



Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas^[*]

Márgara Millán*

Una de las sorpresas que el levantamiento zapatista causó al mundo fue ver tantas mujeres, la mayoría muy jóvenes, en las imágenes de los insurgentes que ese amanecer de año tomaban San Cristóbal de las Casas. Conforme se conoció más de cerca al novedoso movimiento indígena de fin de siglo, se constató la alta participación de mujeres en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Aunque la prensa no dio lugar a la noticia, el primero de enero se proclamó, junto con otros documentos contenidos en *El Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, la Ley de Mujeres. Muy rápido se dejaron oír sus voces: la Capitana Elisa, la Capitana Laura, la Mayor Ana María, la comandanta Ramona hicieron declaraciones a la prensa. Los reportajes gráficos eran elocuentes acerca de estas mujeres. No dejan de sorprenderme sus sonrientes ojos serios tras los pasamontañas, los paliacates que tapan la boca junto con sus prensapelo. Su manera directa de mirar.

En las discusiones sobre el futuro en la agenda puesta a la orden del día por el zapatismo de fin de siglo, la "cuestión de las mujeres" aparece de dos maneras: una, a través de su indiscutible presencia tanto en las filas del zapatismo como en el entorno: movilizaciones y organizaciones sociales. Otra, a través de los espacios discursivos generados por y en torno a la situación de las mujeres indígenas. La presencia de sus palabras, que empiezan a alterar el *orden del discurso*, incluso del discurso crítico, que las veía un tanto anquilosadas en su situación tanto de género como de etnia. La efectiva participación de las mujeres indígenas en los procesos organizativos y de cambios sociales y sus demandas frente al Estado, al orden económico y a su situación dentro de las comunidades las colocan en un lugar cada vez más activo y con una incidencia cada vez más clara y corrosiva del horizonte teórico crítico.

La reflexión de y desde las mujeres ha develado la articulación de poderes complementarios que actúan y ordenan el mundo moderno: el capitalismo, el sexismo, el racismo, el autoritarismo, el centralismo, la razón instrumental. Hoy, después de la caída del muro y con la certeza del fracaso de la modernidad capitalista, para construir lo que queremos denominar "el punto de vista de la humanidad en contra del neoliberalismo", no se pueden soslayar las preguntas sobre cómo los sujetos constituidos por las dinámicas globales en

seres abstractos, marginales, desposeídos y desiguales, pueden estructurar estrategias auténticas de representación, en todos los órdenes: político, cultural, subjetivo. Es decir, cómo pueden resistir, a partir de sus necesidades concretas en tanto sujetos a las necesidades abstractas del capital. El capital y su lógica de valorización del valor nos iguala en dos sentidos: todos somos fuerza de trabajo y todos somos prescindibles. El zapatismo ("Todos somos Marcos") ha puesto en acción el cuestionamiento radical de la forma de la política moderna y su capacidad para representar al conjunto social plural en tanto sujetos concretos.

El zapatismo se está construyendo como una nueva manera de entender y ejercer la política. Una política que pretende superar los límites de la eficacia instrumental, es decir, que busca desenajenarse en tanto esfera política para regresar la politicidad al ámbito de lo social. El zapatismo tal y como se está definiendo actualmente está interesado en construir el *espacio público*, como el espacio donde los diferentes pueden hablar y comunicarse.^[1] Espacio público que es el espacio de lo político, negado por la modernidad en la profesionalización de la política parlamentaria, suplantado por el mercado y monopolizado por el capital. Espacio de y para los sujetos sociales, hoy inexistente y obstaculizado por la racionalidad del valor, la ganancia y la teoría de la seguridad nacional que protege el reparto mundial de los monopolios.

Esa nueva manera de entender lo político tiene que ver con otros esfuerzos teóricos críticos de la modernidad, entre los cuales está el del feminismo. De alguna manera los estudios en relación al género comparten esa preocupación por el sujeto social y sus formas de representación dentro de un ordenamiento cultural que homogeneiza al todo social a través del pensamiento dicotómico. El género aparece como un importante sistema que organiza las relaciones sociales y que afecta áreas de la vida que no parecen estar conectadas con él, conectando la noción de lo político a la ciencia, la religión, el aparato jurídico, es decir, el orden simbólico que atraviesa y estructura la existencia social.

Tanto en la aseveración de que "lo personal es político" como en la perspectiva de análisis que entiende que el género se construye en cada una de las dimensiones sociales: la cultura, el orden simbólico, la economía, las leyes, la ciencia, la subjetividad, etc. encontramos la impronta crítica de un discurso centrado en el sujeto, el femenino, que por ser una mayoría marginada, deconstruye los universales-neutros-ilustrados: La Historia, El Progreso, La Razón, para, a contrapelo, hacer hablar las voces de la otra historia: la de los poderes y las subordinaciones.

A lo largo de su historia, el feminismo ha reivindicado a la mujer en tanto ciudadana, como fuerza de trabajo, como cuerpo, en tanto lenguaje; ha pasado del horizonte de la igualdad como terreno a conquistar el de la diferencia, como terreno a investigar, crear y consolidar, en abierta crítica a los contenidos falocéntricos occidentales.^[2] La investigación feminista ha desbordado lo que podríamos denominar su preocupación inicial, esto es, la subordinación de la mujer en la sociedad sexista, para ampliar su horizonte reflexivo hacia la crítica de los fundamentos de la civilización moderna. En el

centro de este desplazamiento heurístico se encuentra la categoría de género, la cual ha implicado una transformación de paradigmas al interior de las disciplinas sociales así como una redefinición epistemológica del feminismo. Hoy, pensar al género resulta un ejercicio imprescindible para comprender la estructura autoritaria, logocéntrica, instrumental y antidemocrática del pensamiento occidental sobre todo en su consideración de "el otro".

La categoría de género ha recorrido ya un breve camino que la ha llevado del ámbito de la descripción hacia una conceptualización relacional significativa. Al profundizar la deconstrucción feminista que afirma que biología no es destino, la investigación crítica de "lo femenino" y "lo masculino" y su configuración en el ámbito del trabajo, en el doméstico, en la política, en la sexualidad, en la estructura familiar, y en el plano simbólico superaba la comprensión de la diferencia sexual en los términos tradicionales de dominación y subordinación de la mujer al varón, focalizando la construcción relacional del sistema de géneros en el conjunto de la red social. Ambos sexos, incluso la noción de sexo y de sexualidad, se ven implicados en la construcción cultural del género.^[3]

Pasamos así de la definición del "sistema sexo-género" como conjunto de disposiciones o dispositivos por el cual una sociedad determinada estructura, a partir de la diferencia sexual, un ordenamiento cultural, un sistema sobredeterminante para la existencia social tanto colectiva como individual (Gayle Rubin, 1975), a la noción multidimensional que entiende al género como elemento constitutivo de *las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos*, al tiempo que una *forma primaria de relaciones significantes de poder* (Joan Scott, 1986).

La categoría de género adquiere un carácter analítico propio que la va enmarcando como *explicación significativa*, algo que atañe tanto a los sujetos individuales como a la organización social, y a la naturaleza de sus interrelaciones. Siguiendo a Scott (1986), el género, es y opera a través de símbolos culturales, conceptos normativos que restringen la interpretación de esos símbolos (doctrinas religiosas, ciencia, leyes, etc), el parentesco y la familia (microestructuras) pero también la economía, la política (macroestructuras), y, finalmente pero no menos importante, la identidad subjetiva. El género se construye en todos estos lugares, tanto en el ordenamiento familiar como en el mercado de trabajo, en la educación, en la televisión, como en la política. Incluso, y de manera importante, en los discursos críticos.^[4]

Pero la categoría de género debe hacerse cargo también de la polivalencia del "ser femenino", del hecho de que no todas las mujeres son iguales por el hecho de ser mujeres. Existe una compleja intersección de identidades sociales donde las determinaciones de clase, étnicas y de preferencia sexual, por mencionar algunas, van conformando núcleos de sentido específicos. Hablar de la diferencia entre las mujeres es visualizar un sujeto constituido genéricamente pero no sólo por la diferencia sexual, sino por el *entrecruzamiento de discursos y representaciones culturales*, un sujeto constituido por la experiencia de la raza, la clase y la diferencia sexual, (De

Lauretis 1987), un sujeto más bien múltiple y contradictorio, y en constante retrazamiento de su identidad. La posición de clase y la pertenencia a la etnia estructura el significado concreto que el género tiene para las mujeres. Esto no significa que los significados de estas pertenencias permanezcan inmutables. Se trata de significaciones en pugna, en movimiento constante, no sólo por el "cambio de los tiempos", por ejemplo, la transformación de valores generacionales, sino también por la acción concreta de los sujetos por apropiarse y redefinir su(s) identidad(es).

Pero también, y siguiendo con Scott, el género es una *forma primaria de relación significativa de poder*, una "forma recurrente de *facilitar la significación del poder* en la tradición occidental judeo cristiana e islámica" (p. 292). Esta dimensión analítica del género es sustancial porque lo ubica en el centro de la percepción y organización concreta y simbólica de la vida social,^[5] formando referencias que establecen distribuciones de poder, es decir, "control o acceso diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos", que generan desigualdades concretas en los sujetos sociales. El género se implica entonces en la concepción y construcción del poder mismo, es una de las formas de producción del poder (Foucault). No sólo eso, sino que el género como forma primaria de diferenciación significativa cumple también una función legitimadora de las oposiciones binarias: el género legitima y construye las relaciones sociales. El reto teórico de deconstruir los binarios fijos masculino/femenino es el de comprender la naturaleza recíproca de género y sociedad.

Ahora bien, dentro de esta relacionalidad del género, el *sujeto femenino* es entendido tanto como producto de los discursos que lo producen pero también como un sujeto capaz de elaborar políticas y estrategias que lo redefinen. Queremos referirnos a los espacios desde los cuales el sujeto resiste, modificando y resignificando al género y a la sociedad, también a la sociedad y al género. Esta idea de resistencia conlleva el supuesto de que el poder no es monolítico y coherente, sino como lo piensa Foucault, el poder son los poderes, constelaciones dispersas de relaciones desiguales, redes de poder, constituidas discursivamente como "campos de fuerzas". Lo mismo vale decir para la cultura dominante. El lugar del sujeto es el de la resistencia. Por ejemplo, Scott lo plantea en términos del lugar para la *agencia*, el intento por parte de los sujetos sociales de construir de manera parcialmente consciente, una identidad, una sociedad. De Lauretis lo formula en términos del espacio de la autorepresentación, las estrategias que elabora el sujeto para "autorepresentarse" frente a las representaciones de la cultura dominante. Nos acercamos aquí al terreno donde se construye parte del poder de la insubordinación y la resistencia, el poder como *capacidad de imponer sentido*, de re-significar y re-simbolizar las redes significativas que componen el mundo de lo humano.

Son los sujetos "sin voz" así como su capacidad de resistencia incidente en el discurso, y con ello en la significación, lo que es recuperado de manera central desde el zapatismo y desde el feminismo, y ello es así porque ambos emanan

de la experiencia de ser "lo otro". Género y etnia, así como la clase, comparten de diferente manera el ser vectores del poder y la subjetividad.

Volvamos a las mujeres indígenas en el movimiento zapatista. Teniendo como horizonte este concepto analítico del género como relación significativa, quisiera delimitar el alcance de este escrito a las formas de *autorrepresentación* de las mujeres, en dos direcciones: como formas autoconstituyentes de una nueva subjetividad femenina; como procesos que construyen una nueva política.

La Ley Revolucionaria de Mujeres, el "primer alzamiento del EZLN" es la punta de un iceberg. Nos marca la huella de un profundo proceso de incorporación de las mujeres indígenas en la gestión política de sus comunidades. Discutida por casi un año y aprobada por en marzo de 1993, es un documento testimonial al tiempo que el primer marco normativo de los derechos y las aspiraciones del sujeto femenino indígena. Se trata de la necesaria irrupción en el discurso de lo que se venía observando: gran participación de jóvenes indígenas en las filas militares zapatistas, mayor participación de mujeres indígenas en sus filas de apoyo, proliferación de cooperativas de mujeres indígenas, de organizaciones no gubernamentales que apoyan a las mujeres en el ámbito de la salud y de los derechos humanos, todos estos procesos confluyentes en la focalización, dentro de las demandas sociales y políticas, del territorio asignado al género y las demandas específicas que se desprenden de él.^[6] Las mujeres han accedido a experiencias que han modificado su posición en el ámbito comunitario. Tareas de responsabilidad social a través de cooperativas, promotoras de salud, cajas de ahorro, y en muchas ocasiones han tenido que negociar directamente con las autoridades. Aunque la experiencia es diferente según las regiones, esto ha ido ocurriendo un poco por todos lados.^[7]

Como vemos, en el entorno mujeril del zapatismo, la incorporación de la mujer indígena al trabajo social y político estaba ya en marcha. Es en este contexto donde las indígenas chiapanecas paralelamente a su apoyo y movilización en torno a las demandas generales de la comunidad y de la etnia empiezan a enunciar demandas de género: la construcción de relaciones democráticas al interior de la familia, de la comunidad y de las organizaciones, la participación en tanto mujeres en la toma de decisiones en la estructura comunal y organizacional, el derecho a la herencia y propiedad de la tierra, el derecho a decidir cuándo y con quien se casan, el derecho a decidir cuantos hijos tienen y en qué momento, a trabajar, a estudiar y a ser respetadas por los varones cuando ocupen un puesto de mando. Estas demandas interpelan a las comunidades indígenas, planteando la necesidad de cambiar *el costumbre* y modificar la tradición ahí donde tradición y costumbre *significan* también dominación, segregación, desigualdad y maltrato. La Ley Revolucionaria de Mujeres es el primer espacio normativo del despertar de una subjetividad específica, la de las mujeres indígenas, en un proceso de rearticulación comunitaria. Muestra un ejercicio de afirmación de la identidad indígena (la permanencia) al tiempo que pone a prueba radicalmente la democracia comunitaria (el cambio). Afirma la identidad indígena porque reclama mejores condiciones para su reproducción económica, social y cultural, y pone a prueba

la capacidad democrática comunitaria al exigir cambiar *el costumbre* según nuevos consensos que tomen en cuenta la voz de las mujeres, que extiendan el reconocimiento de su trabajo (doméstico) en la esfera pública, de la gestión y toma de decisiones comunitarias.

A través de demandas muy directas y que podrían parecer muy sencillas, las mujeres indígenas zapatistas ponen en cuestión las bases del ordenamiento patriarcal comunitario indígena. También elaboran los planos donde la comunidad se enfrenta con el estado mexicano y la racionalidad económica y cultural que éste comporta, y ubican su lugar específico en tanto mujeres dentro de este enfrentamiento con el gobierno.

La Ley aparece en *El Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, 1 de enero de 1994, al lado de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, "Hoy decimos ¡Basta!" y como parte de un cuerpo más amplio de leyes que rigen a los insurgentes. Su texto es el siguiente:

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente Ley Revolucionaria de Mujeres:

Primero: Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo: Las mujeres tienen derecho de trabajar y recibir un salario justo.

Tercero: Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto: Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto: Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexto: Las mujeres tienen derecho a la educación

Séptimo: Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo: Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno: Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo: Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

Los diez puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres son normativos de los derechos de las mujeres. Atañen a varios planos: el derechos a la participación política y a los cargos dentro de la organización (punto primero y noveno); el derecho a la participación política y a los cargos dentro de la comunidad (punto cuarto); el derecho al trabajo, a la educación y a la salud (puntos segundo, quinto y sexto), el derecho a la integridad física (punto octavo), y el derecho a decidir sobre su propio cuerpo (puntos tercero y séptimo). El punto décimo establece la corresponsabilidad de la Ley, que obliga y da derechos.

La Ley combina los planos en que las mujeres demandan derechos civiles y económicos al estado; políticos y humanos a la organización revolucionaria; con los puntos donde exige el derecho a decidir sobre su sexualidad y maternidad, es decir, un plano subjetivo-comunitario, que la redefine como sujeto y que obliga a la comunidad y al estado a reconocerla en esa nueva definición.

Pero la Ley indica apenas el territorio de procesos más profundos. Es a la vez que el resultado de ellos, el punto de partida y el marco enunciativo para que la discusión y reformulación del estado de cosas presente se profundice. Es, en este sentido, logro a la vez que potencia.

La Ley fue producto de un amplio proceso de discusión comunitaria. Siguiendo los procedimientos zapatistas, cuenta la comandanta Susana, responsable de esa consulta, que para elaborar la Ley Revolucionaria de Mujeres visitó muchas comunidades, platicó con las mujeres y se pusieron a pensar qué es lo que querían, porque su situación no era justa, y después esas mujeres platicaron con otras, y de ahí salió la Ley. Esto no significa que todas las indígenas chiapanecas conozcan la Ley, ni siquiera todas las simpatizantes zapatistas, ni que la Ley agote el marco de la discusión. La Ley es un medio, que ha permitido la socialización del problema. ¿Pero cuál es el problema? El de la conciencia femenina en proceso de redefinición, donde uno de los planos es el de las identidades de género.

En torno a la discusión de la Ley se va ampliando el horizonte reflexivo y enunciativo. Por ejemplo, en mayo de 1994 se realiza en San Cristóbal de las Casas un encuentro-taller denominado "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones",^[8] convocado por CONPAZ, OMIECH, Grupo de Mujeres de San Cristóbal y la Unión de Artesanas J'pas Joloviletik. Participaron 47 mujeres indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames. Las mujeres reconocen que en ese encuentro:

Platicamos sobre la pobreza, la discriminación y la injusticia que sufren los indígenas y también sobre la violencia y maltrato hacia la mujer. Se habló de todo lo que ahora no podemos hacer, lo que no nos dejan hacer. Se platicó sobre los derechos que nos quitan a los indígenas y a las mujeres, los derechos que nos quitan las autoridades, los cashlanes (mestizos), la pobreza. También hablamos sobre los derechos que nos quitan a las mujeres la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas. *A nosotras nos han enseñado desde chiquitas a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar, a no hablar, a no participar. Pero ahora no queremos quedarnos atrás: no queremos que nos pisoteen. Exigimos que nos respeten como indígenas y como mujeres y que tomen en cuenta nuestros derechos. Queremos que se respeten nuestras costumbres, las que la comunidad vea que son buenas para todas las mujeres, hombres y niños. También queremos participar en hacer las leyes que nos tomen en cuenta a nosotras y a nuestros pueblos y respeten nuestros derechos.*

No sólo se pone en evidencia la subordinación de "lo indígena" en relación a lo "nacional", sino que se marcan los lugares donde el sistema de géneros posiciona a las mujeres, *lugares donde las mujeres ya no quieren estar*. Este documento es el espejo interior de la Ley de Mujeres del EZLN.

En este taller las mujeres se revaloran en relación al varón, eligen seguir hablando su lengua pero también aprender el español, plantean la combinación de la tradición con lo moderno/occidental, por ejemplo en la propuesta de tener atención ginecológica donde trabajen conjuntamente médicos y parteras, porque el médico alópata no maneja todo el saber del cuerpo. En otros planos cuestionan abiertamente la tradición, tematizando la violencia intracomunitaria e intrafamiliar que la acompaña, y focalizando la importancia de la solidaridad entre las mujeres:

En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a la fuerza. Deben respetar la decisión de las hijas y el casamiento debe ser con la pura voluntad de la pareja. Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a la fuerza, es parte de nuestra costumbre. A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio [...] Las mujeres tenemos derecho a elegir nuestro esposo y no nos pueden obligar a casarnos con alguien que no queremos, ni agarrarnos a la fuerza, ni vendernos. El marido, los hijos, el papá, la mamá, el suegro o la suegra, los cuñados, no nos pueden maltratar ni golpear; tampoco los policías ni los soldados ni ninguna otra persona [...] Tenemos derecho a defendernos de la violación estando casadas o solteras. *Ni el marido nos puede obligar a estar con él si no queremos* [...] Es importante que las mujeres nos apoyemos.

Las mujeres están repensando la tradición, porque en ella se estructuran gran parte de los mecanismos que las colocan en la posición de subordinación del género. La tradición tiene cosas buenas y cosas malas, dicen ellas. No es intocable porque la definición de la identidad cultural indígena no radica en la inmutabilidad de sus tradiciones, sino en el afirmarse cambiándolas y actualizándolas. Si el zapatismo como movimiento político y social indígena se coloca de cara al cambio, redefiniendo los sentidos de la política y la modernidad en un sentido inclusivo, son las mujeres indígenas zapatistas las que con toda agudeza están problematizando los contenidos últimos de la modernidad, la tradición y la democracia.

Esta problematización devela las trampas presentes en dos tipos de actitudes teóricas: una, la de cierto discurso crítico que había estado atrapado en un pensamiento binario y dicotomizado, entendiéndose ya sea que la democracia y el progreso debían terminar con la tradición indígena, hasta cierto punto conceptualizada como atraso, o por el contrario, que la tradición debía permanecer intacta, intocada por la corrosión occidental; otra, la complicidad presente en el discurso progresista oficial entre "el respeto a las tradiciones" y la pervivencia de la marginación.

En relación a los primeros presupuestos, el zapatismo en general y las demandas de las mujeres en lo particular, muestran que los grupos indígenas que han sido capaces de resistir al exterminio mantienen vivas sus tradiciones en *el cambio*, en la actualización de su ser indígena, y no en la petrificación de la identidad en el museo. En relación al segundo presupuesto, las zapatistas son muy lúcidas al afirmar:

Y no es cierto, como piensan algunos mestizos, que nuestra costumbre es *solamente* comer verdura y pozol. *Queremos tener derecho* a comer carne, a tomar leche, a que nuestros hijos no mueran de desnutrición, ni que las mujeres mueran de parto.

Señalamiento de que cierta "pluralidad cultural" puede operar como ideología de la marginación.

Otro eslabón importante en esta cadena donde los sujetos sociales se van construyendo a la vez que deconstruyen los discursos, ha sido la discusión en torno a la reforma del Cuarto Constitucional. El adendo al Cuarto Constitucional, publicado en enero de 1992 en el *Diario Oficial* de México, dice así en su primer párrafo:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos en que establezca la Ley.

Las mujeres indígenas proponen reformar el adendo porque reafirma una costumbre que va en contra de sus derechos sobre la tierra. La tradición impide que la mujer herede o compre tierra.

Proponemos que haya una ley que exija que nos den terreno a las mujeres, porque también nosotras trabajamos, comemos y tenemos necesidades [...] Debemos tener derecho a heredar tierras, a créditos, a tener casa propia y buena, derecho a impulsar y dirigir proyectos productivos.

Ésta es una demanda que atenta directamente contra el ordenamiento patriarcal de la estructura familiar. La familia campesina indígena funciona como un núcleo contradictorio: al tiempo que es una unidad solidaria que implementa estrategias de cooperación para la sobrevivencia y reproducción de sus miembros es una estructura de poder que establece las relaciones internas y la posición de la mujer en ellas. Estas estructuras establecen

desigualdades por sexo y por generación, otorgan el poder a los varones de la generación mayor, jefes de familia, sobre las mujeres y los jóvenes, tanto en el plano doméstico como en el plano político-comunitario. Ese poder se ejerce a través del control de la sexualidad, de los recursos materiales, del trabajo y la participación en los procesos de tomas de decisiones en las instituciones de gobierno. El control masculino de los recursos se da en primer lugar sobre la tierra.

Es por ello que aquí *el costumbre* funciona en contra de las mujeres y de su capacidad de autogestión. Ellas muestran claramente la contradicción entre ser individuos constituyentes de la comunidad a través de su trabajo, y ser excluidas del derecho a los recursos comunitarios. Es por esa razón que hay que modificar *el costumbre* en ese punto específico, lo cual no significa por otra parte que todo el *costumbre* está mal. Hay muchos de sus usos que las mujeres no están dispuestas a modificar. Aquí ubicamos el plano donde la comunidad dirime sus acuerdos y sus normas. Pero en este punto aparece también problematizado el reconocimiento del Estado a los usos y costumbres de los pueblos indios.

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres. La Ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las comunidades y las organizaciones analicen si son buenas. *Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie.*

En este encuentro-taller encontramos, como en otros espacios abiertos a partir del movimiento insurgente, el verdadero espíritu del zapatismo, que algunos han denominado el espíritu del futuro milenio, lo que podríamos llamar su vocación civilizatoria: su confianza en las palabras, en que las palabras que ejercen un verdadero acto comunicativo nos pueden acercar al territorio, hasta hoy desconocido, de lo humano. Palabras tanto al interior de las comunidades, a través de las cuales las mujeres reformulan sus costumbres e identidades, como de las/los indígenas a las/los mestizos, que hacen a todos repensar su manera de ser miembros de la comunidad nacional. La confianza en las palabras y en la capacidad política de la sociedad para definir-crear-renombrar sus condiciones prácticas y significativas de existencia participa de una vocación inclusiva.

En relación a las dos preocupaciones de este artículo, la autoconstitución del sujeto femenino y la construcción de una nueva política como elementos presentes en los procesos desatados por el zapatismo, encontramos justamente en el espacio para las palabras el motor central de la revolución zapatista. El espacio de la enunciación es también el espacio de la gestación y creación de los sujetos sociales. Los *diálogos* de Chiapas han puesto de relieve el poder de las palabras, diferente al poder de los discursos instituidos. El espacio de la enunciación de las palabras de los otros.

El espacio al que me refiero como el de la enunciación del sujeto femenino no consiste en la participación cada vez mayor de las mujeres en las organizaciones y movimientos sociales, sino en la elaboración de sus palabras en relación a todos los órdenes de la existencia a partir de su propia y

particular experiencia. Ello constituye parte de la construcción de una nueva política, una política que puede ser universal gracias a que particulariza, a que se construye de la experiencia de los sujetos y sus necesidades concretas. El proceso de autoconstitución de las mujeres indígenas y el de la construcción de una nueva política van juntos. Uno no puede avanzar sin el otro, porque la redefinición del sujeto es la redefinición de su comunidad.

Todo esto transita por terrenos escabrosos, a pesar y en contra de su entorno inmediato. La participación y transformación de las mujeres ocurre muchas veces en contra de su familia-pareja, al tiempo que en contra de la Ley, las autoridades y el gobierno, y, como ellas mismas lo plantean, incluso contra ellas mismas, su educación, su manera de entenderse. Al interior del EZLN el espacio de las mujeres es un espacio ganado a pulso, no se los ha regalado nadie, no es un a-priori del programa político. Cuando el Subcomandante Insurgente Marcos afirma que los zapatistas no son feministas, que les cuesta renunciar a los privilegios, pero que las zapatistas están decididas, no está bromeando. Algunas comandantas como Trini, Susana y María Alicia^[9] hablan de las dificultades del proceso más o menos en los siguientes términos:

Cuesta mucho trabajo, muchas mujeres todavía no entienden y muchos compañeros tampoco. Pero algunos sí. Algunos sí ya entienden. La mujer es explotada por el gobierno, es pobre, pero también en la comunidad, por los hombres. Hoy las mujeres hablan más, aunque no hablen castilla, en su propia lengua, hablan más.

Se trata, pues, de hablar. Y de que hablando las palabras amplíen el horizonte de lo posible. Una nueva política para el fin del milenio es una serie de prácticas y de espacios donde la presencia de las mujeres y de sus palabras desde su propia experiencia forme parte de la construcción colectiva del futuro, junto con las palabras de todos, tal vez en ese barullo que dicen, sucede en los consensos de las asambleas indígenas. Una política más cercana a las necesidades y deseos de todos los sujetos, menos excluyente, que no subsume a unos en las demandas de otros, que no jerarquiza necesidades prioritarias, pero sobre todo, que particulariza para ser verdaderamente universal.

Para citar la versión impresa de este documento:

Millán, M. Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas, *Chiapas*, núm. 3, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 1996, pp. 19-32. ISBN: 968-411-393-5.

Notas:

- [*] Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Foro Especial para la Reforma del Estado convocado por el EZLN. San Cristóbal de Las Casas, 30 de junio al 7 de julio de 1996.
- [1] Tal y como lo define Hannah Arendt: el espacio de la polis, donde se dirimen y deciden los asuntos que atañen a los ciudadanos, y no el espacio de la representación vuelta espectáculo, de la *real politik* y los cotos de poder coludidos con el estado. Hannah Arendt, *On Revolution*. También en *Between Past and Future*.
- [2] No cabe duda de que el feminismo sufrió el impacto de las grandes teorías críticas contemporáneas acerca de lo social y la constitución de la subjetividad moderna. La integración del análisis marxista, de la antropología, de la semiótica y del análisis deconstructivista a la vez que del psicoanálisis fueron conformando nuevas interrogantes teóricas que van estructurando la noción de género.
- [3] Nos referiremos a Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on 'The Political Economy' of Sex", 1975, publicado en *Nueva Antropología*, vol. VIII, n. 30, México, 1986, y reeditado en la compilación de Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-Porrúa, México 1996. Ahí mismo se encuentra el trabajo de Joan Scott: "El género: una categoría útil para el análisis histórico". Otros nombres se han usado para señalar las convenciones relativas a los géneros, distinguiéndolas de los sistemas económicos e indicando su autonomía en relación a ellos. Uno es "patriarcado" y otro "modo de reproducción". Rubin encuentra limitaciones en ambos: "modo de reproducción" designaría restringidamente lo sexual frente al concepto más amplio de "modo de producción"; sin embargo, reduce el carácter de los fenómenos que designa porque en ambos espacios tienen lugar tanto "producciones" como "reproducciones". La noción de "sistema sexo-género" permite comprender que, si bien ese sistema adquiere formas específicas en la sociedad capitalista contemporánea vinculadas a la economía, contiene al igual una lógica en sí mismo en tanto sistema; dentro de esa autonomía es que debe ser inteligible a la vez que perfectible. Es, pues, dentro del discurso acerca de la sexualidad y de los géneros donde se debe establecer su comprensión crítica.
- [4] Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, 1987. Las referencias posteriores también serán de este texto.
- [5] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, 1980.
- [6] El movimiento civil e indígena chiapaneco cuenta con larga tradición de lucha. Las organizaciones campesinas regionales a partir de los setenta se vinculaban a organizaciones nacionales como la OCEZ, Organización Campesina Emiliano Zapata, la CNPA, Coordinadora Nacional Plan de Ayala, y la CIOAC, Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos. Las mujeres indígenas forman sus propias organizaciones, como sucede con las artesanas y los grupos de mujeres cristianas. En ciertas agrupaciones se van definiendo reivindicaciones propias de mujeres, como en las Comunidades Eclesiales de Base, CEBs, la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, OMIECH, dentro de la CIOAC magisterial. Al tiempo se van generado propiamente organizaciones de mujeres, como la Organización Independiente de Mujeres Indígenas, OIMI, las Mujeres de Motozintla, Mujeres de Margaritas, Mujeres de Ocosingo, Mujeres de Jiquipilas y la Organización de Mujeres Artesanas de Chiapas, J'pas Joloviletik, en Los Altos. Otra experiencia importante es el intercambio con mujeres refugiadas guatemaltecas, que han transitado el camino de las reivindicaciones que vinculan género y etnia. En los últimos años, aparecen el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, el Centro de Investigación y Acción para la Mujer, CIAM, el Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal, CCECSC, Chiltak, y a partir del conflicto, la Coordinación de ONGs en Apoyo a la Paz, CONPAZ, que apoyan a las comunidades y las organizaciones de mujeres con un enfoque de género.

- [7] La región de Los Altos parecería mucho más tradicional que la de la Selva. Ahí ha sido a través de las cooperativas artesanales donde la experiencia participativa de las mujeres tzotziles, mayoritariamente monolingües, ha progresado. En otras zonas se han creado otros espacios, como por ejemplo las Casas de la Mujer en el ejido tojolabal de Santa Martha y en la colonia El Porvenir, ambas en el Municipio de La Trinitaria, y la de Poza Rica, Municipio de Las Margaritas. Son proyectos surgidos con el apoyo del CCESC con el fin de crear farmacias comunitarias. Ver Rosalva Aída Hernández Castillo, "Las voces de las mujeres en el conflicto chiapaneco: nuevos espacios organizativos y nuevas demandas de género", diciembre de 1994, mimeo, y "Reinventing Tradition. The Women's Law" en *Akwe:kon, All of us*, vol XI, n. 2, verano de 1994. También en Mercedes Olivera Bustamante, "Aguascalientes y el movimiento social de las mujeres chiapanecas", en Silvia Soriano Solís (comp.), *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística, México, diciembre 1994.
- [8] Esta experiencia se puede consultar sintetizada en "El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición", en *Ojarasca*, México, agosto-septiembre de 1994. La memoria completa del encuentro-taller se puede conseguir con el Grupo de Mujeres de San Cristóbal.
- [9] Entrevista con las comandantas Hortensia, María Alicia, Zoila, Concepción, Trini, Susana y Florencia, San Cristóbal de las Casas, Foro Especial para la Reforma del Estado, 4 de julio de 1996.