbólicos, muchos de los cuales permanecen ocultos y al margen del ojo público. Su proliferación es comprensible, en parte, por la sociedad compleja, que no sólo implica múltiples planos de pertenencia, sino también fuentes plurales de información y diversos planos semánticos que pueden ser combinados entre sí, forjando nuevos procesos identitarios y comunicativos.

Se da por sentado que las nuevas revoluciones tecnológicas tienen un papel imprescindible en la difusión acelerada de los símbolos dominantes. La misma difusión y uso de Internet se ha convertido en una medida del desarrollo de un país; dentro de sus confines el aprovechamiento de las nuevas ventanas tecnológicas contribuye a marcar barreras entre quién tiene acceso a una computadora y quién no.

Esto, en contextos donde aún la mitad de la población sigue siendo analfabeta; la *world wide web* no sólo jerarquiza y categoriza las formas y fuentes de información, de con pras, de relaciones y de pensar el mundo, sino que también se presta para la circulación de *contrargumentos* o *argumentos alternativos*<sup>5</sup>.

Los primeros son los que voluntariamente atacan y redefinen, a partir de una lucha abierta, los ejes articuladores del sistema hegemónico. A éstos nos podemos referir como movimientos contra el neoliberalismo, y los veremos más adelante. A ellos pertenecen también los movimientos de corte fundamentalista cuyo origen es a menudo étnico-religioso y que critican los valores occidentales encarnados en el capitalismo. Actualmente el caso más conocido es la red terrorista Al-Qaeda. Precisamente, el sociólogo Benjamin Barber ha definido el desafío del fundamentalismo islámico como una “Jihad (guerra sagrada) contra el McMundo” (Rampini, 2003); Beck (2004: 35) define las nuevas redes terroristas como las “ONG de la violencia”.

Los movimientos alternativos son los que actúan en la periferia y no necesariamente verbalizan su lucha a partir de un enfrentamiento con el sistema occidental; entre ellos encontramos sectas, movimientos satánicos, grupos y asociaciones que practican una mezcla de budismo y tendencias *new-age*, etc.

La multiplicación de las posibilidades potenciales de pertenencia y realización, junto con la tensión creciente entre polos opuestos y en contradicción, tanto en el nivel material como en el simbólico, ha desembocado en el surgimiento de nuevas formas de acción colectiva y de protesta.

Si por un lado sería totalmente inadecuado resumir toda expresión cultural y toda acción colectiva *en contra de*, así como todos los males bajo el paraguas del demonio neoliberal, los críticos del actual sistema hegemónico tienen bases para sostener sus posiciones. La aplicación de planes económicos neoliberales en terrenos donde aún no se satisfacen las demandas básicas de educación, salud y empleo, donde la mayoría de la población está des/malnutrida, tiene altísimos índices de analfabetismo, muere por enfermedades curables y prevenibles (como el cólera, la malaria, la muerte en el embarazo, tuberculosis, etc.) y enfermedades postindustriales (infartos, depresiones suicidas, drogadicción, sida, obesidad, etc.), no es viable ni puede llevar buenos

---

<sup>5</sup> Cadena Roa (1999) define como “alternativas” “aquellas opciones viables que favorecen la ocurrencia de un cambio social con orientación humanista, es decir, cambio social opuesto a la existencia de desigualdad, explotación, opresión y discriminación”. El concepto de alternativas, entonces, se asocia a lo que aquí se considera como “contrargumentos” al neoliberalismo.

resultados. Mucho menos, en un contexto político de clientelismo, paternalismo, racismo cultural de profundas raíces históricas y corrupción.

Las críticas a los PAE que surgieron del Consenso de Washington no son el producto de unos cuantos disidentes inconformes, sino la inevitable respuesta que llega, incluso, desde adentro de las mismas instituciones y de los intelectuales.

#### 1.4 UN MONSTRUO LLAMADO NEOLIBERALISMO

En una intervención llamada “El consumo no es un sustituto del paraíso”, el 3 de octubre de 2003, en la Conferencia de Paz en La Paz, Ernesto Sábato expresó su preocupación por la situación del mundo e invitó al auditorio a unirse en un esfuerzo ético para cambiar el *status quo*. Habló de la expansión de Occidente y de sus fines y medios imperialistas a lo largo de la historia:

La mayoría de nuestro continente, hundido en la miseria, sin plata para cubrir las más urgentes necesidades de salud y educación, exigido por las entidades internacionales a reducir más y más el gasto público, siendo que no hay ya ni gasas ni los remedios más elementales en los hospitales, cuando no se cuenta ni con tizas ni con un pobre mapa en los colegios. Y pareciera que no tenemos salida porque debemos a esas instituciones internacionales cifras impagables que contrajeron quienes nos gobernaron con impunidad.

El que fue vicepresidente del BM, Joseph Stiglitz, economista, ha participado en las críticas a los PAE y a las injerencias del FMI y del BM, además de contribuir a rediseñar las orientaciones de estas instituciones y del mismo concepto de desarrollo para así llegar al Post-Consenso de Washington y a la sistematización de políticas económicas centradas más en la regulación de los mercados que en su liberalización (Costas y Cairo, 2003).

Noam Chomsky, veterano activista político, escritor y catedrático de lingüística en el Massachusetts Institute of Technology, es indudablemente uno de los intelectuales más reconocidos y controvertidos. Sus libros denuncian categóricamente la política exterior estadounidense y reconocen en las formas contemporáneas de resistencia la única manera de oponerse y de contrarrestar la avanzada del neoliberalismo. “No es una exageración decir que el



futuro de la especie humana depende de si estas fuerzas (de rebelión contra el neoliberalismo) pueden llegar a ser suficientemente fuertes, movilizadas y organizadas para contrarrestar el oleaje en la otra dirección" (Cason y Brooks, 2003).

Afirma que los factores desencadenadores de este contraoleaje han sido veinte años de políticas neoliberales y que sus orígenes deben buscarse en los países en vías de desarrollo. Continúa: "el libre movimiento de capital limita la capacidad de los gobiernos de realizar políticas en beneficio de su propia población, ya que es la comunidad internacional de inversionistas y acreedores la que básicamente decide qué políticas se pueden aplicar" (*IBidem*).

Según Chomsky, los Estados-nación ven reducidas sus capacidades y espacios de intervención en sus propios terrenos; sus economías se ven arrodilladas a la deuda externa, a las instituciones internacionales y una clase política nacional incapaz y protegida por la impunidad. El escenario global, entonces, se distingue por Estados que, como mediadores improbables entre la escena global y la local, poco han podido o querido hacer para mantener su legitimidad frente a la sociedad.

Los ejes que articulan las críticas al neoliberalismo son las exclusiones y desigualdades causadas por la instauración de un régimen hegemónico fundado en el capitalismo transnacional. Estados Unidos es el líder indiscutible del nuevo e intrínsecamente contradictorio trinomio "libre mercado-democracia-derechos humanos".

El neoliberalismo se propone como la única alternativa según el principio de TINA, *There Is No Alternative* el cual encarna el "monismo neoliberal, la ortodoxia sin alternativas del mercado mundial" (Beck, 2004: 97).

## 1.5 LOS QUE LO QUIEREN VENCER

La que se conoce como "La Batalla de Seattle", considerada como "la batalla del siglo", fue la primera manifestación simbólica y práctica de un rechazo globalmente manifestado a las políticas y a los dogmas del neoliberalismo. Éste es interpretado como un conjunto de medidas económicas que reflejan patrones culturales excluyentes dominados por la lógica del dinero.

La Batalla de Seattle tuvo lugar dentro de las protestas, talleres, difusión de material mediático alternativo, manifestaciones y todo tipo de actividades que se originaron con la campaña internacional "Jubilee 2000", cuyo enfoque era la cancelación de la deuda externa de los países

en vías de desarrollo. En la noche del 29 noviembre de 1999 se recibía, en la patria de la música *grunge*, a los delegados de la Tercera Cumbre de la Organización Mundial del Comercio. Miles de activistas estaban listos para tomar las calles. El número de participantes en las protestas fue calculado por los periódicos locales en 14,000 y por los activistas en 30,000 (Smith y Jonson, 2002).

En ellas confluyeron grupos, movimientos sociales y asociaciones de los países del norte y del sur del mundo; ahí juntaron sus experiencias organizativas, sus formas de lucha locales, sus demandas y visiones alternativas. Se reunieron alrededor de una identidad social global creada frente a un enemigo común –el neoliberalismo en su conjunto– y de una compleja red de desobediencia civil conectada por los medios virtuales.

La Batalla de Seattle fue una de las primeras manifestaciones planetarias de protesta, cuyos orígenes se encuentran en los movimientos de resistencia de India, Sudáfrica y Brasil entre otros, y desde luego, en los mensajes del movimiento zapatista.

La organización y el llamado lanzado por el movimiento hacia un esfuerzo global “Para la humanidad y contra el neoliberalismo” en 1997 en la Realidad –exAguascalientes, ahora Caracol zapatista en Chiapas– concretó los primeros pasos de esta naciente identidad global de desobediencia hoy conocida como altermundista.

Sus manifestaciones más recientes han sido los Foros Sociales en Porto Alegre, Brasil<sup>6</sup>, las múltiples protestas contra el Tratado de Libre Comercio de las Américas, las protestas en Guadalajara, México, mayo 2004, en ocasión de la Tercera Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea, del Caribe y de América Latina, y el reciente primer Foro Social Chileno, es decir, un foro alternativo organizado por asociaciones de la sociedad civil en contra del Foro de Cooperación de Asia Pacífico en Santiago de Chile, en noviembre 2004.

El “Pronunciamento Social de Guadalajara: Frente a la Cumbre Unión Europea-América Latina y El Caribe” es muy interesante y significativo, pues resume el espíritu del tiempo de las protestas sociales y los puntos principales alrededor de los cuales se expresan las demandas de las sociedades civiles conectadas entre sí en el nivel transnacional.

Las protestas contra la guerra en Irak –criticada en el Pronunciamento–, fueron, como señala el mismo Chomsky, algo sin precedentes: “Nunca hubo un momento en la historia de Estados

---

<sup>6</sup> En el último Foro Social Mundial en esta entidad, inaugurado el 26 de enero de 2005, participaron por primera vez representantes de los pueblos indígenas (Garrido, 2005).

Unidos o Europa en que se realizaran protestas masivas contra una guerra antes de que estallara; fue algo completamente nuevo y no se ha desvanecido. Se mostrará una y otra vez” (Cason y Brooks, 2003).

Además se hace referencia a los Acuerdos de San Andrés, que, desde su aprobación han sido impugnados en muchas de las acciones colectivas arriba mencionadas como prueba de la incongruencia del gobierno mexicano y su falta de compromiso con los pueblos indígenas; se han convertido, en fin, en el testimonio de la milenaria lucha de los pueblos indígenas, de un valioso paso hacia la autonomía y de la necesidad de seguir resistiendo.

El pronunciamiento retoma otros puntos de igual importancia, como la cancelación de la “odiosa” deuda externa y la oposición al Plan Puebla-Panamá.

## **1.6 SOCIEDAD CIVIL**

El nebuloso actor colectivo que se ancla en el rechazo al neoliberalismo en un contrapoder en gestación, de dudoso impacto, de escasa cohesión pero de potencial explosivo.

La proliferación de movimientos sociales, asociaciones y organizaciones autónomas desde los años sesenta ha impuesto una nueva teorización de la acción colectiva, que aún se encuentra en estado fetal.

Los principales desafíos al sistema actual han surgido desde “los rincones del subdesarrollo”.

La redemocratización de los países de Europa del este y la transición democrática en América Latina en los años ochenta han sido una caja de Pandora para la sociedad global.

La ampliación del acceso a la instrucción superior, la diversificación de la sociedad capitalista, el crecimiento del sector terciario y el ingreso de las mujeres al mercado laboral han creado nuevos potenciales de conflicto y aumentado los criterios de estratificación social.

Además, la progresiva proliferación de la industria bélica y las amenazas de armas nucleares, así como los procesos de descolonización en los países africanos, la doctrina de resistencia no violenta de Gandhi y la movilización del movimiento negro en Estados Unidos sentaron puesto las bases y direcciones para nuevas formas, y contenidos, de la acción colectiva.

Los procesos se han desencadenado en lugares distintos influyendo en los desarrollos de una misma época.

La resistencia practicada en el anonimato, la informalidad, *la resistencia del subsuelo*, han ido tejiendo nuevos procesos de movilización.

Los exponentes que más han impulsado las actuales formas organizativas, la orientación de las demandas y los polos de oposición, han sido el movimiento feminista, el movimiento pro-derechos civiles en Estados Unidos, pero también las luchas de independencia africana y, en América Latina, los grupos indígenas; estos últimos han aparecido como protagonistas de la lucha simbólica un poco más tarde, debido a las tendencias corporativistas de los Estados-nación y a la poca influencia que su pertenencia étnica tenía en la articulación de sus luchas.

De hecho es sólo desde los años ochenta que los pueblos indígenas se han presentando como tales; traen como antecedentes las luchas campesinas por la tierra, la cual siguen reclamando, además de reivindicar sus derechos colectivos como pueblos indios (Iturralde Guerrero, 1997).

El escenario contestatario de América Latina ya no es protagonizado por movimientos de carácter utópico que apuntaban a la conquista del poder del Estado, incluso por la vía de las armas<sup>7</sup>.

Ahora el blanco duro de la contestación no es tanto quién detenta el poder sino cómo lo ejerce (Dagnino, 2002).

La interacción en el nivel global entre los agentes contestatarios –demostrada en las protestas colectivas antes mencionadas– se debe a la actitud auto reflexiva de la sociedad y a la solidaridad transnacional que abre y mantiene los flujos de información, experiencias y métodos.

La sociedad actual, gracias también a la velocidad de difusión de la información y a los medios de comunicación, que permiten la construcción de un lenguaje común a través de la experiencia compartida, tiene un grado más alto de reflexión y de cuestionamiento sobre sí misma.

Los problemas mundiales ya no son vistos como estrellas fugaces de una constelación dispersa, sino como esferas en conexión entre sí.

Todo esto ha impulsado la proliferación y diferenciación de las organizaciones de la sociedad civil. Éstas han tenido a menudo la forma de redes informales fundadas en vínculos de amistad y parentesco, asociaciones de barrio, y, más recientemente, grupos lingüísticos y étnicos.

---

<sup>7</sup> En el caso de América Latina, los años sesenta, setenta y ochenta en particular se caracterizaron por la explosión de movimientos sociales de corte guerrillero urbanos y rurales de inspiración marxista. Entre ellos se destacan Sendero Luminoso en Perú, el Ejército de Liberación Nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia en Colombia, el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, los Montoneros en Argentina, las Fuerzas de Liberación Nacional – eje fundador del EZLN– en México, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador, etc. Si bien sus tácticas de movilización, grupos de apoyo, estrategias y fines presentaban diferencias importantes, había varios elementos comunes. Estos movimientos guerrilleros ambicionaban, según características propias y escuelas marxistas diferentes, la toma del poder del Estado a través del uso de las armas y la instauración del socialismo. El repentino surgimiento de estos movimientos se debió a cuatro razones en especial: el entusiasmo generado por la victoria de la revolución cubana, la presencia de regímenes dictatoriales en prácticamente toda la región, el crecimiento de corrientes alternativas en el seno de la iglesia católica que tomaron la “opción para los pobres”, en particular la muy conocida Teología de Liberación y la difusión del marxismo en diferentes vertientes.

La multiplicación de demandas y de formas organizativas tiene un fondo común: la reivindicación del “derecho a tener derechos”, es decir, la lucha para la formulación de una ciudadanía verdaderamente incluyente<sup>8</sup>, por medio de la organización autónoma.

En el escenario global de conflicto se cruzan identidades en continua reformulación, que se abrazan y se involucran en la lucha ecologista, étnica y cultural, por mencionar algunas.

La acción democratizadora y política toma lugar en el seno de la realidad *glocal*, es decir, dentro de la sociedad y de sus diferentes formas asociativas como en el espacio transnacional<sup>9</sup>.

Es preciso diferenciar entre sociedad, como un conjunto heterogéneo de individuos y redes relacionales, y *sociedad civil*, “como una esfera de la interacción social entre la económica y el Estado, compuesta ante todo en la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública” (Cohen y Arato, 2002).

Esta definición ejemplifica el grado de vaguedad que caracteriza el debate alrededor del concepto y de sus manifestaciones prácticas. La sociedad civil, independientemente de la definición que se le quiera dar, no deja de ser un concepto formado por un abanico plural y heterogéneo, difícil de reconocer y de “abstraer” de los ámbitos de la interacción social.

El término incluye hoy “temas y actores que van desde la vida cotidiana y las relaciones interpersonales en el hogar hasta organizaciones amplias de base territorial, étnica, de género, generacional; organizaciones orientadas hasta cuestiones ambientales, culturales, económicas, ciudadanas y de cualquier índole que de alguna manera tengan que ver con las preocupaciones y las experiencias de la vida humana” (Vilas, 1994)

Si por un lado la aglomeración de tantos fenómenos distintos bajo un mismo nombre es analíticamente peligrosa y fútil al hacer un estudio de caso, por el otro nos permite identificar trayectorias sociales comunes:

- los sujetos que pueden ser agrupados bajo el nombre de sociedad civil persiguen fines definibles como democráticos, en el sentido de hacerse visibles para expandir la inclusión de otros grupos, causas, diferencias, etc. en el panorama de la interacción social. Por lo general no tienden a querer “quitar derechos” o a restringir las libertades, sino más bien a reformular

<sup>8</sup> La contribución de los zapatistas en este sentido, es, según Harvey (2001), haber roto con la ciudadanía corporativista mexicana y haber radicalizado el debate alrededor de democracia y ciudadanía, evidenciando el abismo entre los ideales liberales y la realidad cotidiana sobre el que vive la mayoría de los mexicanos.

<sup>9</sup> Beck (2004) identifica al dilema de la democracia en la era global en la dicotomía entre la faceta transnacional de la acción colectiva y la legitimación democrática como un concepto que aún está unido al Estado.

el diálogo entre los actores en un plano más igualitario tanto en lo material así como en lo simbólico-cultural.

-ausencia de fines lucrativos; esto no excluye la presencia de actividades encaminadas a recaudar fondos: por ejemplo la producción de bienes para la venta –playeras, CDs, artesanía, comida, etc.–, la organización de actividades –conciertos, bailes, actividades deportivas, etc.–.

-cierto nivel de organización; esto puede implicar una interacción con otras instituciones o el cumplimiento de reglamentos estatales o regionales relativos a las asociaciones o, sobre todo en el caso de los movimientos sociales<sup>10</sup>, actividades al margen del Estado –por ejemplo, los gobiernos autónomos zapatistas o los grupos de vigilancia comunitaria de Guerrero–.

Otros elementos comunes son las redes de solidaridad, de transferencia de competencia, experiencias y conocimientos con otras organizaciones autónomas e incluso con instituciones de la sociedad política y económica.

Las raíces geográficas de las manifestaciones de la sociedad civil –urbanas o rurales, de países ricos o pobres– y sus interlocutores –el Estado, las organizaciones internacionales, como, por ejemplo, la ONU, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el BM, la Corte Internacional de Justicia, etc.– así como la difusión y alcance de sus luchas multipolares dependen de factores coyunturales y de elementos de índole cultural.

Es decir, los medios para la movilización –acceso a Internet, contactos con otros movimientos, simpatía de los medios de comunicación oficiales, creación y difusión de medios de comunicación alternativos e independientes, la recaudación de fondos, respuesta de la elite, etc.– como la expansión de sus mensajes y prácticas en el seno de la sociedad, dependen en gran medida de la capacidad para generar consenso y preocupación alrededor de los temas que definen como sus objetivos y propulsores.

La orientación de las nuevas formas de acción colectiva parte de una perspectiva novedosa de la política: ésta no se concibe como una actividad restringida a “expertos”, “instituciones”,

---

<sup>10</sup>Touraine define los movimientos sociales como “las fuerzas centrales de la sociedad” (Della Porta y Diani, 1997). Según Mario Diani (*Ibidem*) los movimientos sociales son conjuntos de actores que comparten creencias comunes acerca de la necesidad de cambios sociales y/o políticos. Los lazos que unen a los diversos actores son bastante libres y por ello Diani habla de *redes sociales* como el elemento que distingue a los movimientos sociales. *Por movimientos sociales, entonces, se entiende esa constelación de actores que desarrollan diferentes formas de acción colectiva (protestas, huelgas, huelgas de hambre, marchas, ocupaciones, difusión de material informativo, organización de medios de información autónomos –por ejemplo revistas, radio comunitaria, comunidades en Internet, etc. creación de espacios autónomos, etc. –) al margen del aparato estatal y que contribuyen directamente al cambio social.*

“procesos electorales”, “competencia política”, etc. ni mucho menos conducible con favoritismos, concesiones ni paternalismos.

Hacer política se convierte en un derecho y en un deber de todo individuo y grupo, una práctica cotidiana que se construye en la colectividad por medio de la asociación y la horizontalidad. Un proceso incluyente que se renueva constantemente y que penetra todos los niveles de socialización.

La alteridad, la presencia del Otro y de la diferencia, no es concebida como una fuente de conflictos y miedos, de riesgos que deben ser erradicados junto con su presencia. Al contrario, el culturalmente Otro es reconocido como sujeto portador de derechos y de una identidad no categorizable en términos jerárquicos de superior e inferior.

*La lucha para nombrarse* se desenvuelve en el plano simbólico, cultural y de los valores: al concepto de *monismo moral, económico y político*, es decir un modelo –o pensamiento– único y universal, difundido entre líneas por los medios, la retórica y los símbolos del poder –vestimenta, características físicas, bienes poseídos y afán de poseerlos, y un supuestamente abierto, pero efectivamente restringido, universo de posibilidades para cada *individuo*– se opone *la universalización de la diferencia*, es decir, la comunicación entre múltiples actores sobre bases igualitarias e incluyentes de los discursos específicos de cada grupo.

Las redes sociales, independientemente de sus diferentes grados y formas de organización, son un fin en sí mismos por su praxis renovadora; son espacios de enfrentamiento que buscan ser más directos, informales y dirigidos por un liderazgo más flexible y no basado en relaciones de poder estrictas y verticales. El objetivo principal no es la conquista del poder ni necesariamente la penetración en él.

El primer objetivo, que es también un medio para alcanzar las metas propuestas –demandas específicas y sectoriales o en términos más amplios, la redemocratización de los espacios físicos y simbólicos, la lucha por la ciudadanía, etc.– reside en el mismo proceso de construcción de nuevas formas de relacionarse entre individuos y grupos.

El rechazo al poder como fin, al cual se agrega el rechazo al dinero –no como medio de sustento digno sino como el valor dominante por el se sacrifican, en el capitalismo actual, la vida humana y el medioambiente– refleja una acción auto reflexiva constante y en permanente confrontación consigo misma y con otras organizaciones.

Las formas autónomas de organización, así como los estilos de vida y de valores que ofrecen

—en particular el rechazo del dinero y del poder como fin último—, junto con sus denuncias y demandas específicas, *hacen visible el poder* (Melucci, 2002) en su faceta *valorativa-cultural* y en sus dinámicas políticas y económicas.

La sociedad civil, entonces, rebasa lo tradicionalmente concebido como político, y recupera y renueva una política de la diferencia que es en sí una práctica cotidiana experimentada en los espacios de la sociedad civil y una acción de influencia dirigida tanto a las instituciones como a la sociedad en general.

Los desafíos de los nuevos actores de la sociedad civil inciden, o procuran incidir, sobre la opinión pública y los valores que la fundamentan así como sobre las instituciones para que éstas se vuelvan realmente representativas y receptivas de los cambios sociales.

Un ejemplo sin duda interesante es el Green Belt Movement —movimiento del cinturón verde— nacido en 1977 como plataforma para formar grupos de mujeres que se hicieran cargo de grupos de viveros de semillas y plantaran árboles en sus huertas. El movimiento responde a necesidades de múltiples orígenes: los árboles proporcionan leña, atraer lluvia, protegen el terreno de la erosión, etc. es decir, tiene, una función medioambiental y de provisión de recursos.

El movimiento da trabajo, y con ello talleres y capacitación, a 50,000 mujeres en Kenya, ya que la semilla es vendida dentro de proyectos de reforestación de parques públicos.

No sólo, entonces, la preocupación por el medio ambiente, sino la participación y la educación de las mujeres, además de su posibilidad de independizarse económicamente. La fundadora de este movimiento es Wangari Maathai, Premio Nóbel de la Paz 2004. El trabajo que ella y miles de mujeres han hecho representa una fusión de demandas de género y conciencia ecológica, y el reconocimiento por los órganos de poder.

### **1.7 TRANSNACIONALIZACIÓN: EL TERCER HOMBRO**

La fusión de los frentes de lucha conlleva la gestación de un bloque de protesta global, aunque huelga subrayar otra vez su poca cohesión práctica y su heterogeneidad, por ende el carácter y la incidencia, como su capacidad de organización autónoma, básicamente locales de las diferentes sociedades civiles.

Su unión es coyuntural y suele constituirse como foros paralelos a las iniciativas de los grupos dominantes, más que como un agente propositivo desligado de las instituciones transnacionales.



Beck (*op.cit.*), si bien se enfoca en las ONG, habla de *sociedad civil global* como el contrapoder al metapoder del capital transnacional; el espacio transnacional se convierte en el lugar donde se toman las decisiones colectivamente vinculantes.

Tarrow (1998) identifica diferentes formas de interacción entre distintos miembros de la sociedad civil: *redes transnacionales*, *acción colectiva transnacional*, *sociedad civil transnacional*, *movimientos sociales transnacionales* y etc.

Los medios de comunicación y la producción de redes de información alternativas de difusión planetaria permiten la difusión transfronteriza –*cross border diffusion*–, a saber, la comunicación de las ideas, de las formas de organización y de los desafíos a blancos parecidos de distintos movimientos (*Ibidem*).

En el caso del movimiento zapatista, es evidente la presencia de redes de defensa transnacional –*transnational advocacy networks*–, es decir, “cientos de asociaciones no gubernamentales que unen a ciudadanos de todo el mundo en redes de medio ambiente, derechos humanos, género, paz y pueblos indígenas” (*Ibidem*). Los actores involucrados comparten valores y un discurso que intercambian, junto con densos flujos de información y experiencias, trabajando internacionalmente.

Según las palabras de Marcos, las sociedades civiles de todo el mundo y de todos los estados de la república mexicana “han puesto su hombro junto a los dos de las comunidades para empezar a cambiar radicalmente las condiciones de vida de los indígenas zapatistas”. Los colores que visten a la tierra son las “sociedades civiles” nacionales e internacionales a las cuales los pueblos zapatistas se refieren como el tercer hombro (Subcomandante Marcos, 22 de agosto de 2004).

Es dentro de la perspectiva de la transnacionalización de la acción colectiva que podemos entender el porqué y el cómo de la solidaridad manifestada globalmente con el movimiento zapatista y de éste con las otras luchas, al menos en el nivel discursivo. El zapatismo, mediante su vocero, el Subcomandante Marcos, se dirige a dimensiones plurales.

Movimiento por la tierra en Chiapas. Movimiento por el respeto de los pueblos indígenas en Chiapas. Movimiento por el respeto de los pueblos indígenas en México. Movimiento por la construcción de un federalismo realmente incluyente, multiétnico y plurinacional en México. Movimiento por los pueblos indígenas en América Latina.

Movimiento por la humanidad en contra del neoliberalismo en el mundo. Movimiento para y con los jóvenes, los estudiantes, los obreros, los homo y los bisexuales. Movimiento por y con los niños, con y por las mujeres, el medio ambiente, los emigrantes, *los diferentes*. El movimiento de los colores abarca al arco iris y a sus composiciones con colores aún no creados.

El movimiento ha contribuido al resultado de las elecciones del 2000, al menos en su alcance simbólico y, en muchas ocasiones, ha recibido el claro apoyo de la sociedad mexicana. No obstante, éste ha sido básicamente coyuntural y alimentado por las solicitudes y la poesía de Marcos, por los comunicados dirigidos a frenar el olvido y el abandono por parte de los connacionales.

Lo han considerado como el primer movimiento postmoderno intelectuales como Carlos Fuentes (Harvey, 2001) y, en el plano internacional, la bandera del zapatismo aparece en cualquier manifestación desde Seattle, en 1999, hasta Cancún, en 2003, pasando por los Foros Sociales en Porto Alegre, Brasil.

Se ha difundido gracias a las ONG que ya trabajaban en Chiapas y a las nuevas, como Global Exchange de Estados Unidos y ¡YA BASTA! de Italia. Los sitios en la red que dan a conocer los comunicados, las etapas y los momentos históricos del zapatismo, así como sus símbolos, mantienen al día a quienes simpatizan con el movimiento, a los curiosos y a los que lo desconocen por completo.

El tercer hombro construye la arena donde los distintos actores se encuentran. Entre los puntos de encuentro están los espacios abiertos por el EZLN, como los Caracoles –llamados Aguascalientes hasta agosto de 2003– y los Campamentos Civiles por la Paz, donde se puede llegar como observador. Los centros de derechos humanos Fray Bartolomé de Las Casas y Enlace Civil de San Cristóbal envían a las comunidades brigadas de observadores. La mayoría recibe preparación y seminarios en sus países de origen. ONG de todos los continentes han brindado apoyo en forma de proyectos, recursos económicos, talleres, etc. La sociedad civil mexicana participa con brigadas, comercialización de productos y con el brazo civil del EZLN, es decir, el Frente Zapatista de Liberación Nacional.

Todos estos agentes trabajan con comunidades autónomas y establecen canales de cooperación importantes para la evolución de la autonomía. Las actividades organizadas en el mundo para conmemorar los diez y veinte años, así como el flujo de gente que llegó a Oventic por la inauguración de los Caracoles y la difusión de Radio Insurgente en casi todo el planeta gracias al soporte técnico brindado por grupos de apoyo, son otras muestras de la confluencia entre los zapatistas y el tercer hombre.

Algunos sólo se quedan un rato, manifestando una unión coyuntural; otros se involucran en actividades pro-zapatismo sin nunca poder pisar el suelo chiapaneco; otros más se incorporan según las luchas que llevan adelante en su contexto particular, sea local, nacional, global o una combinación de los tres.

El arte, la música –por ejemplo, las muchas referencias que el cantante Manu Chao hace al zapatismo y que él mismo el símbolo involuntario del movimiento altermundista–, la prensa, los videos reafirman el peso que el zapatismo tiene más allá de los confines de Chiapas. En la que fue llamada “la primera manifestación acuática” casi 300 personas protestaron contra el Foro Universal de las Culturas Barcelona 2004 (FUCB), definiéndolo como el foro de la hipocresía y de las mentiras, tutelado por el dinero y los grandes colosos empresariales. Los manifestantes expresaron su solidaridad con la lucha zapatista y declararon “el primer cachito de playa donde finalmente ha nacido La Zapatera, territorio rebelde”. Ahí clavaron un cartel de madera. “Está usted en territorio rebelde zapatista, *aquí el pueblo manda y el gobierno obedece*<sup>11</sup>”. En sus declaraciones se nota el uso del lenguaje que ha vuelto famosos los comunicados de Marcos y que bien simboliza, con su retórica, la nueva tipología de demandas que caracterizan a nuestra época:

Con humor queremos demostrar nuestra enérgica protesta. Queremos diálogo, queremos un mundo donde quepan todos los mundos y queremos la diversidad que forma parte de nosotros mismos, pero sin la tutela del dinero, de las grandes empresas responsables de la mala vida para muchas gentes en el mundo, y queremos que sea construido desde abajo y gratis.

---

<sup>11</sup> Anuncio que identifica el territorio autónomo donde mandan las Juntas del Buen Gobierno.

## 1.8 EXO Y ENDOZAPATISMO

La proliferación de publicaciones sobre el zapatismo ha sido impresionante y presenta diferentes lecturas además de diversos grados de dominio del tema. Al lado de trabajos que buscan las raíces del movimiento en el panorama histórico de Chiapas y del país, el ejército de quienes se han hecho expertos sobre el tema de la noche a la mañana llena las librerías de todo el mundo, los puestos ambulantes y la red. A las lecturas sumarias y a las muchas versiones del “zapatismo hacia fuera”, les pongo el nombre de *exozapatismo*. A su creación contribuyen varias “sociedades civiles” con diferentes márgenes de participación. Los discursos que se originan de sus experiencias del zapatismo son diversos entre sí y variables, pero se pueden agrupar, en términos generales, en dos corrientes principales, las cuales, a su vez, presentan submatices.

- 1) En un extremo encontramos la afiliación manifiestamente apologética del zapatismo. El movimiento es reconocido como mayoritariamente indígena pero el eje de regencia sigue siendo la figura de Marcos, tanto en los discursos como en las playeras, en los lenguajes, etc. El otro eje central es el EZLN, que queda sobre todo en su estado de *sigla simbólica*, más que como entidad armada o comandancia del movimiento. El EZLN aparece entonces como un concepto borroso que ejerce el liderazgo sin mandar, es decir, que manda obedeciendo.

En el plano nacional el EZLN se inscribe en muchas luchas distintas, empezando prioritariamente con la lucha de los pueblos indígenas en México—otros estados de fuerte movilización son Guerrero y Oaxaca— y su resistencia desde la época de la conquista. Pero también se asocia al movimiento estudiantil y al rechazo de las políticas neoliberales implantadas en el país. Desde luego se asocia también con la lucha global contra el neoliberalismo.

En el ámbito internacional esta última faceta predomina en las lecturas del zapatismo y se combina con la lucha para el medio ambiente, los derechos de los migrantes, el derecho a la autodeterminación de los pueblos y por un verdadero multiculturalismo.

Hay grupos que se han apropiado del discurso de la autonomía en formas novedosas tanto como respuesta a la derechización que se ve en Europa así como en el esfuerzo más

amplio del movimiento altermundista para crear un bloque unido, propositivo y contrahegemónico.

El sentido de contrahegemónico aquí empleado refleja la postura del zapatismo hacia el poder. Así como los zapatistas no ambicionan la toma del poder ni convertirse en un partido político más, los altermundistas no pretenden fundar una nueva hegemonía que suplante a la actual, sino acabar con todas las hegemonías y crear el famoso mundo donde quepan todos los mundos.

- 2) En el otro extremo encontramos la crítica por la crítica que muchas veces, está fundada sobre la aceptación pasiva de informaciones ajenas e ideologizadas. Aparecen palabras llenas de vacío político como balcanización, manipulación de los indios –justo para recalcar la racista impresión de que *nuestros indios* no saben tomar decisiones y que viven felices y contentos bajo nuestro tutelaje–, o una ligera indiferencia pues, mientras hago como si nada pasara, nada pasa ni va a pasar.

El 5 de enero de 1994, en un artículo llamado “Chiapas, el alzamiento” publicado en *La Jornada*, Octavio Paz no dudó en declarar que los indígenas habían sido engañados por un grupo de irresponsables demagogos (en Díaz-Polanco, 1997). A estas afirmaciones racistas les siguieron, inmediatamente después del levantamiento, frente al desconcierto general, otras del mismo estilo<sup>12</sup>. Además, la autonomía reivindicada por los indígenas se representó en la ideología dominante como un elemento que atenta contra el interés nacional (Castellano Guerrero y López y Rivas, 1997).

La pregunta que ahora atormenta y que, es orgullosos de su desconocimiento, permite dormir tranquilos a los que en su momento tomaron una posición favorable o contraria al movimiento y que se llenaron la boca en los cafés cigarro tras otro (cosa sin duda muy placentera) es *¿Dónde está Marcos?* Y, como no pueden explicarse el silencio del Sub, que, desde luego, parece ser el único zapatista en Chiapas, deciden que la gran ilusión ya es un gran fracaso.

---

<sup>12</sup> “El mensaje era claro: los indígenas podían solicitar un camino vecinal, una escuela rural, pequeños créditos (...) Pero no era concebible que fueran más allá, planteando cuestiones nacionales como el reclamo de democracia y autonomía” (Díaz-Polanco, 1997).

Pero sería interesante que notaran que 20 mil hombres y mujeres que marcharon por San Cristóbal el primero de enero de 2003 y que reunieron a miles de personas en la celebración de los Caracoles en agosto de 2003 y 2004 son un silencio muy ruidoso. Y que, en ningún momento, los zapatistas se propusieron como superhéroes, sino que mandaron un mensaje a la nación entera para que juntos crearan un México distinto. Pero una sombra de caudillismo aparece sobre sus frentes y los ojos se llenan con una sola interrogante: *¿Dónde está Marcos?*

La reacción de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) – Comisión creada en 1995 por el gobierno federal con la intención de alentar el proceso de negociación con el EZLN e integrada por diputados y senadores de todas las fracciones parlamentarias– frente a el texto *Leer un video* escrito por Marcos y publicado en *La Jornada* en agosto de 2004 es un buen ejemplo de la “Marcos-dependencia”.

Los integrantes de esta comisión celebraron que Marcos hubiera roto el silencio, pues consideraron que de esta forma se abría la posibilidad de un acercamiento con la comandancia del EZLN (Henriquez, 2004). Desde la publicación de la Treceava Estela – conjunto de comunicados en siete partes publicados en *La Jornada* del 24 al 30 de julio de 2003– Marcos, que se declaró como *vocero* de las comunidades, anunció que el poder se entregaba oficialmente a las comunidades mediante la fundación de las Juntas del Buen Gobierno. Por lo tanto es absurdo, aunque no debe sorprender, que el subcomandante sea considerado como el único punto de referencia para el diálogo.

El *endozapatismo*, al contrario, comprende a quienes no hablan de EZ sino de organización, a quienes participan como insurgentes, milicianos y bases de apoyo; que asumen cargos en los Consejos Autónomos, en las Juntas del Buen Gobierno, y que siguen siendo campesinos, productores, consumidores, habitantes de comunidades alejadas o de tierras ocupadas desde el primero de enero de 1994. Al “pueblo interno” del zapatismo se le dice *compas*: compañeros y compañeras zapatistas. Es en el endozapatismo donde podemos conocer a la Cultura Zapatista (CZ) y acercarnos a ella, tema del siguiente capítulo.

La CZ es un proyecto común que es cultivado por los pueblos zapatistas –que son una minoría en Chiapas– y que empezó en la fase de latencia del movimiento. Como es un producto, o un substrato, de los cambios hacia los cuales se dirige el movimiento, la CZ pretende abarcar no sólo

a los integrantes del EZLN sino extenderse, crecer y reproducirse entre las bases de apoyo y convertirse en una nueva forma de vivenciar el mundo.

Por lo tanto, si bien es posible diferenciar cómo los guerrilleros viven la CZ y cómo lo hacen las bases de apoyo, es preciso presentarla como un cuerpo teórico-estratégico-práctico unitario.

## ***CAMINANDO EL PRIMER SENDERO***

### **Capítulo II**

#### **ENGENDRANDO UNA CULTURA ZAPATISTA**

El primer sendero se busca a sí mismo entre lagunas y forestas de vegetación distinta y difícilmente encontrará puentes que ayuden a la marcha. El paso tarda en pisar un suelo desconocido y más en familiarizarse con él. Es pluridireccional y no faltan prefijos. El primer sendero se puede caminar nombrando doble: hacia fuera y hacia dentro. Es el sendero caracólico del zapatismo.

El corazón de los hombres y mujeres tiene la forma de un caracol, y quienes tienen bueno su corazón y su pensamiento se andan de uno a otro lado, despertando a los dioses y a los hombres para que estén pendientes de que el mundo esté cabal.

Por eso, quien vela cuando los demás duermen usa su caracol, y lo usa para muchas cosas, pero sobre todo para no olvidar.

(Subcomandante Marcos, 25 de julio de 2004)

Las dificultades del proceder surgen de las múltiples facetas que tiene el movimiento zapatista. Son, desde luego, facetas complementarias que se deben a los métodos, los lenguajes y las formas adoptadas por el movimiento. La difusión global del zapatismo se ha alcanzado gracias al uso astuto y novedoso de la red y al mensaje de magnitud global que conjuga problemáticas locales –los derechos y las precarias condiciones de vida de los pueblos indígenas de Chiapas–, nacionales –los pueblos indígenas de México y la necesidad de una reformulación política, económica y social general– e internacional –la lucha contra el neoliberalismo–.

En este sendero se pretenden delinear las coordenadas de la Cultura Zapatista (CZ), la cual se encuentra expresada en las bases de apoyo y en los Caracoles. Su concretización se manifiesta en la construcción de la autonomía y en los nuevos espacios que se han abierto dentro del proyecto autonómico: las escuelas, las clínicas y, desde luego, los Consejos Autónomos (CA) municipales y las Juntas del Buen Gobierno (JBG). La CZ se funda en una nueva intersección de cultura, memoria colectiva e identidad, y se despliega en las acciones colectivas impulsadas por la organización.



Los sujetos portadores de esta cultura son los hombres, mujeres, niños y ancianos que participan en la resistencia y cuyas vidas se han reorganizado alrededor de ella. A pesar de los diferentes grados y de las diversas modalidades de participación, se puede reconocer un proceso identitario común. Conocerlo es indispensable para entender las relaciones de género que se analizarán en el segundo y tercer senderos.

Este capítulo tiene el propósito de ilustrar brevemente algunos de los procesos históricos que han contribuido a la aglutinación de ciertos grupos de indígenas alrededor del EZLN; el tema se aborda con el concepto de identidad, visto como un concepto fluctuante y cambiante, en constante proceso de construcción y reformulación. Se argumenta que la creación de un discurso pan-indígena, fomentado por la Palabra de Dios y por la intersección de nuevas tendencias ideológicas con la lucha por la tierra ya existente en Chiapas, ha contribuido a generar puntos de encuentro entre identidades previamente separadas sobre bases étnicas, lingüísticas y territoriales.

La primera vez que escuché la expresión *Cultura Zapatista* fue en diciembre de 2003. La discusión entre los miembros de la Junta *Tzots Choj –Corazón del Arcoiris de la Esperanza, Yot'an te Xojobil Yu'un te Smaliyel–* desembocó, en algún momento, en una reflexión en español *la compañera quiere saber sobre la cultura indígena, o bueno, la cultura zapatista.*

Desde ese momento, algo ya observado, leído y reflexionado tomó nombre; lo que sigue es un esfuerzo de delinear la formación y las implicaciones generales de una CZ, para más tarde analizarla, junto con otros puntos de referencia trascendentales, en relación a lo aprendido durante el trabajo de campo con respecto a las mujeres.

## **2.1 EL IXIM DE LA IDENTIDAD**

El *ixim* –el maíz– tiene muchos colores; así mismo dentro de la milpa nuestros ojos serán recibidos por un panorama plural y cambiante. No se verá igual de noche que de día, no será lo mismo mirarla desde una montaña que desde otra. Las mazorcas son muy distintas, a pesar de pertenecer todas a la misma milpa. Igual que dentro de la milpa zapatista, el *ixim* de la identidad crece diverso; no todos viven, participan y sienten el zapatismo de la misma forma. Sus miembros se han integrado por caminos parecidos pero no iguales; cada quien es portador de su experiencia previa y de su manera particular de incorporarse en la organización. Los cargos que asumen dentro de la comunidad no son los mismos, ni es la misma su formación dentro de la organización. El *grado de conciencia* –cuyos ejes determinantes son establecidos por el

movimiento a partir de sus objetivos, de las formas de organización, de sus integrantes y de las relaciones que existen entre ellos antes y durante el proceso de integración y militancia— de los actores involucrados difiere según el ejercicio que cada uno, y el conjunto de ellos, hacen de las posibilidades ideológico-sociales abiertas por el movimiento<sup>13</sup>.

A pesar de las *diferencias de integración* entre los miembros, todos comparten un mismo proceso identitario; siguiendo la metáfora de la milpa, la *identidad zapatista* corresponde a la tierra que han sembrado y trabajado, y que buscan transformar en cosecha y nueva semilla: la Cultura Zapatista.

La identidad es un proceso siempre inacabado, pues se construye a partir de las relaciones sociales, las cuales son de por sí fluidas y cambiantes. Tiene un carácter subjetivo, es decir, corresponde a la percepción de sí mismo y del Otro, que es interlocutor constante en el proceso creativo y en la permanencia de una identidad. A la dimensión de autoreconocimiento, autoidentificación y autoadscripción se agrega un proceso de heteroidentificación, heteroadscripción y heteroreconocimiento, es decir una proyección hacia el exterior (Giménez, 1996) pues es necesario que el Otro reconozca mi adscripción identitaria.

El carácter pluridimensional de la identidad se formula a partir de dos principios fundamentales: el principio de diferenciación —la autoidentificación a partir de las diferencias respecto del Otro— y su complementario, es decir, el principio de la integración unitaria, que se refiere a la identificación con quienes participan de mi mismo proceso identitario (*Ibidem*). La afirmación de esta identidad unitaria descansa, sobre la superación de las diferencias bajo un principio aglutinador. Con los que participan de un mismo proceso identitario, se comparte también un mundo común. La formación de *identidades sociales* o *identidades colectivas* se desenvuelve en el terreno de la cultura. Aquí se construyen campos simbólicos de pertenencia y reconocimiento mutuo<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Un ejemplo interesante es la inserción y la participación a partir de los patrones dominantes en las relaciones de género en sus dimensiones generacionales; esto se verá en detalle en la segunda parte de este trabajo.

<sup>14</sup> Éstos pueden ser, para nombrar algunos de los más visibles entre los pueblos indígenas, la lengua, la ropa y el lazo con el territorio. Otros espacios simbólicos compartidos son la relación con la naturaleza en su totalidad, las creencias religiosas, los tabúes y los discursos alrededor de la enfermedad, de la sexualidad, de las relaciones de género; la elección entre familia nuclear o extensa, los rituales y las prácticas que llevan al matrimonio, las etapas que hay que superar para tener prestigio dentro de la comunidad, etc. Todos son elementos que conforman una cultura, y por ende, puntos de partida para relacionarse a otra según su mismidad, semejanza o diversidad con la de pertenencia.

La identidad colectiva no es un elemento dado de pertenencia exclusiva, homogénea y permanente de un grupo. Si, por un lado, un mundo de la vida de pertenencia requiere, para sustentarse en el tiempo y en el espacio, un tejido identitario común que se fundamente en una especificidad cultural, por el otro, se va modificando. Las modificaciones pueden responder a un afán de permanecer y por ello de adaptarse a situaciones cambiantes de un modo que afecte lo menos posible los patrones culturales dominantes en un grupo social.

El movimiento zapatista, opera un proceso de autorreflexión que, en su lucha para permanecer, implica una serie de cambios importantes en el seno de las comunidades indígenas; en este caso también se destaca lo relativo a la situación de las mujeres, al ejercicio de la autoridad y a la educación (véase los capítulos II y III).

La identidad es un atributo que concierne y preocupa sobre todo a sus portadores, mas no por ello se encuentra aislada de su entorno. Al contrario, en la sociedad actual las identidades han sido impugnadas como instrumentos de lucha, de resistencia y de desafío a los paradigmas culturales dominantes<sup>15</sup>. Melucci define la identidad colectiva como *una definición compartida e interactiva que es producida por varios individuos –o grupos, en un nivel más complejo– y que concierne a la orientación de acciones y al campo de oportunidades y límites dentro de los cuales la acción se desenvuelve. La identidad colectiva es un proceso que lleva a la construcción de un sistema de acción* (Melucci, en Johnston y Klandermands, 1994:44).

La perenne reformulación y negociación de una identidad y de sus articulaciones internas es también pluridireccional. Se desarrolla, crece y cambia dentro del grupo que la engendra. Al mismo tiempo se refleja y se enfrenta a las dinámicas de la sociedad global en la que participa.

Por ello podemos hablar de realidad glocal al analizar las nuevas formas de acción colectiva, pues la reconstrucción de identidades sociales locales es directamente influida por la realidad global, y tiende a influir sobre ella<sup>16</sup>. Pero la identidad colectiva es finalmente el producto de las

---

<sup>15</sup> La constante referencia, también en las protestas contra el neoliberalismo mencionadas anteriormente, a los derechos de los pueblos indígenas se basa sobre su derecho a mantener su pertenencia identitaria y nos revela la prioridad que es conferida a ésta al momento de enfrentarse con el sistema político económico dominante y sus consecuencias en los ámbitos sociales y culturales.

<sup>16</sup> En el caso del zapatismo he hablado del exo y del endo y subrayé cómo las dos facetas son diferenciables pero no separables. En la construcción de la CZ el punto de referencia es el endozapatismo, aunque la proyección hacia afuera del zapatismo no deja de tener influencias sobre el endo y viceversa. La llegada de grupos nacionales e internacionales no pasa desapercibida y trae materiales y códigos culturales que serán incorporados por los integrantes del movimiento, según sus filtros y lecturas específicas tanto en el nivel de grupo, es decir de CZ, como individual, dependiendo de su grado de pertenencia a la CZ y de interacción con el endozapatismo. Las dos

interacciones sociales del grupo en el terreno de la vida cotidiana. Ahí se negocian los valores y creencias de la sociedad en cuestión para dirigirlos hacia una meta común.

Desde luego no es un proceso homogéneo y presenta cierto grado de conflicto entre los integrantes, pero sus matices están todos incluidos en el proceso enmarcador activado por el grupo.

## 2.2 LAS OLAS ESPUMOSAS DE LA SELVA

Las variaciones culturales de los patrones identitarios responden a las exigencias del grupo y a menudo son interpretables como *recursos estratégicos*. Con esto se quiere decir que, en el caso de un movimiento social, pueden ser seleccionados a partir de una acción auto reflexiva que los ordene según su contribución a la movilización. La reformulación de una cultura, las interacciones patentes con la identidad y el sentido de pertenencia, así como sus manifestaciones en el plano práctico –pues una cultura y una identidad no existen como abstracciones dentro del pensamiento puro, sino que son una forma de actuar y un conglomerado de acciones y sentidos– son los canales activadores y preservadores de la meta común de la acción colectiva.

Es de fundamental importancia intentar reconocer las coordenadas del terreno cultural sobre el cual un movimiento social –así como cualquier agente de una acción colectiva– construye sus acciones colectivas y las mediaciones que ocurren entre la *identidad primordial* y la *identidad estratégicamente reformulada*. La primera corresponde a la identidad colectiva del grupo que decide organizarse y actuar sobre sí mismo para superar y resolver una situación de agravio percibida. Esta identidad colectiva, así como la que surge de cierto grado de reformulación, tiene tres características identificadas por Melucci (citado en Mueller, en Laraña, Johnston y Gusfield, 1994):

- es el resultado del proceso de construcción social
- el proceso social por el cual se construye la identidad colectiva es creado en las redes sumergidas de los problemas de pequeños grupos en la vida cotidiana
- hay una inversión emocional que permite a las personas reconocerse como un “nosotros”.

A esta identidad se le puede llamar primordial no porque se le quiera considerar ancestral en el sentido de fija e inmóvil. La definición de primordial aquí debe entenderse, analíticamente, en

---

dimensiones ejercen y reciben influencia en la formulación de una identidad colectiva y de sus acciones correspondientes.

relación con la percepción que podemos tener de ella cuando estudiamos un movimiento social. Al acercarnos debemos investigar quiénes son sus actores y cómo se interrelacionan. Qué es lo que los impulsó a actuar juntos y cuáles relaciones de socialización y poder los mantienen cohesionados.

La importancia de tomar en cuenta estos factores se deriva de la incidencia que tienen sobre los desenvolvimientos del mismo movimiento. *La identidad primordial, debe ser considerada como proceso, como construcción social y como uso específico del lenguaje que refleja una particular visión del mundo y la concretización de la misma en manifestaciones culturales específicas.* Ella nos permite individualizar a los actores y entrar a las dinámicas que han permitido la construcción de un discurso común.

Como dije en precedente capítulo, no los podemos estudiar como sujetos separados de su contexto, sino en las dinámicas tejidas dentro de la realidad glocal. A ésta me referí cómo la interacción práctico-simbólica del nivel local con los procesos y los actores nacionales e internacionales. Como se verá en los capítulos II y III, en el caso del movimiento zapatista y en lo que concierne a las mujeres zapatistas, las coyunturas internacionales han sido trascendentales para el surgimiento del movimiento y por la elaboración de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Es dentro de los límites y de los potenciales de la identidad primordial del grupo donde se da la interacción específica con otros grupos, la interpretación cognitiva de la realidad y la decisión sobre cuándo y cómo actuar sobre ella. Todos los factores pertenecientes a la realidad primordial –sean relaciones de género, uso de la autoridad, condiciones materiales, relaciones de poder, interacciones generacionales, lazos familiares, de compadrazgo, etc.– inciden en la dialéctica entre la fase de resistencia en el subsuelo y su presentación al mundo.

La movilización que se presenta a la luz pública en formas de acción colectiva es, entonces, el resultado en proceso de una negociación entre la identidad primordial y las condiciones que se pretenden superar. Para ello la identidad de pertenencia puede dar unas armas que pueden utilizarse en la creación de una nueva identidad y práctica colectiva.

El proceso de negociación, por otra parte, tiene lugar en la periferia de los ojos públicos. Sería equivocado decir que se esconde o que pasa desapercibido para las miradas externas pues, como dije antes, muchas veces agentes externos como la iglesia, los estudiantes u otros movimientos sociales pueden servir como mediadores e incluso catalizadores.

La *identidad estratégicamente reformulada*, entonces, es el resultado de dicha negociación, es la brisa levantada por la reflexión y la interacción, y el motor manifiesto del movimiento social. No sólo es la conclusión provisional de un proceso, sino que también es un fin pues lleva en sí los gérmenes de una nueva posibilidad de ser que se instrumenta en de organizarse y de transformar, parcial o radicalmente, las relaciones sociales que permitieron su surgimiento.

La selección de los patrones de la identidad primordial que deben cambiarse en función de la meta común, en fin, se modela a partir de la misma meta. A la transformación conceptual necesariamente corresponde, entonces, una transformación en la práctica.

### 2.3 CREACIÓN EN EL SUBSUELO

La acción colectiva tiene dos momentos en su relación con el mundo: uno de latencia y uno de visibilidad (Melucci, 2002). En el primer momento se sientan las bases y los canales que activan la negociación cultural necesaria para la gestación de la identidad estratégicamente reformulada. Es también en este momento cuando dicha identidad se despliega en nuevos patrones de acción en el seno del grupo portador. Lo que va tomando forma es *el discurso oculto colectivo* (Scott, 2000), es decir, un conjunto de códigos, lenguajes, prácticas y creencias que unen entre sí a individuos que padecen parecidas o idénticas formas de explotación, tanto en el nivel material como en el simbólico.

El grupo puede existir previamente –por ejemplo, un grupo étnico ya cohesionado– o crearse a partir del reconocimiento de las condiciones comunes de marginalización. La existencia de estas condiciones no desemboca naturalmente en un discurso oculto ni mucho menos en su manifestación –que correspondería al momento de la visibilidad identificado por Melucci–. El porqué y el cómo se forma un *discurso oculto público*, es decir la razón de que el discurso oculto colectivo se manifieste y salga a la luz, se pueden hallar en el terreno de la cultura.

En términos teóricos, se han aislado tres elementos principales que ayudan a enmarcar no sólo las posibilidades de *generación y surgimiento* de un movimiento social –el primero en referencia a la parte de gestación en el subsuelo, es decir, la conformación de redes, de alianzas, el reclutamiento de miembros y la construcción de un discurso común de interpretación y resistencia, y el segundo, a la salida a la luz del movimiento–, sino también sus sucesivos desarrollos.

El primer elemento es la *estructura de oportunidades políticas*, es decir, la importancia que reviste el sistema político a la hora de hablar de oportunidades para la acción colectiva

(McAdam, MaCarthy y Zald, 1999). El segundo elemento son las formas de organización, tanto formales como informales, a disposición de los contestatarios – también llamadas *estructuras de movilización*-. Lo que se destaca en la parte oculta de un movimiento y en la creación de la *identidad estratégicamente reformulada* son los *procesos enmarcadores*, es decir, “los esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismos que legitimen y muevan la acción colectiva” (*Ibidem*). La activación de los procesos enmarcadores requiere varios elementos, los cuales serán fundamentales también cuando salga a la luz pública y se dé seguimiento a la acción colectiva.

En primer lugar se necesita cierto grado de *solidaridad* entre los integrantes del grupo. Ésta se consigue mediante la difusión de *expectativas* –por ejemplo, la promesa de un mundo mejor, de acceso a tierras productivas, de nuevas formas de relacionarse–, con *sanciones* contra quienes no respetan las consignas del movimiento –por ejemplo, en el caso del zapatismo, sanciones contra los que consumen alcohol–, y con cierto *sentido de pertenencia* –a una causa, a una cosmovisión, a un ideal que puede corresponder a la militancia en una organización que compartía/comparte los mismos objetivos, con la pertenencia a una iglesia, a una familia, a un grupo informal, etc.–.

Siguiendo el argumento de Cadena (1999), los actores colectivos deben efectuar *diagnósticos de la realidad* en la que se encuentran. La creación de acciones colectivas orientadas al cambio de la realidad supone la capacidad de *imaginar futuros* diferentes y percibirlos como *futuros posibles*, es decir, escenarios donde el actor puede llegar con lo que sabe y que tiene. Finalmente, es necesario que los actores colectivos *deseen* construir esos futuros y que se justifiquen a sí mismos el tiempo y los esfuerzos que van a invertir en la construcción de un futuro diferente y los riesgos que su movilización puede conllevar.

Lo que se va construyendo es una nueva forma de nombrar, cuyos portadores se unen por diferentes razones, casi siempre voluntariamente –como se verá en el segundo sendero, esto no es cierto para todas las mujeres– y motivados a decir y hacer diferente.

Lo que se requiere también es la creación de *marcos interpretativos* que proporcionen al grupo formas e ideas alternativas para nutrir su movilización. La creación en el subsuelo consiste en la formulación en el tiempo y en el espacio de nuevos tejidos, que, a pesar de fundamentarse, de crecer y “aprovechar” situaciones culturales anteriores, también las van adaptando y seleccionando según su validez en el momento de organizarse colectivamente. En las páginas que siguen veremos cuales actores han participado en la creación de una CZ por medio de

reformulaciones identitarias estratégicas, y cómo el uso del espacio físico y simbólico contribuye a su mantenimiento, difusión y crecimiento.

#### **2.4 ANTES DEL DESPUÉS Y DEL AHORA**

El escenario cultural que en Chiapas precede a la formación del EZLN está caracterizado por tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales y los miembros de los otros grupos mayas que se reconocen antes por su comunidad, sea pueblo o municipio, que por su adscripción a algún grupo lingüístico. Las comunidades indígenas, lejos de ser islas de armonía, son sociedades donde la organización del poder es estricta y jerárquica, legitimada y aceptada por sus integrantes (Viqueira, 2002). Los conflictos por causas –aparentemente– religiosas y los actos de violencia son muy comunes.

La pobreza se acompaña del alcohol de pésima calidad y bajo costo, es consumido en grandes cantidades y combinado con la idea del hombre macho que utiliza la violencia para obtener lo que quiere. La tasa de mortalidad masculina en Chiapas es mucho más alta que la femenina en el grupo de edad entre los 15 y los 29, y las causas de muerte se relacionan, en la mayoría de los casos, con accidentes por estado de ebriedad (Banco Mundial, 2003).

El movimiento campesino tiene una larga historia en Chiapas, así como en todo el territorio mexicano. Es el estado que, junto con Guerrero y Oaxaca, alberga al 25% de los pobres del país y donde el 66% de los hombres y el 32% de las mujeres trabajan en la agricultura, superando el promedio nacional: 27% de los hombres y 9% de las mujeres (*Ibidem*).

La tradición corporativista del Estado mexicano posrevolucionario no ha podido impedir, aunque sí ha reprimido con fuerza, con asesinatos y encarcelamientos, la proliferación y los esfuerzos de organizaciones campesinas independientes. Éstas no sólo han reclamado la propiedad de la tierra y luchado contra el caciquismo y el clientelismo institucional, sino que se han enfrentado a la temprana muerte del reparto agrario con estrategias y metodologías de producción y crédito autónomas y novedosas (Harvey, 2001).

A los obstáculos externos y al enfrentamiento con el Estado se han agregado conflictos internos de las organizaciones, que a menudo han desembocado en su disolución o desmembramiento y en la reproducción de las prácticas que se proponían vencer. Los años sesenta y setenta se caracterizaron por distintas movilizaciones sociales que a menudo buscaron converger. Es el caso



del movimiento estudiantil y de los esfuerzos por parte de algunos de sus integrantes por fundirse con los otros sectores de la sociedad, en particular con el campesinado.

A la lucha rural se añade la lucha en la ciudad, que con frecuencia tomó la forma de guerrilla urbana. La década de los setenta significó para Chiapas la confluencia en su territorio de grupos, organizaciones y líderes izquierdistas de diferente formación, sobre todo marxista y maoísta, que se integraron al panorama de lucha ya presente. El grupo que más fama ha obtenido desde el surgimiento del movimiento zapatista es, desde luego, el de las Fuerzas de Liberación Nacional. Mucho se ha escrito sobre este grupo guerrillero y mucho nos cuenta el mismo Marcos en la segunda parte de la *Treceava estela* (25 de julio de 2003).

Lo que en 1984 era una guerrilla revolucionaria de corte clásico (levantamiento armado de las masas, toma del poder, instauración del socialismo desde arriba, muchas estatuas y nombres de héroes y mártires por doquier, purgas, etcétera, en fin, un mundo perfecto) para el 1986 ya era un grupo armado, abrumadoramente indígena.

Los fundadores originarios del EZLN, eran

Un grupo de “iluminados” que llega desde la ciudad para “liberar” a los explotados y que se encuentra con que, más que iluminados, confrontados con la realidad de las comunidades indígenas parecíamos focos fundidos.

*(Ibidem)*

El 17 de noviembre de 1983 se fundó el EZLN; los años previos y los que siguieron fueron años de reclutamiento, pláticas políticas, asambleas en la clandestinidad, de infiltraciones por parte del ejército, del gobierno que recibía información acerca de la presencia de guerrilleros en el estado por que no tomaba medidas para detenerlos<sup>17</sup>. Cada compañero y compañera se enteraron por fuentes distintas. La organización fue entonces el aglutinador –para los que se adherían a ella– de identidades separadas para luego asumir el papel de constructor de una nueva identidad; desde luego que su acción sólo fue posible porque la tierra ya estaba fértil.

---

<sup>17</sup>Por lo menos desde el 1989 el ejército conocía los movimientos del EZLN, y, a través de infiltrados, había identificado a sus líderes, entre los cuales se encontraban prófugos de las FLN. En 1993 hubo los primeros enfrentamientos entre el ejército y las fuerzas guerrilleras, de las cuales se conocían los lugares de adiestramiento (Veledíaz, 2004). A pesar de ello los rumores no se convirtieron en alarma ni en medidas preventivas o de ataque, pues la fecha de la firma del TLC se estaba acercando, lo cual implicaba que fuese necesario mantener una atmósfera de estabilidad en el país.

## 2.5 CONVERSIONES CONTRAHEGEMÓNICAS

Los grupos izquierdistas no fueron los únicos “manipuladores de indios” –nombre con el cual se ha calificado a los que decidieron interactuar con los indígenas en plan igualitario y combatir a su lado–. Uno de los protagonistas más importantes fue Samuel Ruiz, el autodefinido “convertido por los indios” que fue nombrado obispo de Chiapas en 1960. Su formación en el seno de la iglesia católica fue sumamente ortodoxa y a raíz de su llegada a Chiapas y el encuentro con los indios sus ideas empezaron a cambiar.

En 1968, en el Consejo de Obispos de América Latina celebrado en Medellín, fungía como presidente de la Pastoral Indígena; ahí se fueron radicalizando los puntos del Concilio Vaticano II y se fortalecieron las bases de la *Teología de Liberación*, que no contaba con la aprobación del Vaticano. Los teóricos de la teología de liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez y el brasileño Leonardo Bofia, no sólo proponían una visión más comprometida de los evangelios sino que no descartaban como opción la toma de las armas para impulsar los cambios a favor de los pobres.

Su mensaje y sus intenciones se orientaban a los desamparados del continente, a las víctimas de la opresión del Estado y de relaciones económicas injustas y explotadoras. La línea progresista asumía que la iglesia tiene un papel también terrenal.

Ésto se refleja en una inversión de la mirada; en lugar de predicar que “los últimos serán los primeros”, afirman que el reino de dios no está (sólo) en los cielos sino que hay que construirlo en la tierra.

La iglesia, entonces, debe funcionar como una institución activa, fuertemente involucrada con la sociedad y trabajar con ella, impulsando a las organizaciones civiles, apoyándolas en trabajos educativos y estando al lado de los más vulnerables.

Samuel Ruiz, en Chiapas, optó por los indios. La nueva Pastoral Indígena se desarrolló en un terreno que ya había sido cultivado en parte por la iglesia protestante, la cual había abierto por su cuenta unas brechas preparatorias que facilitaron el trabajo de Tatic Samuel<sup>18</sup>.

La Diócesis de San Cristóbal es la más grande del estado y más del 40% de su población es indígena (Casillas, en Guillén, 2003) y vive en muy conocidas condiciones de marginación, insalubridad y precariedad. Hasta 1950-1960 los indígenas de los municipios cercanos a San

---

<sup>18</sup> Los representantes de la iglesia protestante que llegaron a Chiapas ente 1950 y 1960 se acercaron a los indígenas enseñándoles a leer y escribir en castilla, promoviendo mayor igualdad entre hombres y mujeres, tornándolos más confiados con herramientas e instrumentos teóricos y prácticos necesarios en el mundo actual. Los introdujeron al conocimiento de leyes útiles para el ejercicio de sus derechos, les hablaron, por primera vez, de *derechos* y, muy importante, combatieron el consumo de alcohol (Viqueira, 2002).

Cristóbal no podían pasar la noche en la ciudad so pena de ser arrestados (*Ibidem*), es decir, si hoy existe todavía una buena dosis de racismo, en esos años, cuando Tatic Ruiz empezó su trabajo, las condiciones de los indígenas deben de haber sido abrumadoras.

En una entidad alejada del gobierno federal, contagiada por un fuerte vacío institucional –que se “llenaba” exclusivamente en tiempos de elecciones– y el consecuente estado de abandono de la población –al menos de los más pobres– y falta de atención a la misma, la única fuente de educación, preparación y amparo ha sido la iglesia. Hasta ese momento la iglesia católica había trabajado en forma ortodoxa, es decir, con una postura predominantemente asistencialista, que fue criticada por el ala liberacionista. De hecho, ahora los católicos se diferencian entre los tradicionalistas y los de la Palabra de Dios, como se le dice al ejército armado de Biblia de Samuel Ruiz.

La Diócesis, siguiendo los fundamentos de la línea progresista, impulsó la capacitación de diáconos y catequistas pertenecientes a las comunidades y elegidos por consulta en las asambleas comunitarias. Como se verá más adelante, y como está encarnado en el famoso *mandar obedeciendo*, las autoridades o los que tienen algún cargo en las comunidades se tornan servidores del pueblo que los eligió. Entonces, fue la comunidad la que decidió qué preparación querían para los catequistas.

La teoría para la acción se fue volviendo realidad en el seno de las comunidades y con el apoyo de la Diócesis. La preparación de los catequistas consistió en pláticas de política y economía, en clases de castilla, en la traducción de los textos sagrados a las lenguas indígenas y en la discusión. La iglesia liberacionista procuró trabajar, en lugar de pisarla, con la interpretación indígena de la Palabra de Dios y con la convergencia entre ella y su nuevo mensaje.

Las constantes asambleas, la educación en una lectura distinta de la Biblia que hablaba por y para los pobres y su liberación, formaron a jóvenes hombres y mujeres que luego se convirtieron en líderes de organizaciones y que se incorporaron, algunos, junto con sus pueblos, al EZLN.

## **2.6 EL COMAL ESTÁ CALIENTE**

La nueva Pastoral Indígena hablaba de explotadores y explotados y trabajaba para que estos últimos se adueñaran de su voz. El primero en escuchar esta nueva voz fue el Congreso Indígena que tuvo lugar en San Cristóbal en octubre de 1974, motivado por los quinientos años del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas.

El entonces presidente, Luis Echeverría, quería movilizar a la gente a favor del Estado; los responsables de organizar el Congreso solicitaron la ayuda del obispo Samuel Ruiz, quien no tardó en poner sus condiciones: la discusión, los objetivos y los protagonistas serían los pueblos indígenas como sujetos con voz y no como atracción turística (Tello, 2001). Desde luego, el encuentro se le fue de las manos al gobierno: todo se dijo en lenguas indígenas y después se tradujo a castilla.

El tema más importante fue la cuestión de la tierra. Además, el espacio pluriétnico abierto por el Congreso no se vació al terminar, como suele suceder con este tipo de actos, sino que impulsó más trabajos y, sobre todo, fue el primer paso hacia el recíproco conocimiento y el trabajo conjunto de diferentes grupos étnicos. Entre 1975 y 1976 hubo constantes consultas entre las comunidades para establecer el plan que se seguiría en la formación de los catequistas, quienes se transformaron en una red de líderes cuya función rebasaba en mucho la mera función religiosa y que inspiró nuevas organizaciones de carácter político y religioso (Harvey, 2001). Samuel Ruiz mantuvo una relación abierta y de apoyo con otras agrupaciones sociales y declaró sin dudar su opción para el pueblo, a pesar de saber las consecuencias que podían darse.

Chiapas, entonces, hervía en un clima social y político de fuerte movilización, cuyos inspiradores eran la iglesia liberacionista, los pueblos indígenas y también corrientes de pensamiento y actores sociales “externos”. El continente americano estaba atravesado por corrientes revolucionarias, y la toma de las armas era una opción muy común en aquellos años.

Los pueblos indígenas empezaron a conocerse entre sí, a compartir experiencias y formas de lucha, a identificarse como miembros de una identidad mayor y más antigua. Recuperaron el valor de su lengua y su cultura, y su revaloración muchas veces se debió al interés de *kashlanes* –mestizos– y *gringos* –extranjeros–.

Hay una anécdota que siempre cuenta el doctor Carlos Lenkersdorf y que aparece también en su libro *Indios somos con orgullo* (2003). Lenkersdorf llegó con los tojolabales como agente de la pastoral junto con otros, para hablarles de leyes, de derechos, en fin, para *enseñarles* cosas.

Luego él y sus compañeros se percataron de que les iban a enseñar en una lengua que no era la del pueblo, y entonces les pidieron a los hermanos indígenas que les dieran clases de tojolabal, pues querían aprender de ellos. Ahí se dio un cambio profundo, pues por primera vez alguien quería aprender de los indios, a quienes todo mundo, siempre, había llegado a enseñarles. Los

hermanos tojolabales les contestaron: “Ustedes son los primeros que nos piden que les enseñemos a ustedes. Los demás piensan que no tenemos nada que enseñar. Todos quieren enseñarnos a nosotros”.

Así es como pasó un poco “la manipulación de los indios”. Tanto en las palabras de Marcos, como en lo relatado por Samuel Ruiz y por lo que he escuchado de Carlos Lenkersdorf, el aprendizaje siempre ha sido mutuo.

Algunos indígenas de Chiapas, entre ellos también miembros de organizaciones preexistentes<sup>19</sup> desde luego no todos, llegaron a confluír en el EZLN: la organización, su maestro y alumno.

---

<sup>19</sup> Para un recuento más detallado de las otras organizaciones involucradas, de la evolución histórica de las relaciones de éstas con la Diócesis y del papel jugado por Samuel Ruiz antes y después del levantamiento *cfr.* Tello, 2001, Harvey, 2001 y Tourcott, 1999.

### Capítulo III

## JUNTOS RECORDAMOS, JUNTOS NOMBRAMOS

### 3.1 LOS CHENEK DE LA MEMORIA

La memoria, tanto individual como de grupo, es un proceso de consciente o inconsciente selección del pasado, que sirve como herramienta para construir el presente. El pasado es la materia prima sobre la cual fundamos nuestro proyecto identitario. La memoria se lee y se llena de miradas desde el presente y, a veces, su función principal es justamente explicarlo, guiarlo y fomentar su cambio. En este capítulo se verá cómo la memoria ha sido reconstruida dentro de las comunidades zapatistas a partir de dos procesos diferentes. Uno relacionado con el exterior, es decir, asociado con la simbología y la mística adoptada por el movimiento pan-indigenista en América Latina; el otro, como proceso interno cuyo eje articulador es su ser zapatista. Ambos procesos responden a un largo trabajo de selección cultural y de creación colectiva.

Toda memoria colectiva de un grupo puede conocerse a partir de los elementos que la caracterizan –entre otros, la relación con el territorio, la remembranza de fechas particulares, el ejercicio de rituales, las creencias sobre los antepasados, etc.–, y en su relación con las otras memorias colectivas. Es impensable una memoria colectiva aislada pues cada grupo está embebido en relaciones con otros.

Por una parte, la memoria colectiva puede crearse por una necesidad de dar apoyo y seguimiento a nuestro estar, es decir, en forma auto referencial; pero así como la identidad, la construcción de una memoria colectiva se desarrolla en un contexto de otredad. Conocer la historia de “nuestra comunidad”, “nuestra nación”, “nuestro pueblo”, “nuestros antepasados” nos permite conocer quiénes somos en relación con los otros y nos da especificidad dentro del espacio y el tiempo.

En los movimientos sociales la memoria colectiva se revela a menudo como instrumento de resistencia.

La memoria colectiva de la CZ está constituida, entonces, por dos ejes. El primero, que se nutre de experiencias propias y ajenas, se basa en un discurso que se ha difundido mucho desde la emergencia de un movimiento pan-indígena latinoamericano, que busca crear un frente de lucha unido y que se fundamenta en una “indianidad” supraétnica. Se argumenta que esta indianidad,

que corresponde a la civilización mesoamericana según Bonfil Batalla en *México profundo* (2001), persistió en sus distintas manifestaciones culturales –entre las cuales estaba la cultura maya– hasta la conquista. La llegada de los españoles, que impusieron la civilización occidental en el continente latinoamericano, significó una ruptura de ese estado; durante quinientos años los pueblos indios vivieron en el olvido y la pobreza, la negación y el rechazo, pero manteniendo su especificidad étnico-cultural mediante una resistencia constante.

Las consecuencias “locales” de este argumento “continental” se convierten, en el caso del zapatismo, en la autoidentificación de los zapatistas como “mayas” y “hombres de maíz”<sup>20</sup>. El primero de enero es, entonces, presentado como el nuevo amanecer de los pueblos mayas; la mistificación de la condición india se cristaliza en la fórmula muy usada por el Subcomandante Marcos: *la larga noche de los quinientos años*, referida a la marginalización, la explotación y el olvido sufridos por los pueblos indios.

### 3.2 ASÍ APRENDIMOS QUE ÉRAMOS MAYAS

La creación y la enseñanza de esta nueva memoria han sido fundamentales para la gestación de la CZ, pues presupone unión donde antes había distancia y queda como apoyo por si la diferencia intenta sobreponerse a lo que une<sup>21</sup>. Esta reescritura de la historia fundadora se despliega al lado de otra memoria en construcción, es decir, la memoria interna de los integrantes del endozapatismo.

Ésta se construye con nombres, fechas y lugares; a partir de ellos se elaboran símbolos y elementos aglutinadores que inspiran permanencia y pertenencia. Los municipios Primero de Enero y Diecisiete de Noviembre simbolizan la fusión de territorio y tiempo. Los municipios Che Guevara y Emiliano Zapata recuerdan a los padres de la Revolución como ideal, así como los municipios Olga e Isabel y Moises Gandí llevan los nombres de compañeras y compañeros muertos *en la guerra del '94*.

El día de hoy, 10 de abril de 1994, se cumplen 75 años de asesinato del  
general Emiliano Zapata y 100 días de nuestra justa guerra contra el

<sup>20</sup> Aunque no hay que olvidar que los pueblos zoques no son de origen maya, sino mixe-zoqueana (INI 1995).

<sup>21</sup> Como dije al principio, los pueblos indígenas se identifican como miembros de una comunidad, de tal manera que no se consideran como tzotziles, tzeltales, etc. Las comunidades generalmente se distinguen por su indumentaria, un santo patrón local y una especialidad económica propia (INI, 1995). Las comunidades no sólo son unidades territoriales, sino también un sistema de relaciones sociales y de referencia para sus miembros.

mal gobierno mexicano. Como en 1919, los zapatistas debemos pagar con sangre el precio de nuestro grito de ¡Tierra y libertad!. Como en 1919, el supremo gobierno nos mata para apagar nuestra rebeldía. Como en 1919, la tierra no es de quien la trabaja. Como en 1919 las armas son el único camino que deja el malgobierno para los sin tierra.

(Subcomandante Marcos, 1994)

Las famosas celebraciones del EZ crean un calendario de permanencia en la lucha y de recuerdo, pero también fungen como momentos clave para un seguimiento reconfirmado. En agosto de 2004 se celebró el primer aniversario de la inauguración de los Caracoles. En el Caracol IV participaron alrededor de mil personas provenientes de los siete municipios –17 de Noviembre, Che Guevara, Primero de Enero, Miguel Hidalgo, Olga e Isabel, Vicente Guerrero y Lucio Cabañas–, integrantes de las bases de apoyo que, entre bailes, torneos –de hombres y mujeres– y actividades culturales se felicitaron. El aniversario se festejó también en Oventic, donde el número de representantes de la sociedad civil nacional e internacional era mayor.

La conjunción de las fuerzas del exo y endo zapatismo en fechas simbólicas es en sí la renovación de un pacto.

### **3.3 ;AL BAILE PUE'!**

Las celebraciones en territorio zapatista están siempre acompañadas por un mensaje político-recordatorio.

El 8 de marzo de 2003, en ocasión del día internacional de las mujeres, se reunieron en la iglesia hombres, mujeres, niños y ancianos. La atención del mundo estaba concentrada en Irak. Mientras Estados Unidos declaraba la guerra en forma de ultimátum, los reporteros en acción de Radio Ocosingo seguían transmitiendo con dedicación conmovedora la historia de la marimba.

En la iglesia de PdE, ese día se leyó y tradujo un comunicado de Marcos; el comentario que siguió a la lectura recordó y confirmó otra vez la presencia incisiva que la organización tiene en esta comunidad, en quienes siguen apoyándola, manteniéndola viva y arraigada con su adhesión. Se reconfirmó la necesidad y la duración de la resistencia entrelazando las protestas globales en



contra de la guerra con la retórica sobre la dominación neoliberal y la lucha zapatista, encarnada tanto en la autonomía como, dada la fecha, en la resistencia de las compañeras.

Otra ocasión cuando, por obvias razones, se hizo evidente la combinación memoria-identidad-cultura fue el primero de enero de 2004.

Llegó sin ruido aparente el décimo aniversario del levantamiento en PdE; el ejército no había desplegado sus tropas aunque hubo cierto movimiento. El día se recorría jugando: torneos de fútbol y baloncesto organizado con varios equipos.

Llega la noche y se entregan unos premios a los equipos; cae la noche y es tiempo de recordar que han pasado diez años y que desde mucho antes han estado preparándose los diez años. Toman el micrófono dos miembros del Consejo, alguien pasa y mueve el cable, ya no se escucha nada... ni modo. Se reajusta la conexión y vuelven a empezar.

El compañero Rolando –excelente bailarín de muy digna postura y *passo svelto*– recibe el aparato en sus manos y comienza el recorrido. Habla en tzotzil. Solamente es el tono, y su voz entra fragmentada por la plática estrecha y rápida de las compañeras, el solicitar galletas y refrescos por los niños, el movimiento de pies pequeños que juegan y medio gritan, el rascarse de los perros, los silenciosos brincos de las pulgas. Se van escuchando, y casi se pueden ver, las principales etapas del movimiento.

El discurso en tzotzil lleva consigo muchas palabras en español, así que se puede seguir el caminar juntos adelante, volteando hacia atrás. *Reforma constitucional, Salinas de Gortari, artículo 27, Reparto agrario, TLC, ALCA, Plan Puebla Panamá, EZLN pero antes mucho antes*, o así imagino, se refiere a los inconmensurables abusos que han sufrido. *Diálogo, Zedillo-Ejército-1995, dialogo, Acuerdos de San Andrés, Ley COCOPA, Acteal, Marcha del Color de la Tierra, Tres Poderes de la Unión, Ley Indígena, Caracoles... Primero de enero 2004*. Saludo, manos estiradas dedos a la cabeza en saludo militar y cantan el himno nacional.

Saludo mano estirada dedos a la cabeza saludo militar himno zapatista. Viva el EZLN ¡VIVA! Viva el Subcomandante Marcos ¡VIVA! Viva la autonomía ¡VIVA!

El festejo del primero de enero y los gritos con que se concluyeron los discursos para que empezara a tocar el grupo “Los Rebeldes”, fueron la celebración de una voluntad manifiesta que se lleva adelante cada preciso día.

### 3.4 ¿SABES PINTAR?

El “espacio” también es un instrumento de remembranza, organizado en imágenes que cuentan los cuentos que pertenecen al lugar. La geografía del mensaje político se construye, en territorio zapatista, por medio de los murales que pintan las oficinas de los Consejos Autónomos (CA) y de las Juntas del Buen Gobierno (JGB), las clínicas, las escuelas, etc. Sólo conozco dos municipios autónomos y dos Caracoles, pero dudo de que en los otros no aparezcan un Che Guevara, un Zapata y un Sub –o más– de cuerpo o en primer plano.

En PdE hay un mural que cuenta la noche de los quinientos años. Es una pared larga; en la parte izquierda se ve la preconquista: mayas que adoran a sus dioses vestidos de plumas y sonrisas, el sol brilla poderoso y todo es verde. Luego se apagan las luces: en barcos enormes llegan personajes rubios y con los ojos azules. Empieza la larga noche: los indios cargan sobre sus espaldas hombres y mujeres blancos y ricos.

Vuelve algo de luz, no es la luz de antes pero ya se adivina el sol en el horizonte: la guerra del 1994. Los indígenas toman las tierras y el EZLN combate contra el ejército. El cielo está invadido por el ruido de los helicópteros del mal gobierno. Finalmente brilla otra vez el sol, es rebelde, sonríe y viste un paliacate. Indígenas, kashlanes y gringos celebran juntos los pasos de la autonomía. Ya termina la pared, en su mitad está Zapata entero y una cara del Che Guevara.

El mural es memoria, es el trabajo de muchas y muchos, y es hermoso. También es, sin duda, ideología y dialéctica entre el ser convencido y el convencer. Los murales distinguen los territorios zapatistas de los que los rodean, pues en ninguna otra comunidad indígena se encuentran paredes pintadas de esa manera. Pero su función no es meramente decorativa. Delimitan un espacio, y así, lo connotan en una forma de ser particular.

Es una forma de comunicación hacia fuera que se ha tornado efectiva gracias a los medios complementarios para difundir sus mensajes –en particular los medios de comunicación de más amplia difusión, por ejemplo *La Jornada*, y alternativos como los canales de información virtuales–. Nos transmiten, con imágenes, lo que ya hemos leído sobre papel y pantallas, lo que reconocemos en una bandera de estrella roja sobre un trasfondo negro; nos remiten a la comercialización de una cara escondida detrás de un pasamontañas y acentuada por una pipa.

Para quienes apenas han escuchado hablar del movimiento tampoco debe de ser difícil asociar esas imágenes a la cantidad de muñequitos que se venden por las calles y en el mercado de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas –y no sólo ahí–. Muñecos que representan, en forma de llavero, de combatientes a caballo, de hombres y mujeres, a los zapatistas, y que atraen la curiosidad de miles de turistas. Y, aun si llegase alguien que del zapatismo nunca hubiera escuchado nada, no le costaría mucho trabajo entender que esos colores brillantes, esos letreros que afirman: “*Está usted entrando en territorio zapatista: aquí el pueblo manda y el gobierno obedece*” no parecen comerciales de *Coca-Cola*.

Pero, más que una comunicación hacia fuera, es un recordatorio hacia adentro. Ubica a sus habitantes en una forma específica de ser; una forma que responde a un mando superior –el EZLN– y que se mueve dentro de ese espacio simbólico-práctico. Los espacios y su gestión son una extensión y, al mismo tiempo, un elemento constituyente del endozapatismo.

### 3.5 ENDOZAPATISMO, MARCOS Y DEMÁS

La memoria queda como herramienta viva que se cambia, es cambiada y tiene el poder de cambiar. La reinterpretación de los acontecimientos abre nuevas posibilidades identitarias. Paso a paso la memoria se va formando de nuevo en el seno de esta nueva identidad. Pero la intersección de identidad, memoria y cultura sólo puede darse a partir de la voluntad del actor social de reconocerse en el proyecto identitario que requiere la afiliación y la reelaboración de sí mismo a partir de la nueva versión de una presunta memoria colectiva.

La pertenencia social se asume generalmente mediante el desempeño de algún rol dentro de la colectividad, pero “sobre todo mediante la apropiación e internalización, al menos parcial, del complejo simbólico-cultural de la colectividad en cuestión” (Pollini, citado en Giménez, 2000). Los grados de adhesión pueden ir desde la membresía formal periférica hasta la membresía militante, incluyendo todas las variantes del espectro (*Ibidem*).

Con respecto al zapatismo, la importancia del grado de voluntad de reconocerse se refiere tanto a la memoria colectiva “fundadora” como a la “interna” en construcción. Las herramientas que las dos proporcionan pueden ser conocidas, aceptadas y usadas en modos diversos. Habrá compas que se consideren mayas, descendientes de pueblos precolombinos que se autogobernaban; que crean que los cinco siglos de olvido y miseria en que han caído debido a la llegada de los

extranjeros y del subsiguiente gobierno mexicano encuentran su ruptura con la organización del EZLN.

Al mismo tiempo, la simbología del EZLN es –o puede ser– absorbida como propia, como definidora de una pertenencia que fue elección y que ahora es su forma peculiar de pertenecer a un grupo, con el cual es compartida. Esto implica seguir los reglamentos y someterse a las sanciones que no hacerlo conlleva. Implica, además, toda una serie de papeles, responsabilidades y actividades que se engendran al desenvolverse el zapatismo.

Esto se puede hacer tanto creyendo que, quedándose ahí, siguiendo siendo zapatistas, pueden trabajar tierras mejores, como creyendo que finalmente, como sus antepasados, se están gobernando y que ya han salido del yugo despótico de la dominación del Estado, de los terratenientes y de los caciques.

En PdE varios compañeros han subrayado la escasez de tierra que padecían en las zonas donde vivían anteriormente. Tener acceso a tierras fértiles que diesen más frutos fue una motivación importante para incorporarse al movimiento. El discurso que articulan enfatiza la injusticia que vivían antes del levantamiento y la trascendencia de la organización para romper con ella. Hablan de la distribución desigual y del trato racista y violento que los terratenientes daban a los indios, quienes eran tratados *peor que los perros*.

El dar mayor importancia a la tierra, en lugar que a otros puntos narrados por el discurso del exozapismo –por ejemplo, la cuestión indígena en términos culturales, las críticas a la política nacional y a los partidos mexicanos, la lucha contra el neoliberalismo, etc.– es muy significativo. Nos enseña que hay muchas formas de ser y estar, de sentirse y de involucrarse en las dinámicas ideológicas del movimiento. Todas las elaboraciones discursivas son válidas y son tan “zapatistas” como las otras. Es importante reconocer y recordar que los miembros de cualquier movimiento social son en sí un mosaico de posibilidades y diferencias y que, si bien comparten el tejido y los hilos, sus bordados pueden ser, y de hecho son, diversos.

El riesgo de un mensaje dirigido a los actores externos y que es necesario para dar a conocer el movimiento, sus objetivos y las formas implementadas para alcanzarlos, puede llevar a “distorsiones involuntarias” e idealizaciones fútiles. Los potenciales nuevos aliados del movimiento entre las sociedades civiles, como los que desde un principio lo apoyan, construyen su propio discurso alrededor de qué representa el movimiento, de a quiénes y contra quiénes se

dirige y cuáles métodos se propone. El peligro es que se reconozcan, y difunda, sólo ciertos “tipos” que supuestamente caracterizan el cómo debe ser un militante. El caso del zapatismo es bastante claro: el énfasis en el EZLN, la Comandancia y el Sub, dejan afuera las bases de apoyo. Los compañeros bases de apoyo, con dificultades y no sin conflicto, son portadores del mismo proyecto, independientemente de cómo lo llevan adelante. La simbología, “las verdades”, los logros y los futuros del zapatismo son un producto, un proceso y un moldeador de todos los que viven en su territorio.

### **3.6 NI UN TECHO DIGNO, NI TIERRA, NI TRABAJO, NI SALUD, NI ALIMENTACIÓN**

Las condiciones de marginación y exclusión social en las que viven los pueblos indígenas han sido ampliamente documentadas y denunciadas, no sólo en el ámbito local sino en el continental. Las demandas de carácter cultural-identitario, la configuración multiétnica de las naciones latinoamericanas y la lucha por la autonomía, que se ha convertido en el núcleo duro de su programa sociopolítico, van de la mano con demandas más inmediatas, a saber, las relativas a la mejoría de sus condiciones de vida.

Antes de explorar los pasillos de la cultura y de las expresiones concretas de la CZ, en la reconfiguración geográfica de Chiapas hecha por los zapatistas con la puesta en marcha de los gobiernos autónomos, vale la pena analizar unos cuantos datos estadísticos. Éstos serán de utilidad para enlazar la construcción de una CZ a partir del uso estratégico de la memoria, de la identidad y de la cultura con la situación que sufren los pueblos indígenas de México en general, y de Chiapas en particular.

Los datos del *XXI Censo General de Población y Vivienda*<sup>22</sup> de 2000 del ayudan a evidenciar algunos elementos que claramente indican la discriminación sufrida por las poblaciones indígenas.

Las estadísticas son instrumentos que hay que usar con pinzas; las cifras pueden ser imprecisas sobre todo cuando, como las que aquí se presentan, el parámetro de medida es la “población de habla indígena”: si bien la lengua es un factor que permite discernir entre indígenas y no indígenas, no es en sí suficiente. En primer lugar, porque personas que han perdido el uso de su lengua pueden considerarse a sí mismos como indígenas y deberían, entonces, ser incluidos en las estadísticas. Además, no siempre los hablantes de lengua indígena se declaran como tales, debido

---

<sup>22</sup> Datos tomados de la página de internet del INEGI: <http://www.inegi.gob.mx>.

a la estigmatización que el ser indio conlleva en la sociedad mestiza. De todos modos, con los errores que todo dato estadístico puede presentar, es probable que nos de una representación más o menos fiel de la realidad que viven los pueblos indígenas.

**Chiapas** es el tercer estado con mayor porcentaje de población indígena (27.7), superado sólo por Oaxaca (37.2) y Yucatán (37.4). Es importante recordar este dato al analizar lo referente a la ocupación por sector productivo y el promedio de escolaridad de la población. Los estados con los más bajos porcentajes de población indígena son: Aguascalientes, Coahuila y Zacatecas (0.2), Guanajuato (0.3), Colima (0.6) y Nuevo León (0.5). La proporción nacional es 7.2%.

La tasa de participación económica de la población indígena de Chiapas está de las más altas del país: 61.9 %, precedida solamente por Baja California, el Distrito Federal, Jalisco, Quintana Roo y Sinaloa. De éstos, sólo Quintana Roo tiene un alto porcentaje de población indígena (23.1).

**Chiapas** tiene el nivel más bajo de trabajadores indígenas asalariados: apenas el 21.8%. Guerrero, otro estado pobre y poblado por indígenas (13.9% de su población) presenta un escenario parecido: 30.7%. Es importante notar cómo estados de baja presencia indígena tienen datos muy diferentes: en Sinaloa (2.2% de indígenas) el 93.3 de la población indígena es asalariada, en Sonora (2.9% de indígenas) el 80.2 de los indígenas son trabajadores asalariados. Baja California tiene una situación parecida, con el 82.5% de la población indígena que recibe un salario<sup>23</sup>. Esto nos permite deducir que el proceso de *integración* ha sido más rápido y que las diferencias entre mestizos e indígenas son casi insignificantes.

En términos de la distribución de la población indígena por sector productivo, como era de imaginarse, la mayoría trabaja en la agricultura de subsistencia. En **Chiapas** los trabajadores por cuenta propia son el 65.6% de la población indígena. De éstos, el 66% de los hombres y el 32% de las mujeres trabajan en la agricultura; los servicios y los comercios ocupan respectivamente al 24% de los hombres y al 56% de las mujeres, mientras que la industria manufacturera apenas absorbe al 10% de los varones y al 12% de las mujeres. Como veremos en el capítulo siguiente, estos datos pueden explicarse a partir de la división del trabajo en el hogar según las relaciones de género vigentes y de la predilección de las industrias manufactureras por trabajadoras femeninas, debido a que se les pagan sueldos más bajos.

---

<sup>23</sup> La estadística no reporta los datos para los estados de escasa presencia indígena, como Guanajuato, Nuevo León, Zacatecas, Aguascalientes, etc.

Guerrero y Oaxaca presentan una realidad parecida, es decir, altos índices de sus poblaciones indígenas empleadas en la agricultura de subsistencia y unos porcentajes insignificantes en los otros sectores. El promedio nacional es diferente: la mayoría de la población –54% hombres y 70% mujeres– se encuentra empleada en el sector de los servicios. La población indígena de **Chiapas** en su mayoría, es decir, el 32.7% de las mujeres y el 34.7% de los hombres, son autoempleados; esto se debe a la escasez de empleos en la economía formal y al nivel de explotación de la mano de obra, ya que en Chiapas y Oaxaca se pagan los salarios más bajos del país (Banco Mundial, 2003).

### 3.7 NI EDUCACIÓN

Los niveles educativos también son excelentes indicadores de las desigualdades que padecen los pueblos indígenas y del alto grado de marginación de los indios de Chiapas. La relación inversamente proporcional *cuanta más población indígena menos educación* se mantiene constante.

**Chiapas** es el estado con el nivel más bajo de alfabetismo (57%) entre la población indígena, superado solamente por Chihuahua (52.4) y Guerrero (47.9). Otros estados con considerable porcentaje de población indígena, como, entre otros, Quintana Roo, Campeche, Hidalgo, San Luis Potosí y Oaxaca tienen niveles superiores o un poco inferiores al promedio nacional de alfabetismo de la población indígena, que es 66.2%.

El monolingüismo es más alto en **Chiapas** que en cualquier otro estado de la República – 37.4% de la población indígena–, seguido por Guerrero (34.9) y Oaxaca (19.8). El segundo y el tercer lugares de monolingüismo calculado según las principales lenguas son ocupados respectivamente por el tzeltal y el tzotzil, que, además, son de las lenguas más habladas no sólo en Chiapas sino en el país por número de hablantes, no por extensión territorial.

Otro dato interesante es la presencia de población de habla indígena por grupos de edad<sup>24</sup>. En todas las entidades federativas se registran porcentajes mayores en el grupo de edad entre 30 y 64 años, mientras que en Chiapas los porcentajes se mantienen básicamente constantes; algo parecido sucede en Oaxaca y Guerrero. Hay varias explicaciones posibles, una de las cuales es que estos datos reflejen los avances nulos en políticas de educación, construcción de infraestructura, mejoría del transporte, preparación de maestros que puedan y sepan trabajar en

---

<sup>24</sup> Las estadísticas de INEGI no especifican si las personas incluidas en los varios grupos son monolingües o bilingües.

zonas indígenas, etc. Además, sin un desarrollo económico suficiente que se convierta en empleos, comercialización de productos, producción y venta de artesanías etc, la asistencia escolar de los niños difícilmente subirá.

En primer lugar, porque el trabajo infantil es considerado como una medida educativa, una forma de estar lejos de las distracciones y de los vicios y una forma de participar en el hogar (Escobar y González de la Rocha, 2002); en segundo lugar, porque no sólo la escuela cuesta, sino que los niños son trabajadores domésticos y una fuente de ingreso adicional para el hogar. Esto se refleja en la tasa de participación escolar: de los niños entre 6 y 14 años, el promedio nacional de asistencia a la escuela es 83.5%. En Chiapas es del 78%; tasas más bajas se encuentran sólo en Sinaloa (38.6), Durango (73.8), Baja California (75.2) y Jalisco (76.1).

La tercera parte de la población indígena del país de 15 años y más está sin instrucción alguna (31.7%); el 30.6 tiene la primaria incompleta y apenas el 18.4 la primaria completa. Los otros porcentajes no alcanzan el 10%. En años cursados por la población de 15 años y más, **Chiapas** ocupa, otra vez, uno de los lugares más bajos: 3.2 años; sólo Guerrero y Chihuahua tienen un promedio más bajo: 3.0.

Los datos aquí presentados serán discutidos en este capítulo más adelante en una relación dialéctica con los propulsores históricos-culturales del zapatismo.

### **3.8 EL PICHI DE LA CULTURA**

La cultura queda como *logos* y *productio* al mismo tiempo. La manipulación de símbolos, valores y herramientas culturales e incluso la falsificación del pasado participan, junto con su reorientación y la formación de un nuevo proceso identitario, en *la lucha para nombrarse*.

El énfasis puesto sobre “la cultura” por los teóricos de los movimientos sociales responde a dos factores principales. La emergencia de un sinnúmero de movimientos que se remiten a temas o términos culturales e identitarios –entre los cuales el propio movimiento zapatista– hacen hincapié en la necesidad de una reteorización de lo que entendemos por cultura, cómo se manifiesta ésta en la vida cotidiana y cómo se aplica al analizar acciones colectivas. Además, la creciente simbiosis entre neoliberalismo y valores culturales hegemónicos, señalada anteriormente, se enfrenta a un rechazo de la sociedad civil, entendida como conjunto de agentes que luchan por una alternativa no sólo al neoliberalismo sino a los dogmas culturales que éste impone. Como lo señala Swidler, “la alteración de códigos culturales es una de las formas más



poderosas a través de las cuales los movimientos sociales impulsan el cambio social” (Swidler, en Johnston y Klandermans, 1995).

Entiendo la cultura como un conjunto de interpretaciones, creencias y visiones del mundo que se reflejan en prácticas sociales, en relaciones establecidas por la edad, por el género, por la diferenciación social según prestigio, posición económica, racial, etc. Se reflejan en las prácticas cotidianas y en los símbolos que en ella se despliegan –tanto la forma de lavarse como la de estrecharse las manos y el tipo de jabón usado para los trastes –biológico o no biológico, neutro o perfumado, etc.– .

La cultura es un filtro que abraza tanto la forma de estar consigo mismo como la forma de estar con los demás en relaciones bilaterales y de grupo. Además, es un canal de diferenciación respecto de los demás.

Así como la identidad prevé un proceso de autorreconocimiento, autoidentificación y autoadscripción, y de heteroidentificación, heteroadscripción y heterorreconocimiento, lo mismo se puede decir de la cultura. Las identificaciones culturales, en sus matices lingüísticos –y dialectales–, en sus colores –de la ropa, las casas, los tonos de voz, las decoraciones estéticas, etc.–, y olores son una expresión de diferencia *de* y *hacia*. Y por ello una semejanza *con*.

Como ya mencioné en el capítulo I, la globalización y la circulación acelerada de los símbolos y las prácticas han desencadenado un proceso homogeneizador igualmente acelerado. Pero no hay que olvidar la filtración cultural que desemboca en un diferente proceso de interpretación de realidades aparentemente iguales. Estas diferencias difícilmente son insuperables; constituyen usos parecidos del mismo objeto a partir del punto de la esfera que cada cultura posee.

Si imaginamos cada “objeto”, símbolo o código cultural como el centro de una esfera a cuyo alrededor vamos disponiendo las varias lecturas del mismo, veremos que éstas difieren entre sí. Un casi dogma de la globalización, la Coca Cola, puede representar la obvia elección en las mesas de muchos mexicanos, el monstruo multinacional para algunos opositores al neoliberalismo, el acompañante fiel de ritos religiosos chamulas, el espectro del *junk food* para los naturistas o el infaltable compañero de una hamburguesa de McDonald’s. Los parámetros de belleza hegemónicos pueden convertirse en las esperanzas y ambiciones de muchas mujeres, en costosas operaciones estéticas, en fantasías eróticas, en pornografía, en anorexia y bulimia, etc.

El mismo neoliberalismo, argumento aglutinador de manifestaciones de protesta a escala global, es leído a partir de la experiencia local y de su mezcla con confrontaciones e interpretaciones ajenas. No para todos puede tener el mismo olor, aunque sí el mismo nombre.

Swidler (1986) habla de cultura como *tool kit* de símbolos, historias, rituales y cosmovisiones que las personas pueden usar en configuraciones variables para resolver diferentes tipos de problemas. Sugiere, entonces, un uso estratégico de los recursos culturales, lo cual fue mencionado, en relación tanto con la memoria como con la identidad, entanto uso selectivo. La estrategia se elabora a partir de una negociación dentro de los marcos interpretativos que surgen, se alimentan y cambian según ciertas coordenadas culturales contextuales.

La cultura es, entonces, un proceso sobre el cual se puede intervenir. Un proceso, además, que no sólo se reproduce y modifica a partir de una relación interna, sino en conjunción con las dinámicas externas de contextos culturales más o menos cercanos, con los cuales se mantienen relaciones. Las relaciones no deben ser forzosamente directas, ya que la misma información difundida por los medios puede influir en los elementos adoptados por otros contextos culturales, geográfica y culturalmente distintos.

Por ejemplo, los ataques terroristas de 2001 pueden haber tenido efecto sobre las estrategias movilizadoras de otros grupos; una posible consecuencia sería el cambio de look de sus militantes para no ser confundidos con terroristas de Al Qaeda o, al revés, el uso de formas de protesta violentas o de actos terroristas aprovechando la confusión general. Las redes de comunicación, tanto formales como informales, cumplen un papel muy importante en los desarrollos de otras culturas.

Un elemento bastante emblemático es el uso de la Coca Cola en los rituales católicos de los indígenas tzotziles de San Juan Chamula, Chiapas. Este grupo, que es conocido por cierto aislacionismo y desconfianza hacia los demás, no se cierra frente a la participación en sus rezos de la marca más estereotípica de la globalización generando una interesante paradoja posmoderna.

Las hibridaciones culturales, los sincretismos y las recíprocas influencias, no son nuevos pero sí proponen nuevo material que puede ser utilizado estratégicamente al formularse en la acción colectiva.

Los teóricos contemporáneos, entre ellos Bourdieu y Foucault, ven la cultura como poder, tanto en relación con el conocimiento y el acceso discriminado a éste, como con el sistema desigual dentro del cual la cultura es usada como instrumento para perseguir fines personales, o de grupo (*Ibidem*).

Los dos análisis resultan útiles para nuestra sociedad, pues tanto el sistema de patentes impuesto por los países ricos, como la jerarquización de los valores que lleva a la exaltación de occidente, atan a los países en vías de desarrollo, a los *loci* de visión alternativa dentro de los mismos países desarrollados y a los individuos que no encajan por alguna u otra razón –características físicas, preparación educativa, preferencias sexuales, etc.– a someterse a patrones que no representan a la mayoría de la sociedad.

En cuanto a los pueblos indígenas, la discriminación sufrida por su ser indio se ha convertido en una afirmación identitaria supraétnica que representa muy bien la lucha en el plano cultural, desatada por los movimientos sociales contra el “pensamiento único” de la globalización.

Los indios, hasta ahora objetos en el panorama de las historias nacionales y continental, y también en la elaboración de “la cuestión del indio” en sus muchas versiones, se tornan sujetos y protagonistas de “su cultura” y su “historia”. Pongo cultura e historia entre comillas porque no se trata de una versión definitiva y concluida, sino de una constante reescritura dentro de un proceso político de negociación con el poder hegemónico.

La identidad puede ser usada como instrumento para enfrentar al poder. La manifestación de una identidad es una estrategia por la cual un grupo reprimido se hace visible e impone su reconocimiento.

Tradicionalmente, los indios han sido tratados –por las elites dominantes, por los intelectuales desde la conquista hasta hoy, por la iglesia, con muy pocas excepciones, por algunos antropólogos, etc.– como objetos que deberían “rescatarse” o “liberarse”. La bibliografía sobre “la cuestión del indio” se remonta a los primeros años de la conquista; la historia de sus antepasados, de sus “usos y costumbres” y sus luchas ha sido escrita casi siempre por otros. En las tres épocas principales de la historia de México –la colonia, el Estado independiente y el posrevolucionario– se han alternado prácticas, leyes y sistemas ideológicos acerca del indio para “solucionar el problema”.

La memoria ha sido un instrumento para construir el cambio del indio como objeto al indio como sujeto. La proyección de la resistencia en el nivel continental en América Latina ha permitido la explosión de una serie de demandas y nuevas formas de pensar la “cuestión del indio”.

Los indios ya no como identidades locales, exóticas, cerradas y aisladas –imagen que los antropólogos han contribuido a formar con sus posturas esencialistas–, sino como formulaciones que desafían a los Estados-nación en un momento histórico en que éstos se encuentran doblemente en jaque: a la lucha de los pueblos indígenas se suman, en el otro extremo, los retos de un mundo globalizado. Iturralde (1997) señala cómo la construcción de una plataforma común lleva a la agregación de demandas particulares y a la emergencia de nuevas categorías reivindicativas –autonomía, territorio, autorregulación, etc.– y de medios de simbolización –nación, nacionalidad y pueblo indígenas–.

La articulación de demandas y realidades locales radicalmente distintas entre sí, vuelve más compleja su transposición al plano nacional e internacional. La pluralidad de pueblos indígenas, de experiencias y tradiciones distintas e incluso sus diversos grados de desarrollo, hacen que la formulación de demandas y propuestas comunes se vuelva no sólo más compleja sino también más frágil (*Ibidem*). A esto hay que agregar el hecho de que muchos grupos tienen acceso reducido a los nuevos medios de comunicación, lo cual puede frenar la generación de un movimiento transnacional más coordinado. Los obstáculos económicos, debidos a la marginación en que generalmente viven los pueblos indígenas, se interponen impidiendo que los miembros de las distintas organizaciones puedan trasladarse a otros países o regiones para conjugar y comparar sus luchas.

A pesar de las dificultades, los movimientos indígenas han alcanzado un alto desarrollo ideológico que se puede notar por lo menos en tres signos: altos niveles de conciencia étnica, un grado importante de reconocimiento social y un ambiente favorable a sus demandas (*Ibidem*).

Las facetas simbólico-culturales no son separables de las materiales. Como se mencionó en el primer capítulo, los pueblos indígenas son un protagonista reciente en el panorama de las luchas internacionales. Anteriormente, por lo menos en el caso de México, las reivindicaciones eran enfocadas en la cuestión de la tierra, es decir, hacia una repartición igualitaria de los recursos. El interlocutor era el Estado y las organizaciones independientes tenían que pelear contra la represión y la cooptación de las instituciones oficiales.

La transposición de su especificidad histórica y cultural dentro del marco global de confrontación con las fuerzas del neoliberalismo no implica que la tierra no siga manteniendo un rol prominente, junto con demandas básicas –un techo digno, agua, electricidad, precios de comercialización justos, escuelas, clínicas con doctores y medicamentos, etc.–, es decir, los instrumentos esenciales para dejar de ser los más pobres entre los pobres, y poder gozar del pleno ejercicio de los derechos políticos, sociales, económicos y culturales que les corresponden.

Las estadísticas anteriores ofrecen un cuadro alarmante en el que la palabra pobreza suena como un eufemismo.

La superación de las deficiencias materiales en que están hundidos los pueblos indígenas significaría simultáneamente la superación de la condición de “exclusión histórica” que han padecido desde la conquista y que abarca aspectos materiales, territoriales, económicos, sociales, políticos, culturales e incluso racistas.

### **3.9 DE LA COMUNIDAD AL PALACIO DE VIDRIO**

La lucha para nombrarse se ha desarrollado en diferentes niveles, del local al global, y a través de diversos medios y estrategias. Se ha manifestado en la recuperación y revaloración de las prácticas que hacen distintos a los indios y que los han hecho, históricamente, objetos de discriminación: sus lenguas e indumentaria, sus creencias y formas organizativas, las tradiciones, etc.

En el ámbito internacional, un logro importante, y en sí un instrumento para seguir la lucha en el seno de los Estados-nación, es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Los gobiernos que firmaron el Convenio se comprometen a reconocer a los pueblos indígenas como grupos que ocupan una posición de marginación y de desventaja en el ejercicio de sus derechos humanos y como portadores de valores y costumbres diferentes respecto de los de los Estados donde viven. Reconoce la importancia de los pueblos indígenas y de sus conocimientos para la humanidad. El artículo 4 requiere a los Estados miembros que adopten medidas especiales para salvaguardar a las personas, las instituciones, las propiedades, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos indígenas.

El artículo 5 establece que los gobiernos nacionales deben proteger y respetar los valores sociales, culturales, religiosos y espirituales de estos pueblos; el siguiente artículo afirma que el Estado debe fomentar la creación de las instituciones propias de los pueblos indígenas, además de

consultar a sus representantes cuando se consideren decisiones que podrían afectarlos directamente.

Se establece también (artículo 7) el derecho de los pueblos indígenas de decidir sus propias prioridades y ejercer el control sobre su propio desarrollo económico, social y cultural. Por lo que concierne al territorio, el artículo 14 establece que los Estados deberían reconocer los derechos de propiedad y posesión de los pueblos sobre las tierras que ocupan tradicionalmente (*Ibidem*).

El Convenio es tomado en cuenta por muchas organizaciones internacionales –por ejemplo, el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas y el Banco Mundial– al desarrollar sus propios programas, cuando pueden afectar a los pueblos indígenas, pero su carácter no impositivo y su flexibilidad lingüística y práctica pueden ser sujetos a crítica. El diseño de las políticas que afectan a los pueblos indígenas, sus instituciones, valores culturales, estructuras sociales y de producción, etc., se deja a la discreción de los Estados miembros. Además, el Convenio usa expresiones como “dentro de lo posible”, “si es apropiado”, “cuando sea aplicable”, etc., las cuales amplían el margen de interpretación, que puede beneficiar a los Estados y complicar la impugnación de la Convención por los pueblos indígenas.

A partir de los años noventa, los pueblos indígenas han sido incluidos dentro de las Naciones Unidas. A partir de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena en 1993, se decidió establecer un Foro Indígena Permanente dentro de la organización y de declarar la Década de los Pueblos Indígenas del Mundo (1995-2004).

Los tonos de las declaraciones de las Naciones Unidas son, como se verá también más adelante en relación con las conferencias sobre mujeres, muy delicados y procuran no enojar a nadie. No obstante, es muy importante que este órgano haya abierto, desde luego debido a las movilizaciones de los grupos indígenas de base, un espacio de lucha en el nivel institucional internacional.

El 9 de agosto de 2004, año que cerró la década a ellos dedicada, fue declarado como Día Internacional de los Pueblos Indios, el cual ha sido objeto de varias lecturas y actividades. En el caso de América Latina y México encontramos tres vertientes principales que son muy significativas como expresiones diferentes del aprovechamiento de un mismo espacio –en este caso, simbolizado por una fecha–.

En primer lugar, en todo el continente hubo manifestaciones y encuentros enfocados a los derechos políticos, culturales y la situación general de grave marginalización de los pueblos

indios. Una excepción significativa fue Ecuador, donde no hubo ninguna acción colectiva (Agencias, 2004) a pesar de tener un fuerte movimiento indígena. Desde el 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador –CONAIE– se ha propuesto representar a cuatro millones de indios pertenecientes a diez grupos étnicos y que, junto con otros grupos sociales – militares nacionalistas, sindicatos, sectores de la iglesia, etc.– logró derribar, en marzo de 2000, al presidente de entonces.

La *no* celebración del *Un-day* se explica a partir de las siguientes declaraciones de la CONAIE y otras organizaciones indígenas, sumamente críticas respecto a las Naciones Unidas; por lo tanto, los pueblos indígenas se organizaron en foros autónomos presentándose como sujetos colectivos desligados de las Naciones Unidas y sus programas.

El 25 de julio culminó en Quito la II Cumbre Continental de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas organizada por la CONAIE, la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador –ECUARUNARI– y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica –COICA–. En la Cumbre se “reclamó a las Naciones Unidas por haber declarado un Decenio de las poblaciones indígenas hueco, ya que no realizó las acciones necesarias para aprobar la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas” (CONAIE, 2004).

“La II Cumbre se convirtió en un espacio para denunciar la violencia sistemática implementada por los gobiernos de América Latina de los derechos humanos y colectivos de los pueblos, la criminalización de la lucha y resistencia en defensa de la vida, el etnocidio, genocidio y paramilitarización, los desalojos de tierras, la corrupción, la migración forzada, la división y la confrontación entre comunidades indígenas, la imposición por parte del FMI, BM y el BID de políticas devastadoras de privatización y ajuste para pagar la deuda externa, los Planes Puebla Panamá, Plan Colombia, Plan Patriota, el ALCA, TLC y la creación de bases militares norteamericanas en el continente, entre otros puntos”.

(*Ibidem*)

Es interesante notar, otra vez, la preocupación de los pueblos indígenas por problemas de alcance global con una perspectiva más amplia en términos de cooperación entre los distintos grupos sociales.

La segunda vertiente consiste en las declaraciones que llegan desde los órganos internacionales del poder; el relator especial de la ONU sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas declaró que éstos se encuentran todavía entre los estratos de la sociedad más marginados y discriminados (*Ibidem*). Las mismas Naciones Unidas, y en particular los Estados que las componen, fueron acusadas de “falta de voluntad política” por Rigoberta Menchú Tum (Enciso, a, 2004).

*Last, but not least*, lucen las exhibiciones de folclor más local: en México el presidente Fox, su esposa y la comisionada nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas recibieron en Los Pinos a 550 mujeres de dieciocho grupos étnicos, apropiándose de mensajes y expresiones forjadas por el EZLN: el presidente no dudó en asegurarles que “Nunca más habrá un México sin sus comunidades indígenas” (Enciso, b, 2004).

Las alianzas espectaculares de la política, sus disfraces y retóricas se desplegaron al lado de las solemnes declaraciones de la ONU y de los reclamos de los pueblos indígenas.

Al mismo tiempo, los indígenas zapatistas estaban festejando con palabras que se llenaban de pasos ya dados, y celebraban su propia década de lucha como pueblos indígenas junto al primer aniversario de los Caracoles.

### **3.10 DEL AUTOGOBIERNO A LA AUTONOMÍA**

Dentro de una cultura particular, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados (Williams, 1980). Hay elementos en la cultura de los pueblos mayas, que han cumplido, y siguen cumpliendo, un papel fundamental: las asambleas comunitarias y el concepto de autoridad son en sí residuales, es decir, se formaron en el pasado pero se mantienen efectivos en el presente y en oposición a la cultura dominante (*Ibidem*).

La asamblea es el núcleo duro de la comunidad y el sitio donde se reconfirma la pertenencia a la colectividad ahí unida. La existencia de este aparato colectivo de discusión y decisión se ha mantenido dentro de la organización y seguramente ha facilitado el proceso de reclutamiento. El carácter incluyente de las asambleas y el hecho de que las decisiones se tomen por consenso —con discusiones que a veces duran más de un día— no excluye la emergencia de redes clientelistas y de formas de caciquismo o caudillismo ni implica la inclusión real de todos.

Las mujeres que ahora son zapatistas, por ejemplo, obtuvieron el derecho a participar y a ocupar cargos gracias al movimiento. Dentro de la consulta y del consenso general, lo más probable es



que una voz grite más fuerte que las otras y que las relaciones de poder comunitarias se desplieguen como ordenadoras implícitas de la discusión. La asamblea resuelve finalmente las cuestiones que están pendientes en la comunidad: la nueva distribución de los terrenos o de agua de riego, se autoriza algún matrimonio intercomunal, zanja las disputas en torno a una herencia, etc. (INI, 1995).

La penetración del PRI –cuando todavía era partido oficial– durante muchas décadas y la reciente competencia entre los partidos, junto con la rápida difusión de muchas iglesias y sectas, algunas de ellas enfocadas en el individualismo –como las varias doctrinas protestantes– han contribuido al desgaste de la organización comunitaria. A esto se agregan las consecuencias del conflicto, ya que en muchas comunidades conviven pueblos zapatistas con priístas, perredistas e integrantes de otras organizaciones campesinas, además de estar presentes grupos paramilitares, guardias blancas y grupos de autodefensa.

El territorio chiapaneco está sumamente dividido en pequeñas células aglutinadas por lazos relativamente frágiles, que responden a llamados identitarios e incluso económicos. Estas fragmentaciones se dan en un sistema ya de por sí autoritario y altamente jerárquico.

El concepto de autoridad es complementario al de asamblea y, como éste, sigue líneas organizadoras que responden a patrones culturales y creencias que desembocan en relaciones de poder e intereses particulares. El consejo de autoridades generalmente está compuesto por los ancianos, ya que su edad se asocia con mayor sabiduría, además de ser los depositarios del saber de los antepasados. Con la vejez se adquiere la capacidad de administrar las finanzas de la comunidad, de decidir las prestaciones y de movilizar a la población para el trabajo colectivo (*Ibidem*). El ejercicio de la autoridad se concibe como un servicio a la comunidad. Ésta espera de sus miembros que a lo largo de su vida vayan cumpliendo algún papel y que contribuyan a las necesidades colectivas. La propiedad colectiva de la tierra, los cargos que se van alternando entre los integrantes, el sistema de familia extensa y de compadrazgo ejemplifican la corresponsabilidad entre los integrantes de la comunidad.

Idealmente, entonces, la asamblea es el lugar del consenso y las autoridades tienen el papel de concretar esta voluntad mediante el ejercicio responsable de su mandato.

Como ya se dijo, las estructuras jerárquicas y las divisiones según sexo, edad y generación presentan un escenario mucho más desigual y menos democrático de lo que la teoría podría

sugerir. De hecho, y se verá con más profundidad en el siguiente capítulo, las mismas relaciones familiares son un reflejo de la desigualdad que se da en el nivel comunitario.

Las familias, de impostación virilocal extensa, están sujetas a la autoridad del padre. Mientras la madre queda como autoridad doméstica y guardiana de las tradiciones, el padre tiene todo el poder de decisión; esto se despliega en el ámbito productivo, en la participación o ausentismo de la familia en actividades sociales y religiosas; además, es él quien detenta tierra (*Ibidem*). Tanto la residencia como los bienes se heredan por vía masculina.

Los parámetros que justifican y explican esta división del poder son las adscripciones valorativas que se atribuyen a los individuos según su sexo y edad. Toda relación es entendida en términos de menor y mayor –de edad– y de hombre y mujer. Las intersecciones de estos elementos van sistematizando la organización social en su conjunto –relación hijo-padre, hija-madre, hermano menor-hermano mayor, nuera-suegra, etc.–.

La organización ha mantenido la asamblea y el papel de la autoridad, pero convirtiéndolos en un elemento cultural emergente, propio de la CZ. En primer lugar, porque ha cambiado las relaciones de poder, ya que las autoridades no son los ancianos; ahora en los CA y en las JBG hay hombres y mujeres adultos, pero también jóvenes y solteros. Además, entre las autoridades hay seguramente personas que recibieron más preparación dentro de la organización y que tienen no sólo un conocimiento mayor es decir “sabiduría zapatista” y, por ende, autoridad–, sino también un sentimiento de lealtad más fuerte. La asamblea es también un espacio donde el grupo se cohesionan alrededor de la figura dominante de la organización.

De la combinación de asambleas y autoridad “maya”<sup>25</sup> surge el conocido *mandar obedeciendo*. Después de un tiempo en una base de apoyo, el mandar obedeciendo parece una falacia, ya que el poder parece residir indiscutiblemente en las manos de *la comandancia*, que a su vez parece, a los ojos externos de una mera observadora extranjera, como un cuerpo que desde allá arriba preña a la comunidad por medio del radio como símbolo y órgano de mando.

Tanto la figura imperante de Marcos así como las respuestas frecuentes “hay que cumplir”, “según mandan a decir” y “estamos al pendiente de lo que dice la comandancia” sugieren una

---

<sup>25</sup> En muchos de los cuentos de Marcos, mezclas de mensajes políticos, surrealismo de la selva y *Popol Vuj*, se encuentran “los dioses primeros”, lo cuales no hacían todo bien, pues apenas estaban empezando y entonces se reunían en asamblea. De su consenso a veces surgían errores pero con el trabajar juntos y el ponerse de acuerdo finalmente encontraban la solución.

relación estrictamente vertical entre el EZLN y las bases. Remite a la relación entre la cúpula dirigente y los afiliados, típica de los movimientos guerrilleros de los años setenta. A esto se agregan las tendencias verticalistas típicas de las comunidades indígenas y de la cultura política y relacional emanada desde el Estado.

La clandestinidad y la necesidad de apoyarse —por razones logísticas, de seguridad, de provisión de alimentos, etc.— en comunidades que se agreguen a la causa, requieren cierta mitificación del guerrillero y de “orientación” de la población civil hacia los objetivos de la causa revolucionaria. Esto, junto con las condiciones económicas y los procesos identitarios-culturales anteriormente descritos, impulsan a la organización y crecimiento de un movimiento social; la configuración “democrática” del mismo es, por otra parte, un elemento que sólo puede ir madurando con el tiempo.

La actitud “mandona” del EZLN ha sido reconocida por el mismo Marcos y, en cierta forma, en la decisión de establecer las JBG. En *Leer un video*, Marcos reconoce los principales avances y errores del movimiento. Entre otras fallas, critica la estructura político-militar, piramidal jerárquica que el EZLN introdujo en las comunidades indígenas y que, según él afirma, no es propia de las comunidades:

El “mandar obedeciendo” es una tendencia que continúa topando con las paredes que nosotros mismos levantamos.  
(Subcomandante Marcos, 2004)

### **3.11 JUNTAS DEL BUEN GOBIERNO Y BASES DE APOYO**

Las JBG, entonces, representan un ulterior avance de la estrategia de implantación de la autonomía, cuya planeación se remonta a antes del levantamiento. Pero, sobre todo, son una entrega del poder al pueblo, mientras que el EZLN sólo se quedará vigilando, pues está estrictamente prohibido que los mandos militares y los miembros del CCRI-CG ocupen cargos de autoridad en los CA o en las JBG. Los Caracoles representan el paso más largo de los pueblos zapatistas; con ellos los pueblos autónomos ahora administran por sí mismos los fondos de los distintos Caracoles, dirigiéndolos hacia los municipios y las comunidades que más necesidad

tienen. En PdE ya se observan las consecuencias: entre enero y junio de 2003 han aparecido dos nuevas construcciones en cemento: una escuela y una clínica<sup>26</sup>.

En la tercera parte de *Leer un video*, Marcos presenta las cuentas de los varios Caracoles; no hay forma de verificar estos datos ni de conocer las fuentes de los donativos –además de que nada tendría que ver con este trabajo– pero es legítimo pensar que la mayoría llega de las ONG que apoyan al proyecto zapatista. Seguramente también hay donativos individuales e ingresos procedentes de la venta de artesanía producida en las comunidades.

<b>JBG</b>	<b>Ingresos anuales</b>	<b>Egresos anuales</b>
R. Barrios	Un millón 600 mil pesos	Un millón de pesos
Morelia	Un millón 50 mil pesos	900 mil pesos
La Garrucha	600 mil pesos	300 mil pesos
Oventic	4 millones y medio de pesos	3 y medio millones de pesos
Realidad	5 millones de pesos	4 millones de pesos

Los miembros de las Juntas cambian continuamente; se turnan cada ocho días y luego vuelven a sus actividades en los CA. Si por un lado esto puede crear confusión y hasta desesperación para quienes interactúan con ellas –sean individuos u organizaciones de la sociedad civil–, por el otro responde a la intención de no crear gobiernos exclusivos, para que todos puedan ir acumulando experiencia en la construcción de los Buenos Gobiernos. Según Marcos, pueblos enteros están aprendiendo a gobernar.

Desde luego, este paso significa más trabajo, que de por sí no era poco: no sólo las frecuentes asambleas, que pueden empezar a las siete de la mañana y terminar hasta la tarde-noche, sino también asambleas informativas para los distintos grupos –por ejemplo, los del reten, los colectivos de mujeres, los jóvenes, etc.–.

<sup>26</sup> En las clínicas autónomas hay promotores de salud zapatistas que reciben talleres y pláticas con distintos representantes de la sociedad civil. En las clínicas se manejan la medicina alópata y la curación con plantas.

Asambleas de municipio y de región para ver qué trabajos quedan pendientes en el Caracol, asambleas entre los que tienen cargo en el municipio –honor y justicia, reforestación, derechos humanos, educadores, promotores de salud, etc.–.

A las asambleas, los talleres –para promotores y para educadores–, los cargos se añade la responsabilidad de ir al Caracol como miembro de la Junta, de la vigilancia, como constructores de nuevas instalaciones, etc. Todo ello significa una concertación de esfuerzos sobre un territorio más amplio, una cantidad de trabajo relevante y las consecuentes dificultades para atender bien la milpa y otros asuntos personales.

El trabajo no es sólo para quienes tienen algún papel, sino para toda la comunidad. Por ejemplo, cuando hay taller con los promotores de salud o asambleas que duran todo el día, las familias contribuyen con tortillas y con comida. En PdE hay una cocina comunitaria cerca de las instalaciones y de los salones donde hacen las asambleas; los miembros de la comunidad se van turnando en parejas para cocinar “según les mandan a decir”.

Ser compa significa trabajar mucho y sentirse fuerte en su CZ pues, según aseguran, el camino es largo. Dice un compa de PdE que apenas van empezando que ni siquiera están al dos por ciento del camino; que todavía no saben hasta dónde van a llegar pero que la lucha es larga y que lo que han hecho es muy poquito.

### 3.12 ¿Y LAS COMPAÑERAS?

Las mujeres zapatistas son la quintaesencia de lo emergente dentro de la CZ; en los capítulos siguientes (VII y VIII) se analizará el tema con más detenimiento.

La mayoría de los movimientos anteriores –por ejemplo, la revolución sandinista, las guerrillas colombianas, el movimiento revolucionario salvadoreño, etc.– veían a las mujeres sólo como parte de las masas sin diferenciación alguna y no se contemplaban demandas específicas de género –las cuales, además, eran consideradas como reivindicaciones de extracción pequeño-burguesa, importadas junto con el imperialismo yanqui– (Vázquez, Ibáñez y Murguialdai, 1996).

Con el zapatismo, al contrario, ellas tienen su propia ley, que fue publicada en el *Despertador mexicano* juntas con las otras leyes y con la Declaración de Guerra en 1994. Si la participación de las mujeres no es ninguna novedad en los movimientos sociales, es novedosa su forma de imponerse en el escenario de la lucha zapatista.

El movimiento zapatista se distingue por su reelaboración de las relaciones de género en las comunidades indígenas<sup>27</sup>, es decir, el cuestionamiento de los “usos y costumbres”.

Además, la organización ha abierto nuevos espacios de acción para las mujeres, como los colectivos, y condena la violencia doméstica y el alcoholismo. A pesar de la escasa incidencia que todo esto ha tenido en las bases de apoyo, reviste cierta importancia teórica, pues es parte de la CZ y del trabajo de reformulación de elementos residuales que el EZLN ha convertido en emergentes.

Como se verá más adelante, el cambio ha sido más bien discursivo, en la práctica sólo se observan algunos cambios estructurales –la fundación de colectivos y tiendas de mujeres, su presencia en los CA y en las JBG–; además, la instrumentación de las mujeres del EZLN ha ido cambiando según las necesidades del movimiento.

La famosa foto que ha circulado por el mundo donde cientos de mujeres se oponen a los militares y los frenan puede leerse como una demostración de la participación activa y “brava” de las mujeres en la lucha. Lo más seguro es que ahí se haya jugado con los estereotipos clásicos sobre las mujeres y las relaciones de género dominantes –la figura de la mujer abnegada, la mujer madre, en fin, el símbolo de sumisión y amor contra el cual es más difícil que los soldados disparen, pues les traería el rechazo social general– y que las mujeres mismas hayan actuado a partir de ellas. Como declaró el mismo Marcos en *Leer un video*, “la primera falla que arrastramos desde hace mucho tiempo se refiere al lugar de las mujeres”. Afirma que los derechos de las compañeras siguen siendo en muchos casos una mera declaración en el papel y que no se ha logrado crear una nueva cultura familiar de género.

Las relaciones de género que se analizarán en los capítulos que siguen deben estudiarse a partir del proceso colectivo de la CZ y del trabajo hecho por hombres y mujeres juntos; la identidad zapatista precede la identidad étnica y de género de las compañeras, es decir, que su formación como “mujeres” no proviene ni del feminismo ni del indigenismo, mucho menos de un desarrollo perceptivo “natural”; en realidad se forma por la conjunción particular que el zapatismo hace de

---

<sup>27</sup> Las relaciones de género se caracterizan por una fuerte discriminación hacia la mujer, violencia física y psicológica, falta de acceso a la educación y a la salud para las adultas y las niñas y un sistema de relaciones sociales que pone a las mujeres, sobre todo a las más jóvenes, en una posición vulnerable y de poco control sobre su cuerpo y capacidad de decisión.

estos elementos en el plan del endozapatismo, o sea en las bases de apoyo y en las características culturales de sus pueblos.

### 3.13 EDUCACIÓN AUTÓNOMA

La educación es impositiva y es aparato ideológico de Estado. La educación nos hace libres y es popular. La educación es pública y “de paga”. La educación es un valor y es una mercancía. La educación, en territorio zapatista, es autónoma.

La educación es el canal del presente y de su reproducción en las generaciones futuras. A través de la transmisión de la memoria colectiva y de los valores dominantes de una cultura específica se busca preservar, prolongar y enriquecer una forma de ser. Con la CZ las cosas se complican. Ya hay muchos elementos transmisibles –la memoria fundadora, los pasos caminados y los que quedan por caminar pero ya idealizados, el ejercicio de la autonomía, los diez y veinte años, etc.– pero mucho está en fase de formación.

La educación autónoma en las comunidades es un proyecto recién nacido que empezó en 1999. Según me contó un compañero la necesidad de tener un modelo educativo zapatista respondió, en primer lugar, a la entrada de las comunidades en la *segunda fase de resistencia*, es decir, *nada con el gobierno*. Por lo tanto, quienes aún seguían clases en escuelas gubernamentales tuvieron que salirse y empezar su formación en el seno de las estructuras zapatistas.

El discurso zapatista en relación a su “ser autónomo” y, por lo tanto, no aceptar nada del gobierno, sino llevar adelante su proyecto mediante la ayuda y el apoyo –coyuntural e inestable– de organizaciones de las sociedades civiles nacionales e internacionales, precisaba de su propio sistema educativo independiente.

A esto se agrega la crítica del Estado por tener una política de educación que, en lugar de incorporar las culturales indígenas y sus especificidades en los programas educativos nacionales, las subordina al estilo de vida, ambiciones y aspiraciones de la sociedad mestiza, en particular, de los grupos dominantes. Los riesgos de la educación autónoma es que se convierta en una educación aislada, es decir, que forme a sus alumnos pura y sencillamente como zapatistas, impidiéndoles la entrada al sistema escolar oficial, por si lo desean.

Los municipios autónomos cuentan con escuelas primarias y algunos también con escuelas secundarias. En PdE existen las dos; la secundaria apenas está empezando a marchar, la

construyeron a principios de 2004. En Oventic hay una escuela secundaria desde hace más tiempo; los cursos son impartidos por la sociedad civil, mientras que en PdE las clases son preparadas por compañeros educadores. Ellos, a su vez, reciben talleres en los Caracoles con representantes de la sociedad civil y luego las reelaboran de acuerdo con las necesidades reales de sus municipios.

En la escuela primaria autónoma reciben una educación integral: alfabetización en castilla, tzotzil y tzeltal, matemáticas y además higiene: los maestros les explican por qué es importante cortarse las uñas, lavarse el pelo, etc. Les dan clases de botánica y salud, además de crear en ellos una conciencia sobre el medio ambiente<sup>28</sup>. Hay también actividades de socialización y deportivas, como los juegos de baloncesto en la cancha.

Por lo que concierne a las mujeres, es en la escolita donde se buscan cambiar las relaciones de género; los educadores dicen a los niños y niñas que son iguales y a todos les llaman compañerito y compañerita. Desde luego, la educación también incluye una parte donde al estudio se agrega el fomento de una pertenencia social a la CZ: se estudia la vida de Emiliano Zapata, se canta el himno zapatista de vez en cuando y, por si a los cuadernos les hacen falta colores, los niños lo remedian con dibujitos del Sub y de los insurgentes.

A diario se van formando los compañeritos y las compañeritas, pues sobre ellos recaen las esperanzas de quienes nacieron antes del levantamiento y que ahora participan del proyecto que con se empezó una muestra.

### **3.14 LO QUE APRENDÍ EN EL PRIMER SENDERO**

En este sendero se han querido destacar algunos elementos que más tarde serán útiles para comprender los *cómos* y los *porqués* de la participación de las mujeres en el movimiento zapatista. Se han puesto en evidencia algunos rasgos generales de la sociedad actual para ubicar al movimiento dentro del contexto internacional en el que ha surgido.

El panorama local de Chiapas, los movimientos de resistencia mexicanos y latinoamericanos, junto con el despertar de la lucha de los pueblos indios y la difusión de la Teología de la Liberación, son igualmente importantes para acercarnos a la causa de que algunos miles de indígenas hayan aceptado hacerse zapatistas.

---

<sup>28</sup> En la comunidad hay carteles que invitan al respeto a la naturaleza, a no desperdiciar el agua y a separar la basura en orgánica e inorgánica y depositarla en los contenedores adecuados.



Se han enfatizado *procesos* y conceptos como memoria, identidad y cultura. Los tres están estrechamente vinculados entre sí y con las duras condiciones económicas que padecen los pueblos indígenas.

La CZ se compone de una memoria externa e interna que procura unir a los compas tanto en la lucha “milenaria” y “supraétnica” de los pueblos indígenas como en el camino zapatista abierto en 1983.

Se construye una doble pertenencia temporal y espacial cuyo fin es fundamentar la forma específica que eligieron para enfrentarse a la discriminación económica, social, cultural y política.

La CZ se instaure en una exclusividad geográfica que marca una distinción por una característica fundamental de tipo político-ideológico –el autogobernarse– y por su hacerse patente en la “decoración” de su territorio.

La creación de un sujeto indígena que en algún momento se asumiera como zapatista ha involucrado la redefinición de diferentes elementos identitarios que contribuyeran a crear la adscripción voluntaria y las interpretaciones cognitivas favorables para la creación de un proceso identitario colectivo con fines revolucionarios. El discurso aglutinador fomentado por las nuevas tendencias revolucionarias de los años sesenta/setenta –su encarnación en los grupos que llegaron a Chiapas y en los que existían– y por la Pastoral Indígena de Samuel Ruiz, ha llevado a la reformulación y creación de nuevos códigos cognitivos de interpretación y conducta. La lucha para nombrarse es, entonces, en primer lugar, un esfuerzo por nombrar diferente la realidad y para tomar la decisión de convertirse en actores que puedan determinar su curso.

La CZ se encuentra en la geografía, en la forma de gobernarse, en los cambios en términos de ejercer y de ser autoridad, en la admisión de las mujeres en las asambleas y en los centros de decisión y en una forma distinta de concebirse a sí mismo y al mundo.

Los zapatistas, formando y formándose en la CZ, han cuestionado, varios elementos culturales de la *identidad primordial*, de los pueblos indígenas en general –pues, vistos en sus especificidades, tienen diferencias; aquí me referí meramente a los grandes ejes comunes, en particular a las relaciones de género–. Las reformulaciones, juntas con las transformaciones estratégicas de ciertos elementos residuales, han sugerido los contornos de un nuevo proceso identitario que cada día da un paso más, hacia su fortalecimiento a veces, otras, hacia su descomposición.

El sendero siguiente se propone analizar precisamente la “identidad primordial de género” y su “normalización” en el plano cultural, para luego ver la ruptura y la reformulación de dichos rasgos culturales generales en la CZ.

En *Leer un video*, Marcos hace un ejercicio admirable y no se le olvida reconocerlo. La crítica auto reflexiva que desemboca en la enunciación de los principales errores del movimiento recopila las dificultades que plantea esta “escuela de gobierno”.

Lo más significativo de estas declaraciones, junto con los agradecimientos a la sociedad civil y a la compañera *La Jornada*, no es tanto la información que nos proporciona ni *la ruptura del silencio* a la que muchos aluden. Más bien en este ejercicio se destaca la actitud muy peculiar de los pueblos zapatistas. Cuando Marcos pregunta, al final de la segunda parte de *Leer un video*, “¿De cuántas personas y organizaciones pueden decir lo mismo?” – es decir, que son autocríticos– contestar es muy complicado.

Leer ese comunicado conduce a un vuelo hacia atrás: una tarde, en julio de 2004. Sobre la carretera está la tienda de la familia de Ernesto<sup>29</sup>, uno de los educadores, que ahora está ahí.

Conversar con él se ha tornado un aprendizaje, no tanto sobre “qué hacen los zapatistas”, sino sobre las facetas de la CZ. Esta conversación en particular fue muy especial y, si Marcos hubiera estado ahí, su video de palabras sería aún más bonito e incisivo.

A partir de su pregunta –qué pienso yo de las JBG– empieza a enumerarme los errores que ellos han cometido y cometen. Ojalá hubiera podido grabar sus palabras, pues su tono y ondulaciones reflejaban la determinación en la lucha, la honradez en la práctica y la voluntad en la acción.

Dibujó los horizontes de la lucha zapatista y su cuerpo se iba haciendo más pequeño frente a las ambiciones y sus destinatarios: no sólo los pueblos zapatistas, sino la humanidad entera, con sus antepasados y descendientes, con la naturaleza que es nuestra madre y el ser humano que anda ciego y que hay que despertar.

Lo que en Marcos a veces suena como retórica ya cansada de repetirse, y que aquí podría parecer simple apología, ahí era la voz de un zapatista recomponiendo el mundo y sus luchas, caminando por los senderos ya trazados y reflexionando críticamente sobre ellos.

No desconocía las equivocaciones y los límites, no callaba lo fallado y celebraba, sin arrogancia y sin pretensión de “haber cumplido ya”, los avances obtenidos. No había soberbia ni falsa

---

<sup>29</sup> Se prefiere usar un nombre falso, pues es un personaje fácilmente identificable en la comunidad.

modestia en su voz, no mentía su palabra. La verdad, ¿de cuántas personas y organizaciones se puede decir lo mismo?

Ayudaba a la comprensión con un cuento y con referencias a la vida de Jesús. Dijo sin titubear que en el cuento del caminante que cuenta el Sub nos enseña que el sendero “no está ahí nomás” sino que hay que construirlo. Afirma que el caminante no conoce el camino correcto porque eso no existe, sino que se va abriendo paso a paso y a ver adónde para. Que sólo caminando e intentándolo se puede seguir en el camino, abrir un sendero, y que uno se puede equivocar. Y entonces habrá que seguir intentando. Y así es, me aseguró, lo están haciendo los pueblos zapatistas. No pretenden conocer la verdad ni caminar el camino correcto porque, vuelve a repetir, esto no existe. Pero están abriendo un camino, cometiendo errores; los miran, los reconocen y los van componiendo.

Tomará tiempo, lo sé. Pero para quienes, como los zapatistas, hacen planes por décadas, unos años no es mucho tiempo.

*(Ibidem)*

## **CAMINANDO EL SEGUNDO SENDERO**

### **Capítulo IV**

#### **IXUKON POBRE'ON INDIO'ON**

Este segundo sendero está organizado de la siguiente manera: en este capítulo analizaré la situación de las mujeres indígenas en cuanto a educación, salud, violencia, violación y migración. La primera parte consiste en una presentación de los aportes teóricos que permiten entender estas realidades.

En el capítulo que sigue haré un breve recorrido por de las conferencias de las Naciones Unidas sobre el tema “mujeres”. Esto no sólo es útil para ver la progresiva inserción de la perspectiva de género en esta institución gracias, sobre todo, a las contribuciones de Organizaciones No Gubernamentales (ONG); también permite subrayar otra vez los puntos más importantes al hablar de discriminación contra las mujeres en el nivel mundial. Además, nos será útil para analizar, en el siguiente sendero, la Ley Revolucionaria de Mujeres.

También en esta parte me parece importante actuar en el plan de la realidad glocal, basada en la convicción de que no podemos aislar los fenómenos, sino que hay que entenderlos a partir de la interacción continua entre las sociedades humanas en sus esferas locales y la circulación global de símbolos, prácticas, ideas y valores. Éstos pueden ser adoptados y readaptados, además de ser compartidos entre diferentes actores sociales cuya distancia cultural o geográfica no impide necesariamente que, a situaciones parecidas, puedan responder con estrategias similares.

En el siguiente capítulo también se verá el caso de Progres-Oportunidades, como ejemplo de política gubernamental dirigida a las mujeres, y de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), ONG nacida en el seno de la Diócesis de San Cristóbal e importante factor de organización para las indígenas de Los Altos de Chiapas. La intención es analizar los límites y los alcances de las agendas internacionales y nacionales a partir de la perspectiva *mujeres indígenas* como enfoque para la lectura.

#### 4.1 SOY MUJER, SOY POBRE, SOY INDÍGENA

La conversión de la mujer indígena en una categoría social, es decir, en ser reconocida como un sujeto social, y el estudio de su situación es un fenómeno muy reciente. La bibliografía fue escasa hasta buena parte de la segunda mitad del siglo pasado. Los estudios etnográficos y antropológicos difícilmente destacan factores y dinámicas que conciernen principalmente a las mujeres y a su inserción específica en un grupo de pertenencia<sup>30</sup>.

Las mujeres quedaban aún más silenciadas en los trabajos cuyo fin es redirigir el pensamiento y las políticas que afectan a los pueblos indígenas, pues el esfuerzo de re-representar a los pueblos indígenas como sociedades armónicas borraba las diferencias de género y la discriminación que sufren las mujeres.

Es justamente con la emergencia de los estudios de género cuando “la mujer” del feminismo empezó a tener rostros distintos. La dicotomía hombre-mujer y los binomios correlativos no eran suficientes para explicar las distintas formas de vivir una misma configuración sexual. Al acercarnos a las mujeres zapatistas partiendo primero de las mujeres indígenas como categoría social y, después, como sujeto social, la perspectiva de género nos ayuda a reconocer su especificidad dentro del panorama local, nacional y global.

El género corresponde a los roles y las valoraciones socialmente construidos que una sociedad atribuye, en un contexto espacial e históricamente específico, a cuerpos biológicamente distintos. Conocer las relaciones de género en un grupo significa identificar la organización social de la sexualidad; estas relaciones no son exclusivas de hombre-mujer, sino que se manifiestan en las dinámicas entre hombre y hombre, y mujer y mujer, y tienen facetas generacionales.

El género es en sí una relación de poder que se negocia en el plano de la cultura, es decir, que se construye, pero también redefine, a partir de las interacciones sociales y de los agentes que las viven y modifican. Si bien es posible reconocer “patrones de género” asociables a una cultura específica o a muchas culturas, e inclusive a subculturas, diferentes, esto no implica que las relaciones de género tengan un carácter determinista e inmutable.

---

<sup>30</sup> Salud reproductiva, falta de acceso a la educación y a la salud, trabajo doméstico y extradoméstico, monolingüismo, etc.

Su manifestación consiste en los ámbitos de acción que corresponden a hombres y mujeres y en cómo éstos se complementan en su entorno social de pertenencia. Las dinámicas del poder inherentes al género se desenvuelven en espacios físicos y simbólicos y reciben una valoración social que desemboca en una jerarquización. El poder se ejemplifica también en los discursos acerca de los sujetos involucrados.

La organización sociocultural del sexo, que es una continua reconstrucción, conforma el imaginario colectivo de un grupo, es decir, los mitos, las creencias e ideologías que se construyen discursivamente en el plano cultural y social y que terminan por concebirse como “naturales” y “perennes”. Es decir, los valores y las formas de articulación social que se pactan a su alrededor son percibidos como inmutables y en forma esencialista. La naturalización de lo que es coyuntural hace que un grupo social se entienda como una identidad diferente de las otras.

En las sociedades indígenas –y, como analizaré en el capítulo V, no sólo en ellas, sino en el nivel mundo, con sus matices y diferencias– las actividades laborales de las mujeres –generalmente el cuidado de la casa y de los hijos pero también actividades extradomésticas como el trabajo en el campo, el comercio ambulante y la producción y venta de comida y de artesanía– son consideradas inferiores respecto de las de los hombres. A las mujeres, sobre todo cuando son más jóvenes, en su hogar les dicen que *no sirven para nada, sólo para estar en la casa*. Este discurso es difundido particularmente por las madres en su papel de guardianas de las creencias tradicionales y de su concreción en las relaciones de género. El trabajo de las mujeres en el campo es considerado *un apoyo* nomás, como si la mujer no se quebrara la espalda igual que los hombres.

El género se expresa en formas objetivas y subjetivas. Las primeras son las que se construyen en la cultura de pertenencia e involucran a toda la sociedad como conjunto trascendental contenedor de variantes, como la edad, el sexo, la religión, etc. Las formas subjetivas contribuyen a formar la identidad de un sujeto y a su desenvolvimiento “cómplice” con la sociedad de pertenencia, a lo largo de las generaciones. Su especificidad de género se va desplegando en roles distintos durante la vida del sujeto y manteniéndose fiel a un patrón de género específico de su cultura.

Por ejemplo, por lo que concierne a la mujer indígena, esto se cristaliza en el opresor interiorizado y en las figuras de la madre y la suegra. Las dos cumplen un papel importantísimo

en la inculcación de modos de comportamiento y de modelos de representación destinados a mantener intactas las relaciones de poder dentro de la comunidad y hogar.

Las formas objetivas y subjetivas de las relaciones de género son, como todo fenómeno social, cambiantes. El cambio es polifónico y pluridireccional. Las declaraciones de las Naciones Unidas, los proyectos del Banco Mundial, los análisis de la Organización Mundial de la Salud (OMS) intercalan intereses económicos y tendencias neoliberales con las presiones y las acciones que tienen lugar en las bases, en las comunidades, en el trabajo de las ONG y viceversa.

Por lo tanto, el flujo discursivo va de lo local a lo global y viceversa, e involucra a una rica variedad de actores: grupos de base –*grass-roots movements*–, ONG, movimientos sociales y los mandones de la fábrica del desarrollo: ONU, BM, FMI, OIT, OMS, etc. Por ello es importante estudiar a la mujer indígena no sólo como un sujeto inserto en su caldo cultural, sino como un anillo en el caracol de la realidad *glocal*.

Ninguna mujer es sólo mujer. Ninguna mujer es sólo tzotzil, tzeltal, tojolabal, italiana, afgana, chilanga, etc. Ninguna mujer es sólo un sexo tampoco no es mera pertenencia étnica. No sólo es blanca, negra, clase media o pobre. Ninguna mujer es inevitablemente heterosexual, ni muy caliente, ni muy frígida.

En primer lugar, porque estas palabras no significan nada en sí. Son cajetillas vacías de dimensiones temporales y espaciales variables, cuya única magia consiste en dejarse llenar por manos y voces de infinita diversidad.

En segundo lugar porque cada mujer es una encrucijada de factores étnicos y de clase, y portadora de una identidad de género.

Desde luego los papelitos colorados que van a decorar la figura de la recién llegada son muchos más, así te irán preguntando: ¿Quién es tu familia? ¿Cuánto posee? ¿De qué religión es?

Si, por ejemplo, no tienes hermanos y eres la segunda hija, quizás el primer papelito sea un rechazo subcutáneo, pues tus padres te querían varón.

Si naciste con SIDA en África, hija de migrantes gitanos en Italia, lesbiana y paquistaní en Inglaterra, negra y pobre en Brasil negra y pobre en Estados Unidos, negra y pobre en Sudáfrica, etc. Si naciste genitalmente mutilable, prostituible, vendible, violable, es muy variado el

panorama, tremendamente complejo, increíblemente interesante y tu situación es indiscutiblemente desventajosa.

#### 4.2 BUENAS NOCHES HERMANAS...

Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Hermanas del campo y de la ciudad. Yo les voy a decir estas humildes palabras, que me escuchan. Hace muchos años que nosotras las mujeres venimos sufriendo la discriminación, la explotación y el olvido por los malos gobiernos. Igualmente nos pasa en nuestras casas, porque también nosotras la administramos y sabemos cómo vivimos. Nosotras no tenemos educación, no tenemos alimentación, menos alimentación y educación. (...) Hermanas, ya no permitamos eso.

Así se dirige la comandanta Fidelia el primero de enero de 2003, fecha de la segunda toma, esta vez armada sólo de machetes, pasamontañas y palos, de San Cristóbal de Las Casas; sus interlocutores son las bases de apoyo, las voces que se hablan-se escuchan en los micrófonos son las de la Comandancia.

Así habló la comandanta Yolanda en el mitin organizado en Milpa Alta el 8 de marzo de 2001, en el arribo a la Ciudad de México de la Caravana Zapatista:

A las mujeres de todo el país, les decimos que luchemos todas juntas.  
Nosotras tenemos que luchar más porque como indígenas estamos triplemente despreciadas:  
como mujer indígena, como mujer y como mujer pobre.

En la misma ocasión, éstas fueron algunas de las palabras pronunciadas por la comandanta Susana:

Como mujeres sufrimos la represión en la familia y otra más grande, que no tenemos ningún derecho para reclamar lo que sufrimos, lo que sentimos.

(Palabras publicadas en Cuadernos Feministas, 2001)



Así dicen sus palabras las compañeras del Caracol IV, en su librito *¡VIVA NUESTRA HISTORIA!*:

Como mujeres no teníamos libertad ni de salir ni de participar (...) Nos dijeron que nuestro trabajo es trabajar en la cocina, cuidar la casa, mantener a nuestra familia, cuidar a los hijos y animales, hacer la comida. Nosotras no tenemos descanso, las mujeres siempre tenían trabajo. En la familia siempre se despreciaba a las niñas. Antes las muchachas se casaban obligadas (...) Las mujeres fueron muy golpeadas. El hombre tomaba mucho trago, y cuando tomaba le pegaba a su mujer. Las mujeres no teníamos dinero para gastar, sólo los hombres manejaban el dinero y acababa el poco dinero que hay en la borrachera. Llegando en la casa nos regaña, nos pega, y quiere su comida pero no hay.

Las comandantas zapatistas se dirigen, en sus discursos a las sociedades civiles y a las bases de apoyo, a hombres y mujeres pronunciando las palabras que son claves en la comprensión del universo indígena de las relaciones de género, y no sólo, ya que muchas formas de discriminación son compartidas por las mujeres de muchos países, en los centrales y en los en vías de desarrollo.

Si bien el tercer sendero analiza en profundidad las contribuciones de las zapatistas en el plano de las reivindicaciones de las mujeres y de los pueblos indígenas, vale la pena extrapolar algunas líneas generales que, además, se encontrarán en los apartados que siguen.

Las mujeres sufren de una triple discriminación (Susana) que viven en su hogar y en sus comunidades y por causa de los malos gobiernos (Fidelia).

La triple explotación se cristaliza en las prohibiciones de los papás, en los golpes, los deberes domésticos, la pobreza y las creencias colectivas acerca del valor secundario de las mujeres; las zapatistas han intentado romper con los esquemas de dominación –basados en factores estructurales y externos y en las consecuencias de los imaginarios colectivos de sus pueblos– mediante la militancia y la reformulación de los usos y costumbres que toma lugar en el seno del movimiento zapatista.

Las palabras publicadas en el libro de las bases de apoyo deja deducir el papel que atribuyen al EZLN, pues las formas de exclusión y discriminación que padecen las mujeres son descritas al tiempo pasado, como si la incorporación al EZLN haya sido garantía de igualdad entre los géneros.

### 4.3 ASÍ QUE AQUÍ ESTOY YO, UNA MUJER INDÍGENA<sup>31</sup>

Ya van once años en que las mujeres zapatistas han ido abriendo los ojos sobre sus difíciles condiciones de vida. Las voces académicas las precedieron por poco; seguramente no tuvieron el mismo impacto ni la misma cantidad de público. Como dicen las comandantas zapatistas, la mujer indígena sufre una triple explotación: por ser mujer indígena, por ser mujer y por ser pobre o, dicho de otra manera, siguiendo el planteamiento de Lagarde (Sánchez Gómez y Goldsmith, 2000), por su condición de sexo en una sociedad patriarcal –opresión de género–; por ser parte de minorías étnicas –opresión étnica– y por pertenecer a los sectores explotados –opresión de clase–.

Mercedes Olivera (2004) define la intersección de estos tres factores discriminatorios como *racismo de género, clase y etnia*; el racismo está profundamente arraigado no sólo en la subjetividad de quienes discriminan, sino que, al ser asumido como parte de los valores vigentes dictados desde el poder, se constituye como un conjunto de percepciones segregadoras “naturales” dentro de los sujetos discriminados. Siguiendo a Olivera, el racismo de etnia, clase y género se convierte en un sostén y reproductor del sistema social pues justifica, oculta y estigmatiza las desigualdades (*Ibidem*). La definición de racismo en la cual se basa es la de Marta Elena Casaús: “racismo es la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento de otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación... (*Ibidem*: 57).

Sin embargo es un uso inapropiado del término, pues racismo significa: “Ideología que afirma la superioridad racial de un grupo racial respecto a los demás y que preconiza, en particular, la separación de estos grupos dentro de un país, por segregación racial, e incluso su eliminación” (El pequeño Larousse ilustrado, 2004). Por lo tanto, la palabra adecuada es *discriminación*, pues racismo tiene una connotación bien definida, usada en todas las épocas en referencia a los grupos étnicos, a la diferencia humana, en fin, a cuestiones biológicas luego convertidas en instrumentos ideológicos y culturales.

La teoría del punto de vista feminista –*feminist standpoint*– asume que las mujeres viven la opresión sexista desde matrices diferentes, en las que se mezclan factores de género, raza y clase. La elaboración principal del punto de vista feminista es la del feminismo negro. Su mayor y más

---

<sup>31</sup> La comandanta Esther, en el Congreso de la Unión, el 28 de marzo de 2001.

destacada exponente es Bell Hooks, quien afirma que las mujeres no comparten la misma opresión sino la misma lucha para acabar con el sexismo. El feminismo negro, además, reconoce en el patriarcado las mismas bases ideológicas del racismo, es decir, las creencias que justifican y sostienen la dominación según parámetros de superioridad e inferioridad (Bairros, 2000).

Kabeer y Subrahmanian (citadas en Banco Mundial, 2003) hablan de tres tipos de desventajas relacionadas con el género: desventajas específicas de género –*gender-specific disadvantage*–, el resultado de normas y prácticas culturales que son asignadas por el sexo. Desventajas intensificadas de género –*gender-intensified disadvantage*–, donde las discriminaciones de género se agregan a las ocasionadas por pertenecer a un grupo marginado, y desventajas impuestas institucionalmente –*institutionally imposed disadvantage*– que pueden emerger de políticas pobres e inadecuadas.

Pilar Alberti (citada en Hernández Castillo, 1998) enuncia algunas de las “características de la opresión de las mujeres” y afirma que deben considerarse a partir de la especificidad de cada caso; las características que apunta tienen que ver con el primer tipo de desventajas de las relaciones de género, es decir, las que derivan de una pertenencia cultural específica:

- Control sobre la sexualidad femenina
- Restricción de sus movimientos
- Utilización de las mujeres en transacciones masculinas
- Limitación de su acceso al conocimiento
- Desvalorización de las actividades femeninas
- Desigual participación en la utilización de recursos
- Violencia física y moral contra las mujeres
- Existencia de una moral diferente para hombres y mujeres
- Reconocimiento social del poder del varón otorgándole autoridad sobre la mujer y los hijos

Desde que los estudios de género y los estudios sobre mujeres campesinas han permitido conocer en forma más específica la situación de las mujeres indígenas tornándolas visibles, la situación de ellas ha tenido ciertos cambios, aunque no han sido muy significativos. Es difícil decir cuándo empezaron a cambiar las cosas y, además, los cambios y las situaciones nunca son iguales, aunque permitan cierto grado de generalización, pero desde los años ochenta, y más en los noventa, a pesar de sufrir todavía un alto grado de discriminación, las indígenas tienen más

libertad en ciertos asuntos y se han suavizado algunas prácticas. El *antes* y el *después* decididamente cambian de caso a caso.

#### 4.4 NI ANTES NI DESPUÉS

Considerando la pluralidad de situaciones y el fin de este capítulo, que es básicamente el de *describir* los patrones comunes de discriminación, no haremos mención a *cambios* hasta el siguiente sendero, donde las mujeres zapatistas se harán cargo de hacer explícita su forma de lucha directa a modificar las situaciones que las interesan.

*Los usos y costumbres*, ven a las mujeres, a los espacios y papeles que ellas asumen en el hogar, como secundarios. La preferencia es para los varones, quienes tienen el derecho a seguir en la escuela, a mejor nutrición, a salir solos, participar en las asambleas y tomar las decisiones en la casa.

La posición de la mujer cambia según su rol –como hija, esposa, madre y suegra– y edad: las jóvenes solteras quedan bajo el ojo vigilante de su familia y de la comunidad, para que se mantenga íntegro su honor –y el de la familia, por supuesto–. Pueden tener permiso para migrar a trabajar a otro lado, pero sólo si llegan con un familiar, mientras que los hombres tienen mayor libertad en este sentido.

Los *chismes*, ejemplar factor de control social, guían, manejan, vigilan, complican u obstruyen las aspiraciones de la joven mujer indígena, si ella quiere estudiar, convertirse en promotora de salud, catequista, etc. La comunidad ejerce una presión constante sobre el desarrollo de sus miembros. Los ojos enfocados, como reflectores dotados de vista y palabra, asimilan y critican el comportamiento ajeno a partir de los prejuicios, estereotipos y creencias comúnmente aceptados. La intervención de integrantes de la comunidad en la vida de los otros puede disuadir a una persona de tomar decisiones independientes. El miedo a ser repudiada socialmente constituye en muchas ocasiones un freno a la persecución de intereses y actividades propios.

Con respecto a las mujeres, los chismes conciernen sobre todo a su desenvolvimiento sexual. La trascendencia que aún se da a que las mujeres lleguen vírgenes al matrimonio hace que si se ve a la muchacha conversando o trabajando al lado de los hombres surjan inmediatamente comentarios negativos acerca de su conducta: dicen que *la van a enamorar*, pronto acuden con la

familia y depende mucho de los padres dejarla libre para seguir sus deseos u obligarla a detenerlos.

La joven, entonces, ya verá si obedece o sigue su camino, alejándose de su comunidad o soportando.

Muchas jóvenes milicianas e insurgentas zapatistas corrieron esta suerte, es decir, se incorporaron a escondidas, aunque en sus historias siempre hay un referente que las introdujo, con pláticas y algo de apoyo, a tomar la decisión de hacerse guerrilleras.

No obstante, también en la montaña, donde supuestamente las relaciones entre los sexos eran más iguales, los prejuicios de pareja iban más directos a las mujeres que a los hombres. No sólo una mujer debía enfrentarse a la dificultad y aún a la repulsión que muchos hombres sentían al ser mandados por una mujer, sino que, al juntarse como pareja dentro de las filas zapatistas, si el hombre y la mujer tenían que separarse por razones logísticas, el hombre sentía celos y desconfianza.

Por un lado, las tendencias a la promiscuidad y al engaño son consideradas “naturales” en los hombres y relativamente aceptadas con resignación; al contrario, la conjugación de la moral católica conservadora, especialmente hacia las mujeres, con las relaciones de género en las comunidades indígenas ocasiona que éstas sean sujetas a mayor control social. Ciertos prototipos de ser mujer prácticamente no han cambiado ni siquiera entre las comunidades zapatistas bases de apoyo, como se verá más adelante, a pesar del discurso de género oficial del movimiento.

Es curioso, pero nada sorprendente, que en varios casos hayan sido los padres quienes las apoyaron y las mamás quienes las querían detener. Esto también encuentra su explicación en las relaciones de género: los padres, siendo hombres, hablan más español y tienen más contacto con el mundo de los mestizos y de las organizaciones independientes, en las cuales, aunque con dificultad, se empezaron a incorporar mujeres. El varón, entonces, está más enterado y tiene más posibilidad de salir. No es casual que muchas familias se han incorporado como bases de apoyo por decisión del hombre.

La madre es una figura fundamental para la perpetuación de las relaciones de género, pues educa a su hija desde niña a que su lugar es la casa, su mejor opción, el silencio y su tarea, servir. Y, por si hace falta, también pega. *Antes* los padres decidían por ellas cuándo y con quién casarse, y no había forma de negarse. Ahora si no está la imposición, los chismes la substituyen: si una mujer

no acepta casarse con un hombre que la pidió, se preguntan que cómo puede rechazar si es algo de lo que no tendría que saber nada, entonces, cómo va a saber que no le va a gustar (Freyermuth, 2000).

En términos generales, podemos decir que una vez dejado el primer hogar –donde se la pasaba entre el campo, la casa, el mercado y los hermanitos– y ya casada, hay tres opciones generales –aunque varían según la especificidad de cada comunidad o grupo: quedarse en la casa de los papás por un rato –residencia uxorilocal–, ir a vivir con los padres del novio –residencia patrilocal– o formar su casita, a veces en otro poblado –residencia neolocal– (*Ibidem*). Las tres tendrán consecuencias distintas en la formación del nuevo hogar y en las condiciones de vida de la muchacha.

Durante el noviazgo el hombre y los futuros suegros dan regalos a los padres de la novia, refrescos, galletas, cigarros, etc., es decir, *la piden*. Además, el novio se compromete a trabajar para los suegros un par de años pues, casándose con él, la muchacha ya no aportará trabajo a su casa. Lo más probable es que en estos dos años la pareja tenga su primer hijo bajo el cuidado y atención de los familiares, y que el esposo sea respetuoso con la esposa, es decir, que no le pegue. La mujer está supuestamente en una posición de menor vulnerabilidad, a menos de que no provenga de una familia violenta.

Si la nueva pareja se va a vivir con la familia de él, surge una figura trascendental en la vida de la novia y para la continuidad de los *usos y costumbres*: la suegra. Ella se encarga muchas veces de elegir a la novia; a menudo se trata de muchachas que han sido pedidas por conocerseles como buenas y sumisas trabajadoras a pesar de ser de familia pobre, o sufrir de alguna enfermedad. Si la muchacha no cuenta con la aprobación de la suegra quedará sujeta a críticas continuas e incluso a golpes. Si la relación entre las dos es casi materna, entonces la suegra fungirá como posible protectora de la nuera cuando al marido se le ocurra pegarle.

Las mujeres son consideradas, generalmente, como las perpetuadoras y guardianas de las tradiciones y la cultura; ésta se manifiesta, entre otras cosas, en el traje y la lengua. Cada comunidad tiene su traje distintivo y también variaciones lingüísticas –por ejemplo, pequeñas diferencias entre los tzeltalhablantes– y otras diferencias, como la forma de preparar las tortillas y el pozol.

PdE, al ser un municipio mixto de tzeltales y tzotziles procedentes de comunidades diversas, presenta una amplia gama de estas microdiferencias étnicas que producen una pluralidad de bordados y acentos.

No obstante, la herencia de estas características también se transmite por vía masculina; por lo tanto si el esposo pertenece a otro grupo étnico, la mujer tendrá que bordar su ropa y decir su palabra de modo distinto; su papel como preservadoras de la cultura no está desligado de la subordinación de género.

*Es domingo en PdE, estamos en la iglesia escuchando la Palabra de Dios, el texto bíblico es en tzotzil. En el lado izquierdo están sentadas todas las mujeres, los compañeros ocupan los bancos del otro lado respecto a la entrada de la casa de dios.*

*Al fondo hay un grupo de mujeres tzeltales. Todas visten la misma falda, azul, larga y con listones de varios colores hasta las rodillas. Cambia su blusa, pues son de muchas regiones: algunas traen una blusa blanca, de cuello ancho, bordada, con flores de muchos colores y listoncitos al final de las mangas cortas. Otras visten una blusa larga hasta las rodillas, blanca y con el cuello más cerrado; está bordada con dibujitos dispuestos en rayas verticales, también variopintos. Sólo una viste diferente, es María y está casada con un tzotzil: su falda es larga y azul, amarrada con una ancha faja roja a la cintura. Vive allá arriba, donde cada mañana, por ahí de las seis, prenden el radio y vibra la cumbia.*

#### **4.5 PRECEPTOS BÁSICOS DE DISCRIMINACIÓN**

Las mujeres se despliegan entonces por tres roles principales en su vida de casada: la esposa, la madre y la suegra. La sociedad se hace cargo de definir a una *buena* y a una *mala* esposa; la primera cumple diligentemente con las tareas domésticas, cuida bien de sus hijos, trabaja en la casa y *apoya* en el campo, respeta a su esposo, etc. La *mala*, al contrario, responde a los golpes del marido, “no cuida bien a los hijos” –según lo que cada grupo defina por buen cuidado- o tiene alguna debilidad o enfermedad que la ponen en una posición de mayor inferioridad aún.

La madre cumple con un papel muy importante, pues en ella se refleja el *opresor interiorizado*: si durante su niñez y en su vida de casada ha sufrido violencia, abusos físicos y morales, y ha ocupado una posición de vulnerabilidad en su hogar, al ser madre probablemente aplicará el mismo modelo a sus hijos e hijas, es decir, tendrá la tendencia a privilegiar al hijo varón.

La tendencia a preferir al varón ha cambiado ligeramente, aunque no en forma homogénea, en las comunidades o grupos que han participado en encuentros y pláticas orientadas a promover la igualdad entre hombres y mujeres. Todavía se mantiene un modelo de hegemonía masculina; el hombre no participa en los trabajos que, según las normas culturales hegemónicas, les corresponden a las mujeres. En Chiapas, las mujeres pasan alrededor de 42 horas semanales en el cuidado de la casa –aunque es razonable pensar que sean más–, mientras que los hombres sólo tres (Banco Mundial, 2003).

Algunos hombres que, en algún momento migraron, a veces regresan con nuevos modelos de comportamiento e ideas: quieren apoyar en la casa, considerando que no es justo que la madre trabaje más horas y más duro, pero aquí se asoma el opresor interiorizado y la madre, temiendo que el hijo fuera perjudicado frente a la sociedad por desempeñar papeles femeninos, se lo impide (*Ibidem*).

En términos de **acceso a la educación**, las tasas de alfabetización hablan claro: en Chiapas se registran las tasas más altas de analfabetismo nacional y los porcentajes más altos, desde luego, se encuentran entre la población indígena.

Las mujeres indígenas, entonces, tienen las mayores tasas de analfabetismo dentro del grupo que, a su vez, sufre los más altos niveles de marginación. En el siguiente apartado se presentarán los datos estadísticos que ponen en relieve la encrucijada entre desventajas de género debidas a las normas culturales y desventajas que surgen por pertenecer a un grupo marginado. El problema de la falta de maestros y de escuelas en las zonas rurales ha sido destacado en muchas ocasiones y no sólo por los pueblos indígenas. La infraestructura escolar, así como de transporte, es escasa en las zonas rurales de por sí, lo que revela el desinterés del Estado.

En las zonas indígenas el problema es exacerbado por factores culturales; el maestro kashlán –mestizo– difícilmente sabrá cómo integrarse en la sociedad indígena, la cual, a su vez, le mostrará desconfianza. Su desconocimiento de la lengua y de la cultura, además del enfrentamiento racial entre mestizos e indígenas, ocasionan choques que a menudo desembocan en el ausentismo por parte del educador y de los niños también. La capacitación de educadores indígenas ha tenido muchas veces como consecuencia la enseñanza en lengua indígena, impidiendo el aprendizaje del español. Si los pueblos indios reclaman el respeto, el



mantenimiento y la enseñanza de sus lenguas, también reclaman la necesidad de aprender español.

Las mujeres, por la discriminación que viven en su hogar, en la comunidad, sufren doblemente la falta de acceso a la educación, aunque se nota un cambio en términos generacionales, pues el monolingüismo es menor entre las más jóvenes. Un factor que desde luego contribuye a este cambio es su participación mayor en actividades laborales afuera de su hogar y, a menudo, de su comunidad.

La **salud** es un tema controvertido y en muchos aspectos similar al de la educación. Freyermuth (2000, donde analiza el caso específico de Chenaló) describe los riesgos de la maternidad desde una perspectiva de género, étnica y generacional. Las mujeres recién casadas viven en una situación de vulnerabilidad por la cual no ejercen prácticamente ningún control sobre su sexualidad y salud reproductiva. El embarazo es visto como una cosa natural que no requiere controles prenatales ni medidas preventivas. La mujer sigue trabajando y sometándose a esfuerzos pesados durante los nueve meses y a menudo es víctima de violencia física que puede desembocar en un aborto.

Las decisiones sobre la asistencia en el parto quedan en manos del esposo, con la participación de la suegra. Se llama a la familia de la esposa sólo en situaciones críticas. Normalmente se recurre a una partera, quien tiene poca o ninguna preparación para resolver las complicaciones que pueden presentarse<sup>32</sup>. La población indígena desconfía de las clínicas y de los doctores del mundo mestizo; la decisión de no ir a la clínica se deriva de una mezcla de factores culturales, raciales e institucionales.

Destacan *la pena y la vergüenza*, palabras clave para entender el mundo de las mujeres indígenas. Todo lo relativo a la sexualidad se mantiene como tabú; las madres difícilmente hablarán a las hijas de estos temas, así que las mujeres llegan al matrimonio y al parto desconociendo por completo esta parte de su cuerpo y sin tener ninguna autoridad sobre ella. También el ciclo menstrual es un tema del que no se habla y los derechos reproductivos de la mujer son un asunto hacia el cual las mismas mujeres se resisten.

---

<sup>32</sup> En las comunidades indígenas de algunas entidades el porcentaje de nacimientos atendidos en unidades médicas es inferior a 10 por ciento. Además, México, de 189 países estudiados, ocupa el lugar 144 en inversión en salud. Menos del 50 por ciento de la población cuenta con algún tipo de seguro médico. (Mota, 2004).

Es lógico, entonces, que ir a una clínica y hacerse revisar por un doctor mestizo, cuyo trato, además, en la mayoría de los casos, es racista e insensible a las diferencias culturales, no se presente como una opción feliz. Además, tanto los esposos como las mujeres se oponen, pues esas partes deben quedar ocultas. En el nivel institucional es conocida la falta de clínicas y de medicamentos, es decir, hay graves faltas estructurales que se encuentran exacerbadas por el maltrato dirigido por los representantes de las instituciones médicas a la población indígena<sup>33</sup>.

Una mujer nunca irá sola a una clínica, menos aún si no habla español y si no tiene dinero, pues el marido controla los recursos del hogar. La capacitación de enfermeras indígenas y la participación de ONG y de la iglesia en el sector salud han contribuido a abrir nuevos espacios donde las mujeres puedan ser atendidas con sensibilidad hacia su cultura y condiciones específicas.

Además, pláticas y talleres sobre el riesgo de dar a luz muchos hijos y con una distancia muy corta entre los partos han contribuido a reducir la tasa de natalidad sin recurrir a las formas coercitivas que han sido denunciadas con respecto a los programas del gobierno, así reduciendo el riesgo de muerte por parto y el rápido deterioro del cuerpo de la mujer.

Las barreras culturales hacia estos temas, la resistencia de los hombres a que sus mujeres salgan, la carga de trabajo de ellas y *la pena y vergüenza* hacen que los cambios sean más lentos y que las mujeres sigan padeciendo fuertes discriminaciones y vulnerabilidad en relación con su salud.

#### **4.6 LAS MUJERES INDÍGENAS EN CIFRAS**

La población indígena de México está formada en su mayoría por hombres; sólo en diez entidades federativas, entre ellas Chiapas, el número de mujeres es superior al de varones. Si bien el número de hablantes de lengua indígena que también hablan español ha aumentado en porcentaje desde 1950, es importante ver cómo este aumento difiere entre hombres y mujeres. En 1950 el 69.5% de la población indígena masculina y el 65.5 de la femenina era bilingüe<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Una historia dramática y conmovedora fue publicada en La Jornada el dieciséis de marzo del 2003; en ella se relata de una pareja compuesta por Marcela, de dieciséis años y por su esposo, Fernando, de veinte. La pareja ya tenía un hijo de diez meses y en graves condiciones de salud. Marcela, a punto de dar a la luz, y su esposo emprendieron un viaje caminando por la Selva Lacandona para llegar hasta el hospital de San Quintín, cerca de Ocosingo. El sitio cuenta con una fuerte presencia militar e institucional; se encuentran obras públicas, escuelas y servicios de salud. A Marcela le dijeron que no tenían nada para atenderlos, y, con los brazos cruzados, miraron al niño morirse para luego llevárselo de vuelta a su comunidad.

<sup>34</sup> Datos tomados en la página electrónica: <http://inegi.gob.mx>.

En 2000 se calcula que son bilingües el 87.4% de los hombres y el 78.8 de las mujeres. Es decir, la diferencia entre hombres y mujeres ha aumentado, y esto se puede comprobar con los datos sobre monolingüismo. Los hombres monolingües han disminuido de un 30.5 en los años cincuenta a 12.6 en 2000. Las mujeres monolingües también son menos, pero su descenso ha sido mucho más gradual: de 34.5% en 1950 a 21.2 en 2000<sup>35</sup>.

No sólo las mujeres tienen menos derechos y oportunidad de ir a la escuela, sino que pasan más tiempo en su casa sin poder o tener por qué salir, lo cual implica que su contacto con el español sea menor. Combinando estos datos con aquéllos sobre el monolingüismo del capítulo III, se refuerza la imagen de que los pueblos indígenas están aislados en términos educativos. Los tzeltales y los tzotziles son de los grupos lingüísticos más hablados y con altas tasas de monolingüismo. Éste es más acentuado entre las mujeres: el 32.2% de los hombres tzeltales y el 50.8 de las mujeres son monolingües; los porcentajes de los tzotziles son respectivamente 29.1 y el 52.1, es decir, más de un 20% de diferencia entre hombres y mujeres.

Chiapas es el estado de la república con la tasa más alta de monolingüismo (37.4%). De este porcentaje, 27.4 son hombres y 47.4 son mujeres. No sólo es la entidad con el mayor porcentaje de mujeres monolingües, sino donde hay más desigualdad, pues, si bien en todos los estados hay más mujeres que hombres monolingües, en ninguno la diferencia de género es tan acentuada como en Chiapas<sup>36</sup>.

El monolingüismo tiene una serie de efectos que fortalecen la exclusión y dependencia de las mujeres: si por un lado los patrones culturales dominantes les impiden salir y moverse con autonomía, estas restricciones, que son asumidas con naturalidad por las mismas mujeres en cuanto “usos y costumbres”, son complementadas por la falta de medios de “interacción” con el mundo mestizo y con otros pueblos indígenas afuera de la comunidad de pertenencia. El monolingüismo dificulta o impide la participación en actividades económicas, la búsqueda de otras formas de vida, e inclusive la posibilidad de hablar por sí mismas.

El parcial aislamiento de las mujeres de las actividades económicas se refleja en los datos de participación económica que fueron mencionados anteriormente y que aquí retomamos: Chiapas es uno de los estados con mayor población económicamente activa. La mayoría es auto-empleada

---

<sup>35</sup> Datos que reflejan los porcentajes a nivel nacional, no desglosados por entidad federativa.

<sup>36</sup> En Guerrero el monolingüismo es alto: 34.9% de la población indígena, 28.4% de los hombres y 41% de las mujeres, datos que reflejan la desigualdad entre hombres y mujeres pero en un nivel más moderado que en Chiapas.

en el sector primario; del 61.9% de la población indígena económicamente activa, 91.1% son hombres y apenas 33% son mujeres.

Si bien todos los estados presentan porcentajes muy alejados entre hombres y mujeres, Chiapas y Veracruz son los que más se destacan.

La mayoría de las mujeres chiapanecas trabaja en el sector de los servicios y del comercio; no se trata de trabajos asalariados, sino de actividades independientes de producción y venta de artesanía y comida en los mercados locales, de poca o nula comercialización externa. Las mujeres indígenas encuentran ligeramente más empleo en la industria manufacturera que los hombres. La diferencia es de apenas un 2% pero puede explicarse por los salarios más bajos que generalmente se les pagan a las mujeres y, por ende, la conveniencia de emplearlas; además, los hombres que no migran, tienden a seguir dedicándose a la agricultura.

Las estadísticas sobre la participación de las mujeres en los sectores productivos y más aún en la agricultura son de tomarse con mucho cuidado. El trabajo de las mujeres en el campo no es valorado como tal sino como *ayuda* y por ello podrían no aparecer en las estadísticas a pesar de dedicar mucho de su tiempo a estas actividades. Una encuesta levantada por la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) dentro del territorio de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas con el fin de evaluar las condiciones reales de existencia de las mujeres<sup>37</sup>, proporciona datos interesantes de la participación de las mujeres en el campo (Gil Tebar, 2000).

Más del 92% de las mujeres entrevistadas participa en las labores agrícolas.

Además, por lo general, al lado de las chozas hay una hortaliza que queda al cuidado de las mujeres, donde se producen frutas y verduras que luego serán vendidas en los mercados; la cría de animales, como puercos, gallinas y pavos, también es responsabilidad de las mujeres y queda bajo el nombre de “actividad doméstica”; los animales pueden ser sacrificados por el autoconsumo –y así permitir cierta variedad en la dieta, normalmente monótona y poco nutritiva– usarse para alguna fiesta comunal o, sobre todo en el caso de los puercos, venderse. El trabajo de las mujeres es culturalmente considerado como inferior respecto al de los hombres y esto puede reflejarse negativamente en las estadísticas relativas a los datos económicos.

---

<sup>37</sup> La encuesta se levantó de enero a abril de 1995; las mujeres encuestadas fueron en 52% indígenas y las demás mestizas. La muestra reporta información sobre estado civil, salud reproductiva, alfabetismo, vivienda, trabajo, etc. Las condiciones de habitabilidad de las viviendas son un fiel reflejo de la pobreza en la que están sumergidos los pueblos indígenas: el 83% de las casas es de madera, el 47% no tiene luz eléctrica, el 63% no tiene drenaje, el 77% no tiene sanitario y el número promedio de camas es dos por todos los habitantes de la casa.

#### 4.7 (DES)EDUCACIÓN FEMENINA

Las desventajas específicas de género, es decir, su mayor discriminación por ser mujer indígena se refleja también en los niveles educativos.

En alfabetismo de la población indígena, Chiapas es uno de los estados con el índice más bajo, superado sólo por Guerrero y Chihuahua. Por lo que concierne a la desigualdad entre los sexos, sigue ocupando el primer lugar.

El 70.5 % de los hombres sabe leer y escribir pero sólo el 43.7 de las mujeres, una diferencia bastante grande. En Chihuahua los porcentajes para hombres y mujeres son , respectivamente, 60.8 y 43.6, mientras que en Guerrero son 58.1 y 38.6, es decir, profundamente marcados por la desigualdad de género.

Chiapas es uno de los estados con menor asistencia escolar; en todos los estados, con la excepción de Morelos y Sinaloa, la asistencia de las mujeres es inferior, aunque las discrepancias entre mujeres y varones no es mucha.

Las mujeres tzeltales, tzotziles, tojolabales, etc. de 15 años y más tienen el promedio escolar más bajo del país, acompañadas por las indígenas de Guerrero; pero en este estado, cuyo promedio es igual al de Chiapas –3.0 años– los hombres tienen 3.6, mientras que los chiapanecos 4.0. Es decir, otro dato que confirma la fuerte desigualdad sufrida por las indígenas chiapanecas. Sólo el Distrito Federal y los estados de México y Tlaxcala presentan índices de desigualdad mayores, con la diferencia de que las mujeres indígenas de estas entidades tienen un promedio de asistencia escolar más alto.

La siguiente estadística muestra la distribución porcentual de la población hablante de lengua indígena de 15 años y más por nivel de instrucción para cada sexo en 2000.

Nivel de instrucción	Total	Hombres	Mujeres
<b>Total</b>	<b>4 524 795</b>	<b>2 213 523</b>	<b>2 311 272</b>
Sin instrucción	31.7	23.5	39.6
Primaria incompleta	30.6	32.8	28.5
Primaria completa	18.4	19.9	17.0
Secundaria incompleta	3.4	4.1	2.7
Secundaria completa	8.9	10.9	6.9
Algún año aprobado en educación media superior	4.3	5.2	3.4
Algún año aprobado en educación superior	2.7	3.6	1.9

Los datos confirman una vez más el bajo nivel educativo de los pueblos indígenas, con los supuestos y las consecuencias implícitas en desventajas laborales, culturales y sociales en el seno de la sociedad nacional. En especial destaca la discriminación de las mujeres, las que menor instrucción tienen en todos los niveles. La relación inversamente proporcional entre nivel educativo más alto e instrucción de los hombres y mujeres indígenas se mantiene en toda la estadística.

#### 4.8 VIOLENCIAS

La **violencia** es una constante en la vida de hombres y mujeres y responde al patrón ya señalado de hegemonía masculina. Además, conflictos étnicos, religiosos, de propiedad de la tierra y por el consumo excesivo de alcohol hacen que la violencia en las poblaciones indígenas sea particularmente alta, aunque de ninguna manera exclusivo de ellas, pues tanto el Estado como el mundo mestizo son actores violentos. Susana Velásquez (2003) sostiene que la violencia es inseparable del género, pues se basa y ejerce a partir de las concepciones sobre los sexos. El género es el eje central de la organización sociocultural de las relaciones y es una manera primaria de significar las relaciones de poder. Por ende, la violencia debe ser entendida siempre en relación con el poder y el género.

La **violencia de género** “abarca todos los actos mediante los cuales se discrimina, ignora, somete y subordina a las mujeres en los diferentes aspectos de su existencia. Es todo ataque material y simbólico que afecta su libertad, dignidad, seguridad, intimidad e integridad moral y/o física” (Velásquez, 2003:29). Esta definición da una visión más amplia de la violencia, pues abarca no sólo la componente física y coercitiva sino también las presiones psicológicas, las amenazas, las intimidaciones que pueden ser esporádicas, repetitivas o crónicas.

La violencia doméstica es un problema no sólo entre la población indígena: se registran tasas muy altas en el nivel nacional. Los hombres que les pegan a sus esposas y que ejercen a menudo violencia sexual pertenecen a diversas clases sociales, etnias y nivel de instrucción. Si bien el hombre es, por su papel de macho, el que más pega, también las mujeres ejercen violencia, especialmente en su papel de madres y suegras.

En el ámbito nacional, según el Banco Mundial (2003) el 30% de los hogares sufren algún nivel de violencia doméstica y el 44% de los homicidios de mujeres son resultado de la misma, siendo

la segunda causa de muerte violenta después de los asaltos. El 35% de las mujeres muere en su hogar y de ellas, el 25% son niñas menores de 14 años, lo cual podría indicar casos de abuso.

Según los resultados de un informe del Banco Interamericano de Desarrollo (citado en Velásquez, *op. cit.*) los porcentajes son más altos: el 70% de las mujeres que viven en pareja en México han sufrido algún tipo de violencia doméstica. Las discrepancias en los datos muchas veces se deben a la forma de clasificar los actos violentos y a la percepción que los sujetos tienen de lo que es violencia y no.

El problema de la violencia doméstica aún es tratado como un problema de las mujeres y no a partir de una visión que tome en cuenta las relaciones de género. Además, los estereotipos que fortalecen y mantienen vivas las desigualdades y las jerarquías físico-simbólicas entre hombres y mujeres determinan radicalmente la forma de nombrar y callar la violencia.

La violencia es parte del sistema educativo y del mantenimiento del orden dentro de las relaciones de poder en el hogar y la comunidad. Las *palizas* encuentran aceptación dentro de las comunidades, pues responden a una práctica operacional que cumple con los papeles tradicionales de hombres y mujeres, así que sólo en los casos que rebasen la aceptación social por su brutalidad, los integrantes intervendrán a favor de la víctima.

Los golpes son considerados como una medida correctiva indispensable que se maneja dentro del hogar y que se ejerce según las relaciones verticales internas: hombre-mujer, padres-hijos, hermanos-hermanas, suegros-nuera, etc. Esta concepción hace caer la responsabilidad del acto en la persona golpeada y no en quien golpea. Las relaciones de género se invisibilizan detrás de la normalización. Por ello es muy difícil que la mujer denuncie los golpes como un crimen; en muchas ocasiones no los sentirá así, sino como un componente normal de las relaciones al cual probablemente está acostumbrada desde pequeña.

Las mujeres que se atreven a denunciarlo tienen que enfrentarse a muchos obstáculos: *salir* puede ser de por sí un paso importante, que implica cierta dosis de enfrentamiento con las normas culturales, más aún si se trata de salir sola. La presencia o ausencia de una red de apoyo que se convierta en alguien con quien ir cambia en cada caso. En ella incide la mayor o menor cercanía con la familia de origen, la cual podría fungir como un apoyo, aunque, una vez que un mujer ha constituido su hogar, no siempre puede contar con su primera casa.

Ahí depende mucho la relación que tenía en su casa, la estima que le tenían, cómo y por quién fue concertado el matrimonio y cuáles han sido sus implicaciones –cambio de religión, de comunidad, de grupo étnico, etc. –. La suegra, en caso de vivir cerca de la familia del esposo, que es lo más común, puede ser otra fuente de apoyo, pero, como ya se dijo, este factor es muy variable.

Acudir a las autoridades indígenas difícilmente resultará de ayuda, pues éstas comparten las creencias acerca del valor educativo y demostrativo de la violencia. Las autoridades locales oficiales con poder jurídico tampoco representarán un canal institucional efectivo. En primer lugar, porque se trata de ir con autoridades kashlanes y, además, puede existir la barrera de la lengua, si la mujer no habla español; raramente los tribunales y los aparatos judiciales cuentan con traductores.

Si quizás esta barrera podría ser superada, hay una todavía más grande: los prejuicios y estereotipos que desembocan en la creencia de que *por algo le habrá pegado*, que *recibió su merecido*, y que, aunque no fuese así, los asuntos entre marido y esposa se arreglan en el hogar.

En la mayoría de las culturas el patrón dominante es una visión sexuada de los cuerpos, es decir, los distintos roles sociales descansan sobre las bases de prejuicios y valores atribuidos a las diferentes características físicas de hombres y mujeres –por ejemplo, la mayor fuerza física de los hombres–; de ellos se derivan la construcción sociocultural de la vagina y del pene, del ciclo menstrual, de los impulsos sexuales y de las funciones en el proceso reproductivo.

Los elementos biológicos que distinguen a los cuerpos masculinos y femeninos son distorsionados en discursos de corte universalista e incuestionable que reparten y estructuran valores, papeles y los estereotipos en el imaginario colectivo, en los hogares y en la cama, hasta desembocar en relaciones de poder específicas.

La violencia, entonces, no es sólo psicológica, emocional y física, sino también simbólica (Bourdieu, citado en Velásquez, *op. cit.*), es decir, es un conjunto de significados acerca de las personas que se establecen desde lo social y que tienen una función prescriptiva y descriptiva y que, a través de una imposición insidiosa, establecen lo que se debe pensar, desear y hacer. Despliegan la realidad en forma unívoca y se “naturalizan” mediante la inculcación de modelos y preceptos culturales que son asimilados por las personas a lo largo de su vida.



Las creencias y las reglas no escritas rebasan el poder de cualquier ley, de cualquier acto de valentía e inclusive, a veces, de la voluntad de una autoridad para atender a la mujer según lo exigen sus derechos. Las dificultades para que las mujeres indígenas puedan hacer valer sus derechos son mucho más hondas que una falta de estructuras, leyes, traductores y píldoras. Se tropiezan con factores culturales que, lejos de pertenecer a las sociedades indígenas, son de magnitud nacional y global. Los mitos y las ideologías se reproducen en el nivel discursivo, en las voces de los sujetos víctimas de violencia, en los atacantes y en el entorno social.

Esto se refleja muy claramente en la **violencia sexual**. Algunos de los comentarios típicos que acompañan una denuncia, formal o informal, de violencia o de violación son: *Eso le pasa a ciertas mujeres, Algo habrá hecho, por algo habrá sido, Está mal hablar de cosas íntimas* –por parte de la comunidad–. *A lo mejor me lo merezco, Nunca voy a poder contarlo, Yo no lo provoqué ni quise que me pasara* –por parte de la víctima–. *Los hombres somos así, Se la estaba buscando, Yo lo hago por su propio bien, A las mujeres les gusta, Cuando una mujer dice que “no” en realidad quiere decir que sí* –por parte de los hombres– (Velásquez, *op. cit.*).

Si bien hay otras frases “típicas”, éstas ilustran bastante bien cuanto he afirmado hasta ahora, pues reflejan los prejuicios acerca de los roles y características que se atribuyen a los sexos. Las mujeres aparecen como mujeres “golpeables” o “violables” tanto en su papel de sumisas como en el de provocadoras. Los golpes emergen como medidas correctivas y de enseñanza dirigidas por el ser superior –el hombre– al ser inferior –la mujer–.

La sexualidad masculina es representada como un instinto animal irrefrenable que no tiene por qué controlarse sino que debe ser secundado por las mujeres. Una mujer que no se resiste a los ataques –por miedo, asombro, trauma, etc.– es una mujer complaciente y deseosa de ser penetrada. La comunidad acepta pasivamente la violencia, un factor de regulación y de interacción social considerado normal que cuando mucho puede generar disgusto, convertido en chismes y comentarios estereotípicos.

No obstante que el abuso sexual haya sido declarado una violación de los derechos humanos, dichas declaraciones siempre serán en letra muerta y testigo de los fracasos que se han ido acumulando cuando hablamos de “derechos”. Pues los derechos no son el regalito navideño de un lindo angelito ni la obvia y mecánica consecuencia social de cambios económicos y políticos. Las

conciencias y los comportamientos se construyen; los medios que pueden propiciar la construcción de una sociedad que no discrimine a la mujer son los medios de comunicación, la educación, las ONG y las instituciones nacionales e internacionales.

Pero el simple hecho de hacer comerciales bonitos, de decirles a los niños y niñas que se traten de iguales y el abrir oficinas que amparen a las mujeres, incluso poniendo a su servicio traductores, abogados, etc. de nada va a servir si primero no se minan las bases de los prejuicios sobre las mujeres y de lo que es “ser macho”.

La violación en la relación de pareja se entrelaza con normas como “el deber conyugal”, por el cual la mujer tiene que prestarse a los deseos sexuales del esposo a pesar de no tener ganas. El esposo, en su papel del que “gana el pan”, juega con la dependencia económica de la mujer, la cual en muchos casos no tiene trabajo reenumerado. Los peligros más inminentes de no “cumplir” con sus supuestos deberes de esposa cuidadosa y abnegada son los golpes y la violación. Las presiones psicológicas, las amenazas, los insultos, los chantajes y “el no poderse contar a nadie” son otros factores de violencia implícita que conllevan miedo y vulnerabilidad.

Las relaciones sexuales entre hombres y mujeres en pareja son, a menudo, violaciones sexuales sin ser llamadas así. La ternura, el placer recíproco, el alcance de uno y más orgasmos no son aspectos obvios del sexo. Se dan en un contexto de igualdad entre hombres y mujeres y de respeto hacia el cuerpo del otro y de su satisfacción tanto física como espiritual. Pero si la única forma en la que nos acostumbramos a ser cogidas –palabra que debería usarse para un tren pero que indica el tomar posesión de, el llevo-agarro-y me voy– es violenta y a menudo se da con un hombre borracho y con el fin fundamental de satisfacer su necesidad de él de parirle otro hijo, pues a esa forma le diremos sexo y si duele y sabe peor que una paliza *pues ni modo*. El hombre reafirma así, a través del ejercicio violento de la autoridad y el dominio, su identidad.

Desde luego, no todos los hombres “cogen” y no todos toman antes de tener sexo, pero este espectáculo medio grotesco sí responde a lo vivido por muchas mujeres, y no sólo indígenas, chiapanecas o mexicanas. Es un problema real y de extensión mundial. Un pequeño error de definición, es decir, sexo en lugar de violación, implica una profunda distinción de mirada. Si la mirada no se mueve, tanto en los hombres como en las mujeres, los crímenes nunca serán denunciados porque no se perciben así, y, si son denunciados, suerte a la valiente que lo hizo porque difícilmente encontrará a quien la apoye en su lucha.

Lo más probable es que ni su familia, ni la familia del violador –sea su esposo, suegro, padre, hermano, tío, un desconocido, etc.– estará a su lado y muy pocas mujeres le darán su ayuda pues ya se habrá corrido el chisme de que la habían visto con otro, que era muy indisciplinada y quién sabe cuánto más. Usar una minifalda es un lujo que ni siquiera se puede necesariamente tener en los países desarrollados.

En México tres mujeres son violadas cada minuto (Cacho, 2004). Si bien esta cifra parece exagerada y son datos difíciles de comprobar y medir otras fuentes presentan realidades parecidas, donde la diferencia es temporal, no sustancial; según el SIGI –Sisterhood is Global Institute– una mujer es violada cada 3 minutos en el nivel mundo (SIGI, 2001).

En Chiapas se reportan dos estupro diarios, cifra altísima si se consideran las dificultades para *reconocer* el crimen y las barreras que separan a la víctima de las autoridades (in)competentes. Según una estimación de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en promedio el 25 % de la población femenina sufre algún tipo de acoso sexual, mientras que la denuncia oscila apenas entre el dos y el tres por ciento. La definición de la Organización Internacional del Trabajo subraya que el acoso sexual es una relación de poder (Gómez, 2004). El delito de acoso sexual es aún minimizado y se tiende a decir que las mujeres exageran.

El bajo índice de las denuncias se debe a lo dicho antes, es decir, el no reconocerlo como un crimen; en esto interviene una vez más la pena, vergüenza y *culpabilidad*, ya que las mujeres se sienten responsables por haberlo provocado. Queda sentado, y cualquier mujer –y algunos hombres también– lo sabe bien, que no se necesita ser indígena para tener un sentimiento de culpabilidad relacionado a gestos, insinuaciones o actos sexuales cometidos por otros.

#### **4.9 LA SANGRE DEL RÍO BRAVO**

En las últimas décadas, los virajes económicos de inspiración neoliberal han tenido una incidencia muy profunda en la vida de millones de campesinos indígenas y mestizos. El desmantelamiento del Estado de bienestar y la inauguración de un Estado de índole e inspiración neoliberal han tenido consecuencias que todos los mexicanos conocen y no sólo ellos, pues es una realidad compartida por los países en vías de desarrollo y por los desarrollados. La privatización, el retiro de subsidios, el enfoque en los productores con capacidad productiva suficiente según los parámetros del FMI y por ello “merecedores” de ser absorbidos por los colosos transnacionales, la caída de los precios mundiales de los productos básicos, la

competitividad de los países asiáticos, la incapacidad del Estado mexicano para construir un sector industrial y de desarrollo tecnológico y científico competitivo –por esa costumbre de repartirse los financiamientos externos y los recursos nacionales como si fueran propiedad personal– y la deuda externa son algunos factores.

Otros son la rígida política fiscal impuesta por el FMI, la obligación de liberalizar los canales comerciales, el TLCAN y sus obligaciones, el entreguismo de los líderes nacionales, la muy conocida corrupción, el clientelismo, etc. Estas maravillas y otras más no les han brindado rosas a los campesinos ni a los indígenas –ni al sector urbano–, y, como era predecible, menos aún a las mujeres. De hecho, en los últimos veinte años, todo parece haberse feminizado: la pobreza, la agricultura, las maquiladoras, incluso los pueblos.

La migración masculina, temporal o permanente, ha causado la transformación de las zonas rurales, ahora habitadas por ancianos, niños y mujeres, si bien, por el otro lado, es cierto que está creciendo el número de mujeres que migran solas o con su pareja. Las actividades agrícolas y las miserias del campo mexicano quedan en sus manos y las mujeres asumen papeles y responsabilidades que antes no les competían. Se vuelven encargadas no sólo de los tradicionales quehaceres domésticos sino que se dedican al trabajo de la tierra y a la producción de otros bienes, por ejemplo, comida y/o artesanías que les permitan mantener a su familia. Corren el riesgo de ser abandonadas por sus esposos y sus deberes laborales aumentan sin que esto se convierta necesariamente en mayor riqueza.

La falta de tierras y la presión demográfica sobre las existentes han ocasionado una menor productividad, ni siquiera suficiente para la subsistencia. La casi imposibilidad de obtener crédito, las dificultades infraestructurales, los precios bajos y la presencia de muchos intermediarios obstaculizan la comercialización. Además, el mercado está saturado por los bienes que el país produce pero que el TLCAN impone importar y las políticas neoliberales han abierto las puertas a empresas transnacionales con las cuales los campesinos mexicanos no pueden competir por falta de tierras, capital, tecnología y mercado.

En América Latina se han registrado variaciones en los patrones migratorios que vale la pena mencionar antes de analizar el caso de México. En el sector rural se está verificando un aumento en los flujos migratorios debido a las precarias condiciones de vida, al atractivo de las zonas urbanas y a la falta de oportunidades laborales. En el imaginario colectivo rural, la gran urbe y,

más aún, Estados Unidos, siguen representando una meta que significa ruptura no sólo con la pobreza sino, en ciertos casos, con “los usos y costumbres”, cuya vigencia es cuestionada por la rápida y diversificada circulación, en los medios de comunicación – en particular la televisión, en las comunidades donde hay energía eléctrica–, de modelos y valores que a menudo chocan con los “tradicionales”.

Desde 1990 la migración rural de jóvenes de América Latina y el Caribe ha aumentado en un 16,5% con una disminución de un tercio de la población juvenil rural (Ballara, 2004). Hay un dato muy interesante: desde 1960, en el conjunto de América Latina ha existido un flujo de migración interno femenino mayor al de los varones, lo cual ha tenido como consecuencia, en ciertos países, no sólo un predominio de población masculina en las zonas rurales sino también una “masculinización” de la agricultura, complementada por una “feminización” de las migraciones. Es el caso, por ejemplo, de Paraguay, Venezuela, Bolivia y Honduras (*Ibidem*).

Al contrario, en países como México, Nicaragua, Costa Rica, El Salvador, Argentina y Panamá la población femenina rural es superior a la de los varones. La migración masculina es mayor, lo cual se convierte en la “*feminización de la agricultura*”. Muchas mujeres deben asumir el rol de jefas de hogar y cargar con múltiples responsabilidades. Las remesas son una fuente de ingreso importante que puede aliviar el peso de la pobreza, pero no necesariamente suplen la falta de un trabajador en el hogar; la ausencia de un integrante de la familia, generalmente hombre, no se traduce sólo en términos económicos, pues ese hombre es padre, esposos, hijo, hermano, compadre.

Es decir, sus múltiples roles sociales implican dimensiones afectivas, de soporte y guía, incluso de mando. Su salida del hogar y de la comunidad, entonces, incide en el tejido social y puede contribuir a la disgregación del núcleo familiar. Por otro lado, cabe señalar los posibles efectos positivos, pues si se trataba de un hombre golpeador, se verificará una disminución en el grado de violencia doméstica.

Las entradas que llegan de los migrantes pueden ser inconstantes e incluso pueden verificarse casos de abandono por parte de los hombres que han migrado, dejando así al hogar desamparado. Además, a menos que se utilicen en proyectos de inversión, las remesas sólo ayudan a cubrir algunos gastos inmediatos.

Muchas mujeres que se quedan a cargo del hogar recurren a las migraciones temporales, dejando en los pueblos a las más ancianas y a los niños. Las condiciones de trabajo para las que se van son precarias: no cuentan con previsión social, ni de salud y quedan expuestas al uso indiscriminado de agro-tóxicos, altamente dañinos para la salud. El trabajo temporal –en industrias rurales, plantaciones para la exportación, en el sector turístico, etc.– puede convertirse, en la práctica, en permanente sin que las condiciones de empleo mejoren.

Los destinos de las migraciones femeninas y masculinas, en términos generales, son diferentes: mientras que los hombres tienden a migrar hacia los países desarrollados, básicamente Estados Unidos, las mujeres migran a otras regiones del país, aunque están aumentando las migraciones de parejas jóvenes hacia Estados Unidos.

Las mujeres migrantes se enfrentan a peligros de todo tipo, como los hombres, pero con ciertas especificidades que dependen del género. Tanto los hombres como las mujeres sufren la falta de acceso a servicios de salud, de educación, además de ser víctimas del pisoteo de sus derechos – que en la mayoría no conocen—. Ambos sexos encuentran barreras migratorias y discriminación y ponen en riesgo su vida. Las mujeres, además, padecen desventajas agravadas por el hecho de ser mujeres y pueden ser víctimas de los círculos de prostitución. Además, los salarios pagados a las mujeres son notoriamente más bajos y son sujetas a turnos extenuantes de trabajo y, a menudo, a acoso sexual.

#### **4.10 PURAS MUJERES NOS QUEDAMOS**

La migración en México ha estado aumentando y se han ido diversificando sus destinos y modalidades. Los patrones migratorios de los años 1940-1960 se caracterizaban por ser de zonas rurales a zonas urbanas por un porcentaje mayor de hombres y la presencia de mujeres jóvenes solteras. Normalmente llegaban con algún familiar y encontraban empleo como servidoras domésticas. Pero en las últimas tres décadas los patrones migratorios han cambiado, lo que ha influido no sólo en la situación de las mujeres, sino en las relaciones de género.

Los flujos migratorios se dirigen en gran parte hacia los desiertos del norte para alcanzar lo que está *del otro lado*, engordando así las agendas electorales de los que ambicionan la silla presidencial estadounidense y mexicana.

También ha aumentado la migración hacia las zonas turísticas que dan empleo en el sector hotelero y hacia zonas rurales donde se encuentran las grandes empresas agrícolas y agroindustriales (González y Salles, 1995).

Es sobre todo en el noroeste el país donde se encuentran las empresas de agricultura para exportación con cultivos como el jitomate, el algodón y la fresa. Desde Michoacán hasta Sonora las migrantes campesinas encuentran trabajo en las emparadoras y congeladoras de legumbres y frutas para la exportación (Arizpe, 1989).

No tienen seguridad social ni prestaciones laborales, además de trabajar muchas horas sin pago de horas extras y recibiendo un salario muy bajo. La predilección por la fuerza laboral femenina resta justamente sobre el sueldo más bajo que se les paga.

Mientras que se escoge a los hombres para trabajos más pesados y que involucran más riesgos –recolección y corte–, las mujeres son empleadas mayormente en el sector de empacamiento, donde el trabajo es repetitivo y requiere manos más delicadas (SEDESOL, 2001). Las mujeres trabajan en las mismas condiciones que los hombres, es decir los mismos turnos, incluidas las mujeres embarazadas y con hijos pequeños, a quienes cargan sobre la espalda durante el trabajo (*Ibidem*).

La migración dentro del país está creciendo tanto en forma de migración permanente como temporal.

La migración femenina está particularmente determinada por la carencia de “vínculos con el varón”, como es el caso de las viudas, las solteras y las abandonadas (Oehmichen, citada en Magally/CIMAC, 2000). Las que migran a las grandes ciudades como el Distrito Federal, Monterrey, Guadalajara y Puebla se insertan principalmente como empleadas en el servicio doméstico y/o en el comercio ambulante –venta de fruta, chicles, quesadillas, etc.–. El riesgo de caer en las manos de la delincuencia es muy alto para las mujeres migrantes: desconocidos las abordan en las centrales camioneras y terminan así engrosando las filas de las sexoservidoras (*Ibidem*), como de las redes del narcotráfico.

También se ha notado un aumento en la migración de mujeres casadas y en unión libre, jefas de familia y solteras con hijos. Las jóvenes parejas recién casadas y aún sin hijos son las que tienden

a migrar. Esto lleva a una declinación en la tasa de fertilidad, que se ha registrado en general. La pobreza generada por la política económica de los últimos veinte años ha generado nuevas inquietudes. Si antes se enfrentaban el problema de la pobreza y los riesgos de la muerte prematura de los hijos aceptando *los hijos que dios mande*, ahora las jóvenes parejas ven la conveniencia de tener menos hijos.

Seguramente las políticas demográficas del gobierno han tenido su incidencia así como los programas de ONG; otro factor responsable de este cambio de práctica reproductiva podría ser el aumento de trabajo para las mujeres afuera de su hogar y también, la creciente incertidumbre que su estado de migrantes conlleva: la falta de un hogar fijo, de un trabajo seguro y de una red social de apoyo. Estos elementos, a pesar de no ser seguros en su comunidad de origen, tienen mayor probabilidad de existencia en una comunidad de pertenencia y de códigos culturales compartidos.

La migración masculina, respuesta a una pauperización creciente e irreversible, ha significado un aumento considerable del trabajo para las mujeres que se quedan. La integración de las mujeres al mercado del trabajo tanto informal como formal ha sido general, es decir, se ha registrado en ambas la zona rural y en la urbana. Es la inevitable consecuencia de una economía en caída libre donde, para ganar lo que antes ganaba trabajando sólo el hombre, ahora tienen que trabajar la mujer y los hijos también.

La migración masculina hace más visible la feminización de la pobreza, pues las mujeres se vuelven jefes de familia y responsables de una más amplia serie de actividades laborales. No sólo el trabajo en el campo –que, cuando está el hombre, se considera un *apoyo*– y las consuetudinarias actividades domésticas, sino también actividades adicionales que le permitan llevar adelante el hogar en ausencia del marido: éstas pueden ser la producción y la venta ambulante de comida y artesanía, el servicio doméstico, el subcontrato por pequeñas y medianas empresas manufactureras o en maquiladoras. La escasa preparación de las mujeres indígenas, su bajo nivel educativo, el monolingüismo de muchas, las barreras culturales que les impiden salir, el ser responsables de tiempo completo por los trabajos domésticos dificultan su acceso a trabajos mejor remunerados, sobre todo en los estados más pobres del país.

En los pueblos abandonados por los hombres se genera un ejército de viudas y mujeres abandonadas cuya situación puede tomarse crítica si no cuentan con una red de apoyo social. Las



que quedan solas asumen papeles y responsabilidades que antes pertenecían al marido, lo cual significa una ruptura con las relaciones de género anteriores. El regreso de los esposos puede significar un restablecimiento de las relaciones de poder previas y el retorno de la mujer a su situación de mayor sumisión (Ariza, en Barrera Bassols y Oehmichen, 2001).

La discriminación hacia las mujeres se refleja también en la posesión de la tierra y su acceso a créditos o, mejor dicho, su *no* derecho a la tierra y su *no* acceso a créditos; ambos factores las ponen en una situación de alta vulnerabilidad; en caso de muerte del esposo la tierra no se vuelve necesariamente propiedad de la mujer, sino que puede pasar a los hermanos del cónyuge dejando a la mujer y a los hijos desamparados, obligándola a regresar con sus padres o a ver cómo le hace, dependiendo de las relaciones y las redes de apoyo con sus familiares de origen y adquiridos.

Chiapas no es un estado de fuerte expulsión migratoria comparado con la tasa nacional y con la de Guerrero y Oaxaca. Sólo el 9% de los hombres y el 8.8% de las mujeres emigran, mientras que en Guerrero es el 20.5% de los hombres y el 22.4% de las mujeres. Los porcentajes más altos se dan en Oaxaca, donde la migración masculina alcanza el 24.8% y la femenina es ligeramente más alta: el 25.8%. El promedio nacional es 18.2% de los hombres y 18.9% de las mujeres (Banco Mundial, 2003).

Huelga precisar que, debido a la profundización de las crisis padecidas en México, se registra una diversificación territorial de los lugares de expulsión de migrantes, en particular, se ha incrementado el flujo de migrantes procedentes de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Sinaloa, Durango, Baja California Sur, estado de México y Distrito Federal (Casca Zamora, 2002).

## Capítulo V

### ENTRE PALACIOS Y CHOZAS

Como anticipado en el capítulo anterior, en esta parte se presenta la situación de las mujeres indígenas dentro del marco de observación glocal a través de un análisis de las conferencias de las Naciones Unidas sobre mujeres, del programa Progres-Oportunidades y del trabajo de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) de San Cristóbal de Las Casas.

Antes de adentrarnos en el tema se requiere un baile, con intención introductoria, en las entrañas del poder.

#### 5.1 EL PODER ES BULÍMICO

Nombrar implica crear. Un nombre de nueva gestación es un espacio vacío; manos distintas laboran en trabajos distintos para llenarlo. A la gestación de un nombre puede preceder su concretización, o *corrupción*. En otras ocasiones la “nueva gestación” es más bien la resimbolización de un significado y de una corrupción anterior.

En el primer caso, cuando el nombre precede a su realización, se da en los nombradores una fuerza nueva, un impulso a ir más rápido, con un *passo svelto* que los observadores externos no entienden y que los de adentro no ven. Su andar es el único posible, pues lo mueve el afán de ver lo que ya han tocado con ritmo de tambor y violín en su corazón, y hablado con sabor de madrugada.

Cuando la nueva gestación es resimbolización se desata la pugna. Ahí intervienen actores de intereses diversos y visiones en conflicto. Este conflicto difícilmente se habla, porque el diálogo entre las partes es escaso. Hay un sujeto portador de un nombre que lo quiere seguir cargando pero quizá lo quiere hacer “un poco mejor”. Muchos quieren decir cómo hacer para hacerlo: el Banco Mundial, las ONG, las Naciones Unidas, etc. Hay también quien dice que “no molesten, ¿para qué lo quieren mejor?”. Estas sombras grises siempre están en el escenario pero hacen menos ruido y el público se percata menos de su presencia. Echan su palabra y se van: las autoridades locales y estatales.

Quedan los presidentes y los secretarios nacionales, pero, a pesar del escándalo que hacen, la verdad es que el arte posmoderno se basta a sí mismo y, en la lucha entre lo local y lo global, el

espectáculo de los títeres sólo queda para los nostálgicos. Su participación es agradecida cuando se da un nombre de nueva gestación, porque ahí sí los títeres –todos arreglados y con corbata de representantes– simulan saber qué está pasando y los actores globales les hacen caso. Los locales vigilan sus confabulaciones desde lejos y se preocupan por seguir engendrando identidad.

Desde luego “dar vida”, así como “dar muerte” son los únicos bienes de matriz comunista-neoliberal: son derechos “colectivos e individuales” que se ejercen en plena libertad, según los condicionamientos y las coerciones del tiempo y el espacio. La consecuencia lógica es que también los actores globales pueden crear, y a ver los de abajo cómo se las arreglan. Finalmente la pugna, antes o después, comienza.

Los representantes del poder no duermen bien de noche. A pesar de su solemne presentación como un todo único, sus sueños nos revelan las piezas difícilmente conciliables de movimientos divergentes. Cada mañana se cumple el ritual de recomponer el *puzzle* con lenguajes y actos que reiteren su mundo común. Este proceso dura las veinticuatro horas, dada la extensión global del poder y el movimiento rotatorio de la tierra alrededor del sol. Después de las primeras horas de recomposición del cuadro, el día sigue y su trabajo se diversifica. No tengo las herramientas ni el conocimiento para presentarlo en todas sus facetas, por lo tanto veamos, a grandes rasgos, dos subtrabajos del poder.

En primer lugar, la persecución de la legitimidad. Los métodos principales y archiconocidos son el consenso y la coerción. Pero el poder del poder consiste en su facultad exclusiva de legitimar a partir de su legítima autoridad. Por supuesto, esto no impide la proliferación del disenso y la legitimación autónoma.

La facultad que el poder tiene para legitimar se funda en el segundo subtrabajo cotidiano. Antes de analizarlo, quiero hablar de un estado patológico del poder: es bulímico.

De aquí la división del subtrabajo en cuatro momentos:

- observación
- degustación
- digestión
- vómito

Me imagino la sociedad global como un delicioso platillo. Por distorsión nacional, prefiero imaginar una pizza de masa fina y variada sazón.

El poder todo-único –reconstituido después de las veinticuatro horas de reajuste– contempla la comida.

Según la especificidad y el engranaje del subpoder se da el proceso de observación, que puede desembocar en vigilancia y control. Los anteojos son distintos así como las modalidades. Por ejemplo, el FMI puede “observar” a través de condiciones adjuntadas a sus cheques, las Naciones Unidas monitorean y el Banco Mundial da consejos. Los tres cuentan con ejércitos de académicos, agencias y subagencias locales, y todos forman parte de la gran *development factory*.

El poder come. Las “maquiladoras del desarrollo” –es decir algunas ONG, grupos de investigación, instituciones federales y locales– fungen como cubiertos para que el poder conozca los nombres de nueva gestación así como los nombres resimbolizados. En lugar de aceitunas, el poder degusta “participación”, luego confunde el jamón con “comunidad” y agarra “grupos étnicos” como si fuesen champiñones.

La digestión, es decir, la apropiación de los nombres. El poder los asume y decodifica decontextualizándolos de su vientre generador y portador. La *neutralización del nombre* es una fase imprescindible para que proceda bien la digestión en el milenar estómago del poder.

El vómito consiste en la facultad que tiene el poder para legitimar los nombres y destinarles así, mediante su sello, una corrupción específica e incuestionable, es decir, *una forma de participar, una forma de ser comunidad, etc.*

El poder no quiere engordar, no quiere ser repartido, por ende es bulímico: mas, en el proceso de digestión, incorpora muchos sabores.

## **5.2 LAS MUJERES EN LAS NACIONES UNIDAS**

En la década de los noventa se fueron incorporando las experiencias, los conocimientos, las demandas y las propuestas de grupos de base, de movimientos sociales, de ONG, de “expertos”, de académicos, etc. interesados en los diferentes aspectos del quehacer y del cómo hacerlo humano: estudios de género, crisis del medio ambiente, investigación científica, educación, población, etc. en sus facetas generales –o sea neutralizadas– y locales.

La pluralidad de tonos queda anestesiada en el FMI y el BM, pues las dimensiones sociales de las distintas cuestiones quedan incorporadas –o sea, sacrificadas– en la teoría del capital humano que subordina todo a la reproducción esquemática del modelo neoliberal. El “desarrollo con rostro humano” y los paradigmas del “desarrollo sustentable” se reflejan sobre todo en las instituciones y en los discursos de las Naciones Unidas.

El tema mujeres obtiene su lugar en el palacio de vidrio desde 1972, cuando la Asamblea General declara a 1975 como el Año Internacional de la Mujer. Esa declaración se concreta en la primera Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer en la Ciudad de México y con el lanzamiento de la Primera Década de las Mujeres (1976-1985): Igualdad, Desarrollo y Paz. En 1979 la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres reconoce la violencia en contra de las mujeres como “un problema de derechos humanos”.

El panorama para los países en vías de desarrollo es más claro y prometedor en la década de los setenta. Cuando la primera Conferencia Mundial, hay todavía la esperanza de que el crecimiento rápido de la economía, junto con el flujo de capital financiero y los desarrollos tecnológicos, fomentarán automáticamente la participación de las mujeres en todos los ámbitos del desarrollo, debido a una mejoría general de las condiciones socioeconómicas de aquellos países.

Desde luego no fue así, y no sólo por un “error” en el cálculo de las variables económicas. Para empezar, el mundo estaba dividido en dos bloques rivales y un significativo número de países “noalineados”. América Latina estaba hundida en las peores dictaduras militares y sus respectivas atrocidades y desigualdades. África estaba saliendo apenas del proceso de descolonización y los países asiáticos aún no eran tigres. El escenario político era complejo y desigual, el racismo imperaba y los países dominantes se dividían entre dictaduras socialistas y la fiesta de bienvenida al thatcherismo y el reaganismo.

La década de los ochenta es conocida como la década perdida para América Latina; la deuda externa de proporciones no fácilmente solucionables y la declaración de la primera moratoria por México en 1982 inauguran la época de los Programas de Ajuste Estructural (PAE) –que ya habían empezado en la década precedente pero que se imponen con más fuerza y “condiciones”–.

Hay algunos puntos de la Convención de 1979 que vale la pena retomar aquí, pues reaparecerán en forma más extendida en las sucesivas conferencias de la ONU. La Convención se basa en la

Declaración Universal de Derechos Humanos donde se reafirma el principio de no discriminación y la igualdad sin distinción alguna, por ende, sin distinción de sexo (Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1999). En la Convención se afirma que el término discriminación contra la mujer denotará *“toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y de la mujer, de los derechos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social cultural y civil o en cualquier otra esfera”*.

El artículo 5/a es interesante, pues establece que los Estados Partes tomarán las medidas apropiadas para modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de inferioridad o superioridad de los sexos en funciones estereotipadas de hombres y mujeres.

El 5/b subraya la responsabilidad común de hombres y mujeres en relación con la educación y el desarrollo de sus hijos. El énfasis en el papel de los estereotipos, las nociones de superioridad e inferioridad y los patrones culturales se mantiene a lo largo de las conferencias de Naciones Unidas sobre las mujeres. Actualmente se sintetiza en el lema “cambio de mentalidades” que resume lo que se considera necesario para que se borren los otros tipos de discriminación y pisoteo a los derechos humanos de las mujeres.

Seguramente los estudios de género han contribuido a sacar a la luz el peso que ciertos rasgos culturales tienen como fuente de relaciones verticales de poder, de la desigualdad entre hombres y mujeres en el ámbito político, social, económico, etc. y las dificultades para superarla.

El artículo 14 de la Convención toma en cuenta la situación de las mujeres rurales y subraya el importante papel que éstas desempeñan en la supervivencia económica de sus familias. Se reconocen sus derechos en materia médica, de participación en los planes de desarrollo, en el ámbito educativo, en el acceso a créditos, a un trato igual en los planes de reforma agraria y a gozar de condiciones de vida adecuadas. Lo que la Convención no cuestiona es la propiedad de la tierra ni la herencia. Como ya se mencionó, ambas se transmiten por vía masculina, mientras que las mujeres no tienen derecho a poseer una parcela. Habrá que esperar hasta los años noventa para que la injusta repartición de la tierra sea tomada en cuenta.

### 5.3 EN LA TIERRA DE WANGARI MAATHAI

La Tercera Conferencia Internacional sobre las Mujeres tiene lugar en Nairobi en 1985, frente a un horizonte global hostil para sus metas. De todos modos, la declaración final de la Conferencia y el Programa de Acción contienen una serie de propuestas interesantes. Sus puntos de partida son los ejes que marcaron la Década de las Mujeres –igualdad, desarrollo y paz– que se cierra precisamente en 1985.

La *igualdad*, se dice en la Conferencia, es un fin y un medio por el cual los individuos reciben el mismo trato frente a la ley y tienen iguales oportunidades de ejercer sus derechos y desarrollar sus capacidades y talentos. Respecto a las mujeres, igualdad significa la realización de derechos que les han sido negados por discriminación cultural e institucional. No sólo se reconoce la necesidad de igualdad jurídica, sino también la igualdad de oportunidades, derechos y responsabilidades para la participación plena de las mujeres en el desarrollo como agentes y beneficiarias (Naciones Unidas, 2000).

Por *desarrollo* se entiende el desarrollo total, en su extensión más amplia, que comprende los aspectos políticos, sociales, económicos, culturales y otras esferas de la vida humana, además del desarrollo de recursos materiales y económicos, y el crecimiento moral, intelectual, físico y cultural de los seres humanos.

La *paz* no corresponde solamente a la ausencia de guerra, violencia y hostilidades nacionales e internacionales, sino al disfrute de la justicia económica y social y de la igualdad. En la Conferencia se declara que la paz no podrá alcanzarse mientras persistan condiciones de desigualdad sexual y económica, la negación de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, la explotación consciente de amplios sectores de la población, el desarrollo desequilibrado de las naciones y relaciones económicas explotadoras (*Ibidem*).

A estos tres puntos se agregan tres subtemas: Empleo, Salud y Educación, y se elabora la *Forward-Looking Strategy* para 2000. En términos generales se reconoce la necesidad de cambios políticos y económicos profundos; más importante es la clara denuncia a los PAE por sus consecuencias desastrosas que aumentan la vulnerabilidad de las mujeres, su aguda marginación y que las conducen a los estratos socio-económicos más bajos. En el capítulo I, punto 4, se identifica a la pobreza, así como al general atraso de la mayoría de la población mundial, como efectos del subdesarrollo, que es en sí “un producto del imperialismo, del

colonialismo, del neocolonialismo, del *apartheid*, del racismo, de la discriminación racial y de injustas relaciones económicas internacionales”.

El punto 45 afirma que la desigualdad de la mujer frente al hombre lleva a una discriminación *de facto* que se deriva de factores sociales, económicos, políticos y culturales que han sido justificados a partir de diferencias fisiológicas. Luego dice que, pese a no haber fundamentos fisiológicos, se tiende a considerar el hogar y la familia como dominio esencialmente femenino, a devaluar el trabajo doméstico y a considerar las capacidades de las mujeres como inferiores a las de los hombres. La creencia en estos fundamentos perpetúa la desigualdad e inhibe los cambios necesarios para erradicarla.

El punto 46 enfrenta la discriminación afirmando que diferencias adicionales, como la raza, el color y la etnia, pueden ser utilizados como factores hacia la *compound discrimination* –concepto que en este trabajo uso como discriminación acumulada –.

Las estrategias propuestas incluyen la creación de leyes adecuadas, pero también la redistribución equitativa del poder entre hombres y mujeres. El punto 56 agrega que los cambios legislativos no son efectivos si no están acompañados por la educación de la población por de los medios de comunicación, las ONG, los partidos políticos y la acción ejecutiva.

El punto 59 identifica como estrategia complementaria la participación de hombres y mujeres en el desempeño de las tareas domésticas y el reconocimiento del trabajo informal y de las contribuciones económicas invisibles que las mujeres aportan a la sociedad, para eliminar así el estatus secundario de las mujeres.

#### **5.4 EN LA TIERRA DEL MST, NGO INCLUDED**

La década de los noventa vio dos cambios de suma importancia: en primer lugar, la progresiva incorporación de segmento de la sociedad civil en las conferencias mundiales de la ONU. En segundo lugar, la introducción de la perspectiva de género en todo lo relativo a la temática del desarrollo. En la declaración de la conferencia sobre el medio ambiente en Río, en 1992, se impone el *gender-mainstreaming*, es decir, la incorporación integral y la participación de ambos, hombres y mujeres, en la planificación, implantación y seguimiento de todos los programas de desarrollo y de manejo del medioambiente.



En el capítulo 24 de la Agenda 21 –texto final de la Conferencia– se recalcan la necesidad de combatir el analfabetismo femenino y la contribución importante de las mujeres para el manejo y la preservación del medioambiente y los recursos naturales. El ejercicio de estas capacidades está limitado por barreras como la discriminación, la falta de educación, de tierra y de empleo. En las recomendaciones se destaca la eliminación de toda forma de violencia contra la mujer y de todos los prejuicios y estereotipos (Women’s Caucus for Discussion at the UN Commission on Sustainable Development, 2000).

Uno de los esfuerzos del movimiento internacional por los derechos humanos de las mujeres, que crece en especial en la década de los noventa, consiste justamente no sólo en *hacer visibles* las discriminaciones que padecen las mujeres, sino también entrelazar este discurso con las violaciones de los derechos humanos fundamentales.

La *visibilización* puede hacerse mediante la denuncia, la difusión de material informativo, las protestas y otras formas de acción colectiva. Las publicaciones y los encuentros, los talleres y los trabajos de grupo que van de lo local a lo global, pueden reunir a mujeres cuyas vivencias culturales, geográficas y emocionales serán diferentes, pero que sin duda comparten experiencias y silencios.

En 1993 se celebró en Viena la Conferencia Mundial de Derechos Humanos; justamente durante el periodo preparatorio de esta conferencia una coalición de varias organizaciones y personas organizó la Campaña Mundial por los Derechos Humanos de las Mujeres (Bunch, Hinojosa y Reilly, 2000). La Campaña fue una petición que se lanzó en 1991 para hacer un llamado a la Conferencia de Viena, con el propósito de que se reconociera:

La violencia contra las mujeres, un fenómeno universal que adquiere diferentes formas a través de las diferentes culturas, razas, clases sociales... como una violación a los derechos humanos que requiere acciones inmediatas.

(*Ibidem*)

Una de las iniciativas fue la Campaña de los 16 Días, que simbólicamente reproduce el lazo entre derechos de las mujeres y derechos humanos: los 16 días se extienden desde el 25 de noviembre de 1991 –Día Internacional contra la Violencia hacia las Mujeres– y el 10 de

diciembre –Día Internacional de los Derechos Humanos–. En Viena se afirmó que “la violencia contra las mujeres viola los derechos humanos” y las Naciones Unidas adoptaron una Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (*Ibidem*).

Uno de los encuentros más importantes fue sin duda la Conferencia sobre Población y Desarrollo en El Cairo en 1994. Mientras las precedentes conferencias sobre población –Bucarest, 1974 y Ciudad de México, 1984– privilegiaban el enfoque de la planificación familiar, la del Cairo se concentró en la salud reproductiva y los derechos reproductivos. Esto debe considerarse como un éxito, tomando en cuenta el carácter tecnicista y neopositivista de las prácticas de planificación familiar.

En la conferencia se declara que la discriminación hacia la mujer se manifiesta en los primeros años de vida y que debe ser combatida asegurando el derecho a la educación, la salud, la nutrición, a heredar y, también, a ejercer un papel protagónico en las actividades sociales, políticas y económicas, igual que los hombres. El Programa de Acción subraya la urgencia de promover la igualdad de género en la familia y en la comunidad, además de fomentar la participación de los hombres en los programas de planificación familiar y de “paternidad responsable”.

En la parte dedicada a la salud reproductiva, se destaca la importancia de que todas las parejas e individuos puedan ejercer su derecho básico de decidir libre y responsablemente el número y la distribución de sus hijos y a tener la información y los medios para poderlo hacer. Se prohíbe firmemente todo tipo de coerción, además de resaltarse la imprescindible necesidad de involucrar a las mujeres en todos los momentos de la salud reproductiva, ya que muchas veces otras personas –generalmente el esposo– eligen por ellas la forma, los agentes y el lugar de atención.

En 1995 tuvo lugar en Beijing, China, la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres. En ella se declara la violación en tiempos de guerra como crimen de guerra y se retoma lo dicho en Río en 1992, declarando el derecho de las mujeres a poseer tierra.

La perspectiva de género estuvo presente en las declaraciones de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social en Copenhague en 1995, en la Cumbre Mundial sobre Asentamientos Humanos en Estambul en 1996 y en todos los encuentros que se hacen cinco años después de cada Conferencia.

## 5.5 LÍMITES Y ALCANCES

La importancia de estas conferencias reside principalmente en su visión global del tema mujeres; por ende, nos permiten ver a la mujer indígena como una categoría y como sujeto social inserto en un mundo cuya dinámica no le es ajena y de la cual participa. La exposición cronológica, en lugar de por temas, de las conferencias mundiales permite ver cómo ha ido cambiando el discurso acerca de las mujeres a lo largo de la historia, y resaltar así los progresos más incisivos.

El alcance más evidente es la incorporación plena de la perspectiva de género, la cual ha implicado una mayor comprensión y conocimiento acerca de las diferentes situaciones que viven las mujeres, y de las contribuciones que brindan a todas las esferas del desarrollo. En las conferencias no sólo se describen los principales elementos de discriminación en términos generales, sino que también los que surgen por etnia, color y raza. Se reconoce las instituciones, la comunidad y la familia como agentes de discriminación de género que ocasionan que las mujeres ocupen los niveles económicos y sociales más bajos.

En la década de los noventa se dio otro paso adelante con la incorporación de los grupos de base y las ONG y con el cambio de enfoque: de la planificación familiar a la salud reproductiva. Esto implica la difusión de nuevos discursos que enfatizan el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y la responsabilidad del sistema de salud público y privado de proveer a los individuos y a las parejas la información necesaria para poder tomar decisiones libres y responsables.

El límite principal de estas conferencias se encuentra en su función y composición: en ellas participan los representantes de Estados-nación muy distintos por condiciones económicas, políticas, valores morales y religiosos e influencia en el escenario mundial. Los intereses y las creencias pueden entrar en conflicto y la ONU queda como instrumento de mediación. Por ende, los tonos de las declaraciones siempre son delicados y prudentes. Además, sus Programas de Acción y estrategias quedan como consejos y a la discreción de los gobiernos y las instituciones nacionales.

Pero los mayores límites desde la perspectiva de la categoría social mujer indígena se encuentran en el énfasis que las declaraciones ponen en los derechos individuales de las mujeres. Las mujeres indígenas están insertas en un contexto cultural *colectivo* que se define y reconoce –y lucha– como tal. Por ello, los derechos de las indígenas y las políticas dirigidas hacia ellas deben tomar en cuenta esta característica específica.

## 5.6 PROGRESA-OPORTUNIDADES

La progresiva agudización de la mirada en el seno de las Naciones Unidas, la inclusión de viejos temas bajo nuevos nombres y la comprensión expansiva del variado mundo de “las mujeres” no es un proceso aislado. Al contrario, se inserta en el vasto panorama de las interacciones entre dinámica económica y política y la sociedad glocal.

Siguiendo la idea de la glocalización de Beck nos encontramos frente a un modelo vertical donde el pez más gordo –el mercado y la política transnacional- injieren en las realidades locales mediante las estructuras de los Estados-nación.

Si bien esta interpretación es satisfactoria al hablar de los efectos de las medidas neoliberales, la lucha simbólica es más bien dialéctica. La realidad local, si por un lado puede ser afectada, influenciada e inclusive moldeada por las decisiones transnacionales, también redimensiona los espacios y los significados propuestos.

Los Estados-nación y, en el caso de México, particularmente desde 2000 por la relación entre el presidente Fox y su contraparte estadounidense, se prestan más a una reproducción fiel de los patrones dominantes, sobre todo por su posición desventajosa en el sistema de estados global en el que ocupan un lugar “secundario”. Por ende, están sujetos a las variables impuestas desde arriba por las organizaciones globales dirigidas por los países centrales.

El reconocimiento de los efectos desastrosos de los PAE también por parte del Banco Mundial ha llevado a una suerte de *taking the state back in* y de reevaluación positiva de la “importancia decisiva del factor político y del Estado para los países en procesos de desarrollo” (Banco Mundial, citado en Rabptnikof, 1999: 40).

El gobierno mexicano ha empezado a introducir la perspectiva de género en sus programas significativo sólo hasta 1995, con la firma de la Plataforma de Acción de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer; lo más significativo a nivel institucional ha sido la fundación del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) en 2001.

Desde 2002 todos los estados tienen un departamento que se ocupa de la violencia hacia las mujeres y de introducir el *gender-mainstreaming* en las políticas, con excepción de Chihuahua y Baja California (Banco Mundial, 2003). No obstante, los programas del gobierno están lejos de adoptar en sus políticas una visión de género realmente efectiva.

El programa más conocido es el zedillista Progresá, que fue convertido en Oportunidades durante la administración foxista; Oportunidades es el programa con el financiamiento más importante

asignado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) a un programa social (Simonnet, 2004). Los objetivos y las prácticas han permanecido básicamente iguales a los de Progresá.

El BID, como el BM, se apoya en la teoría del capital social y del capital humano, las cuales ponen énfasis en la necesidad de fundir proyectos de índole económica con programas educativos, productivos y de salud, que mejoren las condiciones de vida en todos los aspectos y que busquen crear redes de solidaridad entre los actores, a través de la retórica de la participación, en conjunción con las fuerzas del mercado, el Estado y la sociedad civil.

La formación del capital social – que consiste en el impulso a la asociación, el fortalecimiento de los derechos y libertades y la eficiencia del poder judicial– necesita de la inversión pública y debe incluir tanto la creación de redes de confianza como el alivio de la pobreza en el nivel local (Rabptnikof, *op.cit.*)

El programa Progresá-Oportunidades (P-O) busca no sólo erradicar la pobreza sino inducir un cambio en las prácticas sociales, haciéndolas más favorables para que las familias más pobres tengan medios y posibilidades de entrar en el mercado laboral.

El paradigma del Banco Mundial solicita programas donde la efectividad debe combinarse con bajos costos, resultados rápidos y con la utilización de tecnología compleja que a menudo genera desconfianza en la población. La desconfianza es, además, “natural” debido al bien conocido origen “desde arriba” de los programas gubernamentales que se manejan en forma asistencialista, clientelista y racista. El P-O no tendría por qué ser una excepción.

Los ejes del programa son salud, alimentación y educación. El monto de la beca se entrega en forma de cheque a las jefas de familia e implica las siguientes obligaciones: que se aseguren de que sus hijos vayan a la escuela todos los días y que toda la familia asista a revisión médica con regularidad, además de asistir, en especial modo ellas, a pláticas de salud y de someterse a exámenes médicos como el papanicolau y pruebas de cáncer de mama (García Falcono y Valencia Lomeli, 2003).

El incumplimiento de éstos y otros requisitos puede llevar a la suspensión temporal o definitiva de la beca. Las faltas en la escuela y/o en las pláticas de salud deben justificarse por accidentes o emergencias, y deben comprobarse con los promotores del programa. La decisión de entregar la beca a las mujeres surge de experiencias previas en varios países en vías de desarrollo, que han probado la mayor responsabilidad de las mujeres en la administración del dinero.

Según varias mujeres indígenas, con quienes he tenido la posibilidad de platicar sobre el programa, una de las consecuencias ha sido el aumento de la violencia doméstica: los hombres piensan que el cheque deberían entregárselo a ellos –pues el “verdadero hombre” lleva el dinero a la casa– y en muchas ocasiones amenazan a las mujeres para que se lo entreguen, les pegan o las acompañan a cobrar. Luego, tienden a gastárselo en alcohol.

El programa ha sido criticado abundantemente, por razones diversas. En primer lugar, por el clientelismo que lo preña y la falta de ayuda para mujeres ancianas que a menudo viven solas y sin ningún apoyo. Además, el trato de los promotores es más bien un maltrato: regañan a las mujeres, les dicen burras, las amenazan con quitarles la beca, no les proporcionan información exhaustiva y no toman en cuenta sus diferencias étnicas y culturales.

Los medicamentos en las clínicas son escasos y los exámenes, así como la aplicación del dispositivo intrauterino, se han convertido en un verdadero trauma para las mujeres. No sólo no les dan información, sino que siempre son acompañados por amenazas y abusos físicos y psicológicos. La participación en las pláticas impide el desempeño de otras actividades, como el comercio ambulante, importante fuente de ingresos sobre todo en los estados de mayor migración masculina, donde los hogares dependen del trabajo de las mujeres.

Sin embargo hay que rescatar la correcta focalización del programa en la distribución de los fondos, ya que los estados con el más alto nivel de marginación, entre los cuales Chiapas, reciben más los montos más altos y viceversa (Palacios López y Nájera Cruz, 2005). Además, si bien el monto destinado a útiles no alcanza para cubrir los costos escolares representa una ayuda significativa (Escobar y Gonzáles de la Rocha, 2002).

Es importante subrayar que las remesas son las entradas que más incidencia positiva tienen en las vidas de los familiares de los migrantes<sup>38</sup>; “los recursos económicos que entraron a México por concepto de remesas en 1990 fueron superiores al valor de las exportaciones agropecuarias de ese año y al monto de la inversión extranjera directa en el país” (Casca Zamora, 2002:164).

Los beneficiarios de P-O aprovechan la entrada adicional para hacer mejorías en sus viviendas y para comprar ropa y material escolar (Escobar y Gonzáles de la Rocha, *op. cit.*). La transferencia

---

<sup>38</sup> Las previsiones del monto de las remesas para 2005 son de 15 mil millones de dólares, es decir, la segunda entrada de divisas después del petróleo. El 80% de las remesas que entran al país son utilizadas en productos de consumo (televisores, lavadoras, DVD); una buena parte, para mejorar la vivienda y sólo una parte insignificante es utilizada para proyectos de inversión (Fernández de Castro, 2004).

de dinero hecha por el gobierno no es suficiente para cubrir todos los gastos relativos a la escuela pero sí ayuda a las familias. Por lo que concierne a la educación, los hijos de las familias con Oportunidades permanecen en mayor grado en la escuela que quienes no tienen el programa (*Ibidem*<sup>39</sup>).

Una de las razones principales es que la asistencia escolar es la condición imprescindible para mantenerse en el programa. El costo de mandar a un hijo a la escuela puede ser relativamente alto para una familia de bajos ingresos: primero por los gastos y luego porque significa perder un trabajador doméstico y una fuente de ingreso adicional. No obstante, se ha registrado un aumento en la asistenta escolar tanto de las niñas como de los niños.

Esto no se ha convertido en una reducción del trabajo infantil, ya que tanto las familias como las instituciones buscan combinar las dos actividades. Si, por ejemplo, el niño trabaja por la mañana, se le permite llegar un poco tarde a las clases vespertinas, y si trabaja por la tarde, se le concede irse un poco más temprano. Desde luego no se puede afirmar que así sea en todas las escuelas, pero sí es fácilmente imaginable que los niños y las niñas no puedan desprenderse por completo de sus responsabilidades laborales.

El trabajo de los niños es una contribución importante en los hogares, y, a pesar de que el programa haya aumentado las expectativas escolares tanto de los padres para los hijos así como de los hijos, siguen involucrados en un sistema económico precario donde se supone que todo el mundo debe contribuir.

La acusación más grave hecha al programa es la práctica de la esterilización forzada, denunciada como práctica genocida por muchas organizaciones indígenas. El caso explotó desde el sexenio de Zedillo, pero con el gobierno de Fox las acusaciones han llamado la atención de instituciones nacionales y también de las Naciones Unidas. No debe sorprender que en Chiapas, Guerrero y Oaxaca se hayan reportado más casos de esterilizaciones forzadas (Ruiz, 2002).

La reducción de la tasa de fertilidad queda entonces como la variante mexicana –y no sólo, ya que se han reportado esterilizaciones forzadas masivas a grupos indígenas también en Perú y

---

<sup>39</sup> El estudio hecho por Escobar y González de la Rocha toma en cuenta comunidades semi-urbanas, lo cual implica que las familias entrevistadas y observadas en el trabajo enfrentan gastos y tiempos de transporte menores, además de vivir en áreas donde la presencia de clínicas, escuelas y circulación de dinero es más alta que en las comunidades rurales indígenas de Chiapas.

Japón (*Ibidem*)— de los derechos reproductivos de las mujeres, víctimas principales —aunque también los hombres son esterilizados—de esta violación.

Los impactos del programa son múltiples y, a pesar de las fuertes críticas así como de los grandes elogios y financiamientos, no es posible aplaudirlo ni desecharlo por completo. Lo que es importante recordar al hacer un análisis es la escasez de recursos de las familias inscritas en el programa y de sus comunidades en general.

La transferencia de dinero, a pesar de que haya sido planeada como un instrumento para aumentar el capital humano y social de familias paupérrimas y para fomentar su participación en la escuela y en pláticas y prácticas sanitarias, difícilmente contribuirá a cambios de fondo.

Éstos sólo se pueden dar en un contexto económico que no esté basado en las remesas de los emigrados a Estados Unidos, en la economía informal, en la falta de seguridad de los ingresos y en el subempleo.

El programa, en estas condiciones, se presenta como uno más en la cadena de programas asistencialistas que cubren la herida sin investigar y mucho menos curar la causa. Es una estrategia de desarrollo a corto plazo que no pretende cambiar las condiciones existentes sino lucir datos y estadísticas junto con comerciales electorales. Es un programa que, finalmente, habla con los números.

Es cierto que la información recibida en las pláticas de salud por grupos de mujeres, la asistencia de los hijos a la escuela y la atención otorgada a la salud de las mujeres puede llevar a un cambio de perspectiva que desemboque en una mayor valoración de la educación y en la creación de grupos de mujeres que puedan salir así de su aislamiento. Pero también es cierto que pueden surgir diferencias entre quienes tienen acceso al programa y quienes no, y es difícil creer que el proceso de admisión sea totalmente limpio y no movido por relaciones de clientelismo.

El programa, finalmente, está planeado para los pobres que nunca dejarán de ser pobres.

## **5.7 LOS PRIMEROS PASOS DE CODIMUJ**

La historia de CODIMUJ se entrelaza con las tendencias ideológicas y con los movimientos sociales que atraviesan Chiapas y que fueron mencionados en el segundo capítulo.

Por lo tanto, este apartado debe considerarse como un cierre caracólico a la relación dialéctica entre los agentes transnacionales y locales, ambos embebidos los unos de los otros, en



confrontación abierta o diálogo, moviéndose alrededor de la esfera, disparándose hacia el centro en disputa continua dentro de las milenaria entrañas del poder.

El caso de CODIMUJ presenta varios puntos de reflexión que aquí se mencionan antes de adentrarnos en su proceso genealógico.

En primer lugar, CODIMUJ tiene rostro femenino y formó sus alas a partir de la Diócesis, pero tuvo que pelear para ganarse su espacio y capacidad de autogestión en relación a la creación de grupos de mujeres dentro del territorio diocesano.

Por lo tanto, es un ejemplo de proceso colectivo que, si por un lado surge y es empujado por una vertiente de por sí “rebelde” del discurso tradicional-conservador de la iglesia, asume un aliento organizativo y discursivo propio.

En segundo lugar, su desarrollo, que culmina con su fundación en 1992 –a pesar de que la semilla fue plantada en los sesenta– revela en forma singular, exclusiva y local, los procesos que se ven cristalizados en los cambios discursivos de las Conferencias de las Naciones Unidas.

Los primeros pasos de acercamiento a las mujeres, que enseguida serán descritos, se han ido enriqueciendo a través del lento aprendizaje, de la convivencia de las religiosas con las mujeres organizadas, pero también los cambios en el panorama internacional, la interacción con ONG y las coyunturas que se dieron en Chiapas antes del surgimiento del movimiento zapatista.

Éste, a su vez, tuvo un impacto profundo en relación con la politización de las temáticas debatidas por los grupos de mujeres, del cuestionamiento de los usos y costumbres, las consecuencias de la militarización del estado y los efectos sobre las mujeres

La componente “eclesial” de CODIMUJ tiene sus raíces en el Consejo Vaticano II –1962-1965–, el cual marcó la pauta para una revisión de la propuesta teológica hacia los pobres: en particular se reconoció la presencia de la Palabra de Dios en cualquier cultura, se definió la opción para los pobres y la transformación de la iglesia en la institución del pueblo de Dios, identificado con los más desamparados.

El Consejo, a pesar de haber surgido en el seno de una institución tradicionalmente conservadora, autoritaria, vertical e interesada en el poder y el dinero, llegó a producir cambios importantes en la conciencia y en la práctica de quienes participaron.

Samuel Ruiz, el Tatic, llegó a Chiapas y, motivado por la intención de crear lo que se había recomendado en el Consejo, es decir, Comunidades Eclesiales de Base. El primer paso consistió en el nombramiento de ministerios y catequistas para que se difundiese la Palabra de Dios.

A partir del viraje que el Tatic dio al enfoque del trabajo de la Diócesis podemos identificar los primeros esbozos de CODIMUJ. El trabajo de las hermanas empezó con un primer acercamiento a las mujeres, en un contexto histórico en el cual la lucha para nombrarse de los indios apenas se asomaba y el feminismo contemporáneo aún no había tomado fuerza, menos aún la perspectiva de género.

La primera concreción de la voluntad de trabajar con las mujeres consistió en un internado ubicado en San Cristóbal de Las Casas. Ahí, un grupo de asesoras de la Diócesis enseñaban a mujeres indígenas y mestizas primero a leer y escribir, a hablar castilla, hábitos de higiene, etc. y luego perfeccionaron sus cursos introduciendo otras actividades como el cultivo de hortaliza, bordado, etc., manteniéndose fieles a las tareas que, por ser mujeres, les correspondían a las alumnas en sus comunidades de origen.

Los cursos tenían una duración de dos años y las mujeres se quedaban tres meses en el internado y uno en su casa. Las mismas integrantes de CODIMUJ reconocen que era un trabajo más bien relacionado con el plano individual, no dirigido a formar conciencia de grupo, ni discusiones sobre la realidad, mucho menos a profundizar temas de mujeres con un enfoque propio de mujeres (CODIMUJ, 1999).

A pesar de ello, se hicieron dos cosas muy importantes. Para empezar, las mujeres que participaron en los cursos, así como las religiosas, tuvieron que enfrentar permisos negados, acusaciones, chismes y, tal vez, incluso golpes; es decir, sí se enfrentaron a un sistema cultural que impide que la mujer salga sola, y mucho más para aprender cosas, pues “de qué le va a servir”.

Las religiosas, además, empezaron a aprender a caminar sobre un sendero que antes desconocían; tal vez animadas por su caridad cristiana, tal vez porque el obispo se los ordenó, pero cualquiera que fuera la razón y postura de cada una en ese entonces, se acercaron a unas mujeres y hasta ahora no han dejado de aprender. Gil Tebar (2000) define esta primera parte del trabajo de las religiosas con las mujeres como *paternalista*. A ella sigue una fase *desarrollista* que consiste en la organización de los primeros grupos de mujeres.

Esta fase empezó a finales de los años sesenta pero fue hasta 1971 cuando se empezó a cuestionar, en el seno de la Diócesis, la falta de participación de las mujeres (CODIMUJ, *op. cit.*). Se comenzaron a estructurar espacios para las mujeres: grupos que se formaron en las comunidades, de discusión, de reflexión bíblica y de convivencia. Los obstáculos, desde luego, fueron muchos, desafortunadamente, hoy son los mismos: prohibiciones de los padres y los esposos, resistencia de las propias mujeres, chismes, insultos, pena y vergüenza.

Las pláticas tuvieron el efecto de sacar a las mujeres de su aislamiento, de ponerlas en contacto con los sufrimientos de las otras y de reconocerse recíprocamente y valorar su propia palabra. Las reflexiones tomaban inspiración en la Biblia, cuyas lecturas eran escogidas y readaptadas con el fin de enfatizar la igualdad entre hombres y mujeres y la presencia de figuras femeninas heroicas –que animaran a las mujeres a valorarse a sí mismas– en las lecturas sagradas. Cada región fue creciendo y madurando según su pauta y modalidad: empezaron a nacer los proyectos productivos de hortaliza, de artesanía, de pan, etc., además de seguir las clases de castilla y alfabetización.

#### **5.8 EL PARTEAGUAS DE 1974**

El Congreso Indígena de 1974 (véase capítulo II) fue un parteaguas simbólico en el desarrollo y el desenvolvimiento del movimiento indígena. Los encuentros previos y posteriores al encuentro dejaron sus huellas en la formación de organizaciones campesinas. Los principales temas de discusión del Congreso –puestos sobre la mesa por los propios indígenas– es decir, *tierra, producción y comercialización, educación y salud* y, aun si más ligeramente, *autogestión*, reflejaban las demandas y perspectivas de los pueblos indígenas.

Las mujeres quedaban como adorno tanto en el Congreso como en las organizaciones: pocas se atrevían a decir su palabra y, tal vez, muchas no pensaban que tenían algo que decir. Aún no se formulaban demandas específicas de género y la participación de las mujeres era limitada. Si bien algunas organizaciones las invitaban a participar, ni los hombres ni las mujeres reconocían la capacidad de estas últimas. Las mujeres no llegaban a ocupar lugares de liderazgo, también debido a su monolingüismo.

Desde luego estos elementos no eran más que un reflejo de las desigualdades de género que se iban reproduciendo en el seno de las organizaciones. Las mujeres participaban activamente en las marchas, en las tomas de tierra, en los plantones, enfrentaban a las fuerzas represivas y en general

seguían la ruta diseñada por sus organizaciones (Toledo Tello y Garza, 2004). Las mujeres se iban tornando más visibles en todo tipo de movilización, pero aún faltaban tiempo y conciencia para que se organizaran como un cuerpo con demandas propias.

Los grupos de mujeres organizados por las religiosas fueron los primeros intentos de reconocer a las mujeres como sujeto. Las pláticas en los grupos de mujeres, que, por cierto, habían crecido notablemente, empezaron a enriquecerse con temas de índole política (Gil Tebar, *op. cit.*) que permitieran entender mejor qué estaba sucediendo y cuál era la realidad de las cosas y de su situación específica. Si por un lado los obstáculos debidos a las relaciones de género en las comunidades seguían dificultando el trabajo, por el otro había hombres que aprobaban y deseaban que las mujeres estuvieran informadas.

En 1986 ya se habían consolidado más de 300 grupos de mujeres en diferentes zonas pastorales (CODIMUJ, *op. cit.*); el trabajo de reflexión, siempre articulado alrededor de la Palabra de Dios, fue cuestionando críticamente algunos aspectos de los usos y costumbres. En particular, las mujeres se oponían a que sus padres les eligieran su esposo y a no tener control sobre su cuerpo, ni siquiera poder decidir o negociar el número de hijos. El intercambio de experiencias entre mujeres siguió siendo un componente muy importante.

En 1992 se abrió finalmente el Área de Mujeres en la Diócesis. A pesar de la postura liberacionista, e inclusive radical, del obispo, cada centímetro de territorio y de espacio para las mujeres fue luchado y ganado por las religiosas. Los sectores anclados a una iglesia conservadora y patriarcal no admitían ni reconocían la palabra de las mujeres y la actitud general llevaba a su invisibilización. Las religiosas perdieron su amistad con varios sacerdotes, quienes pensaban que las mujeres no tenían por qué hablar (Gil Tebar, *op. cit.*). El Área de Mujeres fue una conquista que, en el mismo año, se convirtió en la Coordinación Diocesana de Mujeres.

Los grupos están organizados en cuatro niveles: el comunitario, el regional –que reúne a varias comunidades–, el de zona – por pertenencia étnica– y el diocesano. Hay otro nivel: la Coordinadora de Mujeres del Sureste, donde se encuentran representantes de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Quintana Roo y Tabasco (*Ibidem*).

El levantamiento de 1994 tuvo un impacto importante: antes los problemas se clasificaban en *educación, cultura y economía*. Desde el '94 se han incluido otros ámbitos: *política y militar*.

La insurrección armada y la consecuente militarización del estado por parte del Ejército Mexicano han originado nuevos obstáculos y amenazas para las mujeres: si bien los casos de violación son de por sí numerosos y los responsables son a menudo familiares de las víctimas, la presencia de militares y paramilitares ha provocado un aumento en los delitos de violación, acoso sexual, secuestros, etc. (CIEPAC, 2002).

### **5.9 YA VAN MÁS DE CIEN PASOS: SALIENDO DEL SEGUNDO SENDERO**

En este capítulo y en el anterior he analizado las coordenadas que permiten entender el proceso de cambio de las mujeres indígenas que analizaré en el sendero siguiente.

Un proceso que es preciso entender dentro de la realidad glocal: las mujeres indígenas se desarrollan y construyen dentro de los marcos sociales y culturales establecidos por su pertenencia geográfica y semántica, un conjunto de relaciones simbólicas y materiales embebidas de relaciones de poder. En sus desenvolvimientos generacionales y de estatus podemos detectar diferentes maneras de experimentar y vivir su identidad de género.

Pero es preciso tomar en cuenta el carácter dialéctico de las relaciones entre lo local –las facetas culturales internas de sus sociedades de pertenencia– y la esfera global de producción de significado y de difusión de patrones dominantes de representación.

Las conferencias de la ONU permiten entender la magnitud de la discriminación acumulada que sufren las mujeres por la intersección la discriminación de género, etnia y clase; un problema que atraviesa a la sociedad mundial.

El programa Progres-a-Oportunidades es un brillante ejemplo de las tendencias neoliberales asumidas indiscriminadamente por el Estado mexicano desde los años ochenta; además, demuestra que las relaciones Estado-pueblos indígenas y las políticas sociales correspondientes no han dejado de ser de índole paternalista-integracionista, a pesar de haber cambiado de forma y de “pretextos ideológicos”.

El camino recorrido por las religiosas de CODIMUJ transmite el progresivo avance de los trabajos de base, es decir, en estrecho contacto con los sujetos destinatarios en un aprendizaje recíproco que se da en el terreno de la praxis.

La progresiva penetración de la perspectiva de género en todas las disciplinas gracias al trabajo de grupos de base y, luego, a la imposición desde los órganos centrales de emanación de

significados hegemónicos –en este caso las Naciones Unidas– ha ido influyendo en las diferentes praxis de “toma de conciencia”.

El panorama internacional, así como las especificidades de las realidades locales, son indispensables para comprender los sucesos que sacudieron a Chiapas y que rebasaron ampliamente sus confines.

Al terminar el segundo sendero nos encontramos frente a dos elementos principales:

- un movimiento de magnitud global –el zapatismo– cuya genealogía descansa tanto en las peculiaridades de la lucha campesina en México como en el movimiento panindigenista de América Latina; además se hizo hincapié en el papel prominente de los teólogos de la liberación y de las nuevas tipologías de acción colectiva que responden a procesos históricos sociales de impacto global y a la producción de significados con orientación y capacidad universalizadora –los contrargumentos al neoliberalismo visto como fenómeno social, cultural, político y económico hegemónico y segregacionista–
- la maduración de nuevos discursos acerca de las mujeres que se insertan en un camino de transformación social más amplio y completo; las demandas y los frentes de oposición se han ido multiplicando, pero al mismo tiempo entrelazando, en una elaboración más compleja y consciente de las influencias recíprocas entre los diferentes planos de acción.

Para concluir, las mujeres indígenas, lejos de ser recipientes pasivos de las tendencias globales, participan de ellas en diferentes maneras; en el tercer y último sendero, analizaré cómo han ejercido su poder desde abajo las mujeres zapatistas y cuáles han sido los logros y obstáculos que han encontrado en su camino.

## ***CAMINANDO EL TERCER SENDERO***

### **Capítulo VI**

#### **MUJERES PALIACATE, MUJERES GUERRILLA, MUJERES ZAPATISTAS**

Desde su proclamación al mundo, el primero de enero de 1994, mujeres de paliacate, pasamontañas, rebozos, mujeres indígenas, compañeras, Ramona, Susana y ahora Esther entre otras han seguido diciendo su palabra, desarrollándola en acciones y voces dentro de las cuatro letras del EZLN: insurgentas, milicianas y bases de apoyo. Mujeres que decidieron rehacer su vida y luchar por sus comunidades y pueblos pero que para hacerlo tuvieron que morir y nacerse rebeldes.

Hace once años se concretó su lucha en el seno de la lucha zapatista. Desde hace once años el Subcomandante Marcos asegura que la Ley Revolucionaria de Mujeres surgió como producto de una consulta entre las mujeres de las bases del mismo movimiento. La Palabra de Dios empujó las primeras reflexiones y encuentros, en particular por medio de las hermanas de lo que en 1992 sería la CODIMUJ, pero fue con el EZLN que tomó aliento un proceso organizativo de carácter político y de reflexión sobre “la costumbre”.

Sus esfuerzos por romper entonces con la triple explotación –por ser pobre, por ser indígena y por ser mujer– que las sujeta, se desenvuelve dentro de la lucha zapatista. Ellas participan e impulsan, frenan y viven, con grados distintos de pasividad y actividad, la reconstrucción de sus identidades a partir de ser zapatistas.

Muchas de ellas no conocen la Ley Revolucionaria de Mujeres ni la fama mundial propiciada por el revolucionario alcance de las demandas del movimiento y su inserción dentro de un panorama de lucha y de movilizaciones que interesan a todos los países. Sus palabras y sus miradas difícilmente llenarán las portadas de los periódicos. Su hablar despacio y con voz de madrugada entre los brazos de la lluvia y el gritar del sol apenas va llegando a los oídos ajenos.

En la primera parte del tercer sendero se verá cómo, en términos generales, las relaciones de género tradicionales de las comunidades indígenas permiten entender las diferentes formas de involucrarse –como insurgentas, milicianas, bases de apoyo, etc.– y participar de las mujeres en

el zapatismo. Además, acercan a la comprensión de por qué las demandas de las mujeres mantienen un lugar periférico en la evolución del movimiento; esto no debe sorprender, ya que ha sido el caso de muchos movimientos revolucionarios<sup>40</sup>. Luego veré cómo las mujeres han formulado sus demandas en el seno del movimiento y, mejor dicho, por qué el EZLN ha considerado oportuno expresarlas en la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Analizaré las demandas de las mujeres como rompimiento, por lo menos discursivo, con los patrones de género dominantes y las dificultades que se encuentran para la realización de nuevos modelos culturales.

En el siguiente capítulo me enfocaré en la presencia –y ausencia– de las mujeres tanto en los diálogos de paz como en los Acuerdos de San Andrés. El estudio de algunos encuentros de mujeres seleccionados y las palabras de mujeres integrantes del Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General –CCRI-CG– del EZLN permitirá subrayar los logros y los límites encontrados para el pleno cumplimiento de la Ley Revolucionaria.

## 6.1 RECLUTAMIENTO Y GÉNERO

Los teóricos y estudiosos de los movimientos sociales se han preocupado por entender cuáles factores determinan la participación de un sujeto en una forma de acción colectiva; es decir, ¿quién y cómo es reclutado dentro de un movimiento y quién, cómo y por qué acepta participar? Si bien no es el propósito de este apartado analizar los hallazgos en este campo de estudio, vale la pena mencionar algunas de las conclusiones.

Si al principio los estudios sobre el reclutamiento han puesto un acento en el atractivo que los valores y la lucha del movimiento podían ofrecer, últimamente se ha avanzado hacia el estudio de las relaciones entre los sujetos; las redes sociales, las relaciones de amistad y de parentesco aseguran la participación de miembros que no sólo comparten la lucha del movimiento, sino que militan debido a cuestiones que rebasan la ideología y penetran en los afectos y las emociones.

Dos factores que favorecen el reclutamiento de nuevos integrantes son la preexistencia de redes sociales y la ausencia de redes sociales de oposición (Show, Zurcher y Ekland-Olson, 1980). Los individuos al principio raramente se involucran en los movimientos sociales por sí. Más bien son

---

<sup>40</sup> El caso de Nicaragua en la revolución sandinista (Randall, 1981,) las mujeres del FMLN en El Salvador (Vázquez, N., Ibáñez, C., Murguialday, 1996) las mujeres en la ANIPA (Sánchez Néstor, 2003), etc.



invitados a participar en las acciones del movimiento y se ha demostrado que la presencia de lazos previos a la acción colectiva facilita la incorporación de nuevos miembros (*Ibidem*). Luego se dan razones y motivos que alimenten su activismo en el movimiento. Si pensamos en los movimientos campesinos y, desde los años setenta, indígenas, este argumento se sostiene mejor.

Las relaciones estrechas entre los miembros de las comunidades, la presencia de un sistema familiar extenso y de compadrazgo influyen positivamente en el nivel de participación. Desde luego no todos los miembros de una familia se adhieren a la misma causa; son comunes los casos de luchas intercomunitarias. Por lo visto en PdE, son varios los casos donde algunos miembros de la familia son zapatistas y otros no. ¿Cómo puede ayudar la perspectiva de género para entender la participación de las mujeres en el movimiento zapatista?

Resumiendo brevemente lo expuesto en el capítulo IV, la vida de las mujeres indígenas se divide en dos momentos principales: la vida como soltera y como casada. En las dos etapas la mujer vive cierto grado de sumisión: en la primera a sus padres y al control social de la comunidad –en particular los chismes–, en la segunda al esposo y, en muchas ocasiones, a la familia de él, en particular a la suegra.

Las mujeres solteras tienen más movilidad, aunque suelen andar acompañadas, pues no es bien visto que una mujer ande sola. Esto podría implicar que puedan participar en reuniones, en cursos de capacitación o en talleres organizados por la iglesia, incluso podrían ser nombradas catequistas, como fue, por ejemplo, el caso de Rigoberta Menchú (Burgos Debray, 1983), según ella misma cuenta.

Las mujeres casadas, al contrario, aun si salen para ir al mercado a vender hortaliza o artesanía, pasan mucho tiempo en la casa y se dedican principalmente a las tareas domésticas y al cuidado de los hijos –además de trabajar en el campo–. No sólo sus responsabilidades son mayores sino que el “asumirse” a sí mismas y el “ser asumidas” como esposas implica cierto rol social que difícilmente será cuestionado. Es decir, tanto la mujer como su entorno social esperan de ella que no tenga ni por qué salir.

El caso de las viudas es más complejo y aquí también el factor generacional tiene cierto papel, pues una viuda sin hijos tiene la opción de quedarse con la familia del marido, de regresar a su casa, de irse o de construir su propio hogar –si es que tiene derecho a alguna tierra, cosa de por sí muy difícil–; la decisión depende de muchos elementos, como las relaciones más o menos

estrechas con la familia del esposo y con la propia, la posibilidad de tener su milpita, etc. Las viudas “abuelitas” probablemente se quedarán con sus familiares, con algún nieto o hijo a menos que no tengan ningún familiar con quien quedarse.

Las diferencias generacionales, entonces, se transforman en modos diferentes de experimentar el “género” y en diversas posibilidades de elección; esto se refleja también, desde luego, en el momento de adherirse a un movimiento social.

## 6.2 INSURGENTAS, MILICIANAS...

Como se ha ido declarando desde 1994, las mujeres componen el 30% del EZLN; en general, se han incorporado como insurgentas, milicianas o bases de apoyo. Algunas han tomado la opción de ser promotoras de salud o de educación.

¿Pero cuáles son las diversas posibilidades de integración al movimiento y qué determina las diferentes formas de adhesión?

*Insurgentas*: son las mujeres que se van a la montaña; dejan su comunidad para incorporarse al movimiento como combatientes. Muchas no ven a su familia durante mucho tiempo. Algunas pueden ser apoyadas por sus familiares; generalmente el que más apoya es el padre; considerando su mayor movilidad y la discriminación negativa hacia la participación de las mujeres, es el hombre el que más se entera e involucra en las organizaciones clandestinas y guerrilleras.

Las muchachas que llegan al EZLN como insurgentas tienen de 16 a no más de 30 años (Rovira, 1997). Llegan jóvenes y por lo regular no casadas, es decir que su estado de soltería les permite entrar en las filas combatientes. El matrimonio no está prohibido dentro del EZLN; lo que no se permite es el embarazo. El matrimonio puede ocurrir entre miembros insurgentes y miembros de la población civil; lo importante es que las filas insurgentes queden como prioridad para sus integrantes.

El reclutamiento de miembros se dio como una lenta penetración dentro de las células familiares. Los mandos del EZLN dejaron claro que había que incorporar a más mujeres. Una de las técnicas, como cuenta la comandante Maribel en el libro de Rovira (*op.cit.*) fue la difusión de radio-mensajes y las pláticas de mujeres a mujeres.

La incorporación a las filas insurgentes representó para muchas mujeres la posibilidad de *aprender* lo que en su comunidad no habrían podido aprender: leer y escribir, hablar *castilla*,

conocer sobre política, sobre medidas anticonceptivas, etc. En la montaña, viviendo en un ambiente de relativa igualdad –a pesar de las obvias dificultades de romper completamente con los patrones jerárquicos a los cuales todos estaban acostumbrados– las mujeres pudieron asumir roles de mando y expresarse con mayor libertad. Se pudieron enamorar y casar, aunque los chismes y controles no desaparecieron por completo.

*Milicianas*: los y las milicianas son los que pasan, cada uno o dos meses, una semana en el cuartel y una en su comunidad. Viven regularmente como campesinos pero reciben entrenamiento militar y tienen que irse de su comunidad por un tiempo; forman parte de las tropas del EZLN y entre ellos casi no hay mujeres.

La razón: las mujeres que viven en las comunidades tienen hijos y no pueden, ni quieren, alejarse de su casa: las responsabilidades domésticas, las creencias acerca de los “roles” y de “los lugares” destinados a hombres y mujeres como el opresor interiorizado tienen mucha incidencia en su forma de participar.

Los patrones dominantes de género intervienen como factor de freno en esta forma de *participación a medias* femenina, factor que, al contrario, no incide en lo mínimo en la participación masculina. El hombre puede irse sin que la gente se pregunte qué estará haciendo y sin que su presencia haga particular falta en el hogar.

### 6.3 ...Y BASES DE APOYO

*Bases de apoyo*: el grueso de las mujeres está incorporado como base de apoyo, es decir en las comunidades campesinas de resistencia civil que se han adherido al EZLN y que en él reconocen su mando. En las bases de apoyo los cambios impulsados por el EZ han sido de tipo estructural, a saber, se han creado colectivos de mujeres, por ejemplo de hortaliza, producción de artesanías, pan, tiendas comunitarias de mujeres, colectivos de veladoras, etc. Las mujeres son elegidas como representantes y entrenadas como promotoras. Los espacios autónomos representan el *discurso* zapatista acerca de las mujeres.

Pero en la práctica las relaciones de género en las bases de apoyo no han cambiado. La disminución de la violencia familiar –que es concebida como algo natural pero que aumenta cuando el hombre está “bolo (véase capítulo IV)– se debe a la prohibición del consumo de alcohol y no a una real transformación en las relaciones de género; a pesar de ello, esto puede

conducir a que las mujeres se apropien de estos cambios para afirmar su discurso. Como veré en más detalle en la siguiente parte, el tema del “trago” en sus varias facetas presenta cuestiones muy interesantes: si bien la imposición de no tomar ha llegado desde arriba, es decir desde el EZLN, luego ha sido retomada por las propias mujeres, insertada en sus leyes y convertida en un blanco para sus reclamos específicos de género.

Las mujeres siguen sin poder salir en muchas ocasiones y las muchachas se casan jóvenes. PdE es la cabecera municipal de comunidades base de apoyo y sus mujeres, aparentemente en nada se distinguen de las de cualquier comunidad indígena de Los Altos de Chiapas: visten sus trajes tradicionales, bajan al mercado a comprar y vender, cargan a sus hijos y se sientan en el lado izquierdo de la iglesia.

Muchas, sobre todo las mayores, no hablan español, no salen en la tarde –los hombres se reúnen para platicar o jugar baloncesto–. Trabajan en el campo y se ocupan de la casa; viven en chozas pobres y algunas llenan sus días entre el comal y las telenovelas de Televisa, en una explosiva mezcla posmoderna.

Dos de ellas son autoridades en el Consejo Autónomo: una es divorciada con tres hijos y sola sale adelante; su hija es ahora promotora de educación. La mujer ha sido nombrada por la comunidad y *ni modo*, dice, *hay que cumplir*. A pesar de la gripa, de las muchas responsabilidades y de las precarias condiciones económicas, la participación se convierte en un derecho-deber y en una mayor carga de trabajo.

Unas muchachas fueron nombradas promotoras de salud. Son jóvenes y solteras, es decir, tienen los requisitos para participar, ir a los talleres en el Caracol IV, a hora y media de la comunidad, y quedarse allá. Las mujeres que en los años de reclutamiento ya estaban casadas y con hijos se han incorporado como bases de apoyo, a través, predominantemente en su papel de esposas y madres; otras como hijas o como abuelas, es decir, *por ser mujeres de alguien*. Seguramente no faltarán las que se hayan incorporado por su propia voluntad, tal vez en busca de mejor y más tierra o atraídas por la causa zapatista, pero es razonable pensar que la mayoría se haya incorporado sobre la base de los patrones de género dominantes.

Muchos de los compañeros que mejor conozco tienen algún cargo dentro de la comunidad y, como lo exige el mando, tienen que moverse mucho. Turnos de vigilancia en la Junta del Buen Gobierno, turno como autoridad, reuniones, asambleas de sector en la comunidad, etc. Cuando

les toca ir a la Junta, se van por una semana y allá se quedan. Hombres casados sin restricción de movimiento, ni toque de queda en su casa.

#### **6.4 LAS GUERRILLAS LATINOAMERICANAS Y LAS MUJERES**

Lo que se ve en las comunidades zapatistas no debe y no puede sorprender; los cambios culturales que implica ser militante en el zapatismo requieren tiempo y trabajo. Además, la situación de las mujeres zapatistas no es muy diferente de la experimentada por otras mujeres que participaron en movimientos guerrilleros. Por esto, antes de entrar con más detalles en las especificidades del movimiento zapatista, es importante destacar algunos rasgos de movimientos guerrilleros anteriores y de la participación femenina en ellos.

Los movimientos guerrilleros latinoamericanos han llamado la atención, en las últimas décadas, por la presencia de mujeres armadas entre sus filas. Los porcentajes parecen ser parejos entre los sandinistas de Nicaragua, los salvadoreños del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y los zapatistas: 30% de los insurgentes son mujeres (Kampwirth, 2002). En los tres, la presencia de mujeres es mayor en las bases de apoyo y su forma de inserción no rompe drásticamente con las relaciones tradicionales de género.

El caso de Nicaragua (Randall, 1981 y 1999) como el Salvador (Vásquez, Ibáñez y Murguialday, 1996) y de Guatemala (Soriano Hernández, 2004) presentan hilos comunes, a pesar de tener también profundas diferencias.

El momento histórico, el triunfo de la revolución cubana y la implantación de ideas marxistas revolucionarias que impulsaban la toma de las armas y la organización guerrillera en contra de Estados violentos, represivos y dictatoriales contribuyeron a la mitificación e ideologización de la vida en la montaña.

La incorporación a los grupos armados era considerada como el primer paso hacia el nuevo mundo y el hombre nuevo que se deseaba construir y que, una vez conquistado el poder del Estado, se convertiría en la implantación del socialismo.

El héroe de la revolución era inevitablemente masculino, y su sacrificio en la lucha era totalmente desligado, en el imaginario colectivo, de su identidad como hombre, padre, hijo o hermano. “Los muchachos” eran vistos como héroes; la “mística del guerrillero” preñaba las comunidades afiliadas a los insurgentes.

Al contrario, las mujeres se incorporaron a la guerrilla sin poderse, ni quererse, disociar de lo que el ser mujer implica en las sociedades centroamericanas, las cuales son muy afines, en este sentido, al caso mexicano.

Las dirigencias de los movimientos –formadas de hombres–, no se preocuparon por incluir entre sus militantes unas normas, preceptos o líneas de pensamiento que reflejaran una postura crítica desde el género.

Las mujeres, por lo tanto, entraron acompañadas de la carga de estereotipos, prejuicios y “roles femeninos” que las hacían más sujetas a las influencias de determinantes externas e internas, subjetivas y objetivas en términos culturales.

Su participación era necesaria, tanto numérica así como estratégicamente, para la causa, por ende fueron invitadas a sumarse al esfuerzo revolucionario a través de organizaciones creadas por hombres con finalidades relativas a las exigencias de la lucha.

También las responsabilidades que cubrían respondían a los patrones y concepciones dominantes de lo que es ser hombre y ser mujer. Si bien algunas tenían cargos de comandantas, otras contribuían a través de actividades “de mujeres”, por ejemplo como enfermeras, cocineras, mensajeras, transportadoras de armas, volantes etc., por ser un blanco menos perseguido por el ejército.

La compleja red logística de los movimientos se sostenía muchas veces sobre el papel social de la mujer, es decir, la mujer-madre: la mujer sagrada que no es tocada ni siquiera por los soldados –por lo menos hasta que la represión mantuvo su carácter selectivo–. La idea común de la madre como inviolable se convirtió, en algunos casos, en un instrumento de subversión que pasaba desapercibido, como es el caso de mujeres que, fingiéndose embarazadas, llevaban armamentos, municiones, libros, etc. (Soriano Hernández, *op.cit.*)

Entre las mujeres de extracción urbana y las de extracción rural había profundas diferencias. Éstas se evidenciaban en sus percepciones acerca de la promiscuidad sexual, de su mayor o menor aceptación de métodos anticonceptivos –siendo éstos más aceptados entre las urbanas–, su grado de concientización acerca del por qué entraron a la lucha, etc.

Mientras las mujeres rurales lo hicieron porque prefirieron juntarse a la guerrilla que morir a manos del ejército y por querer romper con la situación de grave injusticia, violencia de Estado y exclusión, las urbanas explicaban su participación a partir de razones ideológicas inspiradas en las corrientes marxistas.

Las experiencias de cada una de las mujeres involucradas fue diversa; de por sí el abanico de participantes, en términos sobre todo de pertenencia étnica, extracción social, edad y razones y modos de incorporarse fue muy variado.

Pero hay una cuestión “cultural” que compartieron todas, es decir, la maternidad.

La experiencia de la maternidad en las sociedades latinoamericanas es concebida, con las debidas excepciones, como el fin de las mujeres y como su forma de realizarse como sexo y género femenino. Las sociedades rurales en particular mantienen este discurso, ya que en las áreas urbanas se han difundido más prácticas y discursos de índole feminista que apelan a los derechos de salud reproductiva.

Independientemente de las variables sociales que distinguen a las mujeres, el discurso sobre la maternidad marca la vida de todas. Puede manifestarse en edades y con respuestas diversas –de un no rotundo hasta la aceptación “culturalmente inculcada”– reflejando influencias y ambientes distintos, pero es un tema que ninguna mujer puede eludir; en algún momento se lo planteará junto con otra serie de interrogantes y respuestas.

En muchas sociedades, acomodadas o pobres, indígenas o mestizas, se mantiene la creencia de que las mujeres nacen para casarse y tener hijos y que su realización consiste justamente en esto.

La mujer madre se dedica totalmente al cuidado de los hijos; sobre ella recae la responsabilidad de transmitirles la cultura y las costumbres, las cuales se nutren también de relaciones de género. Ella, entonces, irá formulando las diferencias y desigualdades entre sus hijos e hijas (véase capítulo IV).

La figura del padre, si bien aparece como el que lleva el pan a la casa –precepto que ha sufrido profundas modificaciones debido a la experiencia de la guerra, al fenómeno de la migración varonil, etc– su presencia es marginal en la crianza de los hijos.

La maternidad es, en fin, asunto de mujeres. En la guerrilla ha tomado connotaciones diferentes; además, el estado de guerra permanente ha influido en las relaciones familiares y maternas entre las comunidades de resistencia civil – las cuales se hacían cargo de los huérfanos– a pesar de no tener consecuencias mayores con respecto a las concepciones y valores alrededor de la maternidad.

La guerra tuvo diversos efectos sobre “la maternidad” como valor y como práctica, que aquí resumiré brevemente.

La entrega a la causa revolucionaria iba acompañada de un despojo de los roles tradicionales de las mujeres como dadoras de vida.

En el caso de que una mujer llegara a embarazarse en la montaña, la responsabilidad del hijo era totalmente suya, como si la hubiese embrazado la inmaculada concepción. La decisión de irse con su hijo/a o de dejarlo al cuidado de otras personas dependía del grado de entrega a la causa de la mujer y de la presencia –o ausencia– de redes de apoyo en las comunidades civiles afiliadas al movimiento o entre sus familiares.

El binomio maternidad-montaña era un rompecabezas irreconciliable y excluyente. La militancia armada posponía la maternidad y la maternidad podía obstruir la militancia o tener efectos devastadores; las consecuencias se evidenciaron en el momento del cese de las hostilidades.

Las mujeres entrevistadas en los trabajos arriba mencionados subrayan las dificultades encontradas, al terminar el conflicto armado, para entablar de nuevo relaciones con los hijos que “abandonaron” al nacer, tanto por el rechazo de éstos, por haberse sentido abandonados, como por sus madres sociales, que no los querían dejar.

La maternidad fue “manipulada discursivamente” en la guerrilla frente a los riesgos de una muerte temprana y a la necesidad de reproducir a los hombres y mujeres que iban muriendo a cualquier costo emocional (*Ibidem*).

Las mujeres, entonces, debían prolongar, a través de su cuerpo, la unión y la vida, pues un hijo es lo que queda en este mundo cuando nuestro tiempo se acaba.

Un tema que caracteriza las palabras de las mujeres es la culpa: por haber dejado a sus hijos, por no haber impedido, a veces, que ellos se vincularan a la guerrilla y terminaran muertos, torturados, desaparecidos, etc.

La culpa por no haberles dado el cuidado necesario, en fin, por haber sido una *mala madre*, pues la madre buen es la que sacrifica todo para sus hijos y no al revés.

La culpa es un sentimiento tan fuerte que ni siquiera la causa revolucionaria parece poderla vencer, de hecho, “las razones por haberse incorporado a la lucha se esfuman frente a la culpa”, (*Ibidem*: 45).

Ni los Acuerdos de Paz –en el caso de El Salvador ni en Guatemala–, ni la victoria –en el caso de Nicaragua– pudieron mitigar la culpabilidad que las mujeres sentían.

La brutalidad de la guerra, las muertes y destrucciones, el vacío de las negociaciones por un lado y, por el otro, en el caso del sandinismo, la victoria con el consecuente enfoque en el proceso



político-económico que no tenía tiempo para “cosas de mujeres “ dejaron a las mujeres, guerrilleras y bases de apoyo, sin ningún referente.

No recibieron apoyo en la difícil tarea de rehacerse a sí mismas después de una experiencia tan fuerte, destructiva, pero también enriquecedora, que finalmente había roto con ciertos patrones en la práctica sin que los cambios se transformaran en nuevas percepciones –con pocas excepciones– y que por lo tanto fueron vividos con tristeza, duda, baja autoestima, angustia, culpa y, en muchos casos, soledad.

## **6.5 DEMANDAS DE LAS MUJERES ZAPATISTAS**

El movimiento zapatista luce por sus planteamientos y su cuestionamiento de las relaciones de género no sólo por lo que concierne a las mujeres guerrilleras sino por todas las zapatistas. Uno de los textos más significativos es la Ley Revolucionaria de Mujeres, dada a conocer junto con las otras Leyes Revolucionarias del EZLN en su primera aparición pública el primero de enero de 1994. A pesar de que han pasado ya casi once años, sigue siendo un texto analíticamente útil.

1. Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar que su voluntad y capacidad determinen.
2. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.
3. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.
4. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.
5. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en salud y alimentación.
6. Las mujeres tienen derecho a la educación.
7. Las mujeres tienen el derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.
8. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o de violación serán castigados severamente.
9. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

10. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

## 6.6 COMENTARIOS

La Ley toca los puntos más graves de la discriminación sufrida por las mujeres indígenas: la falta de acceso a la educación y a la salud, el ser víctimas de violencia doméstica<sup>41</sup> y sexual; a la falta de atención médica, de clínicas, de escuelas y de maestros se suman los prejuicios y los sistemas de valores culturales de los pueblos indígenas.

Al menosprecio del trabajo de la mujer y a la posición secundaria respecto al varón que les es atribuida por sus comunidades, se agrega el trato racista que les reservan las autoridades y las instituciones, a veces en forma explícita y otras veces a través de relaciones de poder invisibles – por ejemplo, la ausencia de traductores en las instituciones de salud y de justicia–.

Contemporáneamente, así como los pueblos indígenas luchan por un sistema representativo que los tome en cuenta, las mujeres exigen ser representadas y participar en las decisiones de la comunidad por medio del papel como autoridades.

Millán (1996) define la Ley como “el primer espacio normativo del despertar de una subjetividad específica, la de las mujeres indígenas, y como un proceso de rearticulación comunitaria”. Siguiendo a Millán, apenas se vislumbra “la punta del *iceberg*” y la parte que queda escondida es el proceso de organización y discusión que se ha quedado como discurso oculto, algo que se venía observando y que se sintetiza en la Ley: la creciente participación de jóvenes en las filas zapatistas, la proliferación de cooperativas de mujeres, de ONG que apoyan a las mujeres en los ámbitos de la salud y de los derechos humanos. Un discurso que se ha ido formulando a lo largo de los encuentros, de los talleres, de los procesos productivos autónomos, etc.

Las reflexiones y los talleres organizados por la iglesia y, luego, por el mismo EZLN, junto con el intercambio de experiencias que se ha ido dando con mujeres universitarias y ONG han fomentado el crecimiento de una conciencia de género y de un sujeto social que se ha impuesto en el escenario global con su novedoso discurso y prácticas alternativas. Sin duda, las mujeres zapatistas han sido las primeras en destacarse en el panorama indígena por haber entrelazado la lucha de género y de etnia.

---

<sup>41</sup> Es importante recordar que las mujeres, en su papel de madres, suegras y hermanas, ejercen a su vez violencia sobre sus hijos, nueras y hermanos.

Es importante, en el fin de mantener una perspectiva crítica, notar el contexto en el cual surge esta ley. Desde la década de los ochenta, y, con mayor fuerza en los noventa, la dimensión de género ha penetrado todo ámbito del desarrollo y es asumida como punto de lucha tanto por las organizaciones de base como por los organismos de poder<sup>42</sup>. Las conferencias de la ONU desde los años setenta, pero más desde los noventa, no sólo han abierto sus puertas a las ONG, sino que han impuesto en sus agendas la *gender-mainstreaming*, es decir, la incorporación integral y la participación de ambos, hombres y mujeres, en la planificación, instrumentación y seguimiento de todos los programas de desarrollo y de manejo del medio ambiente (véase capítulo V).

Se deduce que un movimiento social que aspire a la simpatía de la sociedad civil y a cierto reconocimiento internacional no puede lograrlos sin tomar en cuenta las cuestiones de género, mucho menos en un contexto de desigualdad tan radical como el indígena.

Ahora me parece importante poner en diálogo la Ley con una versión de la misma escrita por las compañeras zapatistas del municipio Olga e Isabel, que queda dentro del territorio del Caracol IV.

#### **6.7 LOS DERECHOS DE LA MUJER EN LA LEY REVOLUCIONARIA<sup>43</sup>**

1. Como mujeres tenemos derecho a participar en la lucha como nuestra capacidad y voluntad lo digan. Podemos ser insurgentas, milicianas, responsables, comités y bases de apoyo. Podemos ocupar cargos de dirección en la organización y tener cargos militares en las filas insurgentes.
2. Tenemos derecho a que se reconozca y valore nuestro trabajo igual que el de los hombres.
3. Tenemos el derecho a decidir nosotras mismas cuántos hijos queremos tener y cuidar.
4. Tenemos el derecho a participar en todas las asambleas que se hagan en la comunidad, en la región, en el municipio y en la zona. Tenemos derecho a ser autoridades comunales y municipales.

---

<sup>42</sup> El programa Progres-Oportunidades de la administración foxista es un ejemplo, junto con lo encuentros de la *pareja presidencial* con mujeres indígenas.

<sup>43</sup> Esta versión difiere de la hecha pública y difundida internacionalmente (Rojas, R., 1999) y se encuentra en *¡VIVA NUESTRA HISTORIA! Libro de historia de la organización de mujeres zapatistas "Compañera Lucha"*, Ediciones Autónomas Rebeldes, Caracol IV.

5. Tenemos el derecho a la educación.
6. Tenemos derechos nosotras y nuestros hijos a la salud y a la educación.
7. Ninguna mujer podrá ser golpeada, maltratada ni por su marido, ni por sus hermanos ni por su papá, mamá, ni por extraños. Tenemos que denunciar todo tipo de maltrato y acompañar a otras mujeres si solas no pueden.
8. Como mujeres tenemos el derecho a denunciar el delito de violación y los intentos de violación. Esto es cuando un hombre nos quiso obligar para tener sexo con él, aunque sólo lo haya intentado debe ser castigado, aunque sea nuestro marido, nuestro papá o un familiar. Somos mujeres pero no por eso vamos a ser usadas sino que respeten nuestros sentimientos y dignidad. Un hombre que viole o intente violar a una mujer por cualquier razón es lo peor que puede hacer y se tiene que castigar.
9. Tenemos el derecho de escoger al hombre con quien vamos a compartir nuestro amor y nuestra vida. Nuestros padres, madres o familiares no pueden obligarnos a casarnos con alguien que nosotras no queremos.

Las mujeres zapatistas son parte de un movimiento que lucha por los derechos de los pueblos indígenas en cuanto sujeto colectivo. Es importante mantenerlo presente al ver sus demandas de género; si lo no hiciéramos, podríamos caer en el error de entender éstas como expresión de una lucha antagónica y dicotómica de *nosotras* en contra de *ellos*. La referencia a su lucha como movimiento es constante; las comandantas y las insurgentas, una y otra vez, han repetido los fines del movimiento tanto a sus interlocutores externos –Estado, sociedades civiles, gobierno local, etc. – como a sus interlocutores internos, es decir, las bases de apoyo zapatistas.

### **6.8 BUENAS Y MALAS COSTUMBRES**

El pronunciarse a favor de su cultura no significa, y no ha significado, la aceptación acrítica de ésta. De hecho, la Ley Revolucionaria de Mujeres es la concreción más importante de cuanto acabo de afirmar. Aquí se nota un proceso que ha distinguido aún más a los zapatistas por su conciencia discursiva de género. En la Ley se cuestionan preceptos culturales profundamente arraigados entre los pueblos indígenas de Chiapas en general.

Se diferencia, entonces, entre *buenas* y *malas* costumbres. A las primeras pertenecen el uso de la lengua y del traje; la demanda de la lucha, es, entonces, acabar con el racismo, asegurar el desarrollo de las lenguas indígenas en las escuelas, tener traductores en las instituciones públicas

y tener medios de comunicación comunitarios en lengua indígena. Por lo que concierne al traje, la discriminación de tipo racista se reconoce en los prejuicios que lo asocian con indio sucio que no sabe hablar; además el *look* de los indígenas no respeta los parámetros de la moda dictados por los países occidentales, por lo tanto quedan definitivamente *out*.

La vida colectiva, las asambleas comunitarias como *loci* de decisión y de negociación – aunque esta práctica, en apariencia democrática, no excluye relaciones de carácter clientelista, particularista y de persecución de intereses personales–, la propiedad comunal de la tierra, la producción de artesanía, etc. son también buenas costumbres que deben ser mantenidas, fomentadas e intercambiadas con las de otros pueblos.

Las malas costumbres, por otra parte, son las relacionadas con las formas de discriminación negativa hacia las mujeres. Las mujeres, en la Ley Revolucionaria, aquí considerada no tanto como marco jurídico sino como la expresión de nuevas prácticas –implantadas y aún por implantarse, deseadas y aún por vislumbrarse– reivindican sus derechos, entre los cuales está el derecho a cambiar las costumbres que las oprimen o excluyen; se proponen reinventar la costumbre en vez de rechazarla, a partir de un discurso que plantea la posibilidad de “cambiar permaneciendo y de permanecer cambiando” (Hernández Castillo, 1998).

Primero hay que identificar cuáles son las malas costumbres descritas en la versión oficial de la Ley para luego compararla con la segunda versión. En los artículos 1, 4, y 9 de la Ley Revolucionaria de Mujeres se declara el derecho de ellas a participar, según su capacidad y voluntad, en todos los niveles previstos por el EZLN, tanto en las estructuras militares como políticas. Además se afirma que las mujeres pueden tener cargos militares de dirigencia así como ser autoridades, si, dice el artículo 4, son elegidas libre y democráticamente.

Estos puntos rompen con el esquema tradicional de exclusión de las mujeres de los cargos y lugares de toma de decisión.

Antes del zapatismo, las mujeres ni siquiera tenían permiso de participar en las asambleas, mientras que ahora pueden ser autoridades. Además, el poder tener cargo de comandanta y dirigir una columna que será formada principalmente por hombres significa revolucionar la clásica sumisión femenina y los estereotipos acerca de su fuerza física, su escasa capacidad estratégica, su papel en la casa y del liderazgo masculino.

De hecho, como lo testimonian las mismas combatientes, aquí es donde al principio encontraron mucha resistencia de los compañeros, pues les molestaba que los mandara una mujer (Rovira, 1997).

El artículo 3, así como el 6, nos remiten a la transición de las mujeres de un hogar donde su familia elige con quién se van a casar a otro, el de *su* familia, donde no tienen control ni derecho sobre su sexualidad y cuerpo. Estos artículos se oponen a que otras personas decidan por ellas e impulsan una maternidad voluntaria y libre, no condicionada por la costumbre, la presión social, las creencias, los chismes y la voluntad del marido o de la suegra.

Los artículos 4 y 5 afirman los derechos de niños y mujeres a la educación y la salud. Aquí se enfrentan principalmente al primer tipo de discriminación de género, pues en las familias, y principalmente las madres, se decide quién va a seguir en la escuela.

También hay que tomar en cuenta la discriminación institucional anteriormente mencionada: falta de escuelas, baja calidad y escaso compromiso de los maestros, falta de clínicas y de medicinas, maltrato hacia los indígenas, etc.

El artículo 8 es muy importante pues se refiere a la violencia y la violación; éstas deben ser denunciadas y castigadas por las autoridades. Reconocer la violencia y la violación como delitos es de por sí muy importante, pues la interiorización de los patrones culturales hace que muchas veces ni siquiera se les considere como algo incorrecto o que debería anularse.

Otra de las malas costumbres es *el trago*; el alcoholismo es una de las causas de muerte violenta más frecuente en Chiapas, no sólo de muerte individual sino también por las peleas que se desencadenan estando bolos. La violencia hacia las mujeres y los hijos se desata en la mayoría de los casos por estado de embriaguez. Hay que recordar que también las mujeres toman –aun si es más raro– y pegan a los hijos.

La prohibición del alcohol se debió en primera instancia a evitar el peligro de delación. El EZLN se ha destacado por el alto grado de discreción que las personas enteradas de su existencia supieron mantener antes del levantamiento. Seguramente la prohibición del trago ayudó mucho. Un efecto positivo de dicha prohibición ha sido el menor grado de violencia doméstica, lo cual ha llevado, en un segundo momento, a que la prohibición del alcohol se difundiera, por el mensaje oficial del EZLN, o de Marcos, como una decisión autónoma de las bravas mujeres zapatistas (Rovira, 1997). Estas declaraciones no deben entenderse sólo como una efectiva maniobra “propagandísticas”, sino como una posibilidad real, ya que los efectos positivos de la prohibición

pueden haber sido reelaborados por las mujeres como una demanda propia, es decir, exigiendo que los hombres siguieran sin poder tomar no para evitar la delación, sino para acabar con la violencia y la violación en estado de ebriedad.

## **6.9 LAS MUJERES ESCRIBEN LA LEY**

Ahora es interesante ver las diferencias ent

re las dos versiones de la Ley aquí presentadas. En primer lugar es importante destacar el lenguaje: la Ley de 1994 es impecable en términos de estilo y de léxico; tiene el tono solemne y rígido de una Ley, la seriedad de un instrumento regulativo e impositivo. La segunda mantiene un tono más fresco y más representativo de la forma de expresarse de mujeres zapatistas bases de apoyo en general. La primera habla de las mujeres en tercera persona plural “Las mujeres tienen derecho”, mientras que la otra dice “nosotras tenemos derecho”.

Lo que resulta evidente y no debe sorprender es que la Ley de 1994 difícilmente puede haber sido escrita por mujeres, cuya experiencia con el manejo de ciertas formas y lenguaje era limitada. Además, no hay que olvidar que muchas mujeres entraron al EZLN sin saber hablar español y que muchas de las mujeres bases de apoyo siguen desconociendo el castellano. No resulta entonces injustificado pensar que, si bien podemos creer la versión de Marcos de que la Ley fue hecha después de una consulta con las bases de apoyo, ellas no la escribieron.

La Ley se destaca por ser, como ya afirmé, la expresión de un largo trabajo antecedente al levantamiento y recoge las miradas que han ido madurando a lo largo de más de una década de reflexiones y de prácticas que, en mayor o menor medida, iban rompiendo con los esquemas tradicionales de opresión y (auto) exclusión de las mujeres. Es el producto de palabras y ojos que se reconocen y de corazones que deciden mover sus pies juntos. La comandanta Susana cuenta que para realizar la consulta que engendró la Ley tuvo que visitar muchas comunidades (Millán, *op.cit.*) y que la Ley fue aprobada en marzo de 1993.

Mi experiencia me ha llevado a dudar, en cierta medida, de estas afirmaciones. No se quiere poner en discusión ni la consulta ni el origen comunitario de la Ley pero sí su importancia para las mujeres del movimiento. Tal vez las comandantas y las que participaron en su formulación la consideraran como un documento trascendental, punto de vista que ha sido retomado y fortalecido por las académicas y otros grupos de mujeres. Pero la escasa difusión que ha tenido entre las comunidades zapatistas, y el nulo conocimiento que de ella se tiene, hacen surgir

sospechas sobre el papel real que las demandas de género tienen en el movimiento. Hay suficientes elementos como para sostener que es un papel marginal y periférico.

Pero antes de profundizar estos temas, que elaboraré con más detalle al relatar la experiencia en PdE, veamos en qué difieren los artículos de la versión de la Ley escrita por las mujeres de Olga e Isabel y la oficial. Hay dos artículos que en la versión de Olga e Isabel no aparecen: el 9 y el 10 de la Ley del 1994; el primero repite y extiende lo declarado en el primero, es decir, el derecho a participar en la organización y, se agrega, a ocupar cargos de mando en la jerarquía militar de la organización. Supongo que su ausencia en la Ley de Olga e Isabel se debe a que el factor participación en los cargos militares es menos importante que otros tratándose de mujeres bases de apoyo, cuya forma de participar es más bien concertada en los colectivos y en las reuniones. Resulta entonces suficiente expresar el derecho a ser comandanta una sola vez, es decir, en el artículo 1 de su versión de la Ley.

El artículo dos de la Ley de 1994 establece que “Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo”; esto suena más a texto constitucional que a una demanda explícita formulada por mujeres indígenas que viven en comunidades cuya economía se basa en la agricultura de subsistencia.

Es cierto que la crisis del campo mexicano –consecuencia de las políticas neoliberales, de los cambios al artículo 27 constitucional hechos durante la administración de Salinas de Gortari, de la liberalización de las importaciones y de la eliminación de subsidios y créditos para las unidades rurales consideradas no eficientes en términos productivos, etc. – ha tenido efectos importantes y de radical cambio en los patrones tradicionales de millones de campesinos: han aumentado el número de migrantes y el número de mujeres que entran al trabajo asalariado.

También en las comunidades bases de apoyo se encuentran mujeres y hombres que, a pesar de estar en la organización y de trabajar su milpa, ingresan en forma temporal al mercado del trabajo; puede ser como albañiles, cocineras, etc.

Pero esta forma de articular el “derecho” sigue estando bastante alejada de su realidad. Encontramos confirmación de ello en la Ley de Olga e Isabel, donde se dice que las mujeres tienen derecho a que su trabajo se reconozca y valore igual que el de los hombres.

Esta afirmación suena como otra crítica y denuncia de una mala costumbre: el trabajo de las mujeres es menospreciado frente al de los hombres. Esto no es algo “típico” de los usos y



costumbres de Los Altos de Chiapas, sino una tendencia globalmente difundida que ha sido denunciada en varias conferencias de la ONU. Es importante destacar el cambio que las mujeres, al re-escribir la Ley, hacen de este artículo, pues nos revela las que son realmente sus prioridades y su interpretación del texto original.

En la segunda versión se dedican dos artículos al tema de la violencia; no sólo se denuncia el maltrato (art. 7) sino que aparte se denuncian los delitos de violación y de intento de violación; además, en este artículo se *da una explicación* de lo que es la violación. Esto es de suma importancia para entender el cambio cultural que implica el discurso de género del zapatismo y remite a lo afirmado anteriormente (véase capítulo IV): percibir la violación y la violencia como algo malo, denigrante, que ofende y ataca la dignidad y la autonomía de una persona no es algo “natural”.

Lo que según ciertas creencias es un comportamiento violento y peligroso para el bienestar integral –físico, emocional y psicológico– de un individuo –o de un grupo– como por ejemplo imponer, y aceptar, la relación sexual bajo el pretexto de la dependencia económica de uno – generalmente la mujer– frente al otro, o la amenaza de golpes e infidelidades puede corresponder al *habitus* de otros conjuntos culturales, e incluso permanecer como práctica silenciosa dentro de grupos que retóricamente apoyan las relaciones simétricas y no violentas entre hombres y mujeres.

Lo “normal”, lo “que hay que hacer” y, sobre todo, “lo que se hace” en relación a “quién soy” y “cómo soy” se construye discursivamente y se “naturaliza” –es decir, se convierte en un valor no sujeto a cuestionamiento o reflexión, sino es asumido como si hubiese existido desde siempre– a través de la instauración y el ejercicio de las prácticas sociales y de las creencias compartidas.

Es importante subrayar la importancia que las mujeres de Olga e Isabel dan al componente violento de su vida y cómo articulan su oposición extendiendo lo expresado en un artículo del texto de 1994 a dos artículos relativamente largos.

Otro punto importante y que va de la mano con la revolución que se procura hacer de las relaciones de género, y con ello de las costumbres, es la exhortación que se hace en el art. 7 de acompañar a las mujeres a que denuncien *si solas no pueden*.

Aquí emerge otra vez el no llamar violencia a la violencia así como otros elementos distintivos que las mujeres y sus sociedades asumen de sí mismas: *la pena, la vergüenza* al salir y al decir

su voz; la costumbre del silencio, el chisme –por algo se habrá merecido la paliza, ella lo habrá provocado, etc. – y las barreras que se interponen entre la voluntad de denunciar y el poderlo hacer tanto frente a las instituciones (in)competentes como frente a las autoridades de la comunidad (estos elementos han sido previamente analizados, junto con la figura del opresor interiorizado, en el capítulo IV).

La reelaboración de la Ley por parte de las mujeres de Olga e Isabel se destaca por dos razones principales: en primer lugar, las mujeres retoman la Ley y muestran que la consideran como un medio importante tanto de denuncia como de reflexión.

Ésta no se encuentra limitada por los artículos de la Ley sino que se elabora y desarrolla a partir de ellos. Los pensamientos de las mujeres toman forma desde su realidad, desde el orgullo, las posibilidades e incluso los límites que implica su militancia en el zapatismo como bases de apoyo.

La Ley, entonces, funge como catalizador de un proceso común de discusión y propuesta que surge desde las mujeres en forma crítica y renovadora.

## Capítulo VII

### ESTÁ USTED EN TERRITORIO ZAPATISTA: AQUÍ EL PUEBLO MANDA Y EL GOBIERNO OBEDECE

Desde 1994 la Ley de Mujeres ha generado intensos debates e interminables aplausos, siendo el primer documento que resumía y procuraba acabar con la discriminación de las mujeres en términos legales y simbólicos y, hecho aún más destacado, dentro de un movimiento indígena. Ahora que han pasado once años desde el levantamiento y doce desde aquella famosa consulta, vale la pena regresar a esos primeros años de intensas actividades que giraban alrededor del eje articulador del EZLN.

En los caminos del zapatismo se ha ido perdiendo la Ley de Mujeres pero no los impulsos, los proyectos y las pláticas que la animaron en primer lugar. En cada comunidad y contexto específico habrá realidades similares y otras muy diferentes.

Por lo tanto, lo que aquí me propongo es hacer un análisis basado en documentos y en declaraciones hechas durante varios encuentros<sup>44</sup> sobre el tema mujeres y discursos de mujeres zapatistas. Esto permitirá identificar los temas, los lenguajes y el desarrollo progresivo del segmento “mujeres” dentro de la trayectoria zapatista y, por ende, extrapolar algunas conclusiones generales acerca de los límites y los avances conquistados en estos últimos once años.

En el último capítulo relataré la experiencia acumulada en el trabajo de campo, lo cual permite aterrizar los análisis de índole teórica y documental y formular así unas consideraciones finales.

#### 7.1 DEMANDAS, ENCUENTROS

En febrero 1994 comenzaron, en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas, los diálogos de las Jornadas por la Paz y la Reconciliación; estos primeros (des)encuentros entre la delegación del EZLN y la del gobierno, dirigida por Manuel Camacho Solís, fueron el preludio de los diálogos que desembocarían, dos años después, en Los Acuerdos de San Andrés.

En los diálogos de la Catedral los zapatistas presentaron un pliego de 34 demandas; el vigésimo noveno correspondía a demandas de mujeres (Rojas, 1999); las mujeres pedían la solución de sus

---

<sup>44</sup> Me limitaré a tomar en cuenta los datos necesarios por el tipo de estudio que me propongo, ya que una repetición de lo que ya se hizo sería inútil. Este acercamiento al tema se explica a partir de la intención de analizar los talleres, encuentros y declaraciones desde una mirada crítica ubicada en el presente que pueda sugerir unas reflexiones sobre la situación actual de la lucha de las mujeres en el seno del movimiento zapatista.

necesidades urgentes por medio de la instalación de clínicas de partos con ginecólogos, guarderías de niños en las comunidades, alimentos suficientes para los niños, cocinas y comedores, tortillerías y molinos, proyectos de granjas de pollos, conejos, puercos, etc. con asesoría técnica, proyectos de panadería, talleres de artesanía y las condiciones para vender a precio justo, escuelas donde las mujeres pudieran recibir capacitación técnica, escuelas preescolar y maternal y transportes suficientes para que puedan trasladar y darle seguimiento a sus proyectos (*Ibidem*).

Estas demandas estaban evidentemente dirigidas al gobierno, pero presentan puntos interesantes: la instalación de tortillerías, molinos y guarderías evidencia la intención de aligerarles a las mujeres las tareas que les ocupan más tiempo y energías para que puedan así dedicarse a los proyectos productivos y a otras formas de participación –por ejemplo, en talleres y como autoridades autónomas– cumpliendo con lo dictado en la Ley de Mujeres.

La instalación y el funcionamiento de tortillerías y guarderías implicaría enfrentarse con la resistencia de las mismas mujeres para dejar a sus hijos y a la “costumbre” de hacer las tortillas a mano.

Además, el 10 de junio de 1994 Marcos anunció, en los comunicados “Sobre la consulta: para todos todo, para nosotros nada” y “Réplica a las propuestas del gobierno”, que la propuesta de acuerdo de paz del gobierno fue rechazada por el EZLN mediante una consulta en las bases de apoyo.

(...)El supremo gobierno, en el diálogo de San Cristóbal, presentó su propuesta de acuerdo de paz. El EZLN respondió explicando que debía consultar a todos sus integrantes (...). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional responde NO a la propuesta de firmar los acuerdos de paz del supremo gobierno, da por terminado el diálogo de San Cristóbal (...).

En la Convención Nacional Democrática, que tuvo lugar en agosto de 1994, las mujeres tuvieron una alta participación en el nivel organizativo y cumpliendo con funciones mayoritariamente de índole administrativa, secretarial y de seguridad.

Las integrantes de la Convención Estatal de Mujeres (CEM) –integrada por indígenas y mestizas de diversas ONG- mandaron cinco representantes; las posiciones de la CEM eran en apoyo al EZLN y a su propuesta de un gobierno democrático de transición; expusieron su oposición a la presencia del ejército federal y subrayaron su necesidad de acabar con la desigualdad y la

discriminación hacia las mujeres para poder construir una verdadera democracia (Olivera Bustamante, en Soriano Hernández, 1994).

En la segunda reunión de la CEM – octubre de 1994– se discutieron los problemas encontrados para lograr una más amplia participación de las mujeres en el movimiento de resistencia: la falta de tiempo, la sobrecarga de trabajo, la oposición de los maridos, la falta de información, el analfabetismo y la escasa capacitación, la falta de recursos económicos, en fin, los discutido en este trabajo (véase capítulos IV, V y VI) y que seguiremos encontrando, pues están fuertemente ligados a los patrones dominantes de exclusión y subordinación de las mujeres, y se han revelado, a pesar de la Ley correspondiente, difíciles de contrarrestar.

En mayo del mismo año diversas ONG de mujeres organizaron, en San Cristóbal de Las Casas, el taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones”, donde participaron poco más de cincuenta mujeres indígenas. Como el nombre del taller indica, se discutieron principalmente los problemas, los límites y las posibilidades que su condición de mujeres indígenas, con todo lo que ello implica, significaba para su participación (Vrijea, 2000).

En síntesis, en el taller se tocaron los siguientes temas: en relación con “las costumbres”, las mujeres reafirmaron la necesidad de abolir las que perjudican a las mujeres y de acabar con la discriminación en el acceso a la educación y la participación política en sus comunidades; subrayaron su urgencia de aprender a hablar castilla, leer y escribir.

Atacaron las costumbres relacionadas con el matrimonio como imposición por los padres y hablaron de maternidad voluntaria y no obligada. Rechazaron el consumo del alcohol por sus implicaciones: tristeza, gasto desmedido de dinero y violencia contra las mujeres y los niños; por lo tanto, exigieron la restricción o prohibición de la venta del alcohol en las comunidades. En cuanto a reivindicaciones de la comunidad nacional, hablaron de servicios de salud, de justicia, educación, alfabetización y cese a la discriminación.

Las mujeres indígenas se presentaron como un sujeto colectivo junto con sus hombres, y en su proceso de reflexión declararon:

Lo que no nos dejan hacer son nuestros derechos, y nos los quitan la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas. Nos los quita la pobreza. Todo esto también pasa porque nosotras no tenemos mucho valor, estábamos acostumbradas a vivir en la ignorancia y a que no

podíamos participar ni hablar.

(*Ibidem*)

En diciembre de 1995 se realizó otro encuentro en San Cristóbal: el Encuentro Nacional de Mujeres de la Anipa –Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía– donde se reunieron 260 mujeres indígenas procedentes de 12 entidades del país; se congregaron con el fin de propiciar un espacio de acercamiento entre las mujeres indígenas para discutir temas como los usos y costumbres, la autonomía y buscar formas de organización entre mujeres indígenas de diferentes estados, organizaciones y grupos étnicos (Rojas, *op. cit.*).

En el encuentro se volvió a denunciar las costumbres que perjudican a las mujeres y a reclamar el derecho que ellas tienen para discernir y decidir entre buenas y malas costumbres. Además ampliaron el concepto de autonomía introduciendo una perspectiva de género:

La autonomía para nosotras las mujeres implica el derecho a ser autónomas, nosotras como mujeres, a capacitarnos, buscar los espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y tener cargos. También implica enfrentarnos al miedo que tenemos nosotras para atrevernos a tomar decisiones y a participar, buscar independencia económica, tener independencia en la familia, seguir informándonos porque el conocimiento nos da autonomía.

(Vrijea, *op. cit.*)

Un punto muy importante es el *derecho a la tierra* de las mujeres, que se les debe reconocer aun “cuando se dan separaciones en los matrimonios: que se reparta en parte iguales entre el marido y la esposa o entre los hijos”; esta es fundamental porque es una demanda no incluida en la Ley Revolucionaria y es el reflejo de una tradicional exclusión de las mujeres de este derecho.

A finales de agosto de 1997 mujeres indígenas de toda la república se reunieron en Oaxaca para el Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, donde estuvo presente una delegación zapatista. La comandanta Ramona, en ese tiempo símbolo de las mujeres indígenas, “fue recibida con veneración” (Marcos, 1997) y anunció:

Las indias también hemos levantado nuestra voz y decimos, Nunca más un

México sin nosotras, nunca más una rebelión sin nosotras, nunca más una vida sin nosotras.

También en este encuentro se enfatizó la necesidad de unirse más como mujeres indígenas, y seguir luchando al lado de sus pueblos oponiéndose a cualquier intento que surgiera en el seno de su hogar, comunidades, o incluso, dentro de su propio ser, para obstaculizar, denigrar, acusar o subvalorar su participación.

Como anticipé, este breve recorrido por algunos de los encuentros más significativos de mujeres indígenas después del levantamiento zapatista no pretende abarcar todos los aspectos esenciales ni proponerse como análisis detallado del movimiento de mujeres. Sólo he querido poner énfasis en las demandas y los tonos verbalizados en los encuentros. Considerados a partir del análisis que, en los capítulos anteriores, he hecho de la condición específica y de las discriminaciones sufridas por las mujeres indígenas, no resulta sorprendente ver la repetición, una y otra vez, de cuestiones muy parecidas: esas mismas que dieron aliento al proceso de reflexión concretado en la Ley de Mujeres.

Desde los primeros encuentros con las religiosas de la Diócesis hasta el encuentro de congregación étnica nacional en Oaxaca, las mujeres siguen manteniendo frentes de lucha parecidos, a los cuales se oponen los mismos elementos; entre los más importantes está el opresor interiorizado, es decir, esa voz y ese miedo que, conjuntamente a la pena y a la vergüenza, desde adentro de la mujer, la bloquea y le impide salir de su casa, valorar su palabra, dejar a sus hijos para poder participar con más libertad, etc.

Las restricciones desde el hogar se manifiestan en la prohibición, los celos e incluso los golpes que los maridos dan a sus esposas; es cierto, sin embargo, que el mensaje zapatista no ha llegado en balde: si bien los hombres siguen quejándose, en cierta medida, de la "movilidad" y de la participación de las mujeres, también es cierto que muchos ya "han entendido", es decir, que está creciendo la semilla de la Cultura Zapatista, la cual implica una mayor igualdad entre hombres y mujeres y una fuerte participación femenina (véase Capítulo VIII).

A los obstáculos relativos a los usos y costumbres y a los mitos sobre los papeles y los espacios masculinos y femeninos, se añaden los impedimentos estructurales, en particular la falta de un mercado donde comercializar sus productos en condiciones justas, la falta de capacitación y de estructuras educativas propias, la falta de dinero y de posibilidades para generar ganancias dignas que permitan empezar proyectos productivos; la dificultad, incluso, juntar el dinero del

transporte para trasladarse a algún encuentro fuera de la comunidad; y, desde luego, el pánico, la inseguridad y la amenaza constante por vivir en un estado militarizado, por lo menos en los primeros años después del levantamiento.

## **7.2 DIÁLOGOS: LAS MUJERES EN LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS**

Los Acuerdos de San Andrés, firmados después de largas negociaciones y repetidas interrupciones del diálogo entre representantes del gobierno federal y el EZLN, son, hasta la fecha, el documento más significativo desde 1994. El incumplimiento de los Acuerdos por parte del gobierno ha sido criticado y denunciado no sólo por el propio movimiento, sino por miembros de la sociedad civil nacional e internacional. Considerando el amplio espectro de publicaciones y declaraciones hechas acerca de los Acuerdos, aquí sólo propongo un estudio de la presencia y ausencia del tema “los derechos de las mujeres”; la referencia es el conjunto de análisis y textos de los Acuerdos compilado por Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (1998).

El plan de trabajo pactado entre el EZLN y el gobierno consistía en cuatro mesas públicas: Derechos y Cultura Indígenas, Democracia y Justicia, Bienestar y Desarrollo y Derechos de la Mujer. La primera mesa se concluyó en febrero 1996, la segunda se inició a principios de marzo y fue interrumpida por fricciones entre las partes. Las otras dos mesas estaban previstas para 1997 pero finalmente no ocurrieron (López Monjardín, en Hernández Navarro y Vera Herrera, *op. cit.*).

La primera mesa de diálogo estuvo organizada en seis grupos de trabajo que trataron los siguientes temas: Comunidad y Autonomía; Justicia; Participación y Representación Política; Mujer; Medios de Comunicación y Cultura (*Ibidem*). Considerando la cantidad de propuestas, revisiones y debates que se intercambiaron entre el EZ y la delegación gubernamental, aquí sólo se tomarán en cuenta los documentos finales.

16 de febrero de 1996: *Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y de decisión nacional*. En la parte “Contexto de la nueva relación” entre Estado y pueblos indígenas no se trata el tema mujeres pero hay puntos interesantes. El gobierno federal se compromete a desarrollar una profunda reforma del Estado “que impulse acciones para la elevación de los niveles de bienestar, desarrollo y justicia de los pueblos indígenas, y que fortalezca su participación en las diversas instancias y procesos de toma de decisiones, con una política incluyente”. Además se compromete a propiciar actitudes y comportamientos, con la



ayuda de las organizaciones civiles y de los ciudadanos, que destierren y acaben con mentalidades, actitudes y comportamiento discriminatorios hacia los indígenas.

Se reconoce la profunda desigualdad social del país, de la cual los pueblos indígenas son las principales víctimas y, en el nuevo proyecto de nación se plantea sustituir el integracionismo del indígena con su plena inclusión y participación en la vida del país, a raíz del origen histórico y de las contribuciones que los pueblos indígenas dan con sus culturas y conocimientos. Los *Compromisos del Gobierno Federal con los Pueblos Indígenas* abarcan los siguientes puntos:

- 1) Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución. Esto implica un proceso de auto-identificación como indígena, es decir, la conciencia de su identidad será el concepto determinante de quiénes deben ser considerados como pueblos indígenas, como lo establece el Convenio 169 de la OIT. El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que no amenace la seguridad nacional.
- 2) Ampliar la participación y representación política. Eso debía darse, según los Acuerdos, en el nivel local y nacional, y consiste en el establecimiento de un nuevo federalismo.
- 3) Garantizar acceso pleno a la justicia para los pueblos indígenas, también en respeto de sus normas, tradiciones y formas propias de resolución de conflictos.
- 4) Promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas en el nivel local y nacional propiciando espacios para la producción, la recreación y difusión de sus culturas.
- 5) Asegurar educación y capacitación; se habla de educación intercultural que aproveche los conocimientos y la sabiduría de los pueblos indígenas.
- 6) Garantizar la satisfacción de necesidades básicas, por los menos en alimentación, salud y vivienda en un nivel aceptable de bienestar.
- 7) Impulsar la creación de empleos en el sector agroindustrial; los proyectos de desarrollo “se sustentarán en procesos de planeación en los que el papel de sus representantes será central desde el diseño hasta la ejecución”, retomando las indicaciones del Convenio 169.
- 8) Proteger a los indígenas migrantes: “El Estado debe impulsar políticas sociales específicas para proteger a los indígenas migrantes, tanto en el territorio nacional como más allá de las fronteras, con acciones interinstitucionales de apoyo al trabajo y educación de las mujeres, y de salud y educación de niños y jóvenes, las que en las regiones rurales deberían estar coordinadas en las zonas de aportación y en las de atracción de jornaleros agrícolas”.

Siguen los principios de la nueva relación: pluralismo, sustentabilidad, integralidad, participación y libre determinación. En el marco jurídico y las reformas constitucionales se subrayan los derechos políticos, sociales, culturales, jurídicos y económicos de los pueblos indígenas y se habla de autonomía, cuyas modalidades deberán acordarse con los pueblos indígenas.

En las conclusiones se vuelve a repetir la necesidad de erradicar mentalidades discriminatorias y los esfuerzos que serán hechos por el gobierno en este sentido, además de reconocer otra vez los ejes de la nueva relación Estado y pueblos indígenas: el respeto a la diferencia, el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes de la nacionalidad mexicana y la aceptación de sus particularidades. Se reitera que serán los indígenas quienes establecerán el rumbo de su desarrollo y decidirán las formas y los medios que conducirán a su transformación.

En el segundo documento firmado por ambas partes se explicita un poco más en qué consiste la reforma del Estado; se afirma que resulta pertinente reconocer, como demanda fundamental de los pueblos indígenas, “su derecho a la autonomía en tanto colectividades con culturas diferentes y con aptitud para decidir sus asuntos fundamentales en el marco del Estado Nacional”.

Además, se propone al Congreso de la Unión el reconocimiento, en las reformas constitucionales y políticas que se deriven, *del derecho de la mujer indígena para participar, en un plano de igualdad con el varón, en todos los niveles de gobierno y en el desarrollo de los pueblos indígenas* (mis cursivas).

En el apartado cinco –*Reformas constitucionales y legales*– se vuelve a afirmar la necesidad de garantizar la participación de la mujer indígena en la elección de las autoridades indígenas y en el ejercicio de la autoridad en el marco de autonomía en condiciones de equidad.

En el documento 3.1 se establece el marco Constitucional de Autonomía, donde se especifican los derechos de los pueblos indígenas (a sus culturas y lenguas, a sus formas de organización y de gobierno, al uso de los recursos naturales de sus territorios como establecido por el Convenio 169, etc.).

Además se reconoce la necesidad del “*establecimiento del derecho y de los mecanismos para que la mujer indígena participe en condiciones de igualdad con el varón en todo lo concerniente al gobierno y el desarrollo de los pueblos indígenas, teniendo intervención prioritaria en los proyectos económicos, educativos y de salud que le sean específicos*” (mis cursivas).

En el documento 3.2 –*Acciones y medidas para Chiapas. Compromiso y propuestas conjuntas de los gobiernos del Estado y Federal y el EZLN*– se desarrolla el punto *Situación, derechos y cultura de la mujer indígena*, que aquí se reproduce en forma casi integral.

Se afirma que para erradicar siglos de silencio y olvido es necesario reformar la legislación nacional y estatal para “*garantizar sus derechos como seres humanos y como indígenas*”; “*incorporar a la legislación los derechos políticos, así como el respeto a los usos y costumbres indígenas, respetando la dignidad y los derechos humanos de las mujeres indígenas. Reconocer en el marco constitucional de la autonomía los derechos específicos de la mujer indígena*”.

“*Garantizar los derechos laborales de las trabajadoras indígenas (...); revisar y modificar la penalización que impone la legislación actual para delitos sexuales, de hostigamiento a la mujer y de violencia intrafamiliar*”.

“*Garantizar para las mujeres y los niños indígenas de Chiapas el derecho a la salud, a la educación y cultura, a la alimentación y a una vivienda digna, a los servicios básicos, así como su participación en proyectos educativos para un desarrollo integral digno con la participación de las mujeres indígenas y diseñados con sus particularidades*”.

Se exige el cumplimiento de los pactos y convenios internacionales firmados por el gobierno mexicano, en particular el Convenio 169 de la OIT; pero también se hace hincapié en la particular importancia de la Declaración de Viena sobre Derechos Humanos, por su referencia a la eliminación de toda forma de discriminación hacia las mujeres, y el Acuerdo de la Conferencia Mundial de Población y Desarrollo por los derechos reproductivos de las mujeres.

### **7.3 COMENTARIOS A LOS ACUERDOS**

Los Acuerdos de San Andrés siguen siendo un frente y una referencia importante de lucha; el eje central del debate y el foco de atención de ambas delegaciones fueron la autonomía y su implantación. El tema mujeres ocupó un lugar secundario en los diálogos de la primera mesa de negociación y en los documentos finales. Prueba de ello son los términos muy generales con los cuales es tratado en los textos aquí presentados. Los pueblos indígenas aparecen como sujetos colectivos que luchan por derechos colectivos en el respeto del marco establecido de los derechos individuales.

Algo parecido pasa cuando se habla de mujeres, a las cuales se les considera como indígenas –es decir miembros de un sujeto colectivo– y seres humanos –derechos individuales–. Esto ha de

subrayarse porque enriquece no sólo el debate y las medidas legislativas que deberían asumirse, sino la misma concepción de las mujeres indígenas y el conocimiento sobre ellas.

En el capítulo anterior noté como los acuerdos internacionales alcanzados en el seno de las Conferencias de la ONU mantienen una visión limitada de las diferencias entre las mujeres: si bien reconocen que algunas sufren discriminación acumulada por sexo, etnia/raza, clase, etc., esto no se refleja en las declaraciones finales, las cuales, así como los planes de acción de las conferencias, se basan en una concepción de la mujer como individuo, y, por lo tanto, portadora de derechos individuales.

La conjunción de la Ley de las Mujeres y de los Acuerdos de San Andrés puede dar a las mujeres indígenas un marco jurídico que avale e impulse su lucha.

Ésta se despliega en tres niveles: el local, dentro de sus comunidades y hogares, en un plano principalmente cultural, es decir, crítico de las costumbres y, por ende, renovador en la práctica; a nivel tanto local como regional e incluso estatal, se enfrentan al Estado, como indígenas que luchan al lado de sus compañeros por la tierra y para que se respete y promueva su identidad cultural. En el nivel nacional las mujeres se reúnen tanto por sus demandas específicas de género, en conjunción con las demás mujeres indígenas, como miembros de pueblos indígenas en pie de lucha.

La creación de regiones autónomas puede contribuir a que se cumplan sus demandas de género, a pesar de que existe el riesgo de que la autonomía se convierta en un proyecto guiado por los hombres.

Si bien los textos finales de los Acuerdos no contemplan en su magnitud y consecuencias el tema mujeres, hay otras referencias interesantes.

Durante cinco días de trabajo, las asesoras e invitadas del gobierno federal y del EZLN, indígenas y mestizas, dialogaron entre sí en el grupo “Situación, derechos y cultura de la mujer indígena”, dentro de la primera mesa de negociación. En el equipo de trabajo participaron 48 mujeres, 31 de la delegación del EZLN y las restantes, del gobierno (Rojas, 1999). A pesar de las incomprensiones que surgieron entre las mismas mujeres y cierta insatisfacción que se percibía al cierre del encuentro, las mujeres llamaron la atención de los medios y su trabajo se destacó del de los demás grupos.

Los temas que trataron invadieron la esfera local así como la nacional y la global; las mujeres afirmaron su derecho de hablar por sí mismas, de escribir su propia historia, y agradecieron el EZLN, pues la posibilidad de estar ahí dependía principalmente del movimiento zapatista.

En el nivel comunitario, expresaron su rechazo a ciertas costumbres, reivindicaron su derecho a participar activamente y a no ser excluidas; reclamaron su derecho a la tierra, que les es negada por las costumbres de sus pueblos.

Manifestaron su oposición a la violencia intrafamiliar, a la violación y a la venta de alcohol por ser causa de maltratos, en especial hacia las mujeres. Propusieron que la violación en tiempo de guerra sea declarada crimen de guerra, como lo establecieron los acuerdos internacionales y que se castigue a los que ejercen violencia.

No sólo denunciaron la violencia del Estado y abogaron por la desmilitarización de la región –ya la presencia de tantos militares se ha convertido en miedo, inseguridad y amenaza y ha ocasionado el aumento de la prostitución entre las indígenas– sino acusaron también a los hombres golpeadores de la comunidad.

Sus demandas no se limitaron a su situación particular, sino que formularon demandas de y para todas las mujeres indígenas, por ser las más excluidas de los excluidos; invitaron a que todas las mujeres, indígenas y mestizas, se organicen para exigir el cumplimiento de sus reivindicaciones. Una lucha de género, pero no en contra de los hombres sino a su lado, como seres humanos y como indígenas.

Pidieron el respeto de los tratados internacionales arriba mencionados, articulando así un discurso realmente abarcador de las múltiples facetas de la opresión que viven.

En un comunicado del EZLN de febrero de 1996 (publicado en Hernández Navarro y Vera Herrera, *op.cit.*) se dice que, pese a haber firmado los Acuerdos, éstos no satisfacen las demandas fundamentales de los pueblos indígenas. En el comunicado, que es una síntesis del “consenso de los pueblos indígenas expresado en el Foro Nacional Indígena” –celebrado del 3 al 8 de enero de 1996 en San Cristóbal de Las Casas– se vuelve a explicar lo que se entiende y pretende por autonomía, lo cual implica reformas constitucionales importantes. Se retoma el derecho de los pueblos indígenas a acceder a los medios masivos de comunicación y varios puntos más que ocupan posiciones igualmente centrales.

Además, el comunicado expresa algo que en los Acuerdos no se encuentra: la triple opresión que padecen las mujeres y su derecho a participar plenamente en todos los ámbitos de la autonomía,

*sin que ninguna condición interna o externa las limite.* Esta especificación es muy importante pues reconoce las dificultades que las mujeres encuentran no sólo por ser indígenas y pobres, sino también por la discriminación que las costumbres de sus propias comunidades les ocasionan.

#### **7.4 PARA QUE NO SÓLO EL HOMBRE MANDE**

Los Acuerdos de San Andrés han sido uno de los últimos textos significativos<sup>45</sup> que representan al movimiento zapatista y que nos permiten ver qué papel desempeñan las mujeres en este proceso de encuentro y desencuentro; un proceso que comienza como diálogo con el gobierno federal, como un intento de reconciliar a las partes con un acuerdo que satisfaga las demandas y las exigencias de los pueblos indígenas. Desde luego no ha sido así y los Acuerdos se han convertido en el instrumento que más simboliza el esfuerzo y la vigencia de la lucha por la autonomía. Las condiciones que los zapatistas impusieron a Fox para reanudar el diálogo eran tres: la liberación de los presos zapatistas, el respeto de los Acuerdos y el cierre de siete bases militares de la zona de conflicto (Red por la Paz-Chiapas, 2004).

La no resolución del conflicto en 15 minutos, la Ley Indígena aprobada por el Congreso de la Unión el mismo año de la Marcha del Color de la Tierra (2001) y la inevitable, creciente polarización entre la posición del gobierno –el cual hace como si nada pasara y declara que en Chiapas todo está tranquilo– y del EZLN –que, en 2002, empieza a engendrar los Caracoles– hacen que la autonomía se convierta en una decisión ya no pactada, no reglamentada por los Acuerdos, sino en la toma de territorios y en una nueva configuración geográfica y simbólica de Chiapas. Los zapatistas anuncian sus territorios, no esconden su presencia, sino que la manifiestan como una alternativa a la municipalización, a la autoridad, a los sistemas educativos y de salud del Estado.

Las mismas mujeres, con sus palabras, anticipan las respuestas a unas inquietudes, es decir, ¿qué papel juegan realmente las mujeres en la construcción y en el ejercicio de la autonomía? ¿La creación de espacios autónomos ha significado la plena instauración de la Ley Revolucionaria de Mujeres? ¿Cuánto trabajo y esfuerzo dedican realmente los zapatistas para erradicar la violencia

---

<sup>45</sup> En marzo de 1996, durante la preparación de las actividades del Día Internacional de la Mujer, se propuso la ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres, la cual fue extendida a 31 puntos. Algunos son sin duda interesantes y necesarios, como los que defienden el derecho de las mujeres a poseer y heredar tierra; pero, dada la escasa difusión de la primera Ley y el casi nulo conocimiento que se tiene de la segunda, es preferible no discutirla ampliamente ya que no contribuiría a este trabajo. El texto se puede encontrar en el suplemento “La Doblejornada” de *La Jornada*, 6 de mayo de 1996 y en Rojas (*op. cit.*). otro texto importante es el ya mencionado *Leer un vides* del Subcomandante Marcos, en el cual enfatiza los escasos avances que se han hecho en las comunidades con respecto a las mujeres.

y la discriminación hacia las mujeres? En fin, ¿la autonomía se ha convertido en lo que el socialismo era hace unas décadas: una meta y un proceso que resolvería todos los males pero que, al final, dejó casi intactas las relaciones de género?, vease el caso de los sandinistas (Randall, 1999).

O, al contrario, ¿las comunidades y el EZLN están trabajando para que la Ley de Mujeres se transforme en realidad y que “no sólo los hombres manden”, sino que las mujeres puedan participar, tomar decisiones, ser respetadas, no tener por qué temer a los golpes, y, sobre todo, no tener miedo de salir de su papel tradicional tejido con los hilos de las costumbres y la exclusión? Las declaraciones que siguen, todas hechas por mujeres zapatistas que ocupan algún cargo militar dentro del EZLN, nos acercarán a unas respuestas, aunque parciales.

En el Segundo Encuentro Intercontinental contra el Neoliberalismo y por la Humanidad, en España, la delegación del EZLN habló, con la voz de Dalia, sobre la lucha de las mujeres zapatistas (publicado en *La Jornada*, 1 de agosto de 1997); Dalia es base de apoyo de la comunidad Guadalupe Tepeyac, conocida por ser el primer Aguascalientes brutalmente destruido por el ejército y transformado en cuartel militar. Su palabra comienza:

Las mujeres zapatistas pensamos que no sólo el hombre debe mandar, porque las mujeres también tenemos nuestro pensamiento y tenemos ideas.

Dice que las mujeres se incorporaron a la lucha del EZLN para acabar con la miseria, con la pobreza, con la falta de tierra y con la situación específica de las mujeres, pues, añade, las mujeres indígenas “no tenemos educación (...) y tampoco tenemos buena salud”.

Dalia difunde la Ley Revolucionaria y confirma la leyenda de su gestación frente a un público que anhela escucharla:

Cuando las compañeras insurgentes bajaron de la montaña a nuestros pueblos, nos empezaron a explicar que nosotras las mujeres tenemos derechos y tenemos que pelear por que se respeten esos derechos (...) Las compañeras nos enseñaron la lucha y luego las diferentes comunidades discutieron las leyes de las mujeres de los pueblos zapatistas.

Anuncia los puntos principales de la Ley y afirma que esos derechos deben ser respetados primero en las comunidades pues, “ahí es donde empieza todo”:

Todo esto dicen las leyes de mujeres, pero ya en la práctica nosotras las mujeres de los pueblos tenemos que ir haciendo.

Luego, Dalia explica que no todas las mujeres quieren ser insurgentas, pues algunas tienen a sus hijos y familias y las tienen que cuidar, por ello decidieron ser base de apoyo.

El discurso de Dalia es interesante principalmente por dos razones: habla de la Ley y demuestra conocerla bien, además de confirmar la consulta comunitaria que dio origen al texto. Habla de la Ley como algo que puede y debe romper con la situación *anterior* que se vivía en las comunidades, y afirmando “porque antes no era así” muestra que sí ha habido cambios.

Los cambios que ella detecta son que las mujeres ahora sí hablan y participan en todas las decisiones y en todas las asambleas y que están organizadas en colectivos de hortaliza, de bordados, etc., los cuales les permiten ganar dinero en forma independiente. Que las mujeres se hacen respetar y que no se quedan ahí esperando a que el hombre traiga el dinero. También dice que lo que está en papel ahora hay que ponerlo en práctica y que es responsabilidad de las mujeres. Si bien la Ley expresa sus derechos y los hombres deben aprender a respetar, también las mujeres deben aprender a exigir y luchar por ese respeto.

Dalia es delegada y por ello no sorprende que conozca la Ley y que hable de ella, de hecho, su rol lo exige. Si bien transmite la idea, por ser base de apoyo, de que todas conocen el texto como ella, no es así. Pero aquí lo importante es que la Ley, en el discurso zapatista, aún tiene mucha importancia y, a tres años del levantamiento, es un texto de referencia al momento de hablar sobre las mujeres, por lo menos frente a la sociedad civil.

Seguramente esto satisface las expectativas de la sociedad civil y la pone al tanto de los pasos que se han cumplido y los que aún faltan. Lo que dice Dalia es una excelente descripción de las bases de apoyo: la mayoría son mujeres que siguen cumpliendo con sus roles tradicionales: madres, esposas, hijas, hermanas. Y que, además, intentan desarrollarse en la Cultura Zapatista, siguiendo el camino de la organización, uniéndose en los colectivos que tienen una finalidad económica pero que sobre todo son espacios alternativos de discusión y reflexión que les permiten conscientizarse como zapatistas.



## 7.5 LAS MUJERES EN LA MARCHA

Oventic, febrero de 2001, a unos días de empezar la Marcha del Color de la Tierra<sup>46</sup>, Guiomar Rovira entrevista a las comandantas Yolanda, Susana y Esther<sup>47</sup>. Las tres llevan muchos años en la organización; Susana fue, de hecho, responsable, con Ramona, de llevar a cabo las consultas para la redacción de la Ley de Mujeres. En total son 24 comandantes los que participaron en la marcha, 20 hombres y cuatro mujeres: Susana, Yolanda, Esther y Fidelia.

En las diversas etapas del recorrido las cuatro hablaron del tema mujeres. Dada la cantidad de los actos y las semejanzas entre los discursos, el presente apartado está organizado de la siguiente manera: después de un resumen de las tres entrevistas de Guiomar Rovira presentaré los puntos esenciales de algunos discursos, especificando el nombre de la Comandanta y el encuentro en el cual fueron pronunciados.

Yolanda y Susana, entrevistadas el 21 de febrero, son ambas mujeres tzotziles; en la entrevista abordan varios temas –el gobierno de Fox, las condiciones de los zapatistas para reabrir el proceso de diálogo, su militancia en el EZLN, etc.–; ambas expresan opiniones similares: reconocen la importancia que los Acuerdos de San Andrés tienen para las mujeres, pues en ellos se especifica que “los pueblos indígenas podrán elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno con autonomía, o sea de acuerdo a sus costumbres y cultura, pero siempre cuidando la participación de las mujeres en términos de igualdad con el hombre”.

Definen las malas costumbres –la borrachera y el casamiento a la fuerza– y las buenas –como hacen su artesanía, su lengua, su traje, etc.– y dicen que su lucha es también para “cambiar tantito para que se mejore”.

Afirman que en los pueblos las mujeres son la mayoría pero que cuatro comandantas en un grupo de 24 son “el avance que tenemos”. Hablando de su militancia, Yolanda la explica a partir de la miseria que se vivía en su casa y, continúa, cuando era un poco más grande, encontró *la palabra de la organización* y decidió que no era bueno conformarse; lo que aquí emerge es la contraposición de esta palabra al discurso de conformismo “así lo quiere dios” que era difundido por los ancianos.

---

<sup>46</sup> La delegación zapatista salió de San Cristóbal de Las Casas el 25 de febrero de 2001 y entró a la Ciudad de México el 11 de marzo; el recorrido completo puede encontrarse en el comunicado del 24 de enero de 2001.

<sup>47</sup> La entrevista se puede encontrar en los CD que reúnen todos los comunicados y textos anexos del EZLN del primero de enero de 1994 al 31 de diciembre del 2003, además de material audio y fotografías; los CD han sido producidos por la revista *Rebeldía*: [www.revistarebeldia.org](http://www.revistarebeldia.org).

Estando entre las primeras en incorporarse al EZLN, conocen muy bien los obstáculos que se elevan por el camino: la resistencia de las mujeres –“en los pueblos hay muchas mujeres que no llegan a entender y están conformes” – y también se han topado con el dominio de sus esposos “que no las dejan que participen. Ahorita ya está habiendo cambios, pero antes sí se nos hizo muy difícil que las mujeres entiendan, que tengan ese valor de hablar, participar, conocer de la situación en que viven”.

Las dificultades no existen sólo en los pueblos, sino dentro del mismo EZLN, pues a los hombres

Les está costando para poder llegar a entender completamente lo que pedimos como mujeres. Nosotras pedimos que tengamos un derecho y que los hombres nos den libertad y que lo entiendan que tenemos que luchar por lo mismo junto con ellos. Y eso es lo que estamos luchando, pues todavía hay hombres que no dan libertad a sus esposas y a sus hijas. Nosotras estamos tratando de estar más comunicadas con ellos, juntos pues, tanto hombres como mujeres, y así nos lleguemos a entender. Que aprendan a que no les caiga mal que nosotras estemos ahí participando, porque antes nunca íbamos a las reuniones y a los encuentros.

Yolanda y Susana, así como Esther, denuncian la presencia de los militares, a los cuales tienen miedo y desconfianza; además acusan al ejército de provocar la prostitución entre las comunidades y de abusar sexualmente de las mujeres.

La comandanta Esther, entrevistada el 22 de febrero, contesta a preguntas muy parecidas y sus respuestas reflejan fielmente el mensaje del EZLN a los pueblos indígenas y a la sociedad civil, además de subrayar obstáculos y avances que las mujeres han hecho dentro de sus filas.

Esther también hace hincapié en la importancia de los Acuerdos porque “para nosotros como indígenas son muy importantes”, es decir, pone un énfasis en el discurso indígena y no de género; esto depende también de su forma de comunicarse, ya que Esther se nota más suelta y con un discurso más autónomo, y menos guiado por las preguntas de Rovira.

Ella no explica el bajo número de comandantas como “el avance que tenemos”, sino que recupera el valor del trabajo de las que se quedan, aunque no especifica de qué trabajo se trata.

Esther habla de la triple explotación que sufren las mujeres indígenas y a partir de ella justifica la necesidad de luchar todas juntas, pero también la necesidad de la militancia. Ella, como sus compañeras, entró en la organización debido a las condiciones de miseria y de sufrimiento de su familia, la falta de medicinas y alimentos, las muertes por parto, etc. Tampoco relata cómo entró, sólo dice que ahí aprendió a leer y escribir y que, platicando de su experiencia con mujeres de las comunidades, vieron que las mujeres sí pueden, aunque al principio era muy difícil.

La verdad me costaba, los hombres no entendían. A los hombres no les convenía, según los hombres las mujeres sólo sirven para tener hijos.

También hay mujeres que eso lo tienen metido en la cabeza. Algunas mujeres dicen “yo no sé nada”, “yo soy tonta”. Yo les explicaba que no es cierto, que sí somos mujeres pero sí podemos hacer otros trabajos.

Entonces así entendieron, poco a poco, los hombres, y las mujeres también.

Decir “yo soy tonta, yo no sé nada” es reproducir las creencias con las cuales han crecido las mujeres y que les ha inculcado su entorno social. Al contrario, Esther refleja con sus palabras una fase posterior en el proceso de reconfiguración cognitiva y cultural: lo que es el sentir colectivo y representación “naturalizada” e “interiorizada” de las mujeres (véase capítulo IV) es asumido, por una insurgente educada en la CZ, como algo “no cierto”.

La comandanta Esther desmiente la permanencia cultural y le opone la transvaluación operada por el EZLN con respecto a las relaciones de género. La mujer tonta, en sus palabras, desaparece; a ella le sustituye la mujer que participa, se organiza, milita, incluso impugna las armas.

Es muy interesante saber que su padre estuvo de acuerdo en que ella participara; como se dijo en el capítulo IV, en varias ocasiones las madres mantienen una postura más tradicional y conservadora con relación a la militancia, mientras que los padres, por estar más acostumbrados a participar en organizaciones, apoyan a sus hijas, aunque obviamente no todos.

Esther lo confirma hablando de su mamá como de una mujer que no salía a reuniones, que se quedaba cuidando a sus hijos; la madre y la hija representan dos facetas de un mismo proceso que corresponde a la lenta ruptura con los papeles tradicionales de género: las mujeres pueden

incorporarse, incluso pueden volverse soldadas en la guerrilla y asumir roles de mando. Las jóvenes viven su género –y también su sexualidad– en forma totalmente diferente a la de sus madres.

No hay que olvidar que estas dos facetas contrapuestas son una excepción, ya que la mayoría de las mujeres zapatistas son bases de apoyo y los cambios han sido muy lentos, esporádicos, heterogéneos y “aún falta mucho”. Ella misma lo ratifica haciendo un balance de “siete años de resistencia”. Las mujeres zapatistas “hemos avanzado un poco más”; están los procesos productivos llevados adelante por los colectivos de mujeres: “(...) ya nos ayudamos entre nosotras”; el trabajo que hacen lo venden y si no se vende lo reparten entre ellas “y ya es algo para nuestra alimentación. Ese es el avance”.

Ahora las mujeres participan, “los hombres ya entienden y la mujer puede ir a las reuniones”; Esther dice que los hombres ayudan en la casa, y que no sólo valoran el trabajo de las mujeres en el hogar, sino que incluso las apoyan en la cocina.

A pesar de la articulación más profunda y elaborada de sus discursos, tampoco las comandantas se aventuran demasiado en este terreno: hablan de derechos y cambios pero todo queda vago; lo que es interesante es el discurso que hacen sobre las mujeres; sus palabras dan una imagen del opresor interiorizado y en sus discursos mencionan mucho la pena y la vergüenza.

Esther toca un punto fundamental, la educación autónoma y su impacto en las relaciones de género. Es en el terreno de la educación donde los zapatistas identifican un factor de cambio mayor: es predecible que los cambios en los hogares y en las comunidades sucedan con un ritmo más lento, pues mientras más arraigadas estén ciertas tendencias y costumbres, más difícil será cambiarlas, no sólo en la práctica, sino en el “sentir” y en el “imaginario colectivo” del grupo.

Los hombres y mujeres que están construyendo la Cultura Zapatista, y construyéndose en ella, oscilan entre las dos caras de un novedoso proceso identitario; al contrario, los niños nacidos en el zapatismo, en su dimensión territorial, productiva, de *memoria interna* y *memoria externa*, y educados en las escuelas autónomas, serán expresión de la nueva interacción entre cultura, identidad y memoria elucidada en el primer sendero. Desde pequeños escuchan el mensaje de igualdad entre niños y niñas y aprenden a convivir con sus compañeras en un plano horizontal.

Desde luego, éste también es un fenómeno cuya magnitud e incidencia varía en cada comunidad, y depende mucho de las relaciones que los niños viven en su casa y que se irán entrelazando con las relaciones externas y lo aprendido en la escuela; la mezcla de estos factores incidirá en los procesos de socialización de niños y niñas y en el establecimiento de nuevos patrones de género.

## 7.6 PALABRAS DE LA COMANDANTAS

Oaxaca, 26 de febrero de 2001, Comandanta Yolanda:

Por mi voz hablan nuestros compañeros y compañeras miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en nombre de todas las mujeres indígenas y no indígenas del mundo, dirijo ante ustedes mis palabras...

Las mujeres hablan y escriben sobre las mujeres, son muy pocos los hombres que se dedican a estos temas; a lo largo de toda la marcha las comandantas se preocuparon por hacer llegar el mensaje zapatista sobre las mujeres, como los estuvieron difundiendo en sus pueblos.

Pero Yolanda, en su saludo, no sólo es mujer que habla a mujeres, sino hombres y mujeres que se dirigen a personas de ambos sexos; sus palabras pronuncian imágenes de “exclusión, desprecio, marginación”, etc. y concluyen:

Porque sin la participación de nosotras no se puede lograr nada, si sólo luchan los hombres quiere decir que no está completo.

Sus voces se escucharon también en el Congreso Nacional Indígena, en Nurio, Michoacán, donde estuvieron del 2 al 5 de marzo.

La comandanta Esther recuerda los cinco siglos de explotación y la marginación de los pueblos indígenas y “principalmente de las mujeres”.

Sus palabras no se separan de la visión tradicional de la mujer como “la que cuida” en su papel de “esposa” y “madre”; esto no sólo refuerza la idea de la mujer abnegada, sino también de la que cumple con las funciones de su especificidad biológica-sexual en la realización social –el matrimonio– y reproductiva –la maternidad–.

En su discurso en el Zócalo de la Ciudad de México, 11 de marzo, Esther *dicotomiza*: ella, en nombre *de sus compañeras*, habla de la triple explotación de las indígenas y añade:

Ahora nosotras las mujeres zapatistas estamos más organizadas, tenemos trabajos colectivos, en nuestra organización ocupamos diversos cargos, con alto grado de responsabilidad y autoridad.

No habla de las dificultades ni de lo que falta; al contrario, presenta un discurso unitario, “nosotras las mujeres zapatistas traemos la voz sencilla y verdadera de los pueblos de México”- y de cambio: *antes* –triple explotación– y *ahora* –cargos de mando y autoridad– y un elemento que distingue y rompe definiendo los tiempos: el EZLN.

No debe sorprender que en un acto tan importante, en la plaza más importante del país, en la primera acción masiva del EZLN después de un largo silencio y como “saludo” al presidente Fox, el movimiento y sus representantes tuvieran que presentarse fuertes y “majestuosos”, “solemnes” no sólo frente a las autoridades federales ,sino ante la sociedad civil en general.

El discurso en la ENAH – 11 de marzo– es muy distinto: la misma Esther declara

(...) Hoy la situación de la mujer sigue siendo difícil, seguimos ocupando el rincón como cualquier cosa (...) Nosotras las mujeres zapatistas hemos tenido un poco de avance, ocupamos las diferentes responsabilidades y de autoridad pero sabemos que hay muchas mujeres todavía que falta que se despierten y falta que vean la realidad.

Aquí no se niegan las dificultades, en particular las que surgen desde las propias mujeres; la diferencia es entre las que están despiertas y las que no, siendo las primeras mujeres como ellas, es decir, zapatistas y con papeles de responsabilidad y autoridad.

Si bien habla de la situación de todas las mujeres, buscando y expresando solidaridad y semejanza, también subraya las diferencias, pues las mujeres indígenas “no tenemos la especialidad como la tienen ustedes”.

El 28 de marzo de 2001, la Comandanta Esther, traje indígena y pasamontañas, diminuta, mujer, indígena, habló en el Congreso de la Unión dirigiéndose tanto a los –supuestos– representantes de los mexicanos como a los hermanos y hermanas del Congreso Nacional Indígena y de otros países. Vale la pena reproducir algunas de las palabras que sacudieron las fuertes paredes que protegen una débil institución:

Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (...)  
No está en esta tribuna el jefe militar de un ejército rebelde. Está  
quien representa a la parte civil del EZLN, la dirección política y organizativa  
de un movimiento legítimo, honesto y consecuente (...).  
Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso  
tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único  
que importa ahora.

Frente al Congreso de la Unión, Esther enuncia qué México quieren los zapatistas: un México donde la diferencia no sea motivo de cárcel y muerte y “donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos”.

Ella se presenta, entonces, como voz de los indígenas y sólo después dice por qué es tan importante su ser mujer e indígena. Recurre al discurso de la triple explotación con de la cual se explican y describen las condiciones de exclusión, marginación y miseria.

Después de elucidar las razones que los hicieron zapatistas, Esther condena a las leyes actuales por permitir que las mujeres sean marginadas y se eleva en defensa de la Ley Cocopa –basada en los Acuerdos de San Andrés–, afirmando que esta ley no perjudica a la mujer indígena, como dicen algunos –no especifica quiénes–. Al contrario, rompe precisamente con los patrones dominantes de exclusión y de discriminación hacia la mujer, y, dice, ellas necesitan que se reconozca su lucha en las leyes: “Nosotras además de mujeres, somos indígenas y así no estamos reconocidas”.

La Ley Cocopa reconoce sus derechos como seres humanos y como indígenas, y la autonomía, tal como está planteada en los Acuerdos, especifica y “normaliza” la participación y los derechos de las mujeres.

La militancia en el EZLN es presentada, una vez más, como la elección, lógica y obligada al mismo tiempo, para solucionar el problema de la miseria, sufrido en forma más brutal por las mujeres.

Se percibe el orgullo de saberse zapatistas y de haber, pese a los obstáculos y a lo que aún falta por hacer, tomado una decisión, un nombre y una pertenencia que no sólo propone sino que está luchando para algo nuevo y distinto.

Las relaciones de género son presentadas en sus facetas negativas: de explotación, de desigualdad pero frente a ellas luce la consciencia de no haberse quedado inmóviles; el decirse “zapatista” se difunde como una muestra de dignidad y de voluntad de dirigir su vida en forma individual y colectiva.

## 7.7 DOSMILTRES

El primero de enero de 2003, veinte mil zapatistas volvieron a dominar las calles de San Cristóbal, en ocasión del noveno aniversario del levantamiento. En esa ocasión participaron miles de base de apoyo y se organizó una tribuna para que hablaran los comandantes y las comandantas.

Todos se dirigieron a interlocutores específicos: los jóvenes, los partidos políticos de México, los intelectuales, la sociedad civil, etc.

La encargada de hablar a las mujeres fue Fidelia. Ella habla de la injusta explotación que padecen las mujeres, pero no se refiere solamente a las mujeres indígenas; inicialmente describe la situación de ellas, el duro trabajo en el campo y en la casa, el levantarse en la madrugada, etc. Luego, habla de las que migran con la esperanza de encontrar una vida mejor en la ciudad, pero acaban como sirvientas, niñeras, vendedoras ambulantes –y, se le olvida decirlo, prostitutas–. Dice que también las mujeres que se van a la ciudad como contadoras o secretarias para trabajar en los bancos de los ricos resultan explotadas, “hasta hay momentos que son violadas”.

Concluye haciendo una invitación a todas las mujeres para que se organicen; la lucha y la organización son, una vez más, los instrumentos que permiten acabar con los engaños y la explotación y conseguir el respeto a sus derechos.

Oventic, agosto de 2003, se abren los festejos por la inauguración de los Caracoles; los comandantes dicen su palabra; también el Sub pronuncia su discurso y anuncia que ya no será vocero de los Consejos Autónomos de las comunidades bases de apoyo; afirma que ahora ya tienen su gobierno y que ni él ni el EZLN pueden ocupar ese lugar, pues un ejército es para defender, no para gobernar. Las voces de los comandantes hablan a las sociedades civiles nacionales e internacionales, al mal gobierno, a las bases de apoyo, etc.

La comandanta Rosalinda se dirige a las bases de apoyo y hace hincapié en la resistencia y la determinación que han tenido en su lucha y en la construcción de la autonomía:

Todos los municipios y comunidades zapatistas han demostrado durante diez años, se ve que son buenos y chingones porque saben luchar y resistir.



(...) Se ve que tenemos la fuerza para seguir luchando por nuestro derecho y por construir nuestra autonomía. (...) Nuestra principal arma de lucha ahora es nuestra resistencia y nuestra organización de todos los pueblos. Por eso estamos aprendiendo a construir nuestra autonomía.

La autonomía es justificada a partir de sus derechos como pueblos indígenas y de los Acuerdos de San Andrés. La Ley Indígena del gobierno es considerada un insulto al cual responden con la instauración de las Juntas y de los Caracoles.

La comandanta Esther hace un llamado a todos los pueblos indígenas para que creen sus municipios autónomos, según lo establecen sus derechos:

Hermanos y hermanas indígenas del pueblo de México, les hacemos un llamado a todos para que apliquen la Ley de los Acuerdos de San Andrés. (...) Ya es momento de aplicar y actuar en todo el país de México la autonomía de los pueblos indígenas (...). Como nosotros lo estamos haciendo y practicando no pedimos permiso. Aunque el mal gobierno no lo reconoció, para nosotros es nuestra Ley y nos defendemos con ella.

Ambas comandantas mencionan a las mujeres en su discurso, repitiendo su invitación a todas para que organicen y hagan valer sus derechos “como mujeres que merecemos” (Esther); la construcción de la autonomía necesita el esfuerzo de todos y es indispensable que las mujeres “no nos dejemos atrás” (Rosalinda).

En resumen, las dos contemplan la participación de las mujeres como deseable e indispensable en la construcción de la autonomía y en la resistencia zapatista. Aquí no se victimiza a la mujer, no se menciona la explotación ni el sufrimiento. Al contrario, las palabras de Rosalinda son un llamado a trabajar, a no quedarse en la casa atrapadas en su papel de esposa. Su voz quiere provocar y romper, una vez más, el silencio y la práctica latente de muchas mujeres de las bases de apoyo, que aún se resisten a reconocerse como sujetos con voz y derechos, y que por ende no participan como podrían.

La comandanta Fidelia cierra el círculo, pues la resistencia, el miedo y la pena de las mujeres son complementados por las fallas de los hombres, que “no respetan” y “no entienden”:

Yo les quiero decir estas pequeñas palabras, que hoy le hacemos un llamado al pueblo mexicano de los hombres, que nosotras queremos exigir nuestro respeto como mujeres que somos. No sólo vamos a exigir, porque no vamos a pedir favor ni súplica, es que esto va a ser obligadamente.

## **7.8 DESCANSANDO AL BORDE DEL TERCER SENDERO: A LO LEJOS YA SE VE PRIMERO DE ENERO**

Las mujeres zapatistas se distinguen por haber formulado sus demandas en el seno de un movimiento político-militar, formado en su mayoría por indígenas. La Ley Revolucionaria de Mujeres es el texto que mejor resume los procesos genealógicos de su constitución como sujeto dentro del movimiento en las diferentes esferas de participación –insurgentas, milicianas, bases de apoyo, educadoras, etc. – y que, potencialmente, se mantiene como marco jurídico-simbólico. En el plano práctico, el grado y el modo de participación de las mujeres son distintos y van desde la membresía casi obligada, debida a su sumisión a la decisión del padre o del esposo, hasta la plena militancia como insurgente. Sus formas de participación dependen en gran medida de la fiel reproducción o de la parcial o drástica ruptura con los roles tradicionales de género, en particular con los matices que se derivan de factores generacionales; la división principal que se elucidó en este capítulo es la que existe entre solteras y casadas.

Si por un lado se subraya la relativa mayor facilidad que tienen las primeras para moverse –tanto en sentido simbólico como físico– en los espacios de la Cultura Zapatista, también es importante reconocer en los límites –tanto externos como internos a sí mismas– encontrados por las segundas las facetas de relaciones asimétricas tradicionales de género.

En relación con las modalidades deseables reconocidas por las mujeres en función de su plena participación, el reconocimiento y el disfrute pleno de sus derechos, las palabras de las comandantas son claras: el cumplimiento de los Acuerdos –“nuestra ley” – es indispensable para garantizar que las mujeres no sufran más la exclusión y la discriminación en sus comunidades ni en su país.

La implantación de la autonomía tal como está planteada en los Acuerdos significaría, de acuerdo con las palabras de las comandantas, la solución de las desventajas y las desigualdades padecidas por ser mujeres.

Después del entusiasmo general a ella asociado, ha sido olvidada y el mensaje sobre o hacia las mujeres se ha convertido en un discurso con tres pilares: la retórica de la triple explotación; la

invitación a la organización dirigida a todas las mujeres, es decir, organizarse a partir del género, y la exhortación a las mujeres zapatistas a que rompan con los esquemas tradicionales que les impiden participar plenamente en la construcción de la autonomía; impedimentos tanto internos como externos.

La fundación de los Caracoles representa, para los zapatistas, la puesta en marcha de un proyecto autonómico definido en base a sus exigencias, demandas, discursos y con base en los Acuerdos; por ello, ha de suponerse que en los Consejos Autónomos (CA) y en las Juntas del Buen Gobierno (JBG) se vean realizadas las demandas de las mujeres. De cierta forma podríamos decir que sí: las mujeres efectivamente participan en los procesos de decisión y en las asambleas aun si, por lo regular, en los órganos representativos su número es inferior al de los hombres a pesar de ser numéricamente superiores.

En el siguiente capítulo veremos cómo estas observaciones se mezclan y construyen en los escenarios de una base de apoyo, en las asambleas, en la iglesia, en la cancha de baloncesto y en las celebraciones de la CZ.

## Capítulo VIII

### MUNICIPIO AUTÓNOMO REBELDE PRIMERO DE ENERO

Con este último capítulo se cierra el tercer sendero; expongo las observaciones hechas y reflexionadas durante las varias estancias en Primero de Enero (PdE); el aprendizaje ha sido gradual y conformado por pláticas con hombres, mujeres y niños. La mayoría de las conversaciones se ha dado en tres contextos espaciales: el área cercana a las instalaciones del Consejo Autónomo, el del cuarto y de la cocina de los campamentistas y en las casas de las familias con las cuales he establecido una relación más estrecha. Las ocasiones han sido varias: fiestas –el 8 de marzo, el primero de enero, Navidad, la fiesta del Santo Patrón y la Candelaria–, paseos que se han convertido en encuentros e intercambio de opiniones sobre varios temas, visitas en las casas, acercamiento de los encargados del retén –que se halla al principio de las instalaciones–, etc.

La proximidad del Campamento Civil por la Paz a la cancha de baloncesto ha fomentado la confianza y el irse acostumbrando a conversar con algunos compañeros, haciendo así más fluidas las entrevistas informales. Ninguna conversación ha sido grabada por dos razones principales: en primer lugar, mi llegada como “observadora internacional” y no como “investigadora” me han puesto en la posición de privilegiar los tonos informales y guiados por la “naturalidad” de la plática. A esto se añade la clandestinidad que aún mantienen ciertas facetas del movimiento y que ha requerido mayor discreción.

En diversas ocasiones he hecho explícito mi interés “académico” por el tema mujeres zapatistas y he tomado notas. En un caso esto se ha revelado contraproducente, ya que el imaginario colectivo ha vencido la voluntad cooperadora de la joven entrevistada: su respuesta principal era “no sé nada” y se percibía su incomodidad frente a mis apuntes.

PdE se ha convertido en un escenario conocido y reconocible, donde a veces las pláticas se han dado a medias voces, en el silencio de la noche, a la vista de los chismes, que seguramente circularán, confundiendo las palabras que cuentan una historia personal con palabras de enamoramiento.

En esta última parte, también reproduzco una entrevista con los miembros de la JBG de Oventic, realizada en diciembre de 2003.

Las partes escritas en cursiva describen el intento de transferir la palabra oída al plano escrito.

Mis propias observaciones se mueven al ritmo de las entonaciones de las voces que las han provocado; por lo tanto, el lenguaje será una mezcla de narración, diálogo y análisis.

En los primeros párrafos un hombre y una mujer de PdE, hablando sobre las relaciones entre hombres y mujeres y la vida en su hogar, permiten introducir el tema más específico de “las mujeres zapatistas de PdE” por medio de un comentario de sus palabras, y, luego, del análisis de los mecanismos del EZLN en relación con las mujeres –colectivos, encuentros, capacitación, etc.

—

Podré así hacer hincapié en los límites y alcances del trabajo con las mujeres y de ellas en este municipio, el cual, por cierto, no puede concebirse como una síntesis o muestra de los municipios autónomos zapatistas, ya que cada uno y cada comunidad en específico presenta características y pautas de cambio distintas.

La convergencia entre mucho de lo observado y los temas propuestos en este trabajo se convertirá en consideraciones finales de carácter general que se añaden a las conclusiones expuestas en los capítulos anteriores.

## 8.1 BIEN ARMADOS LLEGAMOS

*Tierra conquistada, tierra ocupada. Tierra ganado, tierra finca. Llegaron los zapatistas y ahora la tierra es milpa.*

Casas de madera y lámina, cuya historia contaré enseguida. Hay una casita que, un poquito más grande, ostenta un Sub y una compañera en trenzas y paliacate. En medio los une una estrella roja, de cuatro letras su corazón: EZLN. Grita ¡Ya Basta! de pies a cabeza y sonríe: Viva la Autonomía. También se asoman, atrás de unos cerros pintados, unas cabezas que visten pasamontañas y vigilan su estar y ser. Bases de apoyo, milicianos y milicianas, insurgentes e insurgentas. Hombres mujeres y niños. Mayas tzotziles Mayas tzeltales.

Río rebelde del EZLN; así dice esa espesa pincelada de azul que resbala en el último rincón del dibujo. Entre las propuestas estaba “Fuera el ejército de Chiapas” y se consultaron las autoridades, pero no les gustó. Pues, como al insistir que cerca del Sub se pusiera una compañera finalmente aceptaron, sigue la insistencia. Y siguen rechazando la propuesta. Entre broma y

sonrisa llegamos a “la última caída”: “Río rebelde del EZLN”. Cuando salimos del trance surrealista provocado por su aceptación, ya la mano había escrito y el sol había secado.

Porque has de saber, azul reposo, que estos indígenas enojan hasta a quienes simpatizan con su causa. Y es que no obedecen. Cuando se espera que hablen, callan. Cuando se espera su silencio, hablan. Cuando se espera que dirijan, se ponen atrás. Cuando se espera que sigan, agarran para otro lado. Cuando se espera que sólo hablen de ellos, se arrancan hablando de otras cosas. Cuando se espera que se conformen con su geografía, caminan el mundo y sus luchas.

(Subcomandante Marcos, 2003)

Pues si no queda claro, está usted en territorio rebelde y autónomo zapatista.

Pueblo fundado entre las balas, pueblo fundado al principio del año once de los veinte. Aquí llegaron de muchas comunidades, a fundar nuevas tierras y dar cuerpo a nombres que llevaban años pronunciando.

PdE es una de las numerosas bases de apoyo del EZLN. Quizá no es de lo más común escuchar hablar de ellas, aunque se sepa que existen. En ellas no andan con pasamontañas, sino con pantalones, camisa y machete. Son comunidades campesinas de población indígena, cuyo grupo étnico cambia según la zona. Aquí son tzotziles y tzeltales y se distinguen por los trajes, aunque reconocerlos es, para los ojos inexpertos, menos fácil de lo que parece<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Las mujeres visten enagua de manta gruesa, generalmente azul –negra y de lana espesa si son Chamulas-, blusa o huipil largo bordado en las orillas. La falda es amarrada con una faja de lana, generalmente roja. Aquí se nota un traje tzotzil y dos tzeltales; desde luego son muchos más, ya que cada comunidad se distingue por las diferencias de sus bordados, pero a primera vista los podemos dividir en tres. El traje tzotzil consiste en falda, faja y blusa, generalmente la falda es menos bordada que la tzeltal. Las mujeres tzeltales se dividen en dos grandes grupos: las que visten una blusa bordada con flores de colores y ligeramente escotada para poder sacar el seno más fácilmente y amamantar al bebé; y las que visten un huipil largo, casi hasta las rodillas, que queda afuera de la falda; es de un tejido blanco como la nieve y bordado con diseños “geométricos”.

Calzan zapatos de plástico, y, a pesar de pasar muchas horas cerca del fuego –en la preparación de las tortillas y de la comida– logran mantener su traje limpio.

Entre las adolescentes son muy pocas las que usan el traje, la mayoría viste ropa “mestiza”, incluso pantalones. Se nota una diferencia generacional y por estado civil interesante: entre las mujeres que más frecuento, ninguna de las

Un compañero, jefe del hogar donde vive la pequeña Luna, cuenta el origen del municipio.

*Que aquí todo era puro ganado de los rancheros y no había paso y si llega uno de nosotros nos miramos pobres, nos miramos como animal. Y si ves un perro le disparas y así si pasaba unos de nosotros, puros balazos.*

El compañero, así como muchos otros, vivía en una tierra que no rendía nada.

*Puro cerro, todo había que comprar, los frijoles, los tomates, todo. Sólo los rancheros tienen paga y no es justo. La tierra es de dios no todo de unos pocos, también para los pobres... no hay comida para los hijos pues, ¿qué vamos a comer? La tierra es nuestro abuelo, un poco para los ricos y un poco para los pobres.*

Llegaron el primero de enero, armados llegaron y los rancheros se fueron todos. Empezaron rápidos a construir sus casas, muy poco el tiempo y mucho el trabajo después de veinte, treinta años organizados. En la noche vigilaban y en el día construían. Dejando huellas, dando cuerpo a sus nombres, empezando el nuevo amanecer de su larga lucha. Al segundo o tercer día llegó el ejército a quemar las casas y se fueron los compas y se defendieron y balas y llamas aniquilaron el nuevo, primer comienzo. No se rindieron y no se rinden. Más casas otra vez en la tierra de ellos en la tierra para que crezca fríjol, maíz, tomate, calabaza, café... y ya no llegó el ejército. *Mucho miedo cuando llegó.* Dice una mujer, M.C., que ahora tiene 18 años. Y todos ahí en la entrada a defender. Hombres, mujeres, niños, ancianos. En el retén, justo a la entrada del pasillo que lleva a la vieja casa del finquero.

Y al final del pasillo, un arco magistral donde reluce el nombre del municipio autónomo; municipio que yace dentro del territorio del Caracol 4: Torbellino de Nuestras Palabras.

Por la tierra muchos llegaron, que no había para sacar comida. No fue una guerra, fue *una muestra pue'*, *una guerra es otra cosa.* Se levantaron para que se supiera que ahí estaban, organizados, organizándose.

La comunidad, desde 1998, año en el cual se establecieron los Campamentos Civiles por la Paz, está dividida: una mitad es zapatista, mientras que la otra se afilió a la ORCAO, Organización de Caficultores de Ocosingo. Según cuentan los compas, los que se salieron de la organización

---

casadas usa ropa mestiza, ni siquiera entre las más jóvenes, mientras que entre las solteras es al revés. Seguramente el hecho de estar cerca de una ciudad influye en su ropaje, así como el costo y el trabajo que implica hacer un traje tradicional.

fueron empujados por el miedo al ejército, sobre todo, y por las ofertas del gobierno –dinero, proyectos, etc.–.

Desde la primera vez que llegué, en septiembre de 2001, ha habido cambios notables para los dos grupos: los “orcaistas” tienen una escuela en cemento, una estructura moderna, mientras que antes era una construcción precaria.

PdE-zapatista, por otra parte, ahora tiene su cancha de baloncesto bien cuidada, con las letras del EZLN justo en el medio; han construido otra escuela y la nueva clínica de salud. Las dos han sido construidas por los compas, lo cual ha significado que no siempre los trabajos puedan proceder a buen ritmo, ya que todos tienen otras responsabilidades. La geografía del espacio autónomo ha cambiado; han agregado murales pintados por los que llegan a quedarse un rato y el uso de la vieja finca se sigue modificando.

Básicamente, la que anteriormente era la casa del finquero ahora alberga las instalaciones de salud, del radio, la tiendita comunitaria, salones de clase y la oficina del CA. Luego, en el que parece haber sido un establo, más salones de clase, cerca de la iglesia, casa de dios y de las asambleas. Arriba está otra clínica de salud más grande, donde de repente llegan miembros de la sociedad civil para dar talleres: algunos llegan con organizaciones civiles, otros con grupos religiosos. Su estancia y la constancia de los encuentros varían mucho, y no sólo con base en la disponibilidad de ellos, sino también del seguimiento que le dan los compas.

Generalmente la atención al público en el CA es los lunes y martes, todo el día.

Los zapatitas y los no zapatistas pueden llegar con las autoridades y buscar solución a cualquiera de sus problemas; en las tardes siempre llega algún miembro del consejo ahí para arreglar alguna cosa y se convierte en un espacio prolongado al exterior; muchos hombres salen y se reúnen afuera de las instalaciones, no adentro, ahí se quedan sólo quienes tienen algo que hacer.

## **8.2 ¿CÓMO SE BAILA LA CUMBIA?**

Despacito con pies suspirando entra él, Francisco, encargado del campamento. Ve la comida sazónándose sobre el fuego. *Échale más leña, échale más ocote*, cuidado, pues las piedritas que sostienen los ángulos redondos de la olla se encuentran ahí justo donde reina hormiga quiso su mansión. El ocote huele rico y produce mucho humo; afortunadamente en la cocina de madera y



lámina falta una tabla y el humo puede salir. La quitaron el 22 de diciembre debido al torneo de fútbol que organizaron para ese día y el siguiente. De ahí servían atole y frijoles.

En total somos cinco, estallan las bromas, las risas y las preguntas. Entre un paso doble y una conversación sobre cualquier cosa, acercándose drásticamente el primero de enero; va a haber cumbia y Francisco anuncia: *Hay que ensayar* y vamos aprendiendo sobre usos y costumbres.

La cumbia se baila, aproximadamente y dependiendo del ritmo de la canción, un pasito para acá y un pasito pasa allá, no se tocan los muchachos, muy pocos lo hacen. Para bailar con una muchacha, el muchacho tiene que pedir permiso al papá y si ella contesta “ya tengo compromiso” entonces es que ya tiene novio y no se puede. También la muchacha puede pedir al chico que baile con ella y ni se menciona la posibilidad de una decisión filtrada, a veces ni siquiera por una novia, si ésta se quedó en su casa.

Pero ¿qué pasa si el chico la quiere volver a ver? Pues como de costumbre hay que ir con los padres de la muchacha a presentarse y pedir permiso para llevarla a pasear; *pero es para casar ya*. Y luego van a vivir con los padres de él un rato y la nuera tiene que preparar tortillas para todos. ¿Para todos? *Sí, todos, también mis hijos tienen derecho, todos*. Truenan las manos simulando el aplastamiento de la tortilla.

Y luego les hacen su casita y todos participan: *los hijos, los hermanos, todos pue'*. Las autoridades asignan el terreno, ahí cerquita de la casa de los padres de él. Dos cuartitos separados: la recámara y la cocina. *Y ya pronto voy a tener mis nietecitos*. ¿Y se prefieren varones o da igual? *Lo que mande dios, aquí todos son aceptados igual, aquí no se desprecia a nadie. Hay otros que desprecian a las mujeres pero nosotros no. La Palabra de Dios lo dice todo*.

*Nosotros*: los zapatistas, los de la nueva Palabra de Dios que hablan de igualdad entre hombres y mujeres.

Como todas las noches, la visita de Francisco concluye con una clase de tzeltal; hoy se aprende: “¿hay café para tomar?”; los esfuerzos finalmente se merecen un, exacto, bien, así se dice, *Y la mujer contesta “sí hay” y sirve el café*.

### 8.3 TALONIX

Llego y está moliendo maíz –gira brazo fuerte, brazo metal brazo ixim–; ve la telenovela: frustraciones de clase media en la Ciudad de la Esperanza desahogándose en un cuartito-cocina lleno de humo y tierra, cuartito tzeltal.

Ella, M.C., hija de una madre muy enferma que el año pasado batía el pecho con el puño y entre tos y calentura decía: *nunca más con el gobierno*. Los papás de M.C. ya no son zapatistas porque él no deja de tomar y lo metieron a la cárcel varias veces y hablaron con él, pero nada que hacer, no entiende y ya los hermanitos de M.C. van a la escuela del gobierno. Arde el fuego, ella apaga la tele y platica. Son las cuatro y treinta de la tarde, con cielo de muchas nubes. Clase avanzada de usos y costumbres.

Su mamá le contaba que antes a la mujer la obligaban a casarse y que se tuvo que casar a los 13 años; antes era así. Le pegaba mucho su esposo, mucho tomaba y lo dejó y se casó entonces con el papá de M.C. Ahora las mujeres deciden con quién casarse; el novio va a pedir a la mujer pero si ella no quiere, no se casa.

Antes de venir a vivir a PdE, su mamá le pegaba a M.C. y a su hermano mayor; mucho les pegaba por cualquier cosa *pero luego aquí empezó a ir a la iglesia y yo no sé qué le decían, que no era bueno pegar y ya a mis hermanos no les pega y hacen muchas travesuras*.

Cuando M.C. era más joven, le decía a su mamá que *no me quería yo casar, que me daba miedo qué tal si el novio viene por mí y yo no quiero y luego me va a ver y va a insistir*. Le decía ella a su mamá que si no se casaba, se iba a ir a otro lado, a conocer, se iba a ir a México con una amiga suya. Y su mamá le decía que no, que ya era grande y tenía que estar en la casa, a moler maíz y hacer tortillas.

El esposo de M.C. es más grande que ella, tiene 33 años y ya estuvo casado, pero su esposa se murió. Tiene otro hijo pero vive con su abuelita y tiene uno con M.C., Carlos, de 2 años. Ella se casó a los 16. *Aquí acostumbran a casarse a veces a los 13 o a los 14, no ha cambiado mucho la edad de casamiento. Cuando estaba con su otra mujer no acostumbraba tomar, dice que le dolía mucho la cabeza y el pecho, ahora toma, no mucho y no pega, sólo llega a dormir. Yo me enojo mucho, le digo que aprendió a tomar cuando trabajó afuera*.

Cuando conocí a M.C., en marzo de 2003, estaba viviendo en la casa de su mamá porque su esposo trabajaba por PEMEX en Tabasco. La familia de su mamá aún estaba dentro de la organización pero M.C. no, ya no eran compas por vía de su esposo. *Ahora sí estamos, yo me enojé porque quiero estar en la organización, ¿Adónde vamos a ir si no estamos en la organización? Él decidió cumplir y ya estamos otra vez.*

Si bien la expulsión de la organización dependió de una decisión de él, probablemente sugerida por la precaria situación económica y la búsqueda de alternativas fuera de la adscripción zapatista, es interesante ver la influencia que tuvo M.C. y cómo su palabra, finalmente, llevó a que el esposo dejara el alcohol y se reincorporara completamente a la comunidad.

A la pregunta qué derechos han ganado las mujeres dentro del zapatismo, ella contesta: *La verdad no sé, y hermosa se abre su risa bajo el huipil azul por ella bordado con flores coloreados.*

Parece que la Ley Revolucionaria de Mujeres no es muy conocida pero dice que sí, ahora participan más. Aún es difícil interpretar sus sí.

*Pero yo no participo, me da pena lo que piensan los demás.*

Dice, *me interesan los derechos humanos.* Y los compas le dicen que participe pero ella no quiere, contesta que ahora tiene a su hijito y tiene muchas cosas que hacer: la comida, las tortillas, lavar ropa, cuidar al niño. *Ellos dicen que me van a ayudar, pero no quiero, me da pena.* La van a ayudar con su hijo para que participe; sin embargo, la pena y la vergüenza inciden mayormente sobre su decisión de no participar.

No obstante, estando con ella, se percibe la incomodidad frente a su situación.

A M.C. le gusta platicar sobre su activismo inicial en el movimiento y su interés de ir a conocer otros lugares; narra la convivencia más cercana que tenía con los observadores nacionales e internacionales hace apenas unos años; los recuerdos de su juventud están preñados por las turbulencias, los entusiasmos y las resistencias de las primeras ocupaciones, la creación de las comunidades y los municipios autónomos.

Su descripción, su vagar entre el humo de la cocina, las tortillas en el comal y el lloriqueo de su hijo rebota entre el antes y el ahora. En sus palabras no se vislumbran los contornos del zapatismo en la montaña, como sucede, al contrario, en las pláticas con algunos hombres que fueron parte del EZLN y que luego decidieron trabajar en las comunidades.

Si en algún momento hubo una militancia armada en la familia de M.C., ésta no emerge; ella habla del miedo a los soldados, los retenes en los cuales participaban hombres, mujeres y niños, la participación en el Consejo Autónomo. Es decir, ella nos describe el universo zapatista de las bases de apoyo, la militancia civil.

Su historia relata los titubeos de una mujer joven que, si bien contempló no casarse y dedicarse al crecimiento del proyecto zapatista, al final abrazó el camino que, de cierta manera, la cultura hecha “destino” le había preparado.

Pese a que el camino escogido como esposa y madre, implica el cumplimiento de ciertos deberes, éstos no parecen impedir la militancia como comité. El mensaje zapatista y el esfuerzo para una participación exhaustiva de las mujeres se encuentra ejemplificado en la propuesta de apoyo en el desempeño de sus tareas.

Pero el conflicto entre los roles y las responsabilidades, a pesar de ser técnicamente superable, se queda suspendido entre la inculcación cultural tradicional, cuya voz protagonista de difusión es – en las conversaciones con M.C.– la madre, y su redimensionamiento dentro de la palabra del EZLN. M.C. prefiere, por lo menos por el momento, reproducir los patrones dominantes, aunque sus hesitaciones reflejan las semillas de la CZ.

Llega el esposo del campo y se mete a bañar. Antes de casarse ella iba también al campo pero ahora ya no. *Y ¿a qué hora te levantas? A las seis a veces a las cinco o a las cuatro para calentar mi café. Y calienta las tortillas y los frijoles y cuando ya está listo el desayuno despierta al marido, que se va a la milpa. Yo sólo voy al mercado a veces, temprano.*

Terminado de bañarse, él se despide con una sonrisa, dice que se va a divertirse un ratito.

Ella saca una foto de cuando estaba embarazada la primera vez. Ahora está embarazada pero ya no quiere; es mucho trabajo y muy difícil tener el dinero para dar de comer a los hijos. Quiere hacerse la operación para no tener más hijos; *si él está de acuerdo y si no... no y se ríe.*

Su esposo sólo hace el desayuno cuando ella se siente muy mal pero apenas se siente un poquito mejor, ella se levanta. De broma le digo a su hermana que no se case si su esposo no sabe hacer comida. *No hay hombres así aquí.*

La conversación acaricia el tema de las separaciones y de la violencia familiar; M.C. señala que antes estas cuestiones se resolvían a golpes, mientras que ahora es todo con las autoridades. No es

muy común que la gente se separe; *yo sí iba a dejar a mi esposo, a los cinco meses de estar juntos pero volví con él.* Su vecina sí lo dejó y se fue a vivir con sus padres porque él le pegaba.

Dice que no es mal visto en la comunidad cuando una mujer deja al hombre pero no se puede casar con otro. Sólo las viudas y los viudos pueden casarse una segunda vez.

Las autoridades intentan hablar con el hombre que golpea a la mujer pero si él no entiende la mujer tiene derecho a dejarlo.

Desaparece en la cocina, arreglando los frijoles sobre el fuego, bien listos han de estar para cuando vuelva el esposo.

#### **8.4 COMENTARIOS: LAS NIÑAS NO JUEGAN**

Domingo de descanso y poco tránsito. También ese coche de la policía municipal de patrulla permanente hoy no piensa transitar. El ejército no enseña su cara y Seguridad Pública se dedica al transporte de grandes botes.

Los niños ya no juegan baloncesto, en las horas entre tarde y noche. Se la pasan tirando triques y risas en la cancha de concreto; cuatro letras al centro: EZLN. Los hombres se reúnen ahí todas las tardes, regresando del campo, y juegan hasta que se pone muy oscuro el cielo. Llegando del trabajo, se van a divertir un rato.

Pero no hay mujeres entre ellos ni niñas paseando con los niños cuando ellos dicen, de broma, que van buscando novia. ¿Y por qué no hay niñas? *Les da pena, no quieren.*

Las palabras de Francisco y de M.C. son ilustrativas de varios de los puntos que he tratado en forma teórica en los capítulos anteriores. Las reflexiones que siguen no surgen, desde luego, meramente de las pláticas con ellos dos; ambos han sido una referencia constante, un encuentro diario y el escurrir de las palabras se ha enriquecido de nuevos tonos, sonrisas y contenidos a lo largo de tres años. Por lo tanto me parece importante ponerlos como ejemplos concentradores de una serie de conversaciones con diferentes miembros de la comunidad, donde el tema, en forma casual u orientada, accidental o guiada, era la situación de las mujeres en sentido amplio.

Resalta la dialéctica entre el antes y el ahora, que, más adelante, resultará en otra dicotomía: nosotros y los otros.

El proceso de redefinición y elaboración identitaria es evidente. Las relaciones tradicionales de género parecen haberse mantenido inmutadas; no hay que olvidar la pluralidad étnica de este municipio y los matices que distinguen no sólo a los tzotziles de los teztiles sino los componentes del mismo grupo étnico sobre líneas culturales de origen comunitario. Por lo tanto, no es definitivo que todas las nuevas parejas se vayan a vivir con los padres del muchacho, sino que hay diferentes formas de constituir el nuevo núcleo familiar.

Lo que sí resulta claro por éstas y otras conversaciones y lo que he podido observar, es que las mujeres siguen estando dominadas por un modelo de división entre los géneros que las lleva a ocupar un lugar secundario, es decir, están limitadas a una movilidad parcial en ciertos espacios simbólicos y físicos. Son las únicas responsables de los quehaceres domésticos, en ningún caso parece que los hombres hayan contribuido a cambiar esta injusta repartición del trabajo domestico.

Por lo tanto, se encuentran, como ejemplificado en las respuestas de M.C., mujeres jóvenes que, por su estado de casadas y lo que ello conlleva, no quieren participar: las razones primordiales son las bien conocidas pena y vergüenza y las tareas en la casa (véase capítulo IV).

También la referencia a la mujer que “sirve el café” y el comentario irónico “no hay hombres así aquí” –es decir, hombres que sepan y que hagan comida en su casa– reflejan escenas conocidas con los ojos y con los oídos: la mujer que se levanta para agarrar una naranja o un vasito de pozol mientras platico con su esposo, por ejemplo.

Si bien en ocasiones especiales, como la fiestas de las mujeres o la presencia de algunos miembros de la sociedad civil que imparten talleres, se activa el trabajo comunitario en relación con la preparación de la comida y los hombres también deben participar, esto no responde a una definitiva nueva concepción de las relaciones de género. Los hombres participan porque “mandan a decir” y porque es el espíritu de solidaridad el que prevalece; el ocho de marzo sí, entre las bromas y el humo de los frijoles cociéndose en la olla, los compañeros dicen que les toca a ellos pues es el día de las mujeres; por ello puedo hablar de reconceptualización teórica y práctica parcial de las relaciones de género.

Las afirmaciones “8 de marzo” no difieren mucho de lo que se ve en los restaurantes frecuentados por maniqués humanos occidentales: grupos de mujeres que “por ese día” tienen el permiso de salir con sus amigas.

Un compañero ex-insurgente explicó la polisemia identitaria en relación con el género: dice que en la montaña se repartían los deberes y los hombres también se dedicaban a la cocina. No precisa si, como en otros casos de guerrilla centroamericana, como en El Salvador, éstos eran considerados “castigos” o justos componentes de la redistribución igualitaria de las tareas.

A la pregunta de que si ahora él seguía ayudando a su mujer, contestó que *aquí –en la comunidad– ya es diferente*. Ella se ocupa de la casa, de la comida, de las tortillas, de lavar ropa, etc. y él se va al campo. No quiere que su esposa vaya a la milpa, prefiere que se quede en la casa.

La participación de la mujer en el campo varía: hay casos como éste y como el de M.C., y otros donde, al contrario mujeres, hombres y niños trabajan juntos en el campo.

En la montaña, entonces, se vive la “excepción” dictada por las condiciones extraordinarias, mientras que en las comunidades se restablecen los patrones tradicionales.

Esto se hace patente en varios espacios simbólicos de socialización, entre otros la distribución de las tareas y el cuidado de los hijos, ambas responsabilidades de la madre. Otro espacio significativo es el baile.

Las fiestas en PdE son una experiencia sumamente placentera, de mucha risa y convivencia. He tenido la oportunidad de estar en algunas; la música era definitivamente cumbiera, la comunidad contrataba a un grupo y el aire nocturno se llenaba de canciones de no muy sutil extravagancia; no recuerdo los nombres, pero estaban “La puntita”, “Yo no fui”, “Esa de rojo como manzana yo me la como”, “La secretaria”, etc. Los frijoles y el té son elementos indispensables que contribuyen sensiblemente, por su rico sabor, a la fiesta, ya de por sí muy agradable.

Los protagonistas absolutos son los niños, que participan en grupos numerosos tirando cuetes, jugando a “las traes” –o algo muy parecido–, etc.

Pasan unas cuantas canciones antes de que el espacio destinado al baile empiece a poblarse. Si bien al comienzo las parejas se forman y disponen a bailar de poco a poquito, el espacio se llena rápidamente. Las parejas y los grupos, sean mixtos o de puras mujeres, no ocupan todo el espacio: están todos juntitos y alrededor queda una amplia área vacía. El baile no es de contacto, sino de estar frente a frente; son muy pocos los que se tocan. Son varias las mujeres que bailan en pareja, algunas también en grupo de tres o cuatro.

Los muchachos, tímidos, se acercan para pedirles que bailen y no es fácil convencerlas.

Resisten, se ríen, se miran entre ellas y parecen interrogar la sagrada tierra sobre qué hacer. Algunas ceden, otras rehúsan por completo. La mayoría son jóvenes, entre los 14 y los 18, algunas en traje tradicional otras no. Muchas tienen los hombros encogidos, la espalda curva, la cabeza hacia abajo. Como cuando cargan leña, como cuando se sienten menos, quizás.

Externan cierta inseguridad que ni siquiera roza a los hombres: juguetones, saltando, invitando, escrutando...

Los hombres son quienes, como cuenta Francisco, suelen invitar a las mujeres; por lo tanto se supone, culturalmente hablando, que deben olvidar su timidez, sus hesitaciones, incluso los miedos a que la muchacha diga que no. Las mujeres, al contrario, deben mantener una postura encogida, no coqueta, ya que al aceptar de bailar pueden comprometerse.

Por un lado los hombres guardan respeto y no insisten después de algunos intentos; por el otro, las mujeres cuidan su respuesta, su lenguaje físico no revela sólo su inseguridad y la incomodidad frente a su propio cuerpo, sino la posición simbólica de su disposición hacia los muchachos.

Es probable que las dinámicas del baile no cambien en la montaña, pues, si bien la relación con el cuerpo se modifica –por ejemplo mediante el uso de pantalones y anticonceptivos– la vida como insurgente no significa, aunque puede llegar a provocar, relaciones promiscuas ni un uso manifestadamente coqueto del cuerpo.

Otro espacio simbólico, con respecto a la preservación de los patrones dominantes en las comunidades, es el retén: todas las noches se van turnando grupos de hombres –entre cuatro y ocho aproximadamente– cuya responsabilidad es vigilar quién se acerca y con qué intenciones a la comunidad. Empiezan a las seis de la mañana y se quedan 24 horas. Al principio, en 1994, también las mujeres se integraban al retén, así como los niños; pero una vez que se “normalizaron” las cosas, es decir, desde que el ejército no entra a la comunidad y no se mete por la cañada adyacente –que llega a varios poblados ubicados más abajo– el trabajo ha sido hecho por puros hombres. Las situaciones “de emergencia”, entonces requieren transformaciones, o más bien, adaptaciones que son eliminadas una vez reestablecida la situación considerada como “normal”.



No obstante, hay ciertas diferencias: por ejemplo, lo que M.C. nos cuenta de su madre, quien, de golpeadora, se ha transformado gracias a la Palabra de Dios. Como dice Francisco la Palabra de Dios lo dice todo, es decir, en muchas conversaciones se hace referencia a ella como elemento que ha inducido profundos cambios semánticos. No sólo ha difundido un mensaje de mayor respeto hacia las mujeres –todos confirman que ya no se discrimina entre hijos varones y hembras– sino que ha fomentado la convivencia pacífica no violenta y una autovaloración de las mismas mujeres. Como ya destaqué en los precedentes capítulos, el trabajo ha sido arduo y aún no puede considerarse terminado ni libre de obstáculos, sino en continuo proceso.

Las mujeres tienen más derechos, así dicen todos, aunque es difícil nombrarlos; a pesar de ello, se ve que hay más aceptación y respeto hacia las mujeres, quienes son consideradas compañeras con pleno estatus, por lo menos en el nivel discursivo aun si en la práctica resulta más complejo.

El tema de la violencia es particularmente interesante: ahora los casos de violencia, violación y acoso pueden denunciarse frente al CA, el cual delibera incluso para sacar al hombre de la comunidad, protegiendo así la incolumidad de la mujer. Los espacios simbólicos abiertos, sin embargo, no encuentran necesariamente correspondencia en los espacios físicos ni en su redistribución. Muchas mujeres no denuncian al marido golpeador, por diversos factores: el opresor interiorizado, que les hace autovalorarse como culpables; entonces, el no percibirlo finalmente como un problema y menos como un asunto que debería ser tratado con las autoridades, en fin, con la comunidad –la cual podría reproducir los estereotipos de género y verter la culpa sobre la mujer y no sobre el hombre– sino que hay que manejarlo en casa.

También incide el miedo a quedarse solas, lo cual significaría presiones económicas mayores y el pánico a ser repudiada socialmente. Si bien M.C. dice que ahora la mujer que se separa no es mal vista, es razonable pensar que “la costumbre” del chisme y de ciertos modos de pensar naturalizados pueden ser difíciles de extirpar.

Los integrantes de la comunidad se calculan por “familias” y no por “cabezas”, más bien por hombres, así que las mujeres jefes de hogar quedan fuera de las cuentas.

Si un hombre toma y hace caso omiso de las multas, del encarcelamiento y de las recomendaciones de las autoridades, es expulsado de la organización; esto implica que toda su familia queda afuera. Seguramente habrá algunas esposas o hijos/hijas que se afiliaron “por decisión marital” o del padre y por toda una serie de razones diferentes, pero, desde la membresía

formal hasta la militancia plena, las mujeres quedan sometidas a la voluntad y al “comportamiento” del esposo.

Es el caso de la misma M.C.; debido a la pobreza imperante la migración temporal es un fenómeno que abarca también a ciertos zapatistas o ex-zapatistas, ya que el marido de M.C. fue expulsado por haberse ido a trabajar con PEMEX. Ella se quedó en PdE, no obstante también sufrió el castigo a pesar de haber sido, antes de casarse, una participante activa en la organización.

Las diversiones vespertinas de regreso del campo son exclusivas para los hombres. Las mujeres no se asoman por las tardes haciéndose noches, se quedan en su casa, cuidando de sus hijos y terminando los quehaceres. Sólo se ven, si hay reunión o en los días de consejos, a las dos mujeres autoridades y a las encargadas de la tienda de mujeres.

Tampoco hay niñas, ni siquiera en la tarde, cuando los hombres y los muchachos se juntan alrededor de la cancha, más de cincuenta jugando baloncesto. La atmósfera es muy agradable y divertida; sólo el primero de enero las mujeres ocuparon las orillas de la cancha; en un movimiento constante de niños, dulces y refrescos. Los demás días son puros varones.

En la nochecita llegan los niños a platicar, los hombres ya están discutiendo otras cosas, sea la cosecha, las órdenes de la comandancia, la asamblea del día siguiente, los turnos en el Caracol, etc. Los niños que buscan novias y que no van a encontrar, no a estas horas, pues las niñas están en su casa por la pena y la vergüenza.

Es interesante notar que nunca se habla de una explícita prohibición: no pueden salir, no las dejan, no es bien visto. Si bien es probable que se siga manteniendo este tipo de comentarios, implícitos u ocultos detrás de las prácticas consuetudinarias, tal vez han disminuido el prejuicio y la reclusión de la mujer en la casa. Pero los elementos de mayor impacto psicológico, –los que no dependen de cambios relativamente ágiles en términos espaciales-simbólicos, sino que remiten a una “naturalización” de las manifestaciones contingentes convertidas en leyes y afirmaciones–, perduran.

## **8.5 OCHO DE MARZO**

El día internacional de las mujeres se festeja en las comunidades zapatistas; en PdE cada festejo se convierte en una asamblea comunitaria que tiene lugar en la iglesia.

Que tuvieron que morir compañeras para que el gobierno nos diera nuestro derecho, dice un compañero, un miembro del Consejo Autónomo, hablando de la fiesta internacional de las mujeres. Es muy larga la procesión de las que llegan con hijos de diferentes edades cargándolos en sus rebozos, así también las niñas cargan a sus hermanitos. Los niños más grandecitos se quedan en el lado derecho con los hombres.

La experiencia de la iglesia conlleva siempre una mezcla de respeto, asombro y magia. Realmente la iglesia es la casa de dios, es decir, la casa donde las compañeras platican entre sí, toman refresco, y se juntan en una mezcla fluida y continua de generaciones y responsabilidades. Trenzas y colores, trajes distintos y formas diferentes de hablar tzotzil y tzeltal. Las mujeres ríen, a veces parecen no hacer caso a lo que se está diciendo, de repente salen y regresan con más niños, dulces y sabritas. Algunas muchachas llegan arregladas con maquillaje y ropa comprada en Ocosingo.

La actividad no tiene pausa y los bebés reclaman su comida. Se suelta el lazo del huipil magníficamente bordado, la mano busca el seno y lo extrae para ofrecerlo.

Risas y tonos agudos. Los hombres sentados, algunos de repente se duermen, otros escuchan con infinita atención cada palabra pronunciada y expandida por el micrófono. Una ligera música de cumbia no deja de tocar al aire más lejano y, en días de fiesta, al rezar y platicar, al “musicar” y llorar se añade el estallar chismoso de los triques.

Un compañero toma la palabra y se dirige a las compañeras. Como el discurso es en tzotzil, no entiendo absolutamente nada y poco dice luego, cuando explico que no entendí. Nombres bíblicos se escuchan, nombres de mujeres. Y palabras como guerra. Sólo me dirá que las mujeres mencionadas sí pertenecen a la historia del Antiguo Testamento; mujeres que lucharon que desafiaron que no se dejaron, para animar a las compañeras.

*Dice que los zapatistas no discriminan ni por color ni por religión, todos están invitados en nuestra lucha. Hoy es el día internacional de las mujeres, de todas las mujeres.*

Afuera, los hombres han pasado todo el día cocinado frijoles y atole; al terminar la oración y la celebración en la iglesia, larga se desenvuelve la procesión de mujeres que regresan al hogar. Algunas se quedarán, otras se irán acompañadas por sus hombres pero inevitablemente femenino es el movimiento de retorno.

## 8.6 PARTICIPACIÓN: VELADORAS ZAPATISTAS

Elena tiene 20 años y una familia numerosa; la mayoría de sus hermanos participa en la organización comunitaria, como promotores y educadores. Su mamá está en la tienda de mujeres, otro colectivo cuya sede se halla en la entrada del municipio. Ella también está organizada en uno de los colectivos de artesanía. En cada poblado perteneciente al municipio hay uno: producen velas, veladoras, morrales, bolsas, trajes, bolsitas, etc. El colectivo fue fundado en 2000 por hombres y mujeres pero es administrado por ellas. El dinero es manejado colectivamente y se presta según necesidad sin interés, además de utilizarse para la compra de material. La mercancía es distribuida en San Cristóbal y otros centros por la cooperativa que se encuentra en otro municipio del mismo Caracol.

Los primeros colectivos fueron organizados entre las mujeres y las religiosas de la Diócesis de San Cristóbal; la intención era seguir fomentando los grupos de mujeres y poco a poco se dieron los pasos de su crecimiento. Los colectivos de artesanía, hortaliza, pan, etc. se concebían como medios para garantizar a las mujeres mayor independencia económica de los hombres, para sacarlas de su aislamiento emocional y físico, y también volverlas más seguras de sí mismas.

En las comunidades zapatistas se mantienen los colectivos aunque, por lo menos en PdE, no es una actividad totalmente desligada de los hombres, sino que en cierta medida depende de los que ocupan el cargo de autoridades. Podría tratarse solamente de un apoyo o de una ayuda administrativa, no económica.

Los colectivos han encontrado muchas dificultades: en primer lugar la escasa comercialización de sus productos, ya que la cooperativa paga los que se venden y la falta de ingresos corresponde a la falta de material para seguir produciendo. Por ello atraviesan muchos momentos muertos; las mejores ventas se dan cuando llega a la comunidad alguna ONG estadounidense que compra todo lo que hay.

Se perciben diferencias interesantes entre una base de apoyo, un Caracol oculto en una cañada y con función prioritariamente interna –el IV, por ejemplo– y el Caracol de Oventic; aquí no sólo lucen edificios grandes con funciones endozapatistas, por ejemplo la escuela secundaria, que fue la única secundaria autónoma durante un tiempo; también una grande clínica de salud y una tienda de artesanías de mujeres muy bonitas; además está el centro de venta de compactos, encendedores, playeras etc., todos rigurosamente zapatistas. Ya que Oventic es el punto de

encuentro entre la sociedad civil y los compas, la entrada de fondos es más abundante. La tienda de abarrotes está bien surtida y hay una cafetería-tienda de artesanías justo en la entrada; probablemente la comercialización no resulta tan difícil aquí.

A los problemas estructurales externos hay que añadir los conflictos internos: la falta de tiempo debido a los papeles tradicionales en los cuales no son apoyadas por los hombres, los chismes en la comunidad, las rivalidades o fricciones entre las mismas mujeres, etc. Por ello hasta participar en una reunión de mujeres puede resultar difícil de combinar con el cuidado de los hijos y la casa.

Depende mucho de la disponibilidad del hombre, de su apoyo no sólo en la casa sino también emocional, es decir, que anime a la mujer a que participe en lugar de detenerla y mirarla con sospecha; en fin, es necesario que el hombre participe junto con su mujer dentro del nuevo discurso zapatista.

### **8.7 PARTICIPACIÓN: CONSEJO AUTÓNOMO**

El CA de PdE se compone de una mayoría de hombres y dos mujeres. Una de ellas es Sara, una mujer tzotzil con tres hijos, un hombrecito y dos niñas, la más grande es adolescente y ahora educadora en la escuela primaria autónoma.

Sara siempre lleva su falda tzotzil, de tela azul oscuro amarrada con una faja ancha de color rojo, una blusa y un swéter. Pelo largo en una cola, cara cansada y está un poco enferma. Quizá tiene unos 30 años.

Su esposo tenía otra mujer y ella lo dejó; regresó varias veces, discutieron su caso frente a las autoridades; él se puso violento en distintas ocasiones y lo sacaron.

Hablando de los cambios en la situación de las mujeres, ella afirma que tienen más derechos y más libertad. Pero siempre parece muy difícil nombrar estos derechos y siempre se asoma una constante que en sí parece sintetizar la concepción que se tiene de ellos: *participar*.

Sara no niega que es cansado, mucho trabajo y mucho tiempo. Siempre hay reuniones y siempre hay que estar al pendiente.

Las mujeres, sigue, también tienen más libertad de hacer sus colectivos, para tener un fondito.

¿Y de salir? Más o menos, otra respuesta enigma como un sí; nunca se escuchará un no; no lo usan como respuesta. La Ley de Mujeres es otro “más o menos”.

Pero sí, dice, disminuyó la violencia debido a que no se toma, ya los hombres casi no pegan. Y las mujeres tienen derecho a la tierra; ella tiene su milpita. Trabaja en su milpa, sola cuidó a sus hijos y ni modo, si la nombraron *hay que cumplir*, así que con paso rápido se va a la reunión.

En una de las conversaciones con Elena, ella también habló de los cambios que el zapatismo ha significado para hombres y mujeres.

Dice que en los diez años públicos del movimiento, ahora ya no pueden obligar a las mujeres a casarse –práctica que ella asocia a los tiempos de su abuela–, que ahora se hacen trabajos colectivos y hay pláticas con las mujeres. Dice que los padres apoyan más ahora que antes.

Hablando del 8 de marzo, dice que antes no se festejaba y ¿por qué lo festejan, qué se celebra? Y su respuesta retoma los parámetros de la triple explotación de las mujeres; pero en lugar de decir indígena, ella dice *zapatista*, el paradigma identitario que los y las distingue.

Por lo que concierne al trago, dice que fue una decisión de hombres y mujeres; lo dejaron porque es dañino para el cuerpo, el gobierno le mete algo que hace enloquecer a la gente. *Además, cuando están tomados, los hombres molestan a sus esposas, gastan todo el dinero y la mujer y los hijos no tienen para comprar comida y ropa.*

Y ¿qué derechos han ganado las mujeres? *Poder participar en la organización y en los mandos; pueden estudiar e ir donde quieren.*

Sin embargo la Ley de Mujeres no es conocida; en PdE no ha habido prácticamente ninguna difusión aparente de la Ley; si bien es razonable pensar que hay muchos temas de los cuales es menos fácil enterarse, resulta difícil creer que se quiera negar, por razones estratégicas, la difusión de la Ley. Además, como veremos más adelante, el nulo o escaso conocimiento de la Ley ha sido comprobado por otros campos.

## **8.8 CAMINANTES Y CAMINOS**

Ernesto (cuyo nombre real es otro), en 2001 educador en la escuela primaria de PdE; el proyecto de educación autónoma fue fundado en 1999, desde ese entonces han ido forjando nuevos programas e ideas orientadas a elaborar un plan educativo que responda a sus necesidades como pueblos indígenas, es decir, que respete los Acuerdos de San Andrés en relación con la educación. La crítica a las políticas integracionistas del Estado que, en lugar de incorporar a los

pueblos indígenas y sus conocimientos, han intentado imponer una visión nacional exclusionista de sus cosmovisiones y *hábitats*, se han concretado en un nuevo modelo educativo.

Esto se desarrolla a partir de la interacción con la sociedad civil, la cual llega tanto para enseñar y compartir ideas como con el afán de aprender; la fusión entre los dos proyectos, es decir, la encrucijada entre exo y endo zapatismo, permite el crecimiento del proyecto autónomo en la esfera escolar.

Ernesto es, ahora, después de haberse capacitado como educador y tomado en diversos cursos y talleres de formación, educador en la recién abierta escuela secundaria de PdE, cuyo fin no es sólo dar una mejor preparación, sino también y sobre todo formar nuevos educadores.

Raramente hemos coincidido en PdE, sin embargo, desde 2003 la relación se ha hecho más abierta. Al hablar de si ha cambiado la situación de las mujeres y cómo, él contesta que es difícil y que se necesita tiempo. Sólo tienen dos años hablando de sexualidad, planificación e igualdad entre hombres y mujeres.

Con el proyecto de educación autónoma se han empezado a enfrentar ciertos temas; las esperanzas recaen entonces en las generaciones futuras. Además, todo lo hacen solos, sin ningún proyecto ni programa gubernamental y, afirma, *es mejor tener hijos que meterse píldoras*.

Insiste en la dificultad para hacer entender la necesidad de instaurar, pero de veras, la igualdad entre hombre y mujeres.

Si por un lado menciona el *individualismo* como causa de la voluntad del hombre de ser jefe, por el otro responsabiliza a *las costumbres* al describir la resistencia de las mujeres. *Si yo te digo haz un trabajo tú no lo haces aunque sea bueno, porque no entiendes*. Las mujeres no se animan a participar y a veces los hombres restringen su posibilidad de movimiento y participación; es importante, sigue, que los papás aprendan para que dejen a sus hijas salir y que las nuevas generaciones entiendan cómo deben cambiar las cosas.

Esto es más difícil si en el hogar se enfrentan inmutables situaciones de poder y da algunos ejemplos: cuando la comida está lista, primero come el hombre y luego la mujer y los hijos, o el hombre come sentado en una silla y la mujer en el piso.

La conversación permite confirmar dos observaciones: al referirse a quién impulsó este cambio De discurso contesta: la Palabra de Dios y la organización, pero introduciendo una interpretación

novedosa. *La Palabra de Dios difundió el mensaje pero la organización lo puso en práctica. Dios dijo "Coman de mi pan" pero no más a los hombres sino que en partes iguales. Si decimos democracia, y esto es lo que queremos, ha de haber igualdad.* Los dos motores primarios, entonces, son los ya encontrados; y aún brilla por su ausencia la Ley Revolucionaria de Mujeres, que *se estudia poco.*

También en relación con la prohibición de consumir alcohol dentro de las comunidades zapatistas reaparece el problema delación; no se puede tomar porque luego se ponen muy "habladores". Además, añade, es dañino para el cuerpo, así como el cigarro, *y si queremos hacer algo bueno no podemos hacer daño a nuestro cuerpo.*

### **8.9 K'UN K'UN NOPTIK**

Otro día, más aprendizaje: *poco a poco vamos aprendiendo*, dice el compañero Francisco en tzeltal, *k'un k'un ta pasel: poco a poco vamos construyendo*, dijo alguien en tzotzil.

*Las palabras que siguen son el producto de una entrevista en diciembre de 2003.*

*Oventic, Caracol número 2: Resistencia y Rebeldía por la Humanidad. Cuatro hombres encapuchados, integrantes de la Junta del Buen Gobierno Corazón Céntrico de los Zapatistas* delante del mundo.

De cierta manera sus palabras cierran esta última parte, pues resaltan los puntos cruciales observados en PdE: el *antes* y el *ahora*; el aprendizaje en proceso de hombres y mujeres con respecto a las relaciones de género y la participación de las mujeres; la diferenciación entre el nosotros zapatista y los otros no zapatistas: los primeros están caminando un nuevo sendero que se pretende parejo, es decir, con relaciones de igualdad entre hombres y mujeres; al contrario, los no-zapatistas que viven en territorios zapatistas no entienden y no dejan que las mujeres participen.

En la entrevista se destaca el desconocimiento de la Ley de mujeres, la importancia de la Palabra de Dios y de la organización en la creación de un nuevo discurso y la cuestión del número de hijos.

Como en los apartados anteriores, redacté la entrevista de la siguiente forma: las partes en cursivas corresponden a las palabras de los miembros de la Junta, mientras que las otras son reflexiones y observaciones personales.



*Antes no participaban las mujeres, no participaban en la lucha, ni en la organización, tal vez algunas...*

*Si había manifestaciones, o fiestas, baile o fiestas religiosas las mujeres no van o van y no hacen nada. Puros hombres y ríe detrás de la capucha. Pero cuando se creó la organización, ahí sí poco a poco fueron despertando pero fue lento. Tenían tanta pena, tanta vergüenza, tanto miedo, se sentían como sin valor y eso venía de mucho antes. Nadie las invitaba a participar, a animarse y menos en la política. Ahorita sí hay una diferencia... cómo decirlo... mucho muy... cambiado. Ya ahora participan en el movimiento, en la lucha, en varios trabajos.*

*Esperemos que sigan las mujeres. Los hombres también estamos entendiendo que las mujeres deben levantarse. Hay hombres que aún no entienden, en la organización muy poquitos, pero los que están afuera no entienden y las mujeres no participan.*

*Al preguntar sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres, dice el compañero que no hay una ley. Ahorita no hay una ley de veras ya hecha, sino que todavía en palabras e ideas, lo que se quiere es que funcione. Las mujeres están de acuerdo y también los hombres. Tal vez algunos todavía siguen con machismos, tampoco no negar. No podemos decir que está funcionando perfectamente porque todavía se empieza.*

*En relación con el número de hijos, dice que esto se decide en la familia, que se ponen de acuerdo entre hombre y mujer; la cantidad de hijos se basa en las necesidades, es decir, en lo que uno puede dar a los hijos en términos de mantenimiento.*

*Tanto la iglesia como la organización han desempeñado el papel crucial de ir despertando a los hombres y a las mujeres sobre su caminar juntos. Porque, nos explica, algunos no tienen religión, entonces la organización les ha dado pláticas, los que tienen religión han tenido pláticas con los catequistas de la iglesia.*

*Poco a poco va avanzando, quiere decir a respetar a las mujeres porque sufren en dar hijos. El hombre sufre en mantener la familia pero lo que nosotros nos dimos cuenta las mujeres son las que más sufren.*

## **LAS VOCES SE OYEN MÁS CLARAS: CONSIDERACIONES FINALES**

Este trabajo se cierra al terminar el recorrido de tres senderos, los cuales llevan a las orillas de un lago que ahora es preciso explorar. Pero antes es prudente descansar los pies, quitarse los zapatos y guardarlos al borde del último rincón.

El tercer y último sendero ha tenido rostro de mujer rebelde; sus ojos, rodeados por un pasamontañas o acariciados por un paliacate, responden a tres preguntas fundamentales: ¿Quién eres? Mujer ¿Quién eres? Pobre ¿Quién eres? Indígena.

Y añaden: zapatista.

Cuando llega la noche en PdE y se acercan los niños es tiempo de inventar cuentos y sorprenderse de cada acontecimiento. La magia de ver a alguien llegar, el darse cuenta de que lo que dicen es lo que induce la teoría y no al revés: recordar la primera vez que llegué aquí, los cambios que se han ido dando en la comunidad con respecto al uso del espacio, a la articulación de los órganos de mando, el crecimiento de la escuela, la elaboración de un discurso y una práctica a partir de la experiencia.

Reconocer el calor del día, el hielo nocturno, los caballos que de noche llegan y comen la hierba todo alrededor y en el día obstruyen la entrada a las letrinas.

La convivencia con los compañeros es la columna vertebral de la maduración de ideas: la telaraña desde la cual he atrapado los diversos insectos teóricos que pueblan los arbustos de los senderos.

Los senderos se caminan estándose quietos: posicionado la banca donde la tierra no sea casa de hormigas, compartiendo el café si es que hay, guardando los lápices y las hojas, es tiempo de aprender.

Se destila, entre los compañeros y las compañeras, el orgullo de pertenecer al nuevo esfuerzo.

Sus raíces tomaron de muchas aguas, batallaron contra las dudas, se moldearon con los nuevos vientos hasta que crearon los suyos.

Para conocerlos y para estudiarlos en su dimensión de género he adoptado durante todo el trabajo la perspectiva glocal; ésta es una forma de mirar que pone en diálogo facetas interdependientes. Si bien son aislables y pueden ser contempladas separadamente, no podemos alcanzar una comprensión adecuada a menos de indicar los ejes que las relacionan.

## 1. La dialéctica glocal

La gramática del movimiento zapatista induce a pensar glocalmente. Rompe los límites del reduccionismo de base nacional o local y teje los hilos del tablero global.

Por lo tanto el primer sendero debe ser el comienzo, pues estudiando cómo y por qué se da la interacción de lo global con lo local –ejemplificado en los campamento civiles por la paz, las caravanas, los encuentros, los comunicados de Marcos, etc.– se obtiene un diagnóstico exhaustivo del movimiento imprescindible para entender el tema de las mujeres, objetivo final de este trabajo.

La problemática indígena reivindicada por los zapatistas no es una la prolongación de la lucha por la tierra sino la contribución a la nueva imagen de la comunicación y de la convivencia posible o deseable entre las comunidades humanas.

La injusta redistribución de los bienes materiales y simbólicos, la semantización de la diferencia y de la exclusión mediante el consumo utilizado como trinchera de separación y organizador de la vida social junto con la discriminación de estos grupos dentro de los territorios nacionales los convierte en una alegoría de las tensiones actuales.

Al neoliberalismo salvaje, la ruptura de los códigos de convivencia construidos después de la segunda guerra mundial, la prostitución de las Naciones Unidas y los efectos del reacomodo financiero internacional en las realidades locales se añade la alianza entre la política –aún determinada por lo límites nacionales– y el meta poder del mercado –organizado multinacionalmente mediante la lógica de la concertación fragmentada o dislocada mundialmente–. La alianza se visibiliza en la aplicación de los PAE, el crecimiento de la deuda externa, la mercatización de las políticas económicas y la agudización de las desigualdades y de la pobreza en los países en vías de desarrollo y también en los desarrollados.

El neoliberalismo no se impone simplemente como un ultraje económico sino que invade las esferas de la reproducción humana y de la transmisión y fomento de identidades culturales en sus diferentes manifestaciones. Por lo tanto, el modelo único neoliberal no sólo consiste en un paquete económico con sus subsecuentes efectos sobre el medio ambiente y la creación de enclaves dentro de las naciones, sino en un paquete cultural abierto para unos cuantos y fundado sobre la aniquilación o la explotación de la mayoría.

A la penetración, absorción e injerencia de lo global en lo local y a la compenetración de ambos le pongo el nombre de *localización de lo global*, proceso que sigue dos ejes principales: por un

lado, la localización del meta poder del mercado, es decir la imposición del neoliberalismo y sus consecuencias en los paisajes autóctonos; por otro lado, la localización de las temáticas globales, su comprensión y la respuesta estructurada mediante formas de resistencia fundadas en la solidaridad global, la difusión de un mensaje de inclusión y de lucha conjunta como planeado por el zapatismo; es decir, la formación de los que en el primer sendero llamo *argumentos alternativos y contrargumentos*.

Las diferentes respuestas al neoliberalismo o a la dominación de occidente empiezan un movimiento dialéctico que llamo la *globalización de lo local* mediante la cual las realidades particulares, que se forman de premisas locales, se confrontan, unen y cuestionan frente a los retos y los riesgos de la globalización y buscan proyectarse como un conjunto, es decir la sociedad civil global.

El zapatismo responde a la localización de lo global en su primer acepción en forma caracólica pues se nutre de lo externo –localizando así lo global entendido como el aprendizaje, en los espacios abiertos por el zapatismo, de otras formas de resistencia– y lo trasmite y desarrolla en manera autónoma en sus comunidades; simultáneamente dirige sus procesos hacia fuera –es decir globaliza lo local– en dos sentidos.

Por un lado, su intención dialógica y comunicativa con otros contramovimientos y movimientos alternativos se desprende de la necesidad de mantener un vínculo con las sociedades civiles para que no se corte el hilo de solidaridad.

Por el otro, fomentar, desde su coordinada geográfica y especificidad de lucha y resistencia, el fortalecimiento del movimiento de resistencia global aún en estado fetal.

Sin embargo ninguno de estos tres procesos toma lugar *naturalmente*; el involucrarse en un movimiento social implica un proceso previo que, con respecto al zapatismo, describo recurriendo a elementos históricos y teóricos en el primer sendero.

La formación de una “cohesión de lucha” –heterogénea e incluso dividida en su composición y sin embargo unida por la interpretación de la situación vivida, los métodos para su superación y los fines a alcanzar– se desarrolla mediante modificaciones identitarias que se desenvuelven sobre un permanente estira y afloja donde el nuevo imaginario colectivo se conforma de muchos modos de pertenencia; en este caso, las múltiples mazorcas de la milpa zapatista, las diversas formas de ser zapatista y de vivir la nueva pertenencia identitaria.

La cohesión cognitiva del zapatismo es la Cultura Zapatista en sus configuraciones identitarias, mnemónicas, autonómicas y de género.

La CZ es la fusión de las dos experiencias de la globalización de lo local y de la localización de lo global. Surge de un proceso de cambio que toma auge a partir de las luchas urbanas de índole marxista-leninista y del discurso de la teoría de la liberación; ambas son corrientes de pensamiento y de lucha social de carácter internacional. Crece a partir del encuentro en 1975 en San Cristóbal de Las Casas y se enriquece a partir de la difícil puesta en escena de un ensayo permanente y común entre los esfuerzos de la iglesia de la palabra de dios y la lenta pero inexorable concientización étnica de los pueblos indígenas de Chiapas.

Se eleva como respuesta y propuesta a los estragos de las crisis internas mexicanas las cuales, si bien son un producto de deficiencias históricas y del racismo arraigado, también reciben la influencia del cambiante panorama global. La agudización del problema de la deuda externa y la imposición del neoliberalismo como dogma económico llevaron a los acontecimientos que simbólicamente justifican el levantamiento zapatista en las primeras declaraciones de Marcos en enero de 1994: el TLCAN, los cambios al artículo 27 constitucional y los 500 años de marginación de los pueblos indígenas.

La magnitud, postura y “tono” zapatista, o por lo menos de Marcos en los primero (y segundos) tiempos fungen como imán hacia el cual dispararse para muchos grupos emergentes o que nacen como consecuencia del movimiento; éste se convierte en un canal de expresión involuntario para una sociedad civil pasiva o adormecida de muchos países de los países centrales.

Con respecto a las luchas latinoamericanas y de otros continentes, en particular las luchas de índole campesina y/o indígena, el movimiento se destaca como una palabra que ya había sido pronunciada –en ocasión del quinto centenario del descubrimiento de América– pero a la cual le faltaba la fuerza que inicialmente le da la poesía de Marcos y luego los cambios que acontecen en los territorios zapatistas. Florece el exozapatismo y crece la atracción que tiene el movimiento.

La gestación del endozapatismo es mucho más silenciosa y desapercibida al exterior, a veces no interesa y con el pasar de los años se vuelve más “introvertida”. Después del incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno y la “traición” por las fuerzas políticas después de la marcha del 2001 el endozapatismo, pilar de la cultura zapatista, deviene sinónimo de

autonomía. Ésta se transforma en el bastión de lucha, la trinchera desde la cual recordar que el movimiento sigue.

La fundación de los Caracoles y de las Juntas del Buen Gobierno, pequeña revolución geográfica en Chiapas y muestra de una determinación aparentemente incansable, encarna el espíritu de evolución continua del EZLN, su capacidad de autocrítica y el lazo constante de los pueblos zapatistas con la comunidad internacional y nacional en la creación de algo distinto: el famoso mundo donde supuestamente, algún día, quepan todos los mundos.

Las mujeres zapatistas, como lo subrayé en el primer sendero, se perciben “indígenas”, “pobres” y “mujeres” –entendiendo estos términos en la articulación que se hace de ellos en la teoría de la triple explotación– a partir de su ser zapatista; en los escalones de la autodefinición identitaria tanto la Ley Revolucionaria como las declaraciones de las comandantas y mi experiencia en Primero de Enero sugieren la pertenencia zapatista como la cima de la cual se desprende la cascada de significados y reformulaciones que componen el discurso y la práctica de las relaciones de género en los territorios zapatistas.

Por ello es imprescindible conocer la CZ, entender su heterogeneidad y su formación histórica ya que, como expongo a lo largo del tercer sendero, la creación de un discurso de género revolucionario sigue pasos análogos.

Las analogías se mantienen también en los otros procesos, es decir las localizaciones de lo global y la globalización de lo local, pues las tres tienen una dimensión de género.

## **2. La localización del meta poder del mercado y las mujeres**

La implantación de un régimen incuestionablemente neoliberal desde los setenta y su acentuación desde los ochenta ha tenido repercusiones evidentes para el país.

Por una parte, la agudización de las diferencias entre ricos y pobres, el renovado abismo que se había ligeramente ocultado atrás de la emergente clase media en los años de bonanza económica. Si bien México sigue teniendo una clase media consistente y es un país relativamente rico dentro de la región latinoamericana la pobreza ha ido en aumento conjuntamente con la concentración de la riqueza.

La ola privatizadora que empezó en los ochenta y que alcanzó su clímax con el presidente Carlos Salinas de Gortari junto con las medidas clásicas de los PAE mencionadas en el primer sendero tuvo repercusiones drásticas para el sector campesino. La cancelación de créditos y subsidios y la

abertura al mercado de las tierras ejidales han significado una crisis que perdura en el área rural, especialmente por la nula competitividad de México frente a sus contrapartes del TLCAN.

Desde luego esto ha tenido implicaciones serias para las mujeres; en el segundo sendero hice hincapié en el tema de la *feminización de la pobreza* y en el fenómeno de la migración.

Es posible afirmar, con cierta triste ironía, que el proceso de feminización abarca diversos ámbitos: no sólo la pobreza, sino la geografía de las zonas rurales, la exclusión social y pronto incluso las cárceles y los canales de la delincuencia. Realidades que, con grados diferentes entre zonas rurales y urbanas, van de la mano, amarrados por la descomposición social que llevan consigo las consecuencias del neoliberalismo.

La falta de oportunidades y la insuficiencia de los productos de la tierra incluso para la subsistencia han llevado al aumento de los flujos migratorios. La migración no se debe exclusivamente a razones económicas sino que conlleva una ambición simbólica relacionada a un estilo de vida, una aspiración guiada por una idealización de los Estados Unidos.

Si bien, como presentado en el segundo sendero, los flujos migratorios y la composición de la población migrante ha cambiado, incluyendo a más mujeres y parejas jóvenes, la tendencia a migrar sigue siendo predominantemente masculina.

Esto implica que las mujeres se responsabilicen por una mayor cantidad de actividades que son cultural y cualitativamente diferentes ya que no es lo mismo que un mujer *lave más ropa* a que una mujer *sea el sustento de la casa*, o *trabaje en el campo* no como *apoyo* sino como *jefa de hogar*. En el segundo sendero expuse como estas últimas, entre otras, son concebidas como superiores por ser actividades masculinas; por ende la incorporación a las normales actividades laborales de una mujer de tareas masculinas implica una *posible* revolución cultural que podría desembocar en mayor autoestima, capacitación y acumulación de capital humano y social, etc. en fin, un proceso de *empoderamiento*.

Sin embargo esta semilla puede quedarse en estado hipotético y la mujer verse sujeta simplemente a mayores esfuerzos mal renumerados. En primer lugar, la mujer puede quedar sometida, pese el alejamiento del esposo, a la vigilancia de la familia de él y tornarse en una "apéndice A" de los suegros. En segundo lugar, si los cambios prácticos no están acompañados por un proceso de asimilación cognitiva que infunda una valoración distinta del papel de la mujer es muy probable que ella misma se sienta una mera sustituta esperando que vuelva el marido y que todo vuelva a como era anteriormente.

La *feminización* no es sólo una consecuencia de la migración masculina y tiene facetas macabras relacionadas directamente con el reacomodo en nichos locales del capitalismo internacional.

La explotación turística de las zonas costeras, por ejemplo, se ha convertido en un gran atractivo para jóvenes mujeres y madres solteras que, voluntariamente o no, se alejan de su comunidad de origen. Desde luego no se van a pasear sino que se emplean como sirvientas o en alguna otra actividad mal pagada en los colosos hoteleros siguiendo el esquema tradicional de “producción para la exportación”: el uso indiscriminado de los bienes naturales nacionales para el goce de los paisanos ricos o de extranjeros mientras que los autóctonos entran a las habitaciones exclusivamente para cambiar las sábanas.

La frontera norte es otro trágico escenarios de la localización del mercado global: por un lado, la industria maquiladora, mencionada igualmente el en capítulo dos. Por otro lado, el dramático caso de las mujeres de Juárez; un terreno peligroso y para mí desconocido pero que queda como el espejo en el cual están atrapados todos los prejuicios, las injusticias, las violencias y las maldades que sufren las mujeres y para las cuales no hay un final predecible. Además las cárceles de las ciudades fronterizas engruesan sus ya sobre pobladas filas con mujeres “enganchadas” por la delincuencia organizada.

En busca de una manera de sobrellevar su situación de miseria, mujeres que provienen de hogares pobres, a menudo violentos, jóvenes que no recibieron educación y que están absolutamente solas y sin preparación frente al mundo se involucran en el tráfico de pequeñas cantidades de droga. En muchas ocasiones, en el intento de pasarlas al famoso y terrible *otro lado* son detenidas y acusadas de delitos graves.

Concluyendo, no es exagerado afirmar que las mujeres, en especial las de origen rural que no cuentan con ningún apoyo ni preparación, son las víctimas elegidas de las catastróficas consecuencias del *libre mercado*.

### **3. La localización de la gramática global del género**

En el segundo sendero describí la dinámica del *poder* como ente abstracto paragonándolo a una bulimia patológica. Mi fin no era sólo el de tomar un poco de aire fresco sino de elucidar la relación dialéctica de lo local y de lo global desde la perspectiva de la localización de lo global. Los significados se producen en la esfera local y son absorbidos por el poder y luego vomitados sobre el tablero global mediante una codificación única, un *copy right* semántico que, según el



ámbito y el fin del “objeto” en discusión, queda encarnado en el discurso oficial de una institución o de una voz de injerencia mundial.

Las lógicas dominantes son las de lo local-global en relación a la producción-apropiación de significados y de la imposición-resistencia con respecto a su uso y cambio.

La localización de un discurso de género universal (es decir, occidental) que ha evolucionado en el tiempo se da mediante canales oficiales o mediante la apropiación crítica del discurso. Por ello consideré trascendental analizar el madurar de la *gender mainstreaming* a través de las declaraciones de las Naciones Unidas; me parece importante subrayar una vez más que lo que tomé en cuenta las declaraciones y no el organismo en sí ya que si bien la “retórica” de las UN sobre el género permite un análisis histórico semántico interesante, los últimos roles desempeñados por la organización dejan mucho que decir.

El trabajo de CODIMUJ, ONG que tomé como ejemplo de la localización de lo global en el canal de la “resistencia” y no de la “imposición” (en este sentido el ejemplo que mejor luce es el programa Oportunidades) presenta analogías con el despertar de la conciencia étnica de los pueblos de Chiapas –descrito en el primer sendero– en términos de “fuente” –el trabajo de la diócesis– y de proceso.

Ambos tienen que ver con la reformulación identitaria crítica y la construcción de nuevos significados que unan lo que antes estaba separado. En ambos casos hay que sustituir la pena y la vergüenza (de ser indígena en el primer caso y mujer en el segundo) con el orgullo de pertenencia y el auto segregacionismo y racismo (producto de un discurso de exclusión normalizado y asumido como correcto, perenne y natural) con autovaloración e incluso autoconocimiento.

Así como los indígenas de Chiapas *aprendieron que eran mayas* y se conocieron mutuamente, las mujeres *aprendieron que eran triplemente explotadas* y superaron el aislamiento del sufrimiento, y así su natural anestesia, mediante la catarsis, primero, y la formulación de soluciones, después, en un proceso colectivo.

Análogamente, así como los pueblos zapatistas localizaron lo global y globalizaron lo local tejiendo su lucha dentro del panorama de la sociedad civil global, las mujeres formularon un discurso en cuya construcción participan temas de índole global y enriquecieron las miradas feministas con la difusión de su especificidad como integrantes del movimiento zapatista pues introdujeron en el discurso “sobre las mujeres” –entendidas como agentes individuales por la

cosmovisión occidental– la perspectiva de una lucha comunitaria de hombres y mujeres para cambiar, desde el hogar hasta los Consejos de Autoridad, las relaciones entre los seres humanos.

Tanto la componente étnica como la de género en la transición de la identidad primordial a la estratégicamente reformulada se fueron fundiendo en el discurso zapatista y fueron sentando las bases de la CZ. De ahí, en el estudio de las relaciones de género en las bases de apoyo, la reiterada necesidad de conocer la CZ pues parte de su configuración es justamente esta lucha para romper con los imaginarios colectivos de exclusión y madurar relaciones de género horizontales.

La CZ no contempla a las mujeres como unos integrantes más sino como agentes con capacidad de decisión y provee los espacios para expresar su voz y ejercer su acción. Si antes las mujeres eran uno combatientes o soporte más cuya participación se medía y decidía en base a los papeles tradicionales de género, con el zapatismo las mujeres asumen voces autónomas pero insertadas en el discurso más amplio pues son parte activa y simbólica del mundo al cual el zapatismo ambiciona.

Sin embargo no hay que olvidar que la CZ está en fase de consolidación. Las bases de apoyo son fundamentalmente comunidades campesinas que manifiestan y viven su ser zapatistas a través de los elementos ya analizados –formas de gobierno, reconstrucción del espacio, mezcla étnica, etc.–, pero que no viven las condiciones extraordinarias de la montaña, con los “trastornos de género” que conllevan. Por ende, el seguimiento de ciertos patrones culturales es más obvio de lo que sería su ruptura.

A pesar de ello, las comunidades sí cooperan en la vivencia plena de la CZ con respecto a las mujeres en la satisfacción de los requisitos básicos de las leyes correspondientes. Por ende, una primera conclusión es que *el zapatismo sí ha cumplido con su intención y discurso, de por sí novedoso en comparación con movimientos insurgentes anteriores, de crear condiciones para una nueva relación entre hombres y mujeres basada en una incorporación de la perspectiva de género que pueda acabar con la discriminación y la desvalorización de las mujeres en sus hogares, comunidades y pueblos.*

Como lo afirman también las comandantas, la creación de colectivos y los nuevos papeles abiertos para por las mujeres son una *conquista* obtenida en el seno del movimiento y sí

responden a los puntos declarados en la Ley. Por lo tanto, no es posible negar los cambios, aunque sigue siendo importante evaluarlos críticamente.

A lo largo de los diez años que he tomado en cuenta en este capítulo —desde 1993 hasta 2004— he podido identificar puntos que se repiten y que he mencionado en repetidamente en el tercer sendero; a pesar de ello quisiera retomarlos brevemente.

#### 4. Participación

Las mujeres son continuamente invitadas a organizarse y a participar: como mujeres, —incluyendo entonces no sólo a las mujeres indígenas de otras etnias y estados de México, sino a las mestizas y extranjeras también— y como indígenas, luchando al lado de los hombres para la implementación de la autonomía, el respeto de los Acuerdos de San Andrés y, en general, a nivel nacional, el respeto de los pueblos indígenas, de sus cultural y diferencias.

La organización y la lucha, entonces, si bien se centran en demandas de género no se plantean como acciones “en contra de los hombres” sino que se proponen conyugar las demandas de las mujeres como *seres humanos* y como *mujeres indígenas*.

Otro nivel de organización es interno al zapatismo, es decir, las mujeres de las comunidades bases de apoyo son exhortadas a participar como zapatistas en sus comunidades a través de mecanismos ya conocidos: los colectivos, las escuelas, las asambleas, los órganos de decisión, etc. Las mujeres que participan como autoridades en las Juntas son adolescentes aún no casadas, es decir, tienen la “movilidad” y las “condiciones” para cubrir ese papel. No tienen responsabilidades domésticas que las aten a sus hogares; se desenvuelven dentro de las coordenadas de la Cultura Zapatista, es decir, dentro un discurso que fomenta, defiende e impulsa la participación de las mujeres; por lo tanto, es probable que los padres no pongan mayores obstáculos a su participación, aunque signifique que las hijas se vayan de su comunidad por una semana para cumplir con el mandato.

En PdE las mujeres autoridades sí tienen hijos; aquí los requisitos son diferentes, o, por lo menos, no se presenta el problema de los deberes domésticos, pues el CA se encuentra en la cabecera municipal, que es donde ellas viven. Por lo tanto, las asambleas y los días en los que el CA está abierto para recibir a los habitantes de las diferentes comunidades se toman en “horas extra”.

Emergen varios puntos interesantes: vemos que *los papeles de género tradicionales se mantienen intactos con respeto a los papeles domésticos*, a saber, una mujer casada no puede dejar a su

hogar e hijos, por ende, no podrá participar como autoridad de las JBG a menos de vivir en el pueblo donde se encuentra uno de los cinco Caracoles.

*Las mujeres jóvenes pueden participar más activamente en la creación y crecimiento de la Cultura Zapatista:* no sólo pueden ser autoridades, sino también educadoras y promotoras de salud. La realización de estos trabajos implica muchas veces tenerse que ir por varios días o más a algún Caracol donde recibirán capacitación. Su condición de solteras les evita ciertos impedimentos.

*Si bien la dicotomía entre mujeres “casadas” y “solteras” con sus implicaciones en términos no sólo de movilidad sino también de aspiraciones se mantiene basada en patrones tradicionales, se notan unos cambios importantes: la posibilidad de participar, de asumir roles de mandos y de autoridad; la oportunidad de aprender a leer y escribir y de tener una formación educativa que antes las mujeres no tenían.*

Además, los derechos de las mujeres desarrollados en el EZLN y en las bases de apoyo se han convertido, sobre todo para las mujeres casadas y con hijos, en más trabajo. Desde luego eso depende mucho de su grado de participación y de la situación que viven en su hogar –número y edad de los hijos, por ejemplo, entre otros factores–.

Pero, en términos generales, una mujer casada con hijos que cumple con sus deberes “tradicionales” y que además participa en reuniones, asambleas, de mujeres o comunitarias, talleres –los cuales implican horas dedicadas a la producción, en el caso de los colectivos de artesanía, pan y hortaliza, a la venta, en el caso de las tiendas, más las dedicadas a la administración, la planificación, la compra de material, etc.– tiene una mayor carga de trabajo que alguien cuyas únicas responsabilidades se concentran en su casa.

¿Las múltiples responsabilidades que algunas mujeres zapatistas asumen responden a una plena conciencia de su significado en términos de “derechos de las mujeres”, “libertad”, “independencia”, etc.? Seguramente no hay una respuesta única a esta pregunta. Por muchas se acercará más a un sí; por otras podría ser contestada a partir de uno sólo de estos puntos, tal vez la afirmación de sus derechos a través de la participación, o cierta motivación económica en los colectivos.

El rango de respuestas es muy variado en sí y sus fluctuaciones dependen de la comunidad que tomemos en cuenta: no encontraremos la misma situación en una comunidad sede de un Caracol que en una más alejada de los centros neurálgicos del movimiento. En éstos se concentran

actividades importantes, aunque no sean exclusivas de ellos: talleres, encuentros con las sociedades civiles y, por ejemplo en el caso de Oventic, una mayor comercialización de los productos artesanales hechos por las mujeres, pues el flujo de “zapaturistas” es más importante.

### **5. La influencia del EZLN**

Es importante hacer hincapié en otro factor: la influencia del EZLN en cuanto órgano de mando: las frases “según dice la comandancia”, “según lo que manden decir” se repiten con cierta frecuencia; son pronunciadas por hombres y mujeres en diferentes contextos, pero aquí quiero subrayar el impacto que “los ordenes desde arriba” pueden tener en la vida cotidiana de mujeres zapatistas bases de apoyo. El sentido de pertenencia a un movimiento y a un sujeto colectivo dividido en unidades territoriales –comunidades, regiones, municipios y zonas– todas integradas por una específica afiliación –su ser zapatista– crea un sentido de responsabilidad que puede convertirse en asumir un papel más por sentido del deber que por reflexión y decisión espontánea. Si bien sería equivocado, por los menos según mi experiencia, considerar al EZLN como a una entidad suprema que “obliga” a las mujeres a participar, la retórica del EZLN, expresada en los discursos de las comandantas anteriormente analizados y, seguramente, en canales internos de comunicación entre el CCRI y sus bases, ejerce diferentes efectos y produce resultados interesantes.

Difunde un mensaje unitario hacia las mujeres y las rescata como seres humanos e indígenas, así superando los límites de otros movimientos indígenas y del discurso hegemónico de las Naciones Unidas.

Presenta una serie de demandas de mujeres y establece estructuras y sanciones orientadas a la satisfacción de las mismas. Los CA se convierten en espacios de reclamos y discusión que regulan los procesos internos, no sólo en ámbitos más generales –distribución de las tierras, reforestación, fiestas comunitarias, organización de asambleas, etc. – sino también personales: frente a las autoridades puede decidirse un divorcio, denunciarse un borracho y un violento –o una borracha y una violenta, pero es menos común–, solicitar el alejamiento del mismo del hogar e incluso de la comunidad. La deliberación final en casos de los borrachos crónicos puede convertirse en una multa, en el encarcelamiento y hasta en la expulsión de la organización.

Como ya se vio, la prohibición del alcohol surgió como una medida preventiva contra la delación interna pero se ha convertido en una de las banderas de lucha de las mujeres. Los efectos positivos de la prohibición han rebasado los confines dictados por la clandestinidad para ser

asumidos como derecho, reclamo y finalmente avance en el campo de las reivindicaciones de género del zapatismo.

Éste ha abierto espacios donde elementos de “los usos y costumbres” que han sido ásperamente criticados, en particular la violencia familiar y el alcoholismo, pueden ser denunciados y recibir su castigo.

## **6. La reelaboración de los usos y costumbres**

El movimiento zapatista ha permitido, construido y fomentado nuevos canales participativos y organizativos para las mujeres; no sólo esto sino que a partir de la reflexión crítica sobre “las buenas y las malas costumbres” ha logrado modificar algunos hábitos profundamente arraigados en el tejido social y en los procesos de socialización y de construcción de identidades individuales y colectivas, como por ejemplo, el consumo de alcohol.

Los avances son presentados (en los discursos de las comandantas y por las personas de PdE) en forma general: las mujeres ejercen su derecho, conquistado en el zapatismo, de participar en todas las asambleas y asumir cargos de mando –en el EZLN– y de autoridad –en los CA y JBG–; pueden aprender a leer y escribir y, hay que añadirle, recibir cursos de capacitación como promotoras de salud y educadoras. A través de los colectivos han alcanzado cierta independencia económica antes impensable.

Los avances mencionados son primariamente técnicos, mientras que los obstáculos son de carácter “cultural” y “discursivo”.

La permanencia de un discurso “tradicional” sobre las mujeres no se ha podido erradicar ni entre los hombres ni entre las mismas compañeras a pesar de haber sido ligeramente sacudido.

El hecho de que de todos los entrevistados en PdE sólo el educador conozca la Ley de Mujeres es bastante significativo; en ello se refleja el poco trabajo que se ha hecho con las mujeres en términos de discusión y de circulación sobre sus derechos y es aún más impactante pues los derechos expresados en la Ley se suponen que han sido escritos, o solicitados, por las mismas mujeres.

Los mismos compañeros no niegan la lentitud del cambio. Reconocen el viraje discursivo y también las dificultades de la práctica.

La tendencia no es juzgar elementos externos, por ejemplo la guerra de baja intensidad, la falta de recursos para abrir guarderías etc., sino los factores internos que surgen de matrices culturales profundamente arraigadas. La crítica es, generalmente, una autocrítica.

Lo interesante es que mientras algunos subrayan la responsabilidad o el “no entender” de hombres y mujeres, otros prefieren poner énfasis en la resistencia de los hombres.

Esto es doblemente interesante porque la mayoría de lo aprendido ha derivado de pláticas con hombres, lo cual es bastante significativo del dominio que ellos tienen en este campo, su mayor facilidad para el habla y la correspondiente timidez –miedo, pena, vergüenza, autodesvalorización– de las mujeres, las cuales, también por falta de costumbre, no sueltan tantas opiniones como los hombres.

La transición desde *la identidad primordial de género* y la estratégicamente reformulada implica un *shift* en hombres y mujeres y es de índole predominantemente cultural, es decir requiere un cambio de mentalidad y la abolición de los viejos esquemas de valoración. Éstos, analizados con detenimiento en el segundo sendero, abarcan el plan simbólico, valorativo y físico: los espacios se distribuyen –en términos generales la mujer en la casa y el esposo en el campo o en la ciudad; los hijos en la escuela y las hijas no, etc. – las actividades se valoran jerárquicamente (las labores de los hombres son consideradas superiores a las de las mujeres) y las consecuencias de ello se miden en el futuro (por ejemplo en los diferentes niveles de alfabetización y escolarización entre los sexos).

Hay un mínimo común denominador que es la violencia y que, al igual que demás distinciones y discriminaciones, se distribuye en los tres planos.

La dimensión espacial de la violencia es general en el sentido de que abarca todos los rincones de la convivencia entre los sexos (hogar, calle, lugar de trabajo, medios de transporte, etc.) implica una distribución físico-simbólica en la manifestación de hombres y mujeres ya que la forma de vestir estimula o inhibe ciertos prejuicios que pueden desatar la violencia (por ejemplo, el uso de una minifalda o el no usar sostén).

La jerarquización de la violencia va de la mano con su normalización. La amenaza de un golpe, los golpes, la frecuencia y duración, la verbalización de las lesiones (por ejemplo en las expresiones “te voy a partir tu cara”, “¿quieres más?”, “no te vas a poder levantar de la cama”, etc.) conllevan, después de una reiterada manifestación y naturalización en la relación violenta, una “ritualidad” que domina y guía el comportamiento asegurando el orden según los grados de la violencia implicada.

A la violencia física se suma la simbólica y al comportamiento violento del hombre sobre la mujer hay que añadir el de la mujer sobre el hombre, de ambos sobre los hijos, y los actos violentos hombre-hombre y mujer-mujer; es el caso, por ejemplo, de la violencia de la suegra sobre la nuera.

La superación de la violencia como práctica cotidiana de organización social implica la resemantización del cuerpo y de los seres humanos, vagina y pene incluidos.

Un claro ejemplo de esto es la versión de la Ley de Mujeres hecha por las compañeras bases de apoyo. Como evidencí en el tercer sendero, ellas amplían el artículo sobre violencia de la versión original y lo convierten en dos artículos. Hacen hincapié en la necesidad de dar ánimo a las compañeras a denunciar cualquier acto de violencia y violación.

El “dar ánimo a las compañeras” nos da a entender que las compañeras *deben ser animadas*, lo cual significa, en primer lugar, que no se animan por sí solas porque siguen siendo parte de un sujeto colectivo que está buscando cambiar las relaciones de género pero que sin embargo continúa siendo patriarcal y culturalmente exclusivo de las mujeres. En segundo lugar, nos dice, junto con lo he venido repitiendo acerca de la pena y de la vergüenza, que los *tempos* son largos y que el aprendizaje no ha sido homogéneo sino que algunos compañeros y compañeras tienen más “conciencia de género” que otros.

Aparte de los frenos culturales absolutamente comprensibles y que son compartidos en el nivel mundo y son parte de una lucha constante de todas las mujeres, hay otro aspecto que contribuye a la “lentitud” del proceso y que surge del mismo movimiento.

## **7. Mujeres y autonomía**

PdE, base de apoyo del movimiento zapatista, está construida alrededor del proyecto de autonomía y tanto su actividad productiva como organizativa y “cultural” –en el sentido de Cultura Zapatista– está orientada por los ejes del movimiento.

El tema mujeres ocupa un lugar secundario dentro de este proyecto, se respetan las “formas” de la perspectiva de género del zapatismo pero no se construye un nuevo contenido.

Las mujeres aún no viven, y ni siquiera conocen, la totalidad de lo que el zapatismo, supuestamente, iba a significar para las mujeres.



Si bien es posible hacer unas consideraciones críticas acerca de la escasa relevancia del tema mujeres en comparación con el proyecto máximo –la autonomía– esto no significa que en once años no se haya hecho nada. Al contrario, muchas posibilidades han sido abiertas aunque muchas quedan por profundizarse, difundirse y, por ende, implementarse.

Un buen lugar de partida serían las relaciones de género dentro de los hogares, aunque esto significaría redefinir los patrones dominantes a través de una labor de reflexión y “concientización” no sólo con las mujeres, sino con los hombres también. En el hogar se reproducen los modelos que luego serán asumido por los hijos, por lo tanto, la ambición de ver crecer el proyecto zapatista y de modificar ciertas cuestiones a través de la educación debe empezar por la educación en la casa; la responsabilidad de la dirigencia del movimiento consiste, por su influencia, en recalcar la importancia de la lucha de las mujeres, de difundir la Ley, de discutirla a partir de los avances hechos y de los obstáculos que aún no se han superado.

La autonomía y la resistencia han ocupado un lugar central, lo cual es entendible y ha llevado a la construcción de un proyecto, que, a pesar de fallas e imperfecciones– que los zapatistas no niegan ni esconden– es profundamente impactante y de gran alcance, aunque los resultados se verán sólo en un futuro. A pesar de ello, el sacrificio del tema mujeres a la construcción de la autonomía es bastante disonante con la imagen que el zapatismo dio de sí al momento de hacerse visible.

El zapatismo se destacó, entre otras cosas, justamente por haber rebasado esos límites, de índole tanto ideológica así como cultural, en un terreno, el de las comunidades indígenas, donde quizás parecía más difícil hacerlo.

Por lo tanto es justo, aunque esto no signifique subestimar los avances que sí se han hecho, exigir más al movimiento; ir más allá, no sólo en relación a catalizar y fortalecer los espacios ya abiertos, sino en fomentar una reformulación cultural que supere la aplicación meramente “técnica” de una receta zapatista para convertirse así en un nuevo sentir común, un diferente imaginario social que conlleve una más igualitaria “naturalización”.

La Ley de Mujeres sigue siendo un instrumento capaz de contener y extender las reflexiones y los cuestionamientos que la engendraron.

Este documento puede convertirse en el eje central de debate y análisis interno del movimiento zapatista en encuentros no sólo entre mujeres de diferentes municipios sino entre hombres y mujeres. La realización de los puntos que la Ley plantea no sería “solamente” la superación de las

desigualdades, sino el cumplimiento de la autonomía en su vertiente práctica y simbólica, es decir, la construcción de un espacio que se rige por otros valores y que permite la implantación de encuentros horizontales.

Pues, como dijo un compañero, los zapatistas tenemos la visión de algo más allá.

Un algo más allá en cuya construcción los hombres y las mujeres zapatistas deben seguir desempeñando un papel crucial.

No podemos ni debemos olvidar el empuje que este movimiento ha dado a la conciencia en el nivel mundo ni la posibilidad de que un motor que aún no se cansa ni quiere dejar de caminar ha abierto para la intuición y la puesta en práctica de un mundo distinto.

El zapatismo ha sido el movimiento parte aguas de la época actual; ha sabido reunir ambiciones, formas, lógicas y cosmovisiones diversas articulándolas armónicamente.

Dejar que el movimiento se convierta en un “todavía no” donde los ganadores siguen siendo los mismos de siempre, permitir que la dignidad indígena quede otra vez estrangulada por las manos de secuestradores mestizos o extranjeros, y no hablar más de sus mujeres y de las comunidades que diariamente construyen la Cultura Zapatista sería un error cuya magnitud tal vez no sería notada inmediatamente pero que resonaría en los oídos y vivencias futuras.

En unas décadas o cien años o más o menos algún grupo rebelde se levantará y retomará esas experiencias haciendo recordar a quien aún viva la nostalgia de algo que fue y se apagó; despertando, en los que apenas habrán llegado, la inquietud de entender por qué, una vez más, los demás se quedaron paralizados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Academia Mexicana de Derechos Humanos, *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer*, AMDH, México, 1999
- Agencias, “Persisten abusos a indios de Colombia, Guatemala y Bolivia”, en *La Jornada*, 10 de agosto, México, 2004
- Amorós, Célia, *Feminismo: igualdad y diferencia*, UNAM, México, 1994
- Arizpe, Lourdes, *La mujer en el desarrollo de México y de América Latina*, UNAM, México, 1989
- Bairros, Luiza, “Nuestros feminismos revistados”, en *Sociedad y Cultura*, no.14 otoño, México, 2000
- Ballara, Marcela, “Los flujos migratorios internos, la feminización de las migraciones y su impacto en la seguridad alimentaria”, FAO, México, 2004
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1997
- De Las Casas, Bartolomé, *Historias de las Indias*, PCE, México, 1986
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1996
- Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazan, *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México, 2001
- Bellinghausen, Hermann, “Con la muerte a costas por la Lacandona”, en *La Jornada*, 16 de marzo, México, 2003
- \_\_\_\_\_, (a), “Los acuerdos de San Andrés se cumplen mediante las Juntas de Buen Gobierno”, en *La Jornada*, 10 de agosto, México, 2004
- \_\_\_\_\_, (b), “Zapatistas reivindican su autonomía en educación; es “alimento sagrado”, en *La Jornada*, 25 septiembre, México, 2004
- Beck, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global*, Paidós, Barcelona, 2004
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, CONACULTA, México, 2001
- Bunch, Charlotte, Claudia Hinojosa y Niamh Reilly, (eds), *Los derechos de las mujeres son derechos humanos*, EDAMEX, México, 2000

- Burgos Debray, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú*, Ediciones Casa de las Américas, Habana, 1983
- Cadena Roa, Jorge, “Acción colectiva y creación de alternativas”, en *Chiapas*, no 7, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México, 1996
- Casca Zamora, José, *Espacios transnacionales, interacción, integración, y fragmentación en la frontera México-Estados Unidos*, UNAM, México, 2002
- Cason, Jim y David Brooks, “El futuro de la humanidad depende de oponerse a la globalización: Chomsky”, en *La Jornada*, 9 de septiembre, México, 2003
- Castellano Guerrero, Alicia y Gilberto López Rivas, “Autonomía y movimiento indígena en México: debates y desafíos”, en *Alteridades*, no 14, año 12, México, 1997
- Castro, José Esteban, “El retorno del ciudadano: los inestables territorios de la ciudadanía en América Latina”, en *Perfiles Latinoamericanos*, vol 8, no 14 junio, México, 1999
- Cohen, Jean y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002
- CODIMUJ, *Con mirada, mente y corazón de mujer*, CODIMUJ, San Cristóbal de Las Casas, 1999
- Cohen, Miriam Alfil y Luis H. Méndez B., “La sociedad del riesgo: amenazas y promesas”, en *Sociológica*, vol 8, no 14 junio, 1999
- Costas, A. y G. Cairo, *Cooperación y desarrollo. Hacia una agenda comprehensiva para el desarrollo*, Pirámide, Madrid, 2003
- Dagnino, Evelina, (coord), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002
- De Barbieri, Teresita, “Los ámbitos de acción de las mujeres”, en *Revista Mexicana de Sociología*, no 1 enero-marzo, año 53, México, 1990
- \_\_\_\_\_, “Sobre la categoría de género”, en *Revista Interamericana de Sociología*, no 2-3 mayo-diciembre, año 6, México, 1992
- \_\_\_\_\_, “Género, una dimensión de la desigualdad social”, en *Universidad de México*, (Número extraordinario II), México, 1998
- Della Porta, Donatella y Mario Diani, *I movimenti sociali*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997

- Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1997
- Enciso, L.,(a),“Deplora Menchú la falta de estados en pro de indios”, en *La Jornada*, 10 de agosto, México, 2004
- \_\_\_\_\_, (b), “Antes indígenas, Fox hace suya la frase “Nunca más un México sin nosotros”, en *La Jornada*, 10 de agosto, México, 2004
- Escalante Goonzalbo, Fernando, “La sociedad civil y los límites de la acción del Estado”, en Manfred Mols y Josef Thesing, *El Estado en América Latina*, Honrad-Adenauer-Stiftung-CIEDLA, 1995
- Escobar, Agustino y Mercedes González de la Rocha, *Evaluación Cualitativa del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades*, CIESAS, México, 2002
- EZLN, *Palabras de las comandantas y los comandantes del EZLN, Primero de enero del 2003*, Ediciones Pinta, San Cristóbal de Las Casas, 2003
- Fernández de Castro, Rafael, “Las remesas: ventanas del desarrollo”, en *Proceso*, no 1464, 21 de noviembre, México, 2004
- Fernández Santillán, José, *El despertar de la sociedad civil*, Océano, México, 2003
- Freyermuth, Graciela, *Morir en Chenaló: género, etnia y generaciones. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, UNAM, México, 2000
- Galeana, Patricia, *La condición de las mujeres indígenas y sus derechos fundamentales*, UNAM, México, 1997
- \_\_\_\_\_, “Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996
- García Ramírez, Sergio, “Los derechos de los indígenas”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996
- Garrido, Luis Javier, “Empieza el Foro Social Mundial, enfrenta crecientes tensiones”, en *La Jornada*, 26 de enero, México, 2005
- Gil Tebar, Pilar, *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*, Atenea, España, 2000
- Giménez, Gilberto, “Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos”, en *Revista Mexicana de Sociología*, no 2 abril-junio, año 56, México, 1994

- \_\_\_\_\_, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela Arce, José Manuel, (coord), *Decadencia y auge de las identidades*, Plaza y Valdés, México, 2000
- \_\_\_\_\_, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia, (coord), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, INI, CIESAS, México, 2000
- \_\_\_\_\_, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Méndez y Mercado, Leticia Irene, (coord), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, UNAM, México, 1996
- Gómez, Ermilo Abreu, *La conjura de Xinum*, Lecturas Mexicanas, México, 1987
- Gómez Mena, Carolina, "OMS: sufre acoso sexual 25% de la población femenina mundial", en *La Jornada*, 12 de abril, México, 2004
- Gómez Suárez, Águeda, *Movilización Política indígena en las selvas latinoamericanas*, Plaza y Valdés, México, 2003
- González Montes, Soledad, *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, El Colegio de México, México, 1993
- González Montes, Soledad y Vania Salles, *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México, México, 1995
- Guillén, Diana, (coord), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, Instituto Mora, México, 2003
- Harris, Olivia y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979
- Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México, 2001
- Henriquez, Elio, "Celebra la Cocopa que Marcos haya roto el silencio", en *La Jornada*, 20 de agosto, México, 2004
- Henshall Momsen, Janet y Vivian Kinnaird, (eds), *Different places, different voices: gender and development in Africa, Asia and Latin America*, Routledge, Nueva York, 1993
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, (coord), *La otra palabra*, CIESAS, México, 1998
- \_\_\_\_\_, "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol 15, no 49 marzo, México, 1996
- \_\_\_\_\_, "Construyendo la utopía. Esperanzas y desafíos de las chiapanecas ante el siglo XXI", en *Doble Jornada*, 3 de marzo, México, 1997

- Hernández Navarro, Luis y Luis Vera Herrera, (comp), *Acuerdos de San Andrés*, Ediciones Era, México, 1998
- INI Y SEDSOL, *La mujer y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas*, INI, México, 1994
- \_\_\_\_\_, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Sureste*, INI, México, 1995
- Iturralde Guerrero, Diego A., “Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas”, en *Al'eridades*, no 14, año 7, México, 1997
- Johnston, H. y B. Klandermans, (eds), *Social Movements and Culture*, Temple University Press, Philadelphia, 1994
- Kabeer, Naila, *Reversed realities: gender hierarchies in development thought*, Verso Press, Londres, 1994
- Kampwirth, Karen, *Women and guerrilla movements: Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba*, The Pennsylvania State University Press, Estados Unidos, 2002
- \_\_\_\_\_, “Las mujeres y el levantamiento del ejército zapatista de Chiapas”, en *Anuario de Estudios Indígenas IX*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2003
- Laraña, E., H. Johnston y J.R. Gusfield, *New social movements: from ideology to identity*, Temple University Press, Philadelphia, 1994
- Larousse, *El pequeño Larousse ilustrado*, Ediciones Larousse, décima edición, Colombia, 2004
- Lenkersdorf, Carlos, *Indios somos con orgullo*, UNAM, México, 2003
- \_\_\_\_\_, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Plaza y Valdés, segunda edición, México, 2002
- León Portilla, Miguel, “La antigua y nueva palabra de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996
- López, Mariola y David Pavón, *Zapatismo y contrazapatismo*, Turalia Editores, Buenos Aires, 1997
- Macías, Anna, “Felipe Carrillo Puerto y la liberación de las mujeres en México”, en Larrin, Asunción, (comp), *De las mujeres latinoamericanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985
- Marcos, Sylvia, “Mujeres indígenas: nota sobre un feminismo naciente”, en *Cuadernos Feministas*, no 2 oct-nov-dic, México, 1997

- Matos Moctezuma, Eduardo, "Indigenismo: pasado y presente", en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996
- McAdam, D., J.D. McCarthy y M.N Zald, *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid, 1999
- Melucci, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Colegio de México, México, 2002
- Millán, Margara, "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas", en *Chiapas*, no 3, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México, 1996
- Montemayor, Carlos, *La rivoluzione indígena*, Marco Tropea Editore, Milano, 1999
- Notimex, "Requiere cambio cultural la equidad de género: experto", en *La Jornada*, 1 de agosto, México, 2004
- Olivera Bustamante, Mercedes, (coord), *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, México, 2004
- Olvera Rivera, Alberto, (coord), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003
- Olvera Rivera, Adalberto y Leonardo Auritzeer, "El concepto de sociedad civil en el estudio de la transición democrática", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol 54, no 4 oct-dic, México, 1992
- Ortiz, Teresa, *Never again a world without us*, Épica, Washington, 2001
- Pance de León, (ed), *Our word is our weapon*, Serpent Tails, Londres, 2001
- Panfichi, Aldo, (coord), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002
- Pescador, Fernando, "México, el patito feo de la OCDE", en *Milenio Semanal*, no 374, 15 de noviembre, México, 2004
- Rabotnikof, Nora, "El retorno de la filosofía política: notas sobre el clima teórico de una década", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol 54, no 4 oct-dic, México, 1992
- \_\_\_\_\_, "La caracterización de la sociedad civil en la perspectiva del BID y del BM", en *Perfiles Latinoamericanos*, vol 8, no 15 diciembre, México, 1999
- Ramos Escandón, Carmen, *El género en perspectiva*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991



- Rampini, Federico, "Globalizzazione, i vent'anni che sconvolsero il mondo", en *La Repubblica*, 7 de mayo, Italia, 2003
- Randall, Margaret, *Todas estamos despiertas: testimonio de la mujer nicaragüense hoy*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1981
- \_\_\_\_\_, *Las hijas de Sandino: una historia abierta*, Anama Ediciones, México, 1999
- Red por la Paz-Chiapas, *Proceso de paz, proceso de guerra, 1994-2003*, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, enero de 2004
- Robles, Magdalena y Yara Silva, "La Benito Juárez como Alemania: ONU", en *Milenio Diario*, 26 de octubre, México, 2004
- Rojas, Rosa, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, La correa feminista, México, 1999
- Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, Virus Editorial, Barcelona, 1996
- Salles, Vania y Elsie McPhail, *Nuevos textos y renovados pretextos*, El Colegio de México, México, 1994
- Sánchez, Consuelo, "Identidad, género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate", en *Memoria*, no 174 agosto, México, 2003
- Sánchez Gómez, Martha Judith y Mary Goldsmith, "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México", en *Política y Cultura*, no 14 otoño, México, 2000
- Sánchez Néstor, Martha, "Derechos de la mujer indígena", en *Memoria*, no 174 agosto, México, 2003
- \_\_\_\_\_, "Y las mujeres quieren todo...", en *Cuadernos Feministas*, no 15 abril-mayo-junio, México, 2003
- Santana, Adalberto, *El narcotráfico en América Latina*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2004
- Scott, J.C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 2000
- Simonnet, Carlos, "Dará el BID 350 millones para el programa Habitat", en *Milenio Diario*, 27 de octubre, México, 2004
- Smith, Jackie y Hank Johnston, (eds), *Globalization and resistance. Transnational dimension of social movements*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2002

- Snow, David A., Luis A. Zurcher y Sheldon Ekland-Olson, "Social networks and social movements: a microstructural approach to differential recruitment", en *American Sociological Review*, no 43, Estados Unidos, 1980
- Soriano Hernández, Silvia, (coord), *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, ADICH, México, 1994
- \_\_\_\_\_, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2004
- Stockle, Verena, "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?", en *Política y Cultura*, no 14 otoño, México, 2000
- Subcomandante Marcos, "La treceava Estela", en *La Jornada*, del 24 al 30 de julio, México, 2003
- \_\_\_\_\_, "Leer un video", en *La Jornada*, del 20 al 24 de agosto, México, 2004
- Swidler, Ann, "Culture in Action, symbols and strategies", en *American Sociological Review*, no 51, Estados Unidos, 1986
- Tarrés, María Luisa, *Género y cultura en América Latina*, El Colegio de México, México, 1998
- Taylor, V. y N. Whittier, "Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilization", en Morris, A. y C.M. Mueller, (eds), *Frontiers in Social Movements Theory*, Yale University Press, New Haven, 1997
- Tarrow, Sidney, *Power in movements: social movements and contentious politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998
- Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Cal y Arena, undécima edición, México, 2001
- Toledo Tello, Sonia y Anna María Garza, "Las mujeres en el movimiento agrario de Chiapas: imágenes y estereotipos", en *Anuario de Estudios Indígenas LX*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2003
- Trabulse, Elías, "Los orígenes científicos del indigenismo actual", en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996
- Turcott, Marco Levario, *Chiapas, la guerra en papel*, Cal y Arena, México, 1999
- Vásquez, Norma, Cristina Ibáñez y Clara Murguialday, *Mujeres-Montaña: vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*, Horas y Horas, México, 1996
- Velázquez, Susana, *Violencias cotidianas, violencias de género*, Paidós, Buenos Aires, 2003

- Veledíaz, Juan, “El zapatismo, infiltrado desde los ochenta”, en *Proceso*, edición especial, 13 de enero, México, 2004
- Vilas, Carlos, “Entre el Estado y la globalización: la soberanía de la sociedad civil”, en *Sociología*, vol 9, no 4 oct-dic, México, 1992
- Villoro, Luis, “Entorno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996
- Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets Editores, México, 2002
- Vrijea, María Jaidopulu, “Las mujeres indígenas como sujetos políticos”, en *Chiapas*, no 9, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México, 2000
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980
- Zapata-Martelo, Emma, (et al), *Las mujeres y el poder: contra el patriarcado y la pobreza*, Plaza y Valdés, México, 2002
- Zea, Leopoldo, “El problema indígena”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, no 56 marzo-abril, México, 1996

## BIBLIOGRAFÍA EN INTERNET

- Banco Mundial, *Development strategy for the Mexican Southern States*, 2003, en [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org)
- Barsamian, David, “El significado de Seattle”, en *Z Magazine*, julio de 2000, en <http://www.rebellion.org/chomsky.htm>
- Cacho, Lydia, “Dieciocho segundos”, en *El periódico feminista en red*, 8 de mayo de 2004, en <http://www.mujiresenred.net>
- CIEPAC (Centro de Investigaciones Económicas y Políticas y de Acción Comunitaria), “El caminar de las mujeres en el proceso diocesano”, 23 de abril de 1999, en <http://www.ciepac.org>
- CONAIE, 25 de julio de 2004, en <http://www.llacta.org/organiz/coms>
- García Falconi, Sulima y Enrique Valencia Lomelí, “Las representaciones entorno al programa Progres-Oportunidades en Santiago Mexquititlán”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, primavera 2003, en [www.cge.usg.mx/revistaudg](http://www.cge.usg.mx/revistaudg)

Jarquín, Soledad y CIMAC, “Migración femenina recrudescen los riesgos a la salud: asesora indígena”, 17 de mayo de 2001, en <http://www.cimac.org.mx/noticias>

Magally, Silvia y CIMAC, “Para evadir la pobreza, mujeres indígenas emigran a las grandes ciudades de México”, 26 de septiembre de 2000, en <http://www.cimac.org.mx/noticias>

Naciones Unidas, *The Fourth Conference on Women*, en [www.un.org](http://www.un.org)

\_\_\_\_\_, *The Nairobi Forward-looking strategy for the Advancement of Women*, 2002, en [www.earthsummit2002.org](http://www.earthsummit2002.org)

OIT, *Convention 169*, en [www.ilo.org](http://www.ilo.org)

Palacios López, Irene y Tannya Nájera Cruz, “Alcances del manejo político para el alivio a la pobreza”, en *Gaceta de Ciencia Política*, No 8 julio-sept, año 2, 2005, en <http://boletin.itam.mx>

Pronunciamiento Social de Guadalajara: Frente a la Cumbre Unión Europea- América Latina y El Caribe, 1 de junio de 2004, en <http://www.rebellion.org/chomsky.htm>

Ramonet, Ignacio, “La voz de Galicia”, 28 de mayo de 2004, en <http://www.rebellion.org/chomsky.htm>

Ruiz, Miriam y Silvia Magally, “Esterilización forzada: el gobierno admite el exterminio”, 31 de diciembre de 2002, en [www.cimacnoticias.com/noticias](http://www.cimacnoticias.com/noticias)

Sábato, Ernesto, “El consumo no es un sustituto del paraíso”, en Conferencia de Paz en La Paz, 3 de octubre de 2003, en <http://www.rebellion.org/chomsky.htm>

SIGI, “Violencia contra las mujeres”, julio de 2001, en <http://www.observatorioviolencia.org>

Women’s Caucus for Discussion at the UN Commission on Sustainable Development, “Recommendations on Agenda 21 and Related Documents and Suggestions for a Review of Implementation”, 2002, en [www.earthsummit2002.org/wcaucus](http://www.earthsummit2002.org/wcaucus)

## ÍNDICE

### *Agradecimientos*

*Tres senderos y un lago* 1

**Introducción: hoy las mujeres** 2

Las invisibles bases de apoyo, 5; Afinando la mirada, 7; Primer objetivo, 8; Segundo objetivo, 10; Las milpas de Primero de Enero, 11; Estructura, 13

### *Antes del sueño*

**Capítulo I: Sociedad globalizada, zapatismo y lucha simbólica** 15

Sociedad compleja, 15; El Consenso de Washington, 18; Internacionalización, 20; Un monstruo llamado neoliberalismo, 22; Los que lo quieren vencer, 23; Sociedad civil, 25; Transnacionalización: el tercer hombro, 30; Exozapatismo y endozapatismo, 34;

### *Caminando el primer sendero*

**Capítulo II: Engendrando una Cultura Zapatista** 38

El ixim de la identidad, 39; Las olas espumosas de la selva, 42; Creación en el subsuelo, 44; Antes del después y del ahora, 46; Conversiones contrahegemónicas, 48; El comal está caliente, 49

**Capítulo III: Juntos recordamos, juntos nombramos** 52

Los chenek de la memoria, 52; Así aprendimos que éramos mayas, 53; ¡ Al bailes pue'!, 54; ¿Sabes pintar?, 53; Endozapatismo, Marcos y demás, 57; Ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, 59; Ni educación, 61; El pichi de la cultura, 62; De la comunidad al palacio de vidrio, 67; Del autogobierno a la autonomía, 70; Juntas del Buen Gobierno y bases de apoyo, 73; ¿Y las compañeras?, 75; Educación autónoma, 77; Lo que aprendí en el primer sendero, 78

### *Caminando el segundo sendero*

**Capítulo IV: Ixukon pobre'on indio'on** 82

Soy mujer, soy pobre, soy indígena, 83; Buenas noches hermanas, 86; Así que aquí estoy

yo, una mujer indígena, 88; Ni antes ni después, 90; Preceptos básicos de discriminación, 93; Las mujeres indígenas en cifras, 96; (Des)educación femenina, 99; Violencias, 100; La sangre del Río Bravo, 105; Puras mujeres nos quedamos, 108

**Capítulo V: Entre palacios y chozas** **112**

El poder es bulmítico, 112; Las mujeres en las Naciones Unidas, 114; En la tierra de Wangari Maathai, 117; En la tierra del MST, NGO included, 118; Límites y alcances, 121; Progresos-Oportunidades, 122; Los primeros pasos de CODIMUJ, 126; El partaguas de 1974, 129; Van más de cien pasos: saliendo del segundo sendero, 131

*Caminando el tercer sendero*

**Capítulo VI: Mujeres paliacate, mujeres guerrilla, mujeres zapatistas** **133**

Reclutamiento y género, 134; Insurgencias, milicianas, 136; Y bases de apoyo, 137; Las guerrillas latinoamericanas y las mujeres, 139; Demandas de las mujeres zapatistas, 143; Comentarios, 144; Los derechos de la mujer en la Ley Revolucionaria, 145; Buenas y malas costumbres, 146; Las mujeres escriben la Ley, 149

**Capítulo VII: Está usted en territorio zapatista: aquí el pueblo manda y el gobierno obedece** **153**

Demandas, encuentros, 153; Diálogos: las mujeres en los Acuerdos de San Andrés, 158; Comentarios a los Acuerdos, 161; Para que no sólo el hombre mande, 164; Las mujeres en la marcha, 167; Palabras de las comandantas, 171; Dosmiltres, 174; Descansando al borde del tercer sendero: a lo lejos ya se ve Primero de Enero, 176

**Capítulo VIII: Municipio Autónomo Rebelde Primero de Enero** **178**

Bien armados llegamos, 179; ¿Cómo se baila la cumbia?, 182; Talonix, 184; Comentarios: las niñas no juegan, 187; Ocho de marzo, 192; Participación: veladoras zapatistas, 194; Participación: Consejo Autónomo, 195; Caminantes y caminos, 196; K'un k'un noptik, 198

<b>Las voces se oyen más claras: consideraciones finales</b>	<b>200</b>
La dialéctica glocal, 201; La localización del meta poder del mercado y las mujeres, 204; La localización de la gramática global del género, 206; Participación, 209; La influencia del EZLN, 211; La reelaboración de los usos y costumbres, 212; Mujeres y autonomía, 214	
<b>Bibliografía</b>	<b>217</b>