

MUJERES ZAPATISTAS: EN BUSCA DE LA CIUDADANÍA¹

Inés Castro Apreza

Introducción

Después de tres años de iniciado el movimiento zapatista en México, muchos materiales han sido escritos para intentar explicarlo, entenderlo y/o justificarlo desde diferentes aproximaciones. La cuestión de las mujeres zapatistas ha sido, tal vez, el tema particular que mayor atención ha tenido en todo este tiempo debido, en gran medida, a la radical novedad de su participación política. En efecto, el hecho de que mujeres indígenas completamente marginadas en el ámbito familiar, laboral y social, participen con tal protagonismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y produzcan Leyes específicamente para ellas, ha constituido una fuente de renovado interés para muchas personas.

De las aproximaciones posibles a la cuestión de la mujer, la perspectiva que me interesa resaltar en el análisis es su experiencia actual en tanto constitución de una ciudadanía en proceso. Para ello, me centraré en algunos temas clave como la incorporación de las mujeres a la organización zapatista y la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, cómo se han realizado, respectivamente, cuáles son los planteamientos de la segunda, y qué tanto una u otra han modificado las vidas de las mujeres y en cuáles sentidos. Específicamente, abordaré un concepto central de la ciudadanía, a saber, la igualdad, así como un supuesto general de la democracia: la participación política.

Este trabajo es un primer resultado de una investigación en curso donde he priorizado la realización de entrevistas con mujeres - y de algunos hombres - directamente participantes del movimiento zapatista. He considerado siete de éstas para la elaboración de este artículo, y faltan aún por realizarse ocho más. La mayoría de ellas son mujeres que viven en la región de Los Altos de Chiapas, en diferentes comunidades, aunque también las hay de la Selva Lacandona; asimismo, todas las mujeres entrevistadas hasta el momento, excepto una, pertenecen a las denominadas *bases de apoyo* del EZLN, es decir, viven en sus comunidades y no participan en la estructura militar. La excepción referida es la de una mujer insurgente entrevistada bajo condiciones extraordinarias, en virtud de que justamente el lapso que comprende el inicio de la investigación (septiembre de 1996) hasta este momento (junio de 1997) ha coincidido con la

¹ Esta investigación sobre las mujeres zapatistas fue posible gracias a una beca 1996-7 del PIEM, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. En base al proyecto del cual forma parte este artículo Inés Castro también ha recibido diversas becas del Instituto Sueco para trabajar en el Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, Suecia.

suspensión del diálogo de San Andrés entre el gobierno y los zapatistas. En momentos como éste, en efecto, por un lado se extreman las medidas de seguridad por parte del EZLN y, por tanto, el acceso a entrevistas se reduce al mínimo; y por otro, la condición principal de las mujeres para acceder a ser entrevistadas, en tales circunstancias, es la estricta anonimidad. No hay, por tanto, ni puede haber en este artículo referencia alguna a nombres y lugares específicos de procedencia de las mujeres. Adicionalmente, he respetado su decisión de no responder a algunas preguntas si ellas consideran que la información es políticamente delicada para el movimiento zapatista.

Por otra parte, si bien las entrevistas son estructuradas, en los aspectos donde las mujeres muestran disposición o interés en extenderse hemos convenido en que lo hagan. Asimismo, debido a que un alto porcentaje de las mujeres indígenas en Chiapas no habla el español, la mayoría de las entrevistas se realizan en el idioma tzotzil con el apoyo de una intérprete nativa; pero en los casos donde la mujer puede hablar el español de manera fluida se hace en este idioma. Hasta el momento, sólo dos de las entrevistas las he hecho en esta última condición, una de las cuales, por añadidura, la efectuada a la mujer insurgente, no podía ser realizada con presencia de intérprete por razones de la más estricta anonimidad.

¿Quién, cuándo y cómo asume la ciudadanía?

Teóricamente, la constitución de una ciudadanía sería un proceso previo a la creación de una democracia auténtica o sólida; es un presupuesto. Prácticamente, lo que ha ocurrido es que las distintas facetas que conforman y definen una ciudadanía - entendida, primariamente, como el derecho al voto, a la libre expresión y asociación, derecho a la información, etc. - se fueron sucediendo progresivamente y haciendo la democracia sobre la marcha misma. Las batallas por cada uno de esos derechos han tenido actores específicos, pero algo que caracteriza a la democracia, en primer lugar, es la extensión igualitaria de tales derechos con independencia de quienes los conquistaron primeramente. La igualdad es, pues, una característica de la ciudadanía y, al menos políticamente hablando, un supuesto de la democracia. En segundo lugar, en aquellos países con acentuada diversidad cultural, las apropiaciones de tales derechos resultan ser diferenciadas en tiempo de ocurrencia, intensidad y contenido, especialmente por parte de aquellos que no han sido protagonistas en la definición y operacionalización, históricamente dada, de tales derechos.

Este último fenómeno explica, en mi opinión, no sólo que las categorías asociadas a la democracia y la ciudadanía tengan más de un significado, sino que además se encuentren en una resignificación constante. En los procesos diarios que clases, sectores, etnias y sexos viven prácticamente, se debaten - aunque no siempre de manera clara - las líneas definitorias de lo que los actores políticos quieren y no quieren. Por ello, el ejercicio de la ciudadanía deja de ser, en un momento determinado, el referente a los derechos clásicos a él asociado, para ser un cuestionamiento permanente a estructuras, roles, prácticas, costumbres, leyes. Como observa Elizabeth Jelin, citando a Herman van Hunsteren: "Si bien estas prácticas (votar, informarse, etc.) constituyen el eje de las luchas por la

ampliación de los derechos en situaciones históricas determinadas, desde una perspectiva analítica el concepto de ciudadanía hace referencia a una práctica conflictiva vinculada al poder, que refleja las luchas acerca de *quiénes* podrán *qué* en el proceso de definir cuáles son los problemas sociales comunes y cómo serán abordados. Tanto la ciudadanía como los derechos están siempre en proceso de construcción y cambio"².

Abordar la ciudadanía desde esta doble perspectiva en actores políticos cuyas naciones han vivido durante décadas bajo gobiernos autoritarios y/o militares, resulta, así, de enorme interés. Y de mayor trascendencia aún resultan los análisis sobre actores que, históricamente, han vivido procesos de dominio, como los pueblos indios. Formalmente, los y las indígenas son ciudadanos (as) como cualquier otro sector o clase social; realmente, las condiciones sociales, económicas y políticas en las que viven les han impedido o les han cercenado la capacidad de ejercicio de sus derechos. De aquí la pertinencia de distinguir entre *ser* ciudadano, por un lado, y *saberse* y *actuar* como ciudadano, por otro. Como ya señalé, en este trabajo pretendo abordar el proceso de ciudadanización que viven las mujeres indígenas tanto desde el punto de vista de la asunción de los derechos políticos básicos como desde el punto de vista de su práctica vinculada al poder donde ellas cuestionan su condición frente al Estado y su condición dentro de las comunidades indígenas, todo ello a partir de su participación política en el movimiento zapatista. Vale añadir que en dicho proceso ellas están elaborando ideas propias que en esta exposición intentaré rescatar.

Desde un punto de vista más general, creo que el tipo de análisis sugerido puede contribuir a la discusión del efecto que en América Latina han tenido las transiciones políticas sobre las ciudadanía de los países respectivos. Concomitantemente, habría que profundizar en el enfoque teórico-político hegemónico sobre las mismas respresentado por el trabajo colectivo dirigido por Guillermo O'Donnell y Phillipe Schmitter, publicado en 1986.³ Estos autores reconocen en la ciudadanía el principio rector de la democracia, una cualidad que supone derechos y obligaciones: el *derecho* de ser tratado por otros como igual con respecto a la formulación de opciones colectivas, (así como la *obligación* de los instrumentadores) de ser accesibles y responder por igual frente a todos los miembros del sistema político. A la inversa, impone a los gobernados la *obligación* de respetar la legitimidad de las opciones resultantes de la deliberación entre iguales, y a los gobernantes, el *derecho* de actuar con autoridad... y proteger al sistema político de toda amenaza“ (O'Donnell 1988: 21).

² Elizabeth Jelin (1996) *Las mujeres y la cultura ciudadana en América Latina*, UBA-Conicet, Buenos Aires, Argentina, p 5. Por su parte, Judith Sklar tiene razón en señalar que no hay noción más central en política y ninguna más variable en la historia o más discutida teóricamente que la de *ciudadanía*, citado en Candice Lewis Bredbenner (1995), *Citizenship*, en *The Oxford Companion to Women's Writings in the United States*, edited by Cathy N. Davidson and Linda Wagner-Martin, Oxford University Press.

³ O'Donnell Guillermo y Schmitter, Phillipe, et al., (1988), *Transiciones desde un gobierno autoritario*, 4 Tomos, Buenos Aires: Editorial Paidós. La primera versión de la obra, en inglés, fue publicada en 1986.

De modo que, de acuerdo con su propuesta, si la primera fase de la transición política, la *liberalización*, se refiere a la protección de individuos y grupos sociales ante actos arbitrarios o ilegales cometidos por el Estado o por terceros, la *democratización* - la segunda fase - supone que normas y procedimientos de la ciudadanía son aplicados tanto a instituciones políticas como a individuos que no gozaban ni se regían, respectivamente, por tales derechos y obligaciones. Y aquí se incluyen mujeres, minorías étnicas, residentes extranjeros, etc.

El proceso de ciudadanía de los grupos étnicos participantes del movimiento zapatista es, pues, de la mayor relevancia en este sentido. Son grupos que han vivido históricamente situaciones de dominio y que ahora pugnan por el derecho a ser tratados como *iguales* frente a los *mestizos* y *ladinos*. Estamos así frente a un momento de democratización que incluye, sin lugar a dudas, intentos de resignificación de la democracia - un elemento que, por ahora, queda fuera de nuestro análisis.

En efecto, si aceptamos que nos encontramos en una situación de *democratización* en el sentido de nuevas normas y procedimientos que se están aplicando a leyes electorales y al sistema de partidos en general - es decir, a instituciones políticas -, también es factible asumir que el movimiento zapatista está añadiendo nuevos actores al proceso de ciudadanía. Y ello, repito, no sólo en cuanto a grupos étnicos que no gozaban de los derechos ciudadanos, sino, subrayadamente, de mujeres que además de carecer del ejercicio de tales derechos, eran marginadas a nivel intra e intercomunitario. Con ello, vale subrayar, estas mujeres añaden una dimensión distinta a la ciudadanía. En efecto, si la ciudadanía tiene comúnmente una dimensión política las mujeres zapatistas agregan otra más estrictamente *personal* que, tal ha sido la insistencia del *feminismo*, no puede faltar en la definición y operacionalización de la ciudadanía.

La Incorporación de las Mujeres al EZLN

De acuerdo con la información disponible, la incorporación masiva de las mujeres se sitúa a principios de los años noventa y dentro de lo que se ha llamado una tercera etapa en la vida del EZLN, caracterizada fundamentalmente por dicho proceso.

En opinión de Karen Kampwith, las transformaciones en las relaciones de género ocurridas antes de la constitución del EZLN - mayor habilidad para comunicarse por parte de las mujeres que migraron con sus familias a la Selva Lacandona; la inserción de la mujer en el mercado en la región de los Altos de Chiapas⁴ -, contribuyeron a una mayor apertura de estas mismas, lo que posibilitó su acercamiento directo e indirecto a la organización zapatista (Karen Kampwith 1996:8) Sin embargo, cabría enfatizar el hecho de que si bien es plausible esta hipótesis, la incorporación de la mujer al EZLN tiene más de una explicación y, por supuesto, muchas consecuencias positivas y negativas - y que

⁴ Ambas regiones, junto con la zona Norte del estado de Chiapas, constituyen los principales asentamientos del EZLN.

dado que el proceso aún no concluye, es difícil analizar sus alcances reales, de largo plazo. Cabe precisar, por ejemplo, que el aprendizaje del español y/o una segunda lengua indígena ha ocurrido mayoritariamente después del ingreso de las mujeres al EZLN, y no antes. Asimismo, las mujeres indígenas que se emplearon como sirvientas en casas de ladinos, o bien como maestras bilingües - los dos ejemplos que Kampwith cita - no necesariamente estuvieron abiertas a la movilización política. Estos últimos trabajos, de hecho, y siempre refiriéndonos al estado de Chiapas, suelen estar vinculados con posiciones políticamente conservadoras.

Los procesos vividos por las mujeres de la Selva Lacandona y de los Altos de Chiapas son, en todo caso, diferentes. En esta segunda región, la mujer también se ha incorporado al mercado fundamentalmente a través del trabajo artesanal organizado. Es decir, el tipo de socialización experimentado previo a la lucha zapatista giró alrededor de proyectos productivos, con predominio de los relacionados a las artesanías, principalmente textiles pero también alfarería. Hoy por hoy, estos productos constituyen, por cierto, la principal fuente de ingresos de las familias zapatistas - y de las no zapatistas también -, en virtud de que la producción agrícola desmerece por las condiciones climáticas y/o geográficas adversas y, además, porque se han nulificado, prácticamente, las posibilidades de que el hombre se emplee como peón en las ciudades. A este último hecho contribuyen las condiciones de guerra, por un lado, y la estricta disciplina ordenada por la comandancia general del EZLN de mantenerse alertas y totalmente disponibles frente a cualquier eventualidad político-militar.

Como ha ocurrido en otros sectores y clases, en diferentes sociedades, la incorporación al trabajo productivo fuera del hogar no ha implicado para la mujer indígena liberación alguna o mayores posibilidades emancipatorias respecto de las labores realizadas en el espacio privado. Pero, ciertamente, ha permitido que algunas mujeres desarrollen cualidades de liderazgo: aprendan a hablar el español, así como a leer y escribir; establezcan mayores relaciones con mestizos en las ciudades y combinen el trabajo productivo con su participación en talleres, marchas y otras actividades relacionadas con sus derechos como mujeres, etcétera. Estas bases de apoyo zapatistas son con frecuencia las *representantes* o *dirigentes* de las cooperativas y organizaciones a las que aludo y - a más de su propia participación dentro del movimiento zapatista - es tal condición la que les ha permitido desarrollar esas últimas cualidades. Si bien este desarrollo no se limita a las zapatistas sino que abarca a todas las mujeres indígenas, las primeras están mejor posicionadas al respecto en la medida en que encuadran estas actividades en el marco más amplio de la participación política. Asimismo, suelen estar más abiertas a ese conjunto de actividades relacionadas con sus derechos como mujeres, a las cuales - más allá de las eventuales deficiencias metodológicas y de que nunca sabemos, bien a bien, qué tanto influimos en el ser, hacer y decir de las mujeres indígenas, a través de los talleres que organizamos - ha contribuido el trabajo de las organizaciones no gubernamentales. Cabe señalar, no obstante, que el férreo control de la comandancia general del EZLN sobre la vida de las mujeres y los hombres zapatistas puede limitar, y de hecho ha limitado algunas veces, ese proceso de aprendizaje.

Mientras tanto, todas o la mayoría de las mujeres jóvenes que se han integrado a la estructura militar han aprendido a leer, escribir y hablar el español dentro de ésta misma, entre otras razones porque la dimensión social y política de este idioma es mucho mayor que el de cada una de las lenguas indígenas. Asimismo, habiendo diferentes etnias con distintos idiomas (tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, etc.) en cada grupo reclutado en la Selva Lacandona, el medio unificador ha sido, definitivamente, el español. No es descartable que el hecho de que los principales o, cuando menos, los primeros instructores militares hayan sido mestizos y se comunicaran en español, además de que reglamentos y nombres de armas y piezas militares se encuentren en tal idioma, sean, a su vez, poderosas razones para la enseñanza primera y obligada del español dentro de la estructura militar.

En cualquier caso, más allá de las diferencias apuntadas, tanto las mujeres de la Selva Lacandona como de los Altos de Chiapas se han incorporado después que los hombres a la organización zapatista. Y no sólo esto, sino que el imperativo familiar parece haber sido más importante que cualquier otro motivo en dicho proceso de incorporación. Considerando que la vía familiar fue una de las dos más importantes en el crecimiento del EZLN⁵, ha sido, pues, mucho más frecuente primero la incorporación masculina y luego la femenina, justamente por la vía familiar: primero las esposas y posteriormente las hijas. Dice la *capitán Maribel*:

“Cuando yo ingresé al EZLN es porque un mi tío le habló a mi papá. Mi tío ya tenía dos años que sabía del movimiento y tenía una propuesta: a ver si yo aceptaba ir a una escuela donde me iban a empezar a enseñar lo que es la política y lo que es la cuestión militar“⁶.

Es cierto que llegar segundo al EZLN por parte de la mujer no quiere decir que, necesariamente, haya experimentado coerción en el proceso o que no haya habido un aprendizaje auténtico por parte de ella. Quiere decir tan sólo que ha de exigirnos precaución a la hora de valorar si la decisión de la mujer en dicha incorporación fue autónoma o no lo fue, y qué consecuencias diferenciadas tiene ello en el ser y hacer futuros de estas mujeres - algo difícil de valorar en estos momentos y que quizá tenga que esperar hasta el término del movimiento⁷.

⁵ Video *Marcos. Historia y Palabra*, México: Producciones Marca Diablo, 1996.

⁶ Entrevista hecha por Guiomar Rovira Sancho en la revista *Las Brujas*, México: no. 5, mayo 1996, pp 13-17.

⁷ Esta observación está inspirada por el taller impartido por Clara Murguialday y Norma Vázquez acerca de los procesos actuales que viven las mujeres salvadoreñas participantes del Frente Martí de Liberación Nacional, con énfasis en la sexualidad y la maternidad. Dicho taller fue realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 1996. Lo que puedo añadir, por mi parte, es que la metodología aplicada por ambas investigadoras no podría ser aplicada en investigaciones como la mía en virtud de las diferentes temporalidades en la que una y otra han sido realizadas. Véase Norma Vázquez (coord.) (1996) *El*

Por otro lado, es notorio que la mayoría de los integrantes de la estructura militar del EZLN son mujeres y hombres jóvenes, quienes, en muchos casos, ingresaron a ella en su adolescencia o bien después de los veinte años. Esto representa una ventaja significativa para la organización militar no sólo en términos de la fuerza y tenacidad con que asociamos a la juventud, sino en el sentido de que los lazos familiares que suelen ser una de las limitantes para este tipo de participación, no existen en hombres y mujeres muy jóvenes o existen de manera diferente. No hay hijos, por ejemplo; los matrimonios se resuelven dentro de la misma estructura militar y hay común acuerdo en la pareja - al menos de manera temporal y asumido como una *necesidad* - en no tener hijos porque se está participando:

"Bueno, quisiera yo tener (hijos), pero por mi trabajo no se puede. No puedo cargar mis hijos que voy a participar en otros lugares. Bueno, no es por querer no queremos tener hijos, sino que *por la explotación que estamos ahorita*. [...] Bueno (mi esposo) igual de trabajo. No podemos tener aunque sí quisiéramos tener. Pero no podemos tener porque no podemos llevar donde estamos trabajando. No se puede".

Por lo tanto, el apego a la estructura militar por parte de los jóvenes es mucho mayor de la que podemos encontrar en hombres y mujeres casados y con hijos que viven en las comunidades. En correspondencia con ello, el desapego de la familia nuclear - abuelos, tíos, padre, madre y hermanos - por parte de estos mismos jóvenes es también mayor. Dejar de ver a la familia por tres, cuatro o más años, sin saber nada mutuamente de sí mismos no representa un gran problema para esos hombres y mujeres jóvenes, especialmente cuando la organización enfatiza que ella misma constituye una "nueva familia" para ellos - como parece ser el caso del EZLN - o que se está luchando por motivos no egoístas sino sociales y globalizadores:

"Sabía yo que tengo que ir (a luchar) por mi pueblo; además no es por mi pueblo nomás, (es por) el México, pues, para liberar México. No es para mí sola, es para toda la gente... Ya sabemos, pues, los pueblos que no tienen nada, que no tienen casa, no tienen comida, no tienen buena salud, educación, todo eso que no tienen pues. Por eso me gusta participar y no sólo eso puesque necesita el pueblo, no? Por eso yo entiendo más mejor que voy a participar. No es para mí sola, sino que es para todo el México".

Mientras tanto, las mujeres mayores, casadas y con hijos, suelen permanecer en sus comunidades, conformando una parte importante de las llamadas bases de apoyo y cumpliendo, de manera central, la tarea de alimentar a los integrantes de la estructura militar diseminados en la Selva Lacandona. Excepto por quienes participan activamente en organizaciones productivas paralelas, la mayoría de estas mujeres reproducen, así, el rol tradicional que siempre han jugado: cuidadoras del ámbito privado y sostenedoras de

la familia. Vale señalar que este rol ha sido roto por las mujeres insurgentes de la Selva Lacandona, fundamentalmente debido a las condiciones extraordinarias en que se hallan.

La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN

A decir del EZLN, la "revolución interna" que vivió en el mes de marzo de 1993 dio por resultado la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, un documento exclusivamente referido a la experiencia de las mujeres indígenas, resultado de una discusión y elaboración internas y que, por añadidura, no tiene parangón en los otros movimientos "revolucionarios" o guerrilleros de América Latina. En la elaboración de la misma Ley participaron sobre todo las mujeres comandantes (o "comandantas"), y de esta primera discusión se pasó a los niveles inferiores de la estructura militar y a las bases de apoyo. Se dice, en todo caso, que fueron las mujeres indígenas quienes escribieron, discutieron y aprobaron tales leyes.

Sobre la base de mi experiencia - el contacto directo con mujeres zapatistas de los Altos y de la Selva -, he podido constatar que todas ellas conocen la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, si bien a distintos niveles. Hay quienes sólo reconocen el nombre de dicha Ley, sin identificar demasiado su contenido, lo mismo que sucede con otros conocimientos adquiridos dentro de la organización. Sin embargo, algunas veces, basta mencionarles algunos de los artículos en ella contemplados para que inmediatamente identifiquen su pertenencia a la Ley Revolucionaria de Mujeres. Hay también quienes hablan con soltura de la Ley; y hay quienes, finalmente, la desconocen por tres razones: se han incorporado sólo recientemente al EZLN, pertenecieron pero no pertenecen más a él, o bien, se asumen como zapatistas sin estar directamente involucradas en la organización, pero tienen familiares que participan en ella.

Existen dos versiones de dicha Ley Revolucionaria: una primera dada a conocer públicamente en 1994, aunque elaborada desde 1993; y una segunda, notablemente ampliada, que se publicó en 1996. La primera diferencia entre una y otra es numérica, a saber, mientras la primera versión contiene 10 artículos, la segunda 31. A primera vista, esta ampliación habla de una fase nueva, cualitativamente diferente, dentro del movimiento zapatista de mujeres. Esto se podrá observar más adelante cuando exponga el contenido de las dos diferentes leyes.

Adicionalmente, a diferencia de la segunda versión de la Ley Revolucionaria, la primera contiene tres artículos que se refieren a la "revolución" y la "lucha revolucionaria": el inciso a) dice que la mujer tiene derecho a participar en la *lucha revolucionaria*; el j), que las mujeres tendrán derechos y obligaciones que señalan las *leyes y reglamentos revolucionarios*; y el i), que las mujeres podrán ocupar *cargos de dirección* en la

organización y tener *grados militares*⁸. En efecto, más allá del propio título de la Ley, estos tres artículos han desaparecido en la segunda versión, algo que puede explicarse por una razón básica: el momento de la elaboración de la primera versión de la Ley fue 1993, cuando el EZLN aún no salía a la luz pública y, por tanto, el énfasis en lo "revolucionario" y lo "militar" tenía mucha mayor fuerza. De modo que el énfasis de los derechos de las mujeres dentro del EZLN tenía que pasar por ambos ejes, es decir, por el derecho a participar en esa lucha revolucionaria y el derecho a ocupar direcciones de mando en la estructura militar. Hay que enfatizar que en ello, predominantemente, cifraban el concepto de *igualdad* entre hombres y mujeres.

Es necesario resaltar, sin embargo, que aún bajo la vida parcialmente pública que el EZLN tiene desde 1994 persiste el énfasis en lo militar por parte de las mujeres zapatistas insurgentes, no así de las bases de apoyo (Inés Castro 1996). La igualdad de las mujeres indígenas con los hombres se vincula, así, con la posibilidad de saber usar y tener armas. Véase lo que al respecto dice la *teniente Azucena*:

“[...] no sólo el hombre puede hacer la guerra. No es igual pues que las mujeres sufren más. Pero en la fuerza, pues, es igual que empuñar las armas, también con el hombre. No sólo el hombre puede empuñar las armas, también las mujeres. No sólo en la cocina, no sólo cuidar los hijos, también sabemos empuñar arma. [...] Hay mujeres que salen muy valientes, igual como los hombres“⁹.

También lo que el subcomandante Marcos ha dicho resulta sintomático del tipo de igualdad que están elaborando los miembros, hombres y mujeres, integrantes de la estructura militar del EZLN.

"De estar muy relegadas (las mujeres) no sólo a poder aprender a leer y escribir, sino a tener un arma y a tener un mando de tropas sobre hombres. Eso significaba una sacudida y trajo, pues, serios problemas. Y todo lo que tenía que ver con eso: que la mujer pudiera si no elegir pareja -porque culturalmente la mayoría de ellas no irían a declararse a un hombre o a seducirlo, a uno, a varios, o a los que sean -, cuando menos sí a elegir en el sentido de que si no querían con alguien no las podían obligar. Sin negar que hubiera cortejo - o como llaman ahora al cortejo: acoso sexual (risas), hostigamiento... Lo digo de broma... sí hay hostigamiento y acoso -, sin negar que hubiera esto, sí estaba la posibilidad de la compañera de

⁸ La primera versión de la Ley puede encontrarse en el libro de Rosa Rojas (1995) *Chiapas y las mujeres qué?*, Tomo 1, coleccionado. Del Dicho al Hecho, México: Ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer, A.C., Segunda edición. pp. 21-22. Los subrayados son míos.

⁹ Video *Documentos de la Selva Lacandona 1*, Col. Video-Testimonio. México: Serie Videográfica de Reflexión y Análisis sobre la Insurgencia en Chiapas, Tomo VIII, "Heridos de Guerra", Dirección de Información y Publicaciones, Dirección de Extensión Universitaria, U.A.G.

negarse. Y si querían ser forzadas, pues estaban armadas. Entonces, te dan un balazo (risas). Y ahí sí no hay fuerza, pues, que valga frente a una bala" ¹⁰.

La contundencia de la idea expresada nos hace preguntarnos, lógicamente, que harían o que harán las mujeres zapatistas de las bases sociales que rechacen hombres, ideas o prácticas determinadas, pero que no poseen armas. Asimismo, es posible apreciar en la cita los diferentes matices de esta idea central, como lo es el reconocimiento de la marginación extrema de la mujer indígena y el efecto cultural en mujeres y hombres de las comunidades cuando se introducen cambios concebidos como contrarios a la tradición.

Pasando a otros aspectos de la Ley Revolucionaria, la primera versión enuncia, si bien brevemente, las demandas más sentidas de las mujeres indígenas, las más importantes en tanto aluden a los aspectos centrales de sus vidas: el derecho de trabajar y recibir un salario justo (artículo segundo); el derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar (tercero); el derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente (cuarto); el derecho de ellas y sus hijos a la atención primaria en su salud y alimentación; el derecho a la educación (sexto); el derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio (séptimo); y la advertencia de que ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada (octavo) (Rosa Rojas 1994.:21-22).

La segunda versión de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN ¹¹ retoma y amplía todos los derechos enunciados en la primera. Una perspectiva interesante en el análisis de ésta es la filosófica-política, la cual engloba todos sus artículos. Concretamente, podemos analizar la Ley Revolucionaria desde la categoría implícita de la igualdad, aproximación cuya relevancia estriba en que tal concepto, la *igualdad*, constituye el eje central de la reflexión de las mujeres zapatistas, algo que es posible constatar no sólo en las Leyes escritas sino en conversaciones directas con estas mujeres.

Con la finalidad de clarificar el concepto, conviene retomar el análisis de Giovanni Sartori (Sartori, Giovanni 1992: 89-99) para quien hay cuatro tipos de igualdad: la jurídico-política, la social, la de oportunidad y la económica. La igualdad jurídico-política es "la igualdad por leyes iguales para todos (la generalidad de la ley), por iguales derechos y, en definitiva, por una libertad igual". Este es el género de igualdad más típicamente asociado a la ciudadanía, es decir, a la cualidad de ser tratados por otros como iguales. La igualdad social, a su vez, es la igualdad de estima y de status toquevilliana (Alexis de Tocqueville 1988) mientras que la igualdad de oportunidades, en realidad, nos habla de dos diferentes tipos de igualdad: la de acceso y la de partida. Así, pues, igual acceso no significa otra cosa sino igual reconocimiento a igual mérito; en tanto, igualdad de partida

¹⁰ Marcos. *Historia y Palabra*, op. cit. La cita *in extenso* también puede mostrarnos otra de las facetas del bien conocido *subcomandante* y que, a mi juicio, puede ser calificada como *machista*.

¹¹ La versión que utilizo es la aparecida en el suplemento *Doble Jornada*, mayo de 1996, p. 3.

es igualdad de condiciones iniciales (para lograr la igualdad de acceso), lo que quiere decir iguales posiciones de partida (educativas, económicas, etc.).

Retomando, entonces, esta definición, podemos decir que la Ley Revolucionaria asume estos dos últimos tipos de igualdad, a saber, la de acceso y la de partida - en tanto que las otras: la social, la jurídico-política y la económica no se encuentran como tales, aunque sí se hayan contenidas en las Mesas de San Andrés (*Diálogo de Sacam Ch'en. Mesa de Trabajo 1* 1995).

La igualdad de acceso está claramente expresada en el artículo número dos que dice que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres dentro de la comunidad y el municipio; en el cinco: el derecho de las mujeres a participar en las reuniones y toma de decisiones, así como el derecho a capacitarse y tener cargos; en el veintiséis: el derecho de la mujer a manejar los planes de desarrollo que le competen; y, finalmente, en el treinta: el derecho de las mujeres a estar informadas. Aunque tanto el numeral dos como el cinco refieren derechos que podríamos catalogar como "jurídico-políticos", los ubico en esta categoría de la igualdad de acceso porque aluden a una dimensión histórico-cultural que rebasa con mucho los límites de lo jurídico-político.

Tal dimensión histórico-cultural se refiere a la tradición comunitaria de marginar a las mujeres de la *res publica*. La sola asunción por parte de hombres y mujeres de este hecho como un factor discriminante para éstas es un avance desde cualquier punto de vista. Sin embargo, resulta interesante que dicha desigualdad y marginación experimentada por las mujeres se atribuya a causas externas a las tradiciones y costumbres comunitarias y, en cierto sentido, intangibles. Dice el *capitán Benito*:

“[...] hago un llamado que las mujeres que se decidan, que de verdad ya que se quiten esa *idea sucia del capitalismo o de los ricos o de los dominantes*“¹².

Opina una mujer insurgente:

“(En las asambleas de priístas no participan las mujeres). Todavía no porque (los priístas) tienen *idea del gobierno* que no tiene derecho las mujeres, pero así como la otra organización (zapatista) sí tienen derecho de elegir“.

Para regresar al punto anterior, diré que si bien los derechos enunciados son expresiones de la igualdad de acceso, en otro sentido también lo son de la igualdad de partida. Ciertamente que para tener acceso a algo se necesita de una base mínima de condiciones - la igualdad de partida -, pero también los derechos de acceso pueden ser, y frecuentemente lo son, puntos de partida en sí mismos. Véase, por ejemplo, la circularidad de este planteamiento: las mujeres indígenas no participan en las asambleas y toma de decisiones en muchas comunidades de Chiapas porque *no saben hacerlo*. Pero si “no saben hacerlo” - asumamos como "cierta" esta frecuente aseveración - es

¹² Video *Documentos de la Selva Lacandona 1*, op. cit. Los subrayados son míos.

porque no participan, y si nunca participan tampoco sabrán hacerlo algún día o tendrán la oportunidad de demostrar que sí pueden hacerlo. Creo que este planteamiento en negativo es bien frecuente en varios ámbitos de la vida: cuando la oposición política de izquierda y de derecha se encontraba casi completamente marginada en México, era *vox populi* que ésta no debería ni podía acceder al poder porque carecía de experiencia. En casos extremos como éste y, concretamente, el de las mujeres indígenas que tradicionalmente no participan social y políticamente, el derecho a hacerlo constituye en sí mismo un punto de partida en el sentido de que aprender a hacerlo supone su práctica. Ni el Partido Revolucionario Institucional (PRI), en un caso, ni los hombres indígenas, en otro, empezaron a participar sabiendo cómo hacerlo.

Por otra parte, la igualdad de partida en sentido estricto la podemos encontrar expresada en los siguientes artículos de la Ley Revolucionaria: el número **uno**: que establece que las mujeres tienen derecho a ser respetadas; el **sexto**: las mujeres tienen el derecho de prepararse en todos los niveles; el **nueve**: las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres a la alimentación, el vestido, el gasto, así como a manejar el recurso económico familiar; el **trece**: la capacidad y el trabajo de la mujer tendrá el mismo valor que el trabajo de los hombres; el **catorce**: las mujeres tienen derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan su salud física y emocional; el **dieciséis**: sobre la prohibición de que el hombre tenga dos mujeres; el **diecinueve**: las mujeres tienen derecho a tener, heredar y trabajar la tierra; el **veinte**: las mujeres tienen derecho a recibir créditos y dirigir proyectos productivos; el **veintiuno**: que señala que en caso de separación matrimonial, la tierra y los bienes deberán repartirse entre el marido y la esposa o entre los hijos; el **veintitrés**: el derecho de la madre soltera a ser respetada y considerada como una familia; el **veinticuatro**: el derecho de la mujer a la diversión; el **veinticinco**: el derecho a ser apoyada por el esposo en el cuidado de los hijos "cuando ella va a hacer trabajo para la organización"; y, finalmente, el **veintinueve**: el derecho de las viudas, solteras y mujeres solas a ser respetadas, reconocidas y apoyadas.

Amerita, sin duda, alguna explicación de por qué incluyó artículos referentes al respeto para las mujeres - respeto expresado de diferentes modos - en la categoría de la igualdad de partida. Creo que si, efectivamente, asumimos ésta como igualdad en las condiciones iniciales y, por otro lado, sabemos que persisten hondas desigualdades entre mujeres y hombres indígenas en todos los ámbitos de la vida, en consecuencia debemos reconocer que las "condiciones iniciales" han de referirse a todas esas diferencias existentes si realmente buscamos la igualdad entre los sexos.

No estamos frente a un problema meramente teórico-conceptual. Por citar un ejemplo, en las comunidades indígenas - y no sólo en ellas - es frecuente encontrarnos con casos de mujeres cuya integridad física y psíquica está directamente relacionada con su participación social y política. Diversas experiencias en los Altos de Chiapas han mostrado esta relación. Así, en el año de 1995 se realizó una marcha en San Cristóbal de Las Casas a propósito de que una compañera indígena había sido decapitada por su esposo en virtud de su "atreimiento" a participar en reuniones. Asimismo, sabemos de experiencias de mujeres inicialmente participativas que, una vez que contraen

matrimonio, entran en una relación de conflictividad con su marido y dejan de participar. Fue el caso, entre otros, de una ex-presidenta de la cooperativa de artesanas *J'Pas Joloviletik*.

Por otra parte, una experiencia en espera de estudio específico en cuanto a códigos morales que afectan la participación es la de la comunidad de Amatenango del Valle. Una organización de mujeres alfareras expulsó a una de sus miembros por descubrirse un amante. Pero a la inversa, cuando es el hombre quien tiene dos o más mujeres, con sus respectivos hijos e hijas a éste no se le castiga. En este sentido, la Ley Revolucionaria ha optado por una "imposición igualitaria", a saber, ni el hombre ni la mujer casados pueden buscar otras parejas mientras su matrimonio siga vigente.

Por tanto, decíamos que parte de tales condiciones iniciales para llegar a la igualdad de acceso son el respeto para la mujer en todas sus formas - artículos 1, 14, 16, 18, 23, 29 -. Es, desde luego, no sólo interesante sino sintomático de la situación vivida por estas mujeres el hecho de que seis de los 31 artículos se refieran expresamente a la cuestión del respeto hacia las mujeres: parece ser una necesidad profundamente sentida por ellas mismas. Y esto - más allá de los cuestionamientos que algunos artículos de la ley ha suscitado en círculos feministas mexicanos y extranjeros ¹³ -, es importante en la medida en que las mujeres están aprendiendo, colectivamente, a identificar problemáticas que coartan en algún sentido al propio sexo, así como a decir por sí mismas qué debe ser retirado del código de conducta prevaleciente. Esto demuestra que "el derecho a la individualidad centrado en el respeto a la libertad personal y a la integridad física y moral es central para el movimiento de mujeres"(Alicia Inés Martínez) independientemente de su composición étnica, clasista o sectorista.

Ahora bien, respecto del derecho de la mujer a tener, heredar y trabajar la tierra - artículo 19 - también podría ser ubicado dentro del conjunto de derechos jurídico-políticos, o bien como un aspecto de la igualdad económica (en la medida en que supone un medio de obtención de ingresos, aunque no necesariamente igual) y/o la igualdad social (en la medida en que poseer la tierra es un punto de mayor prestigio social y status). Sin embargo, he ubicado el punto 19 dentro de la igualdad de partida. La razón es la siguiente: el hecho de que en muchas comunidades - de los Altos de Chiapas, entre otras - históricamente las mujeres no participan ni de la elegibilidad de los cargos ni en las asambleas donde se eligen a los representantes, probablemente - tal es mi hipótesis - tenga su origen en el tipo de actividad que hombres y mujeres realizan, según la historia y la tradición. Es decir, que si las mujeres se ocupan de las labores domésticas y los hombres son quienes poseen, trabajan y heredan la tierra en una comunidad determinada, serán ellos, por tanto, quienes también participen en asambleas específicas

¹³ Véanse, por ejemplo, las afirmaciones de la periodista Rosa Rojas, para quien el artículo 17 de la Ley Revolucionaria que prohíbe las relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad, sería "la delicia del Tribunal de la Santa Inquisición", *La Jornada*, mayo 17, 1996. Asimismo, en conversaciones personales que he sostenido con mujeres de distintos países, ellas han hecho fuertes críticas al mismo artículo.

para la discusión de cuestiones que atañen fundamentalmente a la tierra. Probablemente también, de tal estado de cosas se hizo costumbre y tradición que la toma de decisiones, los puntos de vista en juego sobre diferentes aspectos de la vida comunitaria y la elección de autoridades se asumiera como una capacidad y un derecho exclusivos de los hombres. Nada tenían ni tienen que ver aquí las mujeres si ellas no poseían o no poseen, ni trabajan, ni heredan la tierra.

En contraste, en la región de Marqués de Comillas, en la selva Lacandona, las mujeres sí tienen tal derecho y, además, sí participan en las reuniones y asambleas comunitarias. Dice un habitante de esa región:

"Nosotros somos iguales (hombres y mujeres). Las mujeres tienen el derecho de asistir a la asamblea si son ejidatarias. No podemos otorgar que una mujer ejidataria que requiere un pedazo de tierra, se quede en su casa. Porque ahí (en las asambleas) se llegan a unos acuerdos que mañana o pasado le preguntan: ¿qué acuerdos se tomaron? Por eso aceptamos que las mujeres sean ejidatarias y cumplan con los requisitos de un ejido: como hacer faenas, cooperaciones, participar en asambleas y tienen el mismo voto que un hombre" ¹⁴.

El punto 19 de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas señala justamente la posibilidad y el derecho de que la mujer posea la tierra y no sólo la trabaje. Tenerla, en consecuencia, es el punto de partida para la asunción de otros tantos derechos, para la igualdad de acceso ¹⁵.

En otro respecto, la segunda versión de la Ley Revolucionaria ha intentado al menos explicitar un aspecto de la mayor importancia a la hora de hablar de igualdades en la participación de hombres y mujeres: el cuidado de los hijos. Es bien sabido que las mujeres cuentan entre las principales limitaciones para sus actividades extra-familiares el tradicional cuidado de los hijos y de las hijas, de modo que tal descarga es fundamental para la expansión social, cultural y política de la mujer más allá de la familia. Como dice Anne Phillips:

¹⁴ En otros contextos similares a Chiapas, como en Oaxaca, ocurre algo parecido: al contrastar la activa participación económica y política de la mujer en Juchitán, Leopoldo de Gyves, expresidente municipal, dice que "no ocurre lo mismo en las comunidades de la Sierra, en donde hay mayor marginación de las comunidades indígenas (y) hay también marginación de las mujeres. Observamos, por ejemplo, que en la Chontal son los hombres los que asisten a las asambleas, las mujeres sólo se encargan de preparar la comida para los asambleístas y ellas estarán atrás quizás escuchando con mucho respeto las asambleas que realizan los hombres", en Pablo González Casanova Henríquez, et. al. (coords.) (1995) *Etnicidad, democracia y autonomía*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas. Borrador.

¹⁵ En este contexto cobran especial significado las palabras de James C. Scott: "no estamos tratando con constructos puramente mentales fuera de la actividad práctica diaria, sino más bien con valores que fueron firmemente asegurados en un conjunto de prácticas materiales", en James C. Scott (1985) *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*.

"[...] en las sociedades donde la división del trabajo está ordenada por el sexo (es decir, todas las sociedades que conocemos), el tiempo se convierte en un constreñimiento decisivo sobre las mujeres, y las reuniones una carga adicional" (Anne Phillips 1996:30).

La misma Ley Revolucionaria limita el derecho de la mujer a ser apoyada por el esposo en el cuidado de los hijos "cuando ella va a hacer trabajo para la organización" - para el EZLN, se entiende. Si bien tal ley podría y debería extender este derecho a otras circunstancias-, el enunciar la cuestión es de por sí fundamental debido a que la demanda de igualdad participativa por sí misma no dice nada sobre cómo hacerla posible. Como dice Anne Phillips, nuevamente:

"[...] la legislación de estricta igualdad puede hacer abstracción de las condiciones reales de las mujeres, dándoles la formalidad de la igualdad de oportunidades pero dejándolas atoradas en la práctica en un papel subordinado" (Anne Phillips 1996: 45)

Las palabras de una mujer indígena nos recuerdan lo importante que es esta cuestión para ellas. Al hablar del 8 de Marzo de 1996 ante la multitudinaria manifestación de mujeres indígenas - a la que se sumaba la presencia de hombres - en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, ella señaló:

"Bueno, el problema (para venir a la marcha) sí hubo, pues, porque no todas las mujeres venían, porque a veces decían que no podían venir por sus hijos. Los tienen que encargar. Yo vine con mi hija y mi hijo. Y había otras mujeres que trajeron a sus hijos".

Un dato interesante sobre la marcha del Día Internacional de la Mujer en San Cristóbal de Las Casas fue que todas las mujeres indígenas se concentraron en el centro de una fila que llenaba las calles, mientras que los hombres permanecieron en sendas filas a ambos costados de ellas. Por otra parte, las fotos y los videos que se conservan de este gran evento muestran a muchas mujeres cargando a sus pequeños, es decir, que su responsabilidad familiar no fue obstáculo para poder participar. La mayor Ana María señaló ese mismo día - en el festejo del Día Internacional de la Mujer en Oventik, Larráinzar - que muchas mujeres habían ido a la manifestación *a la brava*¹⁶ porque los hombres, aún siendo zapatistas, todavía no aceptaban que ellas pudieran participar de ese modo.

Como puede observarse, la Ley Revolucionaria de Mujeres recoge totalmente la problemática de la mujer indígena. Se ha erigido como tal, como ley, con miras a su cumplimiento, lo que equivale a decir: para cambiar costumbres y tradiciones que

¹⁶ Expresión popular que en México se usa para significar que alguien actúa por sí mismo(a), sin importar que otros(as) estén en desacuerdo.

marginan a las mujeres y por ende para construir una nueva cultura de relación entre los géneros en las comunidades. Pero, ¿qué tan sencillo será esto?

Cuando he preguntado a las mujeres, y a algunos hombres, si la Ley está ayudando a cambiar la situación y si los hombres aceptan sin problemas el cumplimiento de sus artículos, ellos responden que pertenecen a una organización y que "*es una orden que debe ser obedecida aunque ellos (los hombres) no quieran*". Pero ¿qué tanto sus disposiciones se están practicando realmente? Como ocurre con muchas leyes, la Ley Revolucionaria de Mujeres refleja más deseos u objetivos, más "deber ser" que realidades factuales. Esto ocurre, especialmente, con aquellos artículos que tocan fibras de la cotidianidad familiar, como puede observarse en el comentario de un hombre:

"[...] a los hombres, los que de veras sí entienden lo que es la Ley de la Mujer, pues sí ha funcionado. Pero hay hombres que aunque saben todo de lo que es la Ley de Mujeres, no lo ponen en práctica. No respeta todavía. Inclusive, sigue tratando igual a su mujer; si la trataba mal, así con golpes o con regaños, pues sigue igual. Hasta donde yo sé, hay gentes, pues, que están dentro de la organización, pero sigue igual. Pero lo que es la organización o la Ley de Mujeres ha cambiado a muchos. Si, por ejemplo, había hombres que le maltrataban sus mujeres, lo golpeaban (a ellas) o se emborrachaba el hombre, entonces al saber todo lo que es la organización o las leyes, entonces hubo un cambio. En esas familias sí hay armonía".

La ciudadanía femenina indígena en el horizonte

El fenómeno descrito acerca de las vivencias de las mujeres zapatistas es estrictamente un proceso no concluido y con varias interrogantes no resueltas en virtud del momento en que, hoy por hoy, se encuentra. En efecto, no sólo caracteriza a tal proceso el fenómeno de la *incertidumbre* que acompaña toda transición social y política, sino que, debido a la situación política estatal - por muchos denominada como *guerra de baja intensidad, guerra sucia o guerra civil* - difícilmente podríamos afirmar que la ciudadanía de la mujer zapatista tendrá un feliz o, al menos, un seguro final.

Esa nueva ciudadanía está desarrollándose en medio de todos los elementos que acompañan una guerra de baja intensidad o una guerra civil, tales como la confrontación entre las poblaciones de las comunidades, la prostitución, la violación de los derechos humanos - de manera acentuada contra las mujeres -, la militarización del estado, la ausencia de justicia, la ausencia de estado de derecho, la ausencia de referentes autoritativos comunes y aceptados socialmente, entre otros. Pero, asimismo, esa nueva ciudadanía se desarrolla en un contexto donde prevalecen - en contraposición reñida con tales nuevas ideas y prácticas - varias de las costumbres y tradiciones comunitarias que discriminan a la mujer, y no sabemos aún cuál de ellas terminará prevaleciendo sobre las otras y de qué manera lo hará. Como decía, dentro de una misma comunidad coexisten las prácticas zapatistas, donde las mujeres participan políticamente, y las prácticas "priístas", mejor llamadas tradicionales, donde las mujeres no lo hacen.

Por otra parte, las propias limitaciones del EZLN también habrán de afectar de alguna manera el perfil de esta nueva ciudadanía femenina indígena en gestación. Por un lado, las causas atribuidas por los zapatistas a la marginación social y política de las mujeres son “externas” a los procedimientos comunitarios tradicionales, estrictamente hablando. Por esta vía, se cree que todo aquél que no sea zapatista o deje de serlo continúa tales prácticas en virtud de vivir bajo la influencia del “capitalismo” o el “gobierno”, sin profundizar en las causas culturales y, por tanto, sin dar la oportunidad de transformarlas.

Sin embargo, esta interpretación también puede tener un lado positivo. Hasta donde puede verse y saberse, las mujeres zapatistas con quienes, personalmente, he podido conversar están elaborando una concepción no antagónica con los hombres. Esta se expresa en el reconocimiento explícito de que existen diferencias entre hombres y mujeres, tales como aquéllas que tienen que ver con el funcionamiento biológico de nuestros cuerpos, o con el hecho de ser “más débiles” y ellos “más fuertes” lo que justifica el respeto a cierta división del trabajo. También les reconocen a los hombres mayor facilidad para la participación porque están “más acostumbrados” y ellas no.

Así, no se percibe antagonismo en estas mujeres. Cuando piensan en los derechos, no sólo lo hacen pensando en apropiárselos para sí mismas, superando tradiciones, costumbres y el determinismo biológico¹⁷, sino para ratificarlos para los hombres.

Por otra parte, si bien toda esa transformación cultural puede provenir de órdenes o leyes determinadas, todavía sabemos poco acerca del arraigamiento de prácticas e ideas democráticas en las personas, especialmente cuando su socialización histórica es de características totalmente contrarias. Una pregunta obvia que nos podemos plantear es ¿qué pasará, por ejemplo, cuando no haya “órdenes” de la comandancia general del EZLN en el sentido de la obediencia generalizada al mando militar femenino o a la posición igualitaria femenina respecto de ciertas labores domésticas y trabajo en general? O para plantearlo en términos globales: ¿qué tan permanentes pueden ser ideas y prácticas cuando, por un lado, provienen de comandos militares bajo situaciones políticas específicas y, por otro, van en contra de la tradición y la costumbre?

Finalmente, es necesario reconocer que nos falta mucho todavía para comprender mejor, más allá de miradas superficiales, lo que las mujeres indígenas zapatistas están haciendo de su propio proceso. Para ello y para responder a todas las preguntas arriba formuladas, nos falta tiempo: no se han consumado los acuerdos entre el gobierno federal y los zapatistas y, por tanto, no se ha concluido la guerra, el proceso no ha finalizado. Pero, asimismo, también necesitamos una mayor apertura informativa (aún limitada) por parte de los y las integrantes del EZLN.

¹⁷ Esto se refleja, por ejemplo, en que pese a la existencia de diferencias biológicas, reconocidas por las mujeres, no hay diferencias genéricas en el terreno estrictamente militar.

Bibliografía

- Anderson**, Bonnie S. y Zinsser, Judith P.(1992) *Historia de las mujeres: una historia propia*. Volumen 2, Barcelona: Editorial Crítica.
- Castro Apreza**, Inés (1996) Igualdad y participación en las mujeres zapatistas. Una ciudadanía emergente, en revista *Cuadernos Agrarios* no. 13, enero-junio,1996, pp 168-178.
- Diálogo de Sacam Ch'en**. Mesa de Trabajo 1: Derechos y cultura indígena, en *Ce-Acatl. Revista de la Cultura de Anáhuac*, número doble especial 74-75, Diciembre 17, Centro de Estudios Atropológicos, Científicos y Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", A..C., México, 1995.
- Dietz**, Mary G.(1990) El contexto es lo que cuenta: Feminismo y teorías de la ciudadanía, en *Debate Feminista*. México: vol. 1, marzo de 1990, año 1, pp. 114-140.
- Espinosa**, Gisela, Reflexiones sobre la construcción de la ciudadanía femenina en los barrios urbano populares, México, mimeo, s/f, pp. 1-13, mimeo.
- González Casanova**, Pablo, et al. (coords.) (1995) *Etnicidad, democracia y autonomía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, mimeo.
- Jaquette**, Jane S. (1994) Los movimientos de mujeres y las transiciones democráticas en América Latina, en *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina*, Magdalena León (comp.), Bogotá: T/M Editores.
- Jelin**, Elizabeth (1996) *Las mujeres y la cultura ciudadana en América Latina*, Buenos Aires: UBA-Conicet.
- Kampwirth**, Karen, *Gender Inequality and the Zapatista Rebellion: Women's Organizing in Chiapas, USA*, 1996, mimeo.
- Lewis Bredbenner**, Candice (1995) Citizenship en *The Oxford Companion to Women's Writings in the United States* Cathy N. Davidson y Linda Wagner-Martin (eds.) Oxford: Oxford University Press.
- Martínez**, Alicia (1996) Itinerarios ciudadanos: la movilización femenina en el México de los noventa, *Perfiles Latinoamericanos*., México, pp. 183-210.
- O'Donnell**, Guillermo y Phillipe Schmitter, et al. (1988) *Transiciones desde un gobierno autoritario* Buenos Aires: Editorial Paidós, 4 Tomos.

- Phillips**, Anne (1996) *Género y teoría democrática*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Programa Universitario de Estudios de Género. UNAM.
- Rojas**, Rosa (1995) *Chiapas: ¿y las mujeres qué?* México: Col. Del Dicho al Hecho, Ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer, A.C.Tomo II.
- Sartori**, Giovanni (1992) *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Universidad Textos no. 42.
- Scott**, James C. (1985) *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- Tocqueville**, Alexis de (1988) *La democracia en América I*. Madrid: Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo no. 788.
- Vázquez**, Norma (coord.) (1996) *El Impacto de la guerra en las concepciones y prácticas de la sexualidad y la maternidad de las mujeres salvadoreñas*. San Salvador: Las Dignas. Mimeo.