

CIUDADANÍA, AUTONOMÍA Y PLURALISMO POLÍTICO. UNA EXPERIENCIA DE MUJERES INDÍGENAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS*

Inés Castro Apreza*

Cuerpo Académico: Política, Diferencia y Fronteras

CESMECA-UNICACH

Amainadas las pasiones políticas en torno al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), ocurrido el primero de enero de 1994 en el estado de Chiapas, podría resultar más sencillo hacer un balance crítico de la novedosa participación de mujeres indígenas en su estructura civil-militar y en el movimiento social que generó.¹ A más diez años de intensa participación pública es posible repensar las primeras impresiones sobre el tema a la luz de evidencias etnográficas recientes. Esto es precisamente lo que me propongo, es decir, analizar, desde la perspectiva de un proceso de ciudadanización y construcción de la autonomía, algunas de las transformaciones más significativas que han experimentado mujeres indígenas involucradas, de manera estable o intermitente, en la organización y el movimiento social zapatista. La pregunta central que me

* Este artículo ha sido posible gracias a la beca del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), de El Colegio de México, recibida en el año académico 1996-1997. Está basado en el documento final de la investigación, que incluyó entrevistas abiertas a profundidad a mujeres zapatistas, o que lo eran en el momento de realización de dicho trabajo. Agradezco a Yolanda Castro Apreza sus enseñanzas sobre el municipio de San Andrés Larráinzar, así como los encuentros con Norma Vázquez y Clara Murguialday, en San Cristóbal de Las Casas en 1996, que impactaron de manera significativa mi trabajo de análisis inicial, más allá de que siempre supe que sus investigaciones sobre las guerrilleras salvadoreñas (Vázquez, Ibáñez y Murguialday, 1996) guardan diferencias importantes respecto a estudios que surgen, por un lado, del hecho de vivir una guerra abierta durante varios años y la violencia sistemática sufrida en El Salvador y, por otro, vivir una situación como la de Chiapas donde, si bien se padeció una fuerte violencia entre 1995 y 1998, no es comparable a la anterior.

* Inés Castro Apreza es doctora en Ciencias Políticas y Sociales.

¹ Distingo entre la organización del EZLN, su estructura civil-militar, y el movimiento social zapatista, que es exclusivamente civil y predominantemente urbano, si bien pueden incluirse aquí todos los procesos sociales organizativos generados en las comunidades a partir de enero de 1994. Xochitl Leyva (1999) ha acuñado el término de Nuevo Movimiento Zapatista, o "neozapatismo", para referirse a los procesos de convergencia, flujos y movilizaciones que se dieron después de tal año.

planteo es la siguiente: ¿El modo como las mujeres conceptualizan y ejercen sus derechos es compatible con la construcción de autonomía indígena en marcha por los zapatistas?

Si bien refiero ideas generales sobre *las mujeres*, en plural, me concentro en un grupo femenino originario en su mayoría del municipio de San Andrés Larráinzar o San Andrés Sacamch'en de los Pobres.² En adelante me referiré al mismo como "el grupo de San Andrés", si bien hay mujeres que forman parte del mismo y radican en Chenalhó, Oxchuc, Zinacantán y Pantelhó. Ellas forman una cooperativa de artesanías textiles, desde 1995, aunque la experiencia como artesanas de muchas de sus integrantes se remonta a la década de 1980. Las transformaciones que me interesa destacar en este grupo tienen que ver con el impacto que, en el ámbito privado y público de la vida de las mujeres, ha tenido su vinculación creciente con redes sociales amplias —estatales, nacionales e internacionales—, así como, específicamente, algunas políticas implementadas por la organización zapatista.³ Tomo datos generales de ambas esferas, la privada y la pública, pensándolos a la luz de los derechos democrático-liberales y me extiendo en la participación social y política, así como en la toma de decisiones a ésta asociada, para enfocar, finalmente, la complejidad de las vinculaciones entre la autonomía indígena, la ciudadanía femenina y el pluralismo político.

Mis conclusiones apuntan en el sentido de que dicho impacto oscila entre la novedad, por la definición y el aprendizaje de derechos antes desconocidos por las mujeres, y la costumbre, por las inercias presentes en valores y prácticas perennes. De acuerdo con mis observaciones, con frecuencia predomina esta última, aunque las mujeres recurren a diversas estrategias para zafarse de la tradición, es decir, de las formas y mecanismos, en realidad cambiantes en el tiempo, que las constriñen en sus prácticas, valores y decisiones. En este sentido, el caso que discutiré revela centralmente que las mujeres organizadas no atendieron el imperativo de buscar la aprobación de las autoridades locales ni de la comandancia zapatista para construir un Centro de Capacitación en telar de cintura —en adelante lo llamaré "el Centro"— en un solar donado por una artesana y su esposo, el único tejedor del grupo. Las integrantes no pensaron que era

² San Andrés Sacamch'en de los Pobres es el nombre del Municipio Autónomo Zapatista, ubicado en el mismo territorio del Municipio Constitucional de Larráinzar o San Andrés Larráinzar.

³ Sin duda alguna, dichas transformaciones han bebido de diversos agentes sociales y contextos, no sólo del zapatismo, como ya es reconocido por muchos estudios (*cf.* Freyermuth, 2002; Garza Caligaris y Toledo, 2002).

importante dar aviso a, o tomar el parecer de, dichas autoridades. Y es que en realidad, ese “imperativo” parece haberse revelado como importante y, por ende, como imprudente el hecho de no atenderlo, en el contexto de una disputa política más amplia de definición de influencias, poderes y territorios en la que están involucrados el Consejo Autónomo de San Andrés Sacamch’en de los Pobres, la comandancia del EZLN asentada en los Altos y la Junta de Buen Gobierno formalizada en Oventik en el mes de agosto de 2003. En otras palabras, la cuestión principal que en este problema estuvo en juego fue la capacidad de las autoridades autónomas zapatistas de enfrentar y resolver problemas en territorios políticamente plurales sobre cuya totalidad no tienen necesariamente autoridad ni poder, más allá de su aspiración a detentarlos.

Los resultados de acciones femeninas autónomas, en ese contexto, pueden ser contraproducentes, de ahí que hace algunos años expusiera la correlación existente entre la mayor participación de la mujer y la violencia creciente ejercida contra ella.⁴ En el asunto que nos ocupa los resultados de la problemática revelan una combinación de obligada obediencia del grupo de San Andrés y un máximo cuestionamiento por las mujeres a las políticas zapatistas.

En honor a la verdad hay que decir que cada vez es más frecuente encontrar a mujeres que no enfrentan problemas sociales importantes por atreverse a participar, romper con tradiciones o no seguir algunas políticas. Asimismo, observo que si bien aquellas políticas atadas a la tradición o que buscan la novedad tienen un impacto diferenciado en las mujeres y aun en las diversas regiones, ello no obsta, por un lado, para afirmar que el aprendizaje adquirido a través de la participación ha cambiado sus vidas y, en particular, les ha ayudado a tomar decisiones más autónomas. Una paradoja mayor en el caso del grupo de San Andrés. Por otro lado, es posible predecir una tendencia social de largo alcance con cambios radicales en la vida intracomunitaria en virtud precisamente de todo lo dicho. Quiero insistir, en todo caso, en el hecho de que mi análisis no pretende formular generalizaciones en ningún sentido. Incluso es temprano todavía para afirmar que algunos cambios serán definitivos.

Finalmente, quiero expresar que durante estos años, en mis análisis escritos y reflexiones orales en foros públicos, no he abandonado la idea de referirme constantemente a la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas —en su primera y

⁴ “Ciudadanización de las mujeres zapatistas. Entre la novedad y la costumbre”, ponencia presentada en el Congreso de Investigación en El Colegio de la Frontera Norte, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en el año 1998.

segunda versión (Anexos I y II, respectivamente)— para contrastarla con la realidad actuante de las mujeres. Me he propuesto seguir dicha pauta en este artículo. Aunque tales leyes parecen haber pasado al olvido, en especial la polémica segunda versión,⁵ no dejarán de ser un indicador histórico de lo mucho que consiguió la organización de mujeres dentro del EZLN, o tal vez habría que decir de *un núcleo* de ellas. Así como también lo son de algo que, probablemente, se ha difuminado dentro de la misma estructura organizativa. La vida de las mujeres, sin embargo, no se ha limitado nunca a dicha estructura, ni antes ni durante los mejores momentos del zapatismo. Así lo muestra con creces el grupo de San Andrés.

CIUDADANÍA Y GÉNERO. UNA APROXIMACIÓN GENERAL, PERO NECESARIA

Ciudadanía, una definición mínima. La década de 1990 del siglo xx fue pródiga en estudios sobre el estado de los derechos humanos y de los derechos ciudadanos. El retorno de las democracias en América latina y Europa, la desaparición del bloque soviético, el resurgimiento de los nacionalismos, el fortalecimiento de las identidades étnicas, la emergencia de los proyectos de construcción de autonomías regionales dentro de los Estados-nación y la preocupación institucionalizada sobre la situación de la mujer, son fenómenos todos que contribuyeron a ese *boom* analítico, traducido muchas veces en programas y políticas públicas. Aunque para las Ciencias Sociales hoy por hoy el tema de la ciudadanía pareciera de salida, desde hace varios años, y el concepto se pierde en el horizonte, me parece pertinente acercarse al estudio de las transformaciones políticas en las comunidades indígenas desde la perspectiva de la ciudadanización y la democratización. Quiero retomar, por tanto, una definición mínima del concepto de ciudadanía, y de cómo éste puede y, acaso, *debe* asociarse a la perspectiva de género, a fin de ser una cualidad entendida, asumida y ejercida por las mujeres en un proceso cabal.

De acuerdo con la versión clásica de T. H. Marshall (1992), la ciudadanía es el conjunto de derechos básicos clasificados como civiles, políticos y económicos que, en el caso de Gran Bretaña, el país en el que basa su estudio, aparecieron de manera sucesiva en los siglos XVIII, XIX y XX. Los derechos civiles permiten la libertad individual (de palabra, religión, prensa, propiedad y justicia); los derechos

⁵ La segunda versión de la ley (Anexo II) fue abiertamente criticada por grupos feministas urbanos. Durante un evento público realizado en San Cristóbal de Las Casas, la periodista Rosa Rojas refirió que los artículos 15°, 16° y 17° coartan la libertad sexual y “harían las delicias de la Inquisición”.

políticos, a su vez, posibilitan participar en el ejercicio del poder y en la toma de decisiones (de voto, a ser elegido/a, de asociación, de organización) y los derechos sociales garantizan a la persona gozar de cierta igualdad en cuanto a la distribución de la riqueza social a través de un mínimo de bienestar económico y seguridad social (educación, salud, etcétera). Sobre todo a partir de las transformaciones mundiales ocurridas en la década de 1990, a esta serie de derechos se añadieron los así llamados *derechos culturales*, los cuales —a diferencia de la serie anterior de derechos que son cualidad de los individuos— son atribuibles a los grupos entendidos colectivamente. Son *derechos colectivos* que se plasman en contextos multiculturales. El derecho a la enseñanza de la propia lengua y cultura, así como el derecho al territorio, al control de los recursos naturales y a la autonomía, se ubican en el nivel colectivo.⁶

Es el proceso de socialización primaria en los núcleos más inmediatos —el familiar, señaladamente— y, más tarde, la educación formal, lo que introduce a la persona en el conocimiento de que posee determinados derechos. En el contexto indígena de Chiapas, donde la marginación es muy alta y la educación básica es deficiente, han sido las organizaciones no gubernamentales (ONGs)⁷ las que, en talleres impartidos en comunidades y ciudades, han enseñado a las mujeres indígenas que poseen ciertos derechos ciudadanos reconocidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en leyes reglamentarias y en documentos y acuerdos internacionales. Este aprendizaje reciente se puede constatar en esta frecuente afirmación de mujeres indígenas: “antes yo no sabía que tenía derechos”. Mucho antes que las ONGs, alrededor de la década de 1960, la Diócesis de San Cristóbal

⁶ Sobre los derechos de la lengua y la cultura, la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos de 1996 considera derechos personales inalienables el derecho a ser reconocido como miembro de una comunidad lingüística, el derecho al uso de la lengua propia en privado y en público, entre otros; asimismo, considera derechos colectivos el derecho a la enseñanza de la propia lengua y cultura; el derecho a disponer de servicios culturales; el derecho a una presencia equitativa de la lengua y la cultura del grupo en los medios de comunicación y el derecho a ser atendidos en su lengua en los organismos oficiales y las relaciones socioeconómicas (cf. *Estado del desarrollo*, 2000). Para una explicación detallada sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales, véase Magdalena Gómez (1995).

⁷ Entre las más importantes organizaciones de mujeres mestizas, u organismos mixtos que trabajan con una perspectiva de género, en el estado de Chiapas, se encuentran: Alianza Cívica, A.C., Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM, A.C.), Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas (COLEM, A.C.), el Colectivo Feminista “Mercedes Olivera”, Formación y Capacitación (FOCA, A.C.), K’inál Antzetik, A.C. (Tierra de Mujeres, en tzotzil). Las ONGs también hicieron un importante trabajo de difusión de la Ley Revolucionaria de 1993-1994, véase *Memorias del Encuentro-Taller* (1995).

de Las Casas bajo el obispado de Samuel Ruiz García empezó a hacer un trabajo de conscientización en las comunidades indígenas que se ubican en el territorio de su jurisdicción. Dicho trabajo suele denominarse por hombres y mujeres como “los trabajos de la iglesia” o la “palabra de dios”, consistente en una reflexión colectiva apoyada por catequistas y agentes de pastoral de la iglesia, basada en la Biblia, y que refiere, inspira o promueve, continuamente, un análisis crítico de la propia circunstancia social. No obstante que puede resultar polémica la idea de combinar pasajes bíblicos con la Constitución Política Mexicana y documentos internacionales que asientan determinados derechos, la estructura pastoral femenina de la Diócesis de San Cristóbal pasará a la historia como la propulsora de la organización primaria y la toma de conciencia de mujeres indígenas al respecto de su situación de género.⁸ Finalmente, el conocimiento sobre los derechos colectivos, señaladamente el del control del propio territorio y los recursos naturales que hay en él, tanto como el de la autonomía, se ha adquirido a través de vías y actores diversos en la década de 1990 en el contexto del levantamiento armado del EZLN.

El *derecho a participar*, en general, ha sido formulado así bajo la experiencia femenina en el contacto con agentes religiosos y no gubernamentales y aun, en varios casos, las organizaciones campesinas e indígenas han tenido un papel al respecto. La ciudadanía femenina indígena en el ámbito de los derechos políticos habría de ser abordada entonces no sólo ni principalmente a través de los cargos de elección popular, los espacios de toma de decisiones en el gobierno estatal ni en los cargos en partidos políticos. El nivel es más primario y queda plasmado en ese decir del *derecho a participar* que, más recientemente, influidas las mujeres como han estado por el movimiento social y la organización zapatista, se liga a la cuestión de la autonomía. Una autonomía *sui generis* que se aplica a nivel personal.

La *construcción femenina de ciudadanía* sería, como corolario de todo lo anterior, el proceso por el cual las mujeres conocen, ejercen y defienden sus derechos. Tal construcción de ciudadanía incluye, por tanto, el proceso mismo de conocimiento sobre la existencia de tales derechos, es decir, el hecho de *saber que tenemos derechos* o el *derecho a tener derechos*.

Ejercicio de derechos, relaciones de poder y relaciones de género. En teoría, se supone que la ciudadanía comprende el derecho de ser tratado como *igual* respecto a la formulación de opciones colectivas (O'Donnell y Schmitter, 1988). Sin embargo,

⁸ La teología de la liberación no incluyó, en principio, el cuestionamiento a las desigualdades de género (Hernández Castillo, 1995: p 61), pero la participación de las mujeres en espacios cada vez más diversos y plurales ha contribuido a que dentro en la misma iglesia se terminaran incorporando estas reflexiones.

sería ingenuo hacer abstracción del elemento del *poder* y de las *relaciones de poder* en el escenario en el cual se ejercen los derechos, se lucha por ellos y donde algunos agentes imponen, muchas veces, límites a concepciones y prácticas entre diferentes grupos. Prácticamente cualquier proceso social puede ser visto desde este ángulo y el que nos ocupa con el grupo de San Andrés no es la excepción, de manera que el *ser ciudadana* —el *asumirse y actuar* como ciudadana— supone estar inserta en relaciones de poder determinadas y, por ende, participar en un proceso donde se define cuáles son los problemas sociales comunes y cómo serán resueltos (Jelin, 1996). Aunque teóricamente en nuestras sociedades existen instituciones político-jurídicas determinadas que velan por la seguridad, la justicia y el ejercicio de derechos de las personas, suele existir un margen discrecional que coloca a algunas de ellas en posiciones de ventaja respecto de otras para hacer de la ciudadanía el “grado cero” de las relaciones sociales (Lomnitz, 2000). Lo mismo cabría hacer extensivo a los territorios zapatistas, por lo menos en casos concretos como el que nos ocupa.

Esta mirada puede contradecir, o por lo menos señalar como insuficiente, el contenido de los derechos políticos, ya que la toma de decisiones en un proceso representativo puede ocultar el carácter antidemocrático de mucho de lo que los líderes políticos deciden en nombre de un colectivo, es decir, sus representados. Por ello, la revocación del mandato o el referéndum adquieren un estatus especial en la democratización de las naciones al posibilitar a las personas *decidir* el futuro de sus representantes más allá de los periodos electorales. En el contexto zapatista esta capacidad colectiva se supone que está implícita en la política del *mandar obedeciendo*, si bien el tipo de democracia practicada en su interior no es la representativa-liberal y, hasta el momento, sabemos poco o nada de cómo se relevan o no los liderazgos y bajo cuáles criterios.

En cuanto a la incorporación de la perspectiva de género en el análisis de la ciudadanía femenina, retomo el planteamiento de dos autores: uno es el de David Held (1987) sobre los ocho modelos de democracia propuestos. La democracia participativa, uno de ellos, plantea que el derecho al autodesarrollo se alcanza en una sociedad participativa que fomente un sentido de la eficacia política, que nutra a las personas de la preocupación por los problemas colectivos, que forme una ciudadanía capaz de interesarse por el proceso de gobierno y —lo que resulta de especial importancia en este espacio—, una sociedad participativa donde se reconsidere la atención y el cuidado de los hijos y, podríamos añadir, el trabajo doméstico por extensión, con miras a compartir dicha responsabilidad. Sólo de este modo podríamos hablar de la factibilidad real de que las mujeres estén en

igualdad de condiciones con respecto a los hombres frente a la participación política, por lo menos en lo que hace al tiempo disponible para la misma. El otro planteamiento es el de Anne Phillips (1996), que bien puede abonar a la misma idea, esto es, a la necesidad de compartir tareas socialmente atribuidas a las mujeres: “en las sociedades donde la división del trabajo está ordenada por el sexo (es decir, en todas las que conocemos), el tiempo se convierte en un constreñimiento decisivo sobre las mujeres, y las reuniones una carga adicional”. Sigo con otra cita de la misma autora: “la legislación de estricta igualdad puede hacer abstracción de las condiciones reales de las mujeres, dándoles la formalidad de la oportunidad igual, pero dejándolas atoradas en la práctica en un papel subordinado”. Por ello, con toda claridad, la Ley Revolucionaria de Mujeres señala que la mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo, incluido con el cuidado de los hijos, cuando ella hace trabajo para la organización (II, artículo 25°).

Estas reflexiones nos hablan de las limitaciones de la perspectiva liberal al referir el derecho que tenemos de ser tratadas como igual, cuando en realidad las mujeres somos desiguales, en diversos sentidos, frente al género masculino. Aun habría quienes afirmarían que no podemos siquiera ser tratadas como iguales en virtud de las diferencias existentes, razón por la cual el término de *equidad* empezó a reemplazar al de igualdad.

Como corolario quiero afirmar que para que la construcción de ciudadanía sea un proceso auténtico, tiene que suponer al menos dos tipos de condiciones: unas son las económico-materiales, en un nivel mínimo, que son o reflejan ellas mismas que tenemos algunos derechos, y que, asimismo, hacen posible el ejercicio de otros tantos:

(...) el acceso a los recursos, el mayor o menor ejercicio de los derechos nos coloca a las mujeres frente a los hombres, y a mujeres rurales e indígenas frente a urbanas y mestizas, en posiciones de partida desiguales. Aunque la ley señale que tenemos derechos por igual, en los hechos no los ejercemos o no los tenemos. Esta situación, a su vez, impacta en el hecho de cómo accedemos o no, y en cuáles niveles en caso positivo, a otros derechos. Por ejemplo, una mejor educación nos coloca en una posición mejor en la vida, más allá de que este vector de la modernización ya no es directa ni necesariamente una garantía de movilidad social, tal como lo fue en el pasado. Tener un trabajo, asimismo, nos facilita el derecho al descanso y el derecho a la diversión (como dirían acertadamente las mujeres zapatistas en la segunda versión de las Leyes Revolucionarias de las Mujeres). Tener los servicios básicos contribuye a que mantengamos una buena salud; tener un ingreso, a tener una buena alimentación (y en muchos casos, simplemente a tener una alimentación), y así sucesivamente (Castro Apreza, 2002).

De otra parte, deberían encontrarse condiciones político-culturales que apunten al reconocimiento y respeto en todos los niveles (gubernamental-institucional, familiar, comunitario, municipal, estatal) de los derechos de los individuos y los pueblos. Es decir, puedo ejercer mis derechos en la medida en que están plasmados en una constitución nacional, en leyes de todo tipo y documentos internacionales, son conocidos por mí misma y *son reconocidos y respetados por los otros que conforman una misma comunidad política*. Esto supone, nuevamente, estar inmersos en relaciones de poder que unas veces nos favorecen y otras no. *La construcción de ciudadanía* tiene que ser entendida, por tanto, como una lucha constante; y los derechos definidos y alcanzados en ese proceso, como un producto de tal defensa en contextos de relaciones de género y relaciones de poder determinados.

ESFERA PRIVADA: LA VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES ¿QUIÉNES SON?, ¿CÓMO VIVEN?

Las mujeres en quienes se inspira este trabajo pertenecen a la etnia tsotsil, una de las ocho que alberga el estado de Chiapas. Sus edades oscilan entre 16 y 45 años, aunque hay varias que superan los cincuenta. Se trata de dos generaciones distintas: las madres y las hijas, quienes han vivido procesos diferentes, ambas en el papel de actrices centrales de los cambios culturales y sociopolíticos en marcha.

Respecto de las actividades consideradas productivas, las mujeres del grupo de San Andrés se dedican, con desigual habilidad y destreza, a la elaboración de textiles de algodón que son una de las más finas artesanías elaboradas en Chiapas. Las mujeres mayores fueron aquellas jóvenes que, en la década de 1980, emprendieron proyectos productivos cobijados entonces en otras organizaciones y apoyadas, casi invariablemente, por los gobiernos estatales. De inmediato, tal forma de participación les permitió una fuente de ingresos económicos y, por ende, un margen de autonomía temprana. No sin obstáculos, por cierto, ya que algunos hombres observaron con recelo y suspicacia el hecho de que las mujeres también pudiesen apoyar económicamente a la familia, cuando tradicionalmente sólo ellos lo hacían. Fue el inicio de cierto trastocamiento de las relaciones sociales familiares e intracomunitarias que tuvo una dosis de violencia doméstica y pública. En diferentes momentos, el grupo de San Andrés fue blanco de hostigamientos, asalto y robo a sus escasos bienes: una tienda de artesanías en San Cristóbal de Las Casas de donde sujetos desconocidos sustrajeron prendas, así como de hostigamientos y ataques directos a las mujeres líderes. Su mayor visibilidad, su

participación pública, su poder de trastocamiento de tradiciones que las recluyen en el ámbito privado, todo esto las hace objeto de vigilancia/castigo dentro y fuera de sus lugares de origen. Una de las jóvenes líderes recuerda:

Hace quince años no se le respetaba a las mujeres en la repartición de los gastos. El hombre administraba el dinero, también el que la mujer ganaba. Ahora no es así. Los gastos lo deciden entre los dos, pero no en todas las familias hay cambios". (Entrevista, 2006)

Poco a poco, en efecto, las familias se habituaron al ingreso económico femenino, algunos hombres dejaron de verlo como amenaza y, en cambio, empezaron a considerarlo necesario. Incluso en una comunidad de Chenalhó los varones consideraron la actividad de elaboración de artesanías como una mejor opción frente a los pésimos resultados de la producción agrícola, mal endémico en tierras alteñas, que se agrava en el contexto de un mercado internacional desfavorable a la oferta de bienes primarios de países insuficientemente desarrollados.

Una primera diferencia entre una y otra generación de mujeres que componen el grupo de San Andrés es la edad en la que contraen matrimonio. Las mujeres más adultas se casaron cuando tenían menos de quince años; en la comunidad en la que desarrollé mi trabajo etnográfico hay incluso una pareja que contrajo nupcias cuando ambos tenían diez años. Este tipo de matrimonio ha colocado a las mujeres en una maternidad temprana que no deja tiempo para un tránsito relajado entre la niñez y la adolescencia, ni entre ésta y la edad adulta. En los tiempos nuevos algunas mujeres jóvenes se casan más tardíamente, tanto las que viven en comunidades como las que migran; incluso quienes asumen cargos dentro de la organización cooperativa o ejercen papeles de liderazgo en los espacios públicos en los que participan contraen nupcias después de los veinticinco años. De acuerdo con mis observaciones en Los Altos (y aun en la Selva) no es infrecuente que las mujeres que ocupan posiciones de liderazgo permanezcan solteras el resto de sus vidas. El alargamiento en el proceso de contraer matrimonio se vive de manera natural y como algo necesario por algunas mujeres, mientras que para otras puede representar malestares. En cualquier caso, tampoco es raro encontrar todavía adolescentes que con 14 y 15 años contraen nupcias.

En este contexto hay un cambio significativo. El casamiento ha sido tradicionalmente decidido por la familia, especialmente por el padre. De aquí surgen una serie de apreciaciones —movidas entre la realidad y el mito— de que las mujeres son *vendidas* por dinero o regalos irrisorios. Lo cierto es que una tradición

que sigue en pie es que el pretendiente, al buscar congraciarse con la familia de la prometida, lleva refrescos, alimentos o animales a sus futuros suegros. Si antes era común que las novias no conociesen a sus pretendientes, hoy por hoy parece normal que existan encuentros previos a la *pedida* de la futura esposa, de manera que las pautas del noviazgo se transforman. Dice la joven líder:

Los padres ya no deciden tanto. Tienen que respetar la decisión de la hija. Pero todavía se molestan si ven a los dos (una mujer y un hombre) juntos. A lo mejor están *empezando a hablar*, lo ve mal la comunidad, pero ya muchas jóvenes lo están haciendo así. A una de mis hermanas la obligaron a casarse, tenía 17 años, porque *la encontraron hablando con el muchacho*. Al principio mi hermana no quería, pero luego se casó. (Entrevista, 2006)

Aunque todavía pueden encontrarse rupturas intrafamiliares por la negativa de la mujer a aceptar por esposo a un hombre que no conoce o no quiere (que fue el caso de otra ex líder del grupo de San Andrés), el fenómeno de la selección propia es cada vez mayor. Esto es algo que constaté también en una familia donde la preocupación de los padres fue mayúscula porque su hija se casó con un joven que consideraban *paramilitar*,⁹ término que ha sido usado, de manera laxa y no siempre estricta ni clara, para designar a todo aquél que no es miembro ni simpatizante del EZLN ni del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Dicho tránsito de la selección hecha por otros en la formalización de los matrimonios a la autodeterminación femenina, por matizada que ésta sea, ha ocurrido hacia el final del siglo XX, en la década de 1990, y se ajusta, por lo menos en algún nivel, a lo que establece la Ley Revolucionaria de Mujeres (I, artículo 7º) respecto del derecho a elegir la pareja.

Lo que es más difícil de conocer son los posibles cambios en la conducta sexual prematrimonial. Es posible que no haya mucho que decir al respecto, ya que por lo menos en Los Altos la tradición parece conservadora, algo que puede leerse en la misma Ley Revolucionaria en su segunda versión, y que, acaso, podría sugerirnos que su hechura se hizo con ese molde moral que domina en la región. Por lo demás, la mayor *Ana María*, la principal impulsora de las Leyes

⁹ El término de "paramilitar" alude a los grupos definidos como tal, formados en la zona Norte y Altos, que atacaron a la población civil. La masacre de Acteal estuvo en manos de uno de tales grupos. Sin embargo, el uso de dicho término se extendió muchísimo entre 1995 y 1998 para designar a militantes o simpatizantes del PRI.

Revolucionarias, pasó aquí buena parte de su experiencia como integrante de la estructura militar del EZLN. Las excepciones confirman la regla, como siempre: una mujer sostuvo relaciones sexuales diversas con hombres milicianos asentados en San Andrés, algo que escandalizó a la sociedad local. La familiaridad con que los hombres se referían a ella públicamente —por ejemplo, mediante el uso del diminutivo del nombre de la joven— constituía una prueba de la culpabilidad de ésta. Y como ocurre en otros contextos culturales, la joven sobrellevó consigo el estigma y no ha podido conseguir autoridad moral a través de los cargos que ha ocupado, como sí ocurre en otros tantos casos, particularmente con los hombres. Por otra parte, seguramente este tipo de situaciones, tanto como la frecuencia de la bigamia y poligamia que afecta emocionalmente a las mujeres, inspiró los preceptos de la Ley Revolucionaria que prohíben las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el abandono y la convivencia simultánea con dos mujeres (II, arts. 15°, 16° y 17°).

En la vida cotidiana hay más fenómenos sociales de carácter estructural importantes de ser mencionados. El nivel de escolaridad femenina en el estado es uno de los más bajos en la República mexicana. Algunos indicadores son sintomáticos al respecto: Chiapas tiene la más alta diferencia mujeres-hombres en la asistencia escolar del grupo de 6 a 14 años (-3.4) y la población de 15 a 29 años (-6.5); los porcentajes de asistencia escolar tanto en niños (86.1%) como en niñas (82.7%) se encuentran entre los menores; el porcentaje de asistencia escolar femenina del grupo etáreo de 15 a 29 años (17.3%) es el más bajo.¹⁰ Pese a tales cifras, hay algunos cambios notables si observamos casos específicos. Las jóvenes del grupo de San Andrés tienen un mayor nivel de escolaridad (primaria o secundaria terminadas, por lo menos) del que poseen sus madres, algunas de las cuales son analfabetas o tienen apenas dos o tres años de estudios primarios. En San Andrés hay una secundaria en la colonia San Cayetano que ha facilitado el acceso escolar a las mujeres, ya que para continuar los estudios no están obligadas a trasladarse a las ciudades con lo que esto supone en términos de costo económico para las familias. Y seguramente, en no menor medida, también ha ayudado a dicho acceso los cambios en la percepción social sobre las mujeres dentro de las familias.

¹⁰ Los datos estadísticos del estado de Chiapas respecto a otros estados de la República Mexicana han sido tomados del excelente libro publicado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Mujeres y hombres en México* (2001). Todos los datos están sintetizados en el folleto "Mujeres de Chiapas. La inequidad en cifras" de mi propia autoría (2002).

La migración es el otro fenómeno que transforma a las comunidades. Mujeres y hombres jóvenes, en particular estos últimos, viven envueltos en la tendencia creciente a la migración hacia las urbes medianas y grandes, nacionales y extranjeras.¹¹ En el municipio autónomo San Andrés Sacamch'en de los Pobres y el municipio constitucional San Andrés Larráinzar fue colocado un gran anuncio en una manta blanca que llamaba a los hombres a emplearse en trabajos temporales en otros estados. En los últimos tiempos, con frecuencia he visto el mismo tipo de anuncio en diferentes municipios, como en Chenalhó o Nicolás Ruiz. Tijuana es el lugar más codiciado tanto por sí mismo como por el hecho de representar un puente hacia Estados Unidos de América. Entre los casos más conocidos de migraciones en el grupo de San Andrés está el de una artesana que se trasladó con toda su familia a Tijuana por un periodo de casi dos años, para luego volver a la comunidad y reintegrarse en su actividad textil. El otro es el de una joven menor de veinte años, de quien no se sabe bien qué ocurrió pero se habla de que "tenía mucha sed" y "murió en el desierto". De cuantos casos puedan hablarse aquí y allá, lo que resulta claro es que quienes se embarcan en estas travesías pertenecen —o son asociados— a diferentes organizaciones políticas, incluido el EZLN, lo que denota una falta de oportunidades extendida en los linderos locales y estatales.

Los cambios étnico-culturales, religiosos y políticos derivados de dicha migración es un tema del mayor interés sociológico, si bien se trata de un estudio en ciernes. Aunque esta migración puede ser en muchos casos de carácter temporal, el aprendizaje de nuevas prácticas y conocimientos por los migrantes es un hecho ineludible. En tal caso, con el retorno a las comunidades de origen la costumbre tendrá, en principio, más posibilidades de prevalecer, pero la semilla del cambio ya está presente en el arribo de los migrantes. A su vez, en mujeres que viven en las urbes de manera más permanente puede germinar dicho cambio con más facilidad, aunque también prevalecen variadas costumbres entre las familias,

¹¹ Chiapas es, por un lado, uno de los estados en México que presenta saldos migratorios negativos, es decir, perdió población femenina y masculina en los últimos años; por otro, la migración, con toda seguridad, ha influido en el crecimiento de la población urbana femenina. La población rural femenina ha decrecido en la entidad: en 1970 era de 71.1% y en 1990, de 58.6%. Mientras tanto, de acuerdo con los datos censales más recientes, "del total de mujeres que hay en el estado (50.73%), 24.9% vive en zonas rurales indígenas y 25.83 en zonas urbanas, lo que significa que el número de mujeres urbanas podría ser ya ligeramente mayor al de las rurales, aunque es importante tener siempre presente que esa condición se mide por el número de habitantes de una localidad, y no por otros indicadores tales como los servicios, el idioma que se hable, las costumbres, etcétera" (Castro Apreza, 2002).

aprendidas en las comunidades de origen. Al final, en ambas situaciones hombres y mujeres combinan, con mayor o menor eficacia, costumbres tradicionales con prácticas y valores nuevos para ellos.

Algo de esto se puede observar en las mujeres del grupo de San Andrés, quienes en su inmensa mayoría vive en las comunidades. Si bien la existencia de liderazgos femeninos intracomunitarios es poco frecuente, ahora son más aceptados socialmente y esto se debe tanto a la interacción de hombres y mujeres con diferentes grupos externos, como al hecho de que el mismo EZLN promovió esto en su momento. Asimismo, el hábito de las mujeres de reunirse en pequeños grupos para tratar asuntos relacionados con su trabajo artesanal se ha incorporado plenamente a sus vidas, sin suscitar por ello sospechas en la comunidad. Llevan a cabo reuniones propias que, según la comunidad de que se trate, pueden convertirse en verdaderas asambleas con poderes acotados, pero innegablemente trascendentes. Por ello, Yolanda Castro, conocedora del largo (y lento) proceso organizativo del grupo de San Andrés, asesora del mismo, ha defendido como *logros* desde el hecho de que ellas aprendan a hacer sus transacciones bancarias por sí solas hasta la defensa abierta que hacen sobre la permanencia de su cooperativa frente a los poderes diversos que la han amenazado, pasando por la construcción de liderazgos femeninos intracomunitarios. Sobre esto último, hay por lo menos dos tipos de liderazgo femenino: uno que se da por el hecho de ocupar cargos dentro de la estructura militar en el EZLN, que además tienen autoridad moral sobre todo frente a agentes externos, nacionales e internacionales, que simpatizan con la causa zapatista. Otro liderazgo se da por el hecho de poseer la capacidad de conciliar divergencias. Unos y otros ha habido en el grupo de San Andrés, revelándose como más importante el segundo, ya que permanece *per se* mientras que el otro se diluye y se pierde cuando se abandona el cargo o la organización.

En lo que no hay grandes cambios es en el trabajo que las mujeres sobrellevan. Desde niñas aprenden a cargar trozos de leña, lavar las prendas tradicionales, realizar el aseo doméstico; además, desde la edad de tres o cuatro años cuidan a sus hermanos menores y, emulando el papel de las madres, los abrazan a sus pequeños cuerpos enredados con mantas a su espalda. Estas niñas desempeñan así casi todos los roles de la mujer adulta, igual que los niños varones, quienes aprenden las destrezas y ocupaciones masculinas que definen el rumbo y destino de sus vidas posteriores. Al constatar en mi trabajo etnográfico que con mucha frecuencia son las niñas quienes cuidan y cargan a los hermanos menores —incluso en momentos en que la madre no desempeña alguna actividad doméstica particular—, experimenté sentimientos encontrados hacia mujeres y hombres adultos bajo la certeza de que no son éstos quienes sobrellevan la principal carga familiar sino los infantes. Sin

embargo, lo que es claro es que los adultos preparan a niños y niñas para una vida de trabajos duros, de los que difícilmente se puede escapar y de los que depende la manutención cotidiana.¹²

La niñez con juegos existe, obviamente, de manera *sui generis*. Me sorprende sobremanera la creatividad de los niños para el juego; casi cualquier cosa puede usarse para el entretenimiento, desde una hoja o una rama de árbol hasta ruedas de bicicleta inservibles. Y si las niñas tienen también capacidad creativa, en su caso el control y la vigilancia social, ante todo familiar, son más estrictos. En algunos lugares es mal visto que caminen solas aun dentro de la misma comunidad, lo que deja una sensación de que viven en condiciones de menor libertad que los niños. Paradójicamente, quienes mejor han librado dichas limitaciones han sido las niñas de los campamentos de desplazados, reconocido sea esto para compensar el despojo y la violencia que los recluyó por varios años a condiciones infrahumanas, sólo superadas en alguna medida con la solidaridad externa. Tuve oportunidad de pasear (*pasbeal*) con niños y niñas alrededor de las comunidades, alguna vez por iniciativa suya, y verdaderamente lo disfrutaron. Por extraño que pudiese parecer, cada nuevo recorrido es diferente al anterior, cosa que refresca la pasión por el paseo.

Es posible que gracias a ese contacto permanente con nacionales y extranjeros les haya permitido a niñas y jóvenes entrar en el círculo de juegos y entretenimientos que les son vedados en contextos normales. ¿Cuánto durará esta situación? Es demasiado pronto para dar respuestas precisas. Durante los festejos de inauguración de las Juntas de Buen Gobierno en agosto de 2003, en la comunidad de Oventik, las adolescentes indígenas formaron equipos de básquetbol que se enfrentaron a otros conformados por mestizas. Imagino que esto ya es parte de la normalidad, pero no estoy tan segura.¹³ Mucho de lo que hemos observado como extraordinario,

¹² Algo parecido se puede experimentar frente a otros fenómenos, por ejemplo al observar la búsqueda y carga de la leña para los hogares. Cuando es la mujer quien lo hace, se apoya en el mecapan en su cabeza que aguanta grandes trozos de árbol. Cuando es el hombre, éste se apoya en el burro que lo acompaña.

¹³ Hacia fines del año 2002 estuve algunas semanas en San Pedro Chenalhó, en las colonias Puebla y Los Chorros, así como en X'oyeb, que fue uno de los más importantes campamentos de desplazados hasta el año 2001 cuando las familias retornaron a sus comunidades de origen. Entonces observé en esta última comunidad que el juego de niñas y niños era de lo más natural, así como el *paseo* limitado a los alrededores del lugar. Dado que esto ocurrió varios meses después de la salida de los desplazados, lo que implicó una menor presencia de nacionales y extranjeros intuyo que se ha convertido en una práctica habitual. Sin embargo, también es posible que dicha práctica se vea alentada por la presencia de gente externa y que, por tanto, a medida que ésta disminuya o desaparezca vuelvan por sus fueros los antiguos valores del recato femenino y la reclusión de la mujer en el espacio doméstico.

digno de alabanza, signo de progresismo en las comunidades indígenas zapatistas podría ser tan sólo pasajero y, me atrevería a afirmar, acaso parte de una imagen hacia fuera.¹⁴

Con las mujeres que migran a las ciudades hay otros cambios importantes. Son las líderes del grupo de San Andrés quienes ocupan cargos en la dirección organizacional del grupo las que trasladan su residencia a la ciudad, por un periodo de al menos tres años. A diferencia de otros municipios, las mujeres de San Andrés se caracterizan por conservar el uso de sus vestidos tradicionales una vez que viven en la ciudad, aun cuando sea de manera indefinida; algo similar podría decirse de sus hábitos alimentarios, pero aferrarse a la “tradición” no es en este último caso una respuesta explicativa.¹⁵ Por otra parte, a diferencia de quienes se quedan en las comunidades, estas líderes se mueven más libremente, por lo menos mientras permanecen solteras. El horario de trabajo se *urbaniza* pronto, es decir, se adaptan al hecho de que las madrugadas son para dormir y de que existe la posibilidad de las vacaciones; tienen más tiempo libre y deciden qué hacer con él. Como diría la Ley Revolucionaria: tienen derecho al trabajo, al descanso y a la diversión, más claramente que las mujeres que viven en las comunidades.

En resumen, la vida cotidiana de las mujeres indígenas, tanto en las comunidades como en las urbes, muestra cambios significativos estos años, así como algunas permanencias y limitaciones.

¹⁴ En particular, la publicidad sobre la participación femenina en el EZLN concitó el más amplio apoyo. Como en El Salvador (*cf.* Vázquez, *et al.*, 1996), la imagen de la mujer guerrillera que puede usar las armas como los hombres fue también manejada explícitamente por el EZLN y las mismas insurgentes femeninas como un signo de *igualdad* frente a los varones. Incluso alguna de ellas habló de que la mujer *también podía matar como los hombres*, una opinión que difícilmente podríamos asumir como parte de un programa feminista.

¹⁵ Pese a que las familias, tanto en las comunidades como en las urbes, pueden contar con animales de corral, o incluso ganado, o bien tienen en propiedad algún medio de transporte colectivo, su alimentación diaria es básicamente la misma a la de otras familias con menores ingresos. Verduras que se cortan en los alrededores de la comunidad, frijoles día y noche, tortillas de maíz en abundancia, chile y sal para poner un poco de sabor, café o atole de agua, constituye la dieta central. En ocasiones “especiales” consumen huevos revueltos, huevos en “agua de chile”, caldo de pollo o caldo de res (y en algunos lugares también se come carne de toro).

ESFERA PÚBLICA: LOS DESAFÍOS DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA FEMENINA (1994-2000)

Si hay una palabra generalizada entre las mujeres del grupo de San Andrés, que se refleja en sus pensamientos y propuestas, ésta ha sido la de *igualdad*. En el momento de la realización de las entrevistas y en sucesivos encuentros públicos, he observado que asocian la igualdad al *mismo valor* que tienen ambos géneros dentro de la comunidad: “no vale más el hombre que nosotras”, “valemos igual”, dicen.¹⁶ También hablan de hacer ahora cosas que antes no podían porque no estaba permitido (dormir en una casa diferente a la propia, por ejemplo); o que el hombre realice actividades tradicionalmente atribuidas a las mujeres, como lavar la ropa y los utensilios usados en la alimentación. En especial entre las mujeres vinculadas a la organización zapatista la práctica del hombre de asumir labores domésticas tiene que ver con las condiciones extraordinarias en que se han debatido las familias y que impactan su cotidianidad,¹⁷ es decir, han facilitado este cambio.

Finalmente, la *igualdad* ha estado referida a la oportunidad de participar en aquellas redes sociales que han tenido lugar en las ciudades —el Nuevo Movimiento Zapatista—, en las asambleas comunitarias donde se toman las decisiones y se eligen a las autoridades, así como al hecho de tener cargos locales de algún tipo. Esta valoración se alentó, sin duda alguna, con la formación del EZLN en la década de 1980 y se hizo extensiva después del levantamiento armado. Toda una novedad ésta para las comunidades, en lo tocante a la esfera pública, que la Ley Revolucionaria recogió en sus dos versiones (I, arts. 1º, 4º, 9º; II, art. 5º). En la primera de ellas se hace con un importante énfasis en el lenguaje revolucionario debido a que escrita un año antes de la aparición pública del EZLN: las mujeres tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria (I, artículo 1º) y pueden ocupar cargos de dirección y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias (I, artículo 9º).

¹⁶ Mientras que la Ley Revolucionaria señala que la capacidad y el trabajo de las mujeres tendrá el “mismo valor” que el de los hombres (II, art. 13), aquella referencia se hace en casi todo momento, con el fin de equiparar actividades y aptitudes. No vale esto para los sentimientos propios, como las mujeres reconocen y la Ley Revolucionaria recoge. “por naturaleza tenemos sentimiento propio y somos más sensibles, así que merecemos un trato especial” (II, artículo 3º).

¹⁷ El hecho de que en su momento las mujeres zapatistas consideraran importante que los hombres tenían que apoyarlas en el cuidado de los hijos y la atención del hogar para poder realizar su trabajo en la *organización*, quedó reflejado en la Ley Revolucionaria (II, art. 25º).

Del trabajo remunerado a los espacios públicos. Desde cierta perspectiva, la incorporación de la mujer al trabajo remunerado (Ley Revolucionaria I, art. 2º; II, arts. 20º y 26º), se sumó como una jornada más a las ya existentes, es decir, al trabajo doméstico, el cuidado de los hijos y el hogar, así como al trabajo agrícola. En descargo, podríamos afirmar que tal participación económica y social ensanchó la creatividad de las mujeres y las colocó en un novedoso prisma de posibilidades que cada una ha usado de diferente manera. Además de ser una fuente de ingreso estable, la producción artesanal ha constituido un mecanismo de socialización de las mujeres en redes amplias de carácter estatal, nacional e internacional. A medida que ellas han logrado apropiarse del proceso de comercialización, mayores posibilidades han tenido de tomar ventajas de tales redes, algo que resulta más patente en el grupo de San Andrés que en otros tantos similares. A su vez, el contacto con agentes y contextos diversos las ha colocado en el aprendizaje de valores, prácticas y culturas distintas; y también les ha ayudado a aprender o mejorar su dominio del español, lo que redundará en otras tantas ventajas. La participación en foros públicos, el aprendizaje en talleres colectivos, la deliberación y toma de decisiones paulatinas se han convertido, en un grado o en otro, en componentes de sus vidas y multiplicadores de las habilidades individuales.

Seguramente por tal razón, algunas mestizas académicas y de organismos no gubernamentales consideran que *sacar a las mujeres del ámbito privado* es una condición necesaria para su autonomía e independencia, pero no es tan claro que así sea si observamos que en la actualidad hay más movimientos libres que en el pasado en quienes permanecen en las comunidades de origen. No menos verdad resulta que salir del hogar significa muchas veces un enorme esfuerzo por parte de ellas, que no siempre están dispuestas a realizar, menos aún cuando ya han formado una familia. En otros términos, lo que para algunas de *nosotras* (las mestizas) significa “oportunidades” o “ventajas”, para las mujeres indígenas puede representar pérdidas y sufrimientos.

Esos costos se reflejan de alguna manera en el hecho de que pocas mujeres pueden asumir los cargos de la Mesa Directiva del grupo de San Andrés, cuyas oficinas se encuentran ubicadas en San Cristóbal de Las Casas. Al respecto, dice una asesora mestiza del grupo:

Son pocas las mujeres jóvenes indígenas que quieren asumir el cargo. Hay una buena parte de ellas que no sabe el español, que no ha salido mucho y que tiene miedo. De alguna manera siguen ellas ahí en la comunidad. A otras, seguramente, sus padres no tan fácilmente las dejan salir y otras más porque se casan jóvenes, entre 15 y 14 años. Hay jóvenes en la cooperativa, pero están casadas. Obviamente

las mujeres que han llegado a la cooperativa, su perfil, son excepcionales, mujeres que yo las veo dentro de sus comunidades como mujeres transgresoras, que rompen el esquema tradicional de ser mujer y de ser indígena aún dentro de la comunidad... (Entrevista, 2006).

Sea que vivan en las ciudades, temporal o permanentemente, o bien permanezcan en sus comunidades, las mujeres del grupo experimentan cambios. A primera vista, algunas integrantes no parecen incorporar a su experiencia cotidiana todo el aprendizaje novedoso que les posibilita formar parte de dicho grupo, pero en otras tantas ha redundado de manera clara en una mayor autonomía e independencia en la toma de decisiones.

Dos mujeres jóvenes que estudiaron la secundaria en la ciudad durante dos años, abandonaron sorpresivamente la escuela, volvieron a su comunidad de origen para contraer nupcias de inmediato, radicar ahí y dedicarse a la elaboración de artesanías, siempre formando parte del grupo de San Andrés. Son mujeres que tuvieron oportunidad de hacer una vida distinta a la de sus madres, con mayores oportunidades de estudio y, quizá, de trabajo, pero que decidieron volver sobre sus pasos. Aunque no podríamos abstraernos de la interpretación de que estas jóvenes *perdieron* oportunidades al tomar aquella decisión, en la vida actual de por lo menos una de ellas se refleja fortaleza, autoestima e independencia en la toma de decisiones personales y como integrante del grupo. De hecho, por lo que se puede ver en las asambleas, esta mujer es una de las que mayores propuestas hace para el colectivo y mayor independencia de criterio revela. Ni siquiera el hecho de que su familia todavía sea base de apoyo ha sido óbice para que ella manifieste abiertamente sus ideas cuando éstas han sido distintas a las que provienen de la estructura civil-militar del EZLN.

En cualquier caso, es altamente probable que el matrimonio y, sobre todo, la concepción de hijos, cambie la vida de las líderes en el sentido de alejarlas de la participación social y política. Sólo una de las mujeres que conozco ha persistido en el empeño de estudiar y terminar una carrera profesional, cuando la oportunidad la han tenido muchas de ellas, justo quien ha permanecido soltera. Sin embargo, con independencia del curso de sus vidas, todas las que han sido en algún momento líderes del grupo han emprendido algún tipo de proyecto social o económico propio, un indicador más concreto del aprendizaje que tienen al ser integrantes del grupo. De manera que, con esto en mente, si la retirada de la vida pública podría sugerirnos la existencia de limitaciones familiares para el desarrollo de las mujeres casadas, sus iniciativas revelan una capacidad creativa que ha abrevado de todo lo aprendido mediante su participación social y política previa.

Del hogar a la organización (EZLN). Respecto a la incorporación de la mujer al proceso organizativo del EZLN en San Andrés, resulta curioso uno de los elementos que condicionaron dicho momento. Explicando la incorporación femenina secundaria o tardía —es decir, que tuvo lugar después de la del hombre y a través de éste—, un hombre de San Andrés me dijo hace varios años que, primero que nada, a ellos se les entrenaba y se les explicaba todo lo relativo a *la organización*.¹⁸ Cuidando que no se difundiera información sobre el proceso organizativo que se gestaba, una norma estricta para sus integrantes masculinos era no consumir alcohol para evitar hablar “sin medida”. El no consumo del alcohol, en general, se ha mantenido como política dentro del EZLN y ha redundado favorablemente en la vida familiar al reducir o anular la violencia doméstica. En efecto, esta violencia contra mujeres y niños se ha reducido por tal vía y es muy probable que la economía familiar también haya mejorado. De manera que una vez que los hombres *entendían* todo lo relativo al proceso político en marcha, entonces les correspondía a ellos explicarles a las mujeres de su entorno inmediato. El hombre “es el que sabe guardar más las cosas, no dar al público”, tal fue la razón de por qué no se podía hablar a las mujeres claramente sobre lo que los hombres hacían al inicio de su participación política.

Alrededor de 30% de los participantes en el EZLN han sido mujeres; a decir por la publicitación sobre las mujeres zapatistas en medios audiovisuales y escritos, sobre todo en los primeros dos años de su vida pública, muchas de ellas alcanzaron posiciones de mando en la estructura militar, mientras que algunas lo han hecho en los llamados *mandos regionales* en la estructura civil, de lo que poco se conoce. En San Andrés, por lo menos ha habido dos comandantes muy conocidas: la comandante *Ramona* y la comandante *Hortensia*, ambas tsotsiles. En la zona de los Altos he conocido a por lo menos un mando regional femenino y uno más en los Valles Centrales. En cambio, en lo que toca al Consejo Autónomo de San Andrés Sacamch'en de los Pobres no ha habido mujeres desempeñando algún cargo. Todos han sido hombres. El segundo de los Consejos Autónomos, que gobernó entre 1998 y 2000, fue el que mejor relaciones sostuvo con el grupo de San Andrés, a lo cual parece haber influido el hecho de que varios de quienes tenían cargos dentro del Consejo eran esposos de las artesanas de dicha cooperativa.

¹⁸ *La organización* es el nombre que hombres y mujeres, de todas las regiones, usan para referirse al EZLN.

Estas reflexiones me han llevado a preguntarme cuántos espacios han ganado o perdido las mujeres en los últimos años, por influencia directa e indirecta del EZLN. Pero resulta difícil saberlo. Hay, como puede sugerirse con las mismas reflexiones anteriores, varios tipos de indicadores, unos cuantitativos y otros cualitativos: cuántos y cuáles cargos han asumido las mujeres, de qué tipo, la continuidad o no de tal práctica en un periodo de diez años y el posible incremento en la misma, etcétera. Estos últimos dos matices son importantes porque podemos constatar, en Los Altos, que varias de quienes se presentaron públicamente en los primeros años como parte de la estructura del EZLN han desaparecido de la escena pública. Entre ellas la *mayor Ana María* y la *comandante Ramona*, quienes ya no figuran en las presentaciones zapatistas públicas. Mientras que la última entró en una fase de enfermedad crónica, motivo que explica su retirada, sobre la primera ha corrido una serie de rumores que apunta a una posible expulsión o una renuncia propia a la *organización* obligada o alentada por fuertes presiones internas, difícilmente descifrables. Mientras tanto, es cierto que otras mujeres simplemente se han retirado de manera voluntaria mostrando, como en todo proceso organizativo y movimiento social, que la participación sufre altibajos inevitables. Las investigaciones con perspectiva de género o sobre mujeres en Chiapas no han dado un seguimiento a estos casos.

Baste algunos señalamientos al respecto si hablamos del grupo de San Andrés: hay una familia donde el esposo permanece en la estructura de mando del EZLN mientras que su esposa dejó de ser integrante del mismo. Otra mujer, ya fenecida, optó por integrarse a dicha estructura y ello dio lugar a la separación matrimonial. Aunque la casuística es limitada, las experiencias podrían sugerirnos un cambio en las relaciones familiares. Si la incorporación de la mujer al EZLN fue en general posterior a la del hombre cabeza de familia, y por iniciativa de éste, la pertenencia o separación femenina de la estructura organizativa podría estar dándose de manera independiente a la participación masculina.¹⁹

La pertenencia al EZLN ha estado marcada, comprensiblemente, por el silencio o la discreción por parte de las mujeres. Por ello, ni en los momentos de mayor apertura del EZLN intenté entrevistar a las mujeres insurgentes con cargos directivos ubicadas en los Altos. Sus apariciones públicas —en el diálogo de San Andrés, en las decenas de entrevistas grabados en video o publicadas en libros y revistas— se caracterizan por ofrecer versiones “oficiales” o demasiado generales sobre la situación de las mujeres en la organización zapatista y esto me alentaba a buscar

¹⁹ Esto lo sugería, de alguna manera, la primera Ley Revolucionaria (art. 1°).

hablar con ellas, pero la labor resultaba sumamente complicada. Ahora me parece más claro que las evidencias sobre los cambios reales que ha supuesto la participación femenina en la estructura militar del EZLN para sus propias vidas cotidianas son tan ambivalentes que no todo lo que se dijo sobre ello en los primeros años podría sostenerse ahora. Por ello creo que tener un cargo militar, si bien puede ser un indicador de mayor equidad en las comunidades, no necesariamente representa beneficios en la vida de las mujeres. Y aun este dato resulta polémico desde el punto de vista feminista. Incluso el impacto que tiene en sus vidas adoptar prácticas regidas por la verticalidad y no pocas veces el autoritarismo, sumado a un contexto político no propicio como el que vivimos en Chiapas entre 1994 y 2000, puede llevarlas a un desgaste físico y emocional de cuyas dimensiones reales muy poco sabemos. En la academia no ha sido alentado este tipo de reflexión e inclusive cuando escribimos algunas observaciones críticas sobre las condiciones de vida de las mujeres zapatistas podemos ser blanco de ataques, cuando no de censuras. Si esto nos desalienta muchas veces para continuar con investigaciones en zona zapatista o relacionada con las mujeres de la estructura del EZLN, menos aún nos atreveríamos a formular proyectos de investigación relacionadas con un balance del tipo señalado.

Ni al principio del movimiento público del EZLN ni después me he propuesto hacer un seguimiento sistemático de las insurgentes o ex insurgentes. Conoció hace algunos años de una ex insurgente, originaria de San Andrés, quien, al dejar las armas y volver a la comunidad, tuvo grandes dificultades para incorporarse a ésta. No sólo el hecho de haber iniciado su entrenamiento militar a los 14 años le impidió tener una adolescencia "normal", sino que muchas de sus vivencias en la Selva Lacandona, donde vivió alrededor de diez años, eran obviamente distintas a las de la comunidad: desde las pautas sexuales hasta el vestido. Nunca más, por ejemplo, dejó de usar pantalón, acostumbrada como estuvo al uniforme militar. La experiencia más fuerte fueron los frecuentes trastornos asociados a la experiencia militar que se manifestaron durante un largo periodo y que le supuso dificultades para relacionarse con otras mujeres del grupo de San Andrés, con quienes trabajó, o tener una vida familiar normal. Con frecuencia padecía impulsos instintivos de matar.²⁰ Después de un intento fallido por trabajar de manera estable con el grupo de San Andrés, la ex insurgente empezó a prestar sus servicios como trabajadora doméstica.

²⁰ Este caso me hizo pensar desde 1997 que sabemos poco o nada de las consecuencias psicosociales que la experiencia militar tendrá en la vida de las mujeres cuando éstas se planteen el retorno a sus

Otro gran tema que ha dañado a algunas integrantes del grupo de San Andrés ha sido la salida o renuncia de alguna de ellas o de sus familias de la organización zapatista. Esto ha generado una serie de rumores cuyo impacto negativo no se ha limitado a la vida familiar y comunitaria, sino que también lo ha tenido en las relaciones sociales y comerciales del grupo de San Andrés con agentes internacionales. “Hay paramilitares, hay priistas”, tal ha sido el señalamiento de los mandos zapatistas de Oventik para con el grupo de San Andrés.

Lo que con toda seguridad sobrevivirá a la propia historia de todas las mujeres zapatistas son las Leyes Revolucionarias. En principio, aunque no sólo, se trata de un documento histórico significativo en el proceso de organización de mujeres indígenas quienes, por primera vez, hacen reivindicaciones marcadas por el género, la etnia y la clase. Tales demandas reflejan la adopción de varios derechos democrático-liberales, otras tantas formuladas desde posiciones feministas y unas más elaboradas a partir de la difícil experiencia cotidiana. A este respecto, me interesa destacar un breve encuentro que tuve con la *mayor Ana María* el 8 de marzo de 1996, durante el festejo del Día Internacional de la Mujer en la comunidad de Oventik. Compartí con ella las impresiones positivas que se habían generado sobre la Ley Revolucionaria de 1993. Hablé de la novedad de su elaboración si pensábamos en otras experiencias guerrilleras en América Latina y ella lo hizo sobre cómo la ley había sido discutida por las propias mujeres zapatistas. Una referencia llamó especialmente mi atención: *Ana María* comentó que habían observado que a medida que las mujeres participaban en sesiones de juego y recreación resultaba más sencillo para éstas el aprendizaje de la escritura. Supongo que, en parte por ello, en la segunda versión de la Ley quedó formulado el *derecho de las mujeres a la diversión* (art. 24).

Precisamente esta segunda versión corrió distinta suerte que la primera. Aquella no fue objeto de debate en foros públicos y tampoco la escuché mencionar entre las mujeres del grupo de San Andrés, si bien han referido verbalmente algunos derechos en ella asentados. Su resonancia social fue mínima y no dudo que el EZLN haya decidido retirarla de la circulación inmediatamente

comunidades de origen. De aquí mi anterior afirmación sobre las diferencias que hay entre los estudios que se realizan durante un conflicto y los que llevan a cabo después de éste (véase asterisco inicial en la primera página). Un excelente estudio sobre los cambios en la sexualidad y la maternidad entre las mujeres guerrilleras de El Salvador, lo encontramos en el trabajo coordinador por Norma Vázquez (1996). En el mismo análisis las autoras descubren las consecuencias que la participación en la guerrilla tuvo en la vida de las mujeres.

después del rechazo que de la misma manifestaron algunas feministas urbanas. Empero, más allá de esta polémica, resulta de particular importancia el hecho de que ambas versiones señalen el derecho de las mujeres a participar en cargos y toma de decisiones. Tal participación no ha sido parte de *la tradición* en las comunidades indígenas (tampoco en las campesinas), excepción hecha en la estructura religiosa en la que ellas pueden ser catequistas, coordinadoras y diaconizas (o, como mejor prefiere hablar la Iglesia católica, *esposas de diáconos*).

Con todo, algunas mujeres han logrado abrirse paso en la adversidad. Sería difícil hacer generalizaciones sobre la participación femenina en las asambleas comunitarias, un nivel diferente al de la asunción de cargos y, en mi opinión, un indicador adicional en las mujeres indígenas para hablar de sus "derechos políticos". Tal participación es variable de región a región, de municipio a municipio, de localidad a localidad. Unos datos que registré en la primera fase de esta investigación fue que en una comunidad del Municipio Autónomo Zapatista 17 de Noviembre las mujeres lo hacían en todas las asambleas excepto en las del Comité de Educación, espacio importante en la medida en que otorga prestigio y poder. Hay que agregar, sin embargo, que a medida que el EZLN ha formado promotores de educación las mujeres se insertan naturalmente a este proceso, si bien siguen siendo una minoría. Asimismo, en la comunidad de *La Garrucha* —zona caracterizada por un alto nivel de marginación femenina— las mujeres participaban en asambleas comunitarias, pero no en las ejidales; en Marqués de Comillas, en cambio, las mujeres parecen haber participado tradicionalmente en las asambleas de los ejidos en virtud de que han poseído la tierra. Cobra fuerza aquí la idea que de un derecho lleva a otros tantos: tener derecho a la posesión de la tierra (Ley Revolucionaria II, art. 19º) posibilitaría en muchos casos poder participar en las asambleas respectivas.

Dada la trascendencia de la tierra en el imaginario sobre la vida indígena, caben otras reflexiones. Después del *derecho a participar* en general, el *derecho de las mujeres a la tierra* fue uno de los más difundidos entre 1994 y 1995, y que actualmente trabaja de manera sistemática el Centro de Derechos de las Mujeres, con sede en San Cristóbal. Esta tarea de difusión fue promovida por mujeres mestizas de las ONGs, apoyada en algunos casos por políticas y estudiosas de la situación de las campesinas en el país. Sin embargo, la permanencia de tal derecho en el *imaginario femenino indígena* podría no corresponderse con la difusión del mismo a manos mestizas. No sólo el fuerte peso que *la tierra* tiene en el imaginario sobre la vida indígena es, muchas veces, más débil en la realidad india de lo que se supone, sino que la migración a la que aludí antes podría indicarnos también que, como fuente vital, el recurso va de más a menos. Para las mujeres de Los Altos, además, tener

tal derecho podría significar no sólo una carga adicional a sus jornadas diversas, sino directamente inútil dado el bajo nivel de fertilidad de la tierra. En esta zona, la actividad primaria reproduce, de manera irremediable, las condiciones de pobreza de las familias, de modo que, hoy por hoy, podría ser incluso discutible seguir hablando de la tierra en términos de un *derecho*.²¹ Si la demanda se retomara con la misma fuerza —por mestizas o indígenas— sería necesario, por lo menos, acompañarla de reflexiones profundas sobre la viabilidad real de la tierra como centro de la vida indígena, a partir de las condiciones y cambios existentes en las comunidades, así como de las diferencias entre las regiones.

MUJERES, AUTONOMÍA Y JUNTAS DE BUEN GOBIERNO

El derecho de las mujeres a participar en las asambleas y la toma de decisiones ha tenido, así, la mayor relevancia en el ámbito público, por lo menos en la última década. Por mi experiencia propia de intervención social en las comunidades, creo que no siempre ni necesariamente constituye una *demanda* de los grupos de mujeres indígenas y campesinas, ya que las experiencias de éstas son diferenciadas. Por mencionar un ejemplo que puede resultar de suma obviedad, pero no sin importancia: si en la historia de una comunidad no han estado presentes organizaciones sociales y el trabajo de organismos no gubernamentales y la misma diócesis de San Cristóbal —bajo el episcopado de Samuel Ruiz García (1960-2000)— ha tenido una presencia débil o reciente, lo más probable es que las mujeres de la localidad que se involucran por primera vez en procesos organizativos femeninos, o de corte *feminista* directamente, tendrán demandas

²¹ Una de las familias que conozco migró a San Cristóbal luego de una mala cosecha de col o “repollo” que sólo representaba, en ganancias netas, seiscientos pesos (alrededor de cincuenta dólares en aquel momento), luego de varios meses de trabajo y espera. La mujer era artesana del grupo de San Andrés; el hombre, agricultor. En la ciudad ella se dedica a las labores domésticas, mientras que él encontró un puesto estable en una empresa transnacional que, con toda seguridad, les permite aspirar a una mejor vida que la que tenían en la comunidad de origen. Reaccionario podría parecer este punto de vista, ya que parece que sugiero como alternativa para las familias indígenas el empleo en empresas transnacionales, pero más me interesa resaltar con este tipo de historias las limitaciones que la visión mestiza tiene sobre la tierra, el derecho a la misma y, por tanto, su peso relativo y un significado de tal derecho que es diferenciado según el contexto social. Acepto que el mismo tipo de problemas podría y debería conducirnos a reflexiones sobre el injusto orden económico internacional y la necesaria transformación mundial de las relaciones sociales, pero también reconozco la *inmediatez* de los satisfactores económicos para la sobrevivencia en el aquí y el ahora.

primarias (como proyectos, productos o incluso objetos materiales sin más) sin llegar a cuestionar el orden político intracomunitario y municipal. Sin embargo, con todos los matices que yo ponga al respecto, el levantamiento indígena puso de manifiesto la importancia de que las mujeres tengan cargos, participen en asambleas y sean parte de la toma de decisiones. Pero ¿se ha hecho realmente más normal y extendida dicha participación o, más bien, ha pasado a un segundo plano en las prácticas cotidianas? ¿Se acepta en todos los casos o sólo en algunos? ¿Quién o quiénes deciden al respecto?

El grupo de mujeres de San Andrés ha tendido a resaltar y defender este derecho en los medios y espacios públicos a su alcance y, particularmente algunas de ellas, han podido ejercerlo de modo directo. Aun en situaciones de conflicto con las autoridades del Municipio Autónomo han reafirmado el mismo derecho, lo que me indica que aprendieron bien lo que se les enseñó en todos los talleres y foros públicos, así como lo que indican las mismas Leyes Revolucionarias, sobre todo la primera versión que, insisto, fue la que conocieron realmente y de la que hablaron durante un tiempo. Estas mujeres ejercen así sus derechos en la práctica, no sin una fuerte dosis de conflictividad y tensiones; y con ello transforman sus propias vidas y las dinámicas familiares y comunitarias. El resultado de ello se define, momento a momento, en el marco de las relaciones de poder dominantes en una coyuntura dada y de las relaciones de género existentes. La experiencia del grupo de San Andrés es una de las que puede mostrar la construcción práctica, las limitaciones y los resultados de la autonomía indígena por el EZLN en los municipios bajo su jurisdicción. Un tema escasamente tratado hasta ahora.

En efecto, poco sabemos acerca de cómo realmente se está llevando a cabo la construcción de las autonomías indígenas zapatistas.²² Es frecuente, eso es cierto, encontrar referencias generales, académicas o periodísticas, como ésta:

²² No obstante, es verdad que ya empiezan a haber encuentros para intercambiar experiencias autonómicas. En San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, organizaciones miembros de la Red por la Paz realizaron un *Foro de Autonomías* en el mes de agosto de 2003. En él participaron 186 personas de 74 organizaciones del país, con experiencias de resistencia y de autonomía de comunidades y Municipios Autónomos de Guerrero, Oaxaca, Estado de México y Chiapas. La Red por la Paz está integrada por Desarrollo Económico Social para los Mexicanos Indígenas -DESMI- A.C., Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria -CIEPAC- A.C., Enlace, Comunicación y Desarrollo, A.C., Servicios y Asesoría para la Paz A.C. (SERAPAZ), Alianza Cívica Chiapas, Cáritas de San Cristóbal, Educación Para la Paz, (EDUPAZ) A.C., Comité de Derechos Humanos "Fray Pedro Lorenzo de la Nada" A.C., Centro de Derechos Humanos, "Fray Bartolomé de Las Casas" A.C., Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ), Colectivo Educación para la Paz A.C. -CEPAZ- y la Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria, A.C. -CORECO.

Los pueblos han empezado a autogobernarse, han decidido caminar de manera independiente del gobierno y de los partidos políticos, donde las decisiones y nombramientos de sus autoridades se llevan a cabo por medio de asambleas comunitarias, las obras de beneficio social es por medio del trabajo colectivo gratuito, lo que en algunos lugares se conoce como "tequio", buscando la convivencia pacífica y nombramientos de los Consejos de Ancianos, autoridades tradicionales y representantes civiles, quienes rinden informes a sus comunidades y porque el "mandar obedeciendo se cumpla" y se haga realidad; se trabaja por combatir la inseguridad, por conseguir la educación, la salud, los proyectos productivos y de desarrollo, la comercialización de sus productos a precios más justos. Los pueblos indígenas luchan por la defensa de su tierra, su territorio y de sus recursos naturales, para que no se vendan y privaticen. Los pueblos luchan por recuperar los espacios perdidos, por el respeto a las mujeres, etc., derechos que han sido negados por parte del gobierno federal. El desarrollo de la autonomía ha tenido diversos obstáculos al enfrentarse a los poderes locales, caciquiles, policíacos y militares y a los gobiernos federal y estatal, en su afán de no dejarlos autogobernar, se ha ejercido represión de diversas formas sobre ellos.

(...) Otro aspecto común es que estas experiencias han partido de lo local a lo regional; las experiencias de autonomía se fortalecen en las comunidades y después se expanden a otras comunidades que entretejen estructuras organizativas para fortalecer el proceso de autonomía; la autonomía local no basta, es necesario expandirse para cambiar la realidad adversa al verdadero desarrollo de los pueblos.

Este proceso de autonomía lo construyen hombres y mujeres, se abre una puerta para la participación de las mujeres tanto en el trabajo como en la toma de decisiones: "si una mujer participa y avanza no hay hombre que retroceda". Ante tal situación las comunidades exigen al gobierno y a las diferentes autoridades: salida del ejército de las comunidades indígenas, respeto a los usos y costumbres, el derecho a autogobernarse, respeto a la tierra, el territorio y sus recursos naturales, respeto a sus culturas y a su libre expresión, respeto a la policía comunitaria en Guerrero, cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, etcétera.

(...) La autonomía es un proceso permanente para hacer realidad los derechos de las personas y pueblos, una búsqueda de respeto a lo diferente, a lo diverso, a lo plural; y para llegar a ello hay diferentes caminos: unos caminan al margen de los gobiernos estatal y federal, por ejemplo la experiencia zapatista; otros caminan en la disputa directa al poder del estado, por ejemplo la experiencia de Policía Comunitaria, la resistencia en el Altos Balsas, en Guerrero; San Salvador Atenco, en el Estado de México, etcétera. Otra más desde el ejercicio del poder público en la cual se aplican las formas de autogobiernos municipales como las experiencias de Oaxaca y Guerrero, en donde existe una relación con el Estado, pero se exige el respeto a las formas de autogobierno, a la decisión de las comunidades. (Hidalgo, Ciepac, Boletín núm. 368).

Ideas generales como éstas abundan pero, por interesantes que puedan resultar, nos dicen poco o nada de la realidad actuante de cada proyecto autonómico. De la cuestión de qué tanto, realmente, se está llevando a cabo la autonomía en territorio zapatista, bajo cuáles concepciones y prácticas, así como qué problemas económicos y políticos enfrenta el proceso, poco o nada se ha abordado analítica y etnográficamente. No se ha hecho de manera pública ni, mucho menos, de modo escrito.

Tanto Araceli Burguete (2004), a través de hemerografía y documentos públicos, como Christine Eber (2002), Melissa Forbis (2003) y Gemma Van Der Haar (2004), todas ellas con trabajo etnográfico de por medio, han realizado de los escasos estudios sobre este tema. La primera autora se centra en las políticas de salud y educación implementadas —diferenciadamente— en los municipios autónomos; la segunda, analiza los esfuerzos en Chenalhó, tanto del EZLN como del grupo Las Abejas, en su búsqueda y construcción de la autonomía, no sólo en un sentido político sino también en el más amplio de la liberación de opresiones y formas dominadoras; la tercera describe las percepciones sociales de mujeres bases de apoyo zapatistas de los municipios “Francisco Gómez” y “17 de Noviembre” respecto del significado de la autonomía; y la última trabajó sobre las dinámicas internas de una comunidad tojolabal. Melissa Forbis (2003; pp. 233-234) presenta así su objetivo: discutir la participación de las mujeres en el movimiento de autonomía y presentar testimonios sobre los cambios recientes en sus vidas y en las comunidades de origen. Sobre el significado, Forbis (pp. 242 y *ss*) dice: Para las mujeres, la autonomía incluye los derechos económicos y el control de la producción, los derechos humanos, los derechos físicos sobre su propio cuerpo y el derecho sociocultural de decidir cómo estructurarán sus identidades. Además, por un lado, tampoco deja de ser sintomático de un proceso autonómico en ciernes el reconocimiento explícito de varias de las mujeres cuyos testimonios recoge la autora respecto del hecho de que no saben bien lo que es la autonomía, aunque la estén viviendo; por otro, refiere que las mujeres pueden ahora participar en las asambleas, tener *cargos*, poseer la tierra de manera colectiva, e inclusive no tener más miedo o vergüenza de participar. A su vez, aceptando de modo explícito las limitaciones de su aproximación pero revelando, simultáneamente, que conoce bien el terreno, Mateo Mier y Terán (2004) plantea algunas interrogantes y respuestas sobre cómo se está llevando a cabo la autonomía en el Municipio Rebelde Zapatista “17 de Noviembre”.

No deja de ser llamativo, por cierto, el hecho de que varios de esos pocos estudios dedicados al análisis de la autonomía zapatista se centren en el Municipio 17 de Noviembre, probablemente como una revelación no sólo que dicho proceso se experimenta con particular fuerza en ese lugar, sino, sobre todo, de que el fenómeno es desigual en cada sitio y que, hoy por hoy, la autonomía indígena zapatista constituye más un proyecto que una realidad.

Con todo, en lo que sigue intento ofrecer una perspectiva adicional al tema concreto de la ciudadanía femenina, la autonomía indígena y el pluralismo político. Me centro en un problema específico que no podría ser definitivo para valorar el proyecto de construcción autonómica del EZLN, pero que, definitivamente, tendría que ser considerado en el momento de las evaluaciones generales.

La creación de las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Entre julio y agosto de 2003, el EZLN anunció la creación de cinco *Caracoles rebeldes*, que sustituyeron al mismo número de los antiguos "Aguascalientes".²³ En cada *Caracol* se ha instalado una Junta de Buen Gobierno (JBG) conformada por representantes de los municipios que constituyen el ámbito de competencia del *caracol* en cuestión, esto es, se trata de una administración regional de varios Municipios Autónomos Zapatistas (MAREZ). Esos cinco caracoles son los siguientes:

El *Caracol de La Realidad* de zapatistas tojolabales, tseltales y mames, llamado MADRE DE LOS CARACOLES DEL MAR DE NUESTROS SUEÑOS, o sea S-NAN XOCH BAJ PAMAN JA TEZ WAYCHIMEL KU'UNTIC. Su Junta de Buen Gobierno Selva Fronteriza se llama "Hacia la Esperanza". El *Caracol de Morelia* de zapatistas, tseltales, tsotsiles y tojolabales denominado TORBELLINO DE NUESTRAS PALABRAS, o sea MUC'UL PUY ZUTU'IK JU'UN JC'OPTIC. Su Junta de Buen Gobierno Tzots Choj se llama Corazón del Arcoiris de la Esperanza (en lengua, Yot'an te xojobil yu'un te smaliyel). El *Caracol de La Garrucha* de zapatistas tseltales, llamado RESISTENCIA HACIA UN NUEVO AMANECER, o sea TE PUY TAS MALIYEL YAS PAS YACH'IL SACAL QUINAL. La Junta de Buen Gobierno Selva Tseltal se llama El Camino del Futuro (en lengua: Te s'belal lixambael). El *Caracol de Roberto Barrios* de zapatistas choles, zoques y tseltales, denominado EL CARACOL QUE HABLA

²³ El primer "Aguascalientes" fue un espacio político creado en agosto de 1994 en la comunidad indígena Guadalupe Tepeyac, en la Selva Lacandona. Aquí tuvo lugar la Convención Nacional Democrática, la cual fue convocada por el EZLN en su Segunda Declaración de la Selva Lacandona. El nombre de "Aguascalientes" fue adoptado en memoria del estado norteño de Aguascalientes en donde se recibieron a las fuerzas insurgentes en la Revolución Mexicana.

PARA TODOS, o sea TE PUY YAX SCO'OPJ YU'UN PISILTIC (en tseltal), y PUY MUI TI T'AN CHA 'AN TI LAK PEJTEL (en chol). Su Junta de Buen Gobierno Zona Norte de Chiapas se llama Nueva Semilla que va a Producir (en tseltal: Yach'il ts'unibel te yax bat'p'oluc; y en chol: Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel). Y, finalmente, el *Caracol de Oventik* de tsotsiles y tseltales, se llamará RESISTENCIA Y REBELDIA POR LA HUMANIDAD, o sea TA TZIKEL VOCOLIL XCHIUC JTOYBAILTIC SVENTA SLEKILAL SJUNUL BALUMIL. Su Junta de Buen Gobierno en los Altos de Chiapas se llama Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo (en tsotsil: Ta olol yoon zapatista tas tuk'il sat yelob sjunul balumil). En este último caso, el caracol abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal, Ocozocauhtla y Cintalapa. Agrupa a los municipios Autónomos de San Andrés Sakamchén de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de Febrero, y San Juan Apóstol Cancuc. Es este último el que correspondería al grupo de San Andrés o, mejor dicho, en cuyo contexto habría que analizar el problema que nos ocupa con las integrantes del mismo.

El anuncio de la creación de los Caracoles fue considerado como una nueva estrategia (Castro Soto, 2003) y una nueva etapa en la vida del EZLN (Burguete Cal y Mayor, 2003), así como un acto de revitalización del proceso político de la organización zapatista (Martínez, 2003),²⁴ habida cuenta del *impasse* en que ésta se encontraba desde la marcha de febrero del año 2001. El mismo EZLN, se dijo, “incorpora la autocrítica en la evaluación y evolución de los municipios autónomos, en sus relaciones con la sociedad, lo que le ayudará a reimpulsarse políticamente con muchas fuerzas sociales” (Hidalgo y Castro Soto, 2003).

El objetivo de tales Juntas de Buen Gobierno —de acuerdo con el mismo EZLN— es contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades, a través del control de los proyectos productivos que se implementen en los mismos y de la redistribución del dinero que sea donado; mediar en los conflictos que pudieran presentarse entre municipios autónomos y entre éstos y municipios gubernamentales; atender las denuncias contra los Consejos Autónomos por violaciones a los derechos humanos, protestas e inconformidades, investigar su veracidad, ordenar a los Consejos Autónomos la corrección de estos

²⁴ Pueden encontrarse diversos artículos de opinión favorables a las JBG en el periódico nacional *La Jornada* (www.lajornada.unam.mx), publicados en los días posteriores a la instalación del “Caracol Resistencia y Rebelión por la Humanidad” que tuvo lugar entre el 8 y el 10 de agosto en la comunidad de Oventik, en el Municipio Autónomo Zapatista San Andrés Sacamchén de los Pobres.

errores, y vigilar su cumplimiento; vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los Municipios Autónomos, cuidando que se cumplan los tiempos y formas acordados por las comunidades; vigilar el cumplimiento de las leyes que, de común acuerdo con las comunidades, funcionen en dichos Municipios; atender y guiar a la sociedad civil nacional e internacional para visitar comunidades, llevar adelante proyectos productivos, instalar campamentos de paz, realizar investigaciones (que dejen un beneficio a las comunidades), y cualquier actividad permitida en comunidades rebeldes; y, de común acuerdo con el CCRI-CG del EZLN, promover y aprobar la participación de hombres y mujeres de los Municipios Autónomos en actividades o eventos fuera de las comunidades rebeldes. Finalmente, las Juntas están para cuidar que en territorio rebelde zapatista el que mande, mande obedeciendo.

Dado que cobra importancia para el análisis que hago, es necesario señalar que el EZLN apuntó también que las Juntas de Buen Gobierno “sólo reconocerán como zapatistas a las personas, comunidades, cooperativas y sociedades de producción y comercialización que estén registradas” en alguna de tales Juntas, “así se evitará que se hagan pasar por zapatistas personas que no sólo no lo son, sino que incluso son antizapatistas (tal es el caso de algunas cooperativas de producción y comercialización de café orgánico)”. En relación con el grupo de San Andrés, precisamente uno de los conflictos originarios entre éste y la comandancia de Oventik fue el señalamiento y acusación de ésta en el sentido de que las artesanías se presentaban en el extranjero como zapatistas y representantes del EZLN. Nunca ocurrió así, en realidad, y el grupo de San Andrés pudo demostrarlo a la comandancia zapatista con el recorte de notas de los diarios internacionales que recogían sus palabras en los actos públicos.

El señalamiento del EZLN, en cualquier caso, busca controlar este aspecto de sus relaciones con el exterior porque, en otras circunstancias y situaciones concretas, sí lo ha afectado financiera y comercialmente, cuando agentes han obtenido beneficios haciéndose pasar como zapatistas. Si es verdad que el grupo de San Andrés “compite” con las otras cooperativas artesanales existentes en los Altos, como *Mujeres por la Dignidad* (del EZLN), *J'Pas Joloviletik* y *Sna Jolovil*, lo cierto es que ha conseguido un mercado firme y continuado sin recurrir a estrategias desleales. El éxito económico del grupo de San Andrés está basado en su propio trabajo textil que busca ser de alta calidad, así como su trabajo organizativo, lo que no obsta para reconocer la existencia de rivalidades entre los grupos por el hecho de que unos venden más y mejor que otros. Esta realidad, de hecho, ha estado detrás de conflictos de mayor alcance.

Finalmente, sin hacer mención del fracaso de algunas de las experiencias de los llamados *colectivos* que, por ejemplo, obligaban a las artesanas a distribuir el beneficio de la venta de sus productos textiles entre mujeres que no necesariamente vendían o, por lo menos, que no lo hacían de inmediato, el EZLN comenta también que los excedentes o bonificaciones por la comercialización de productos de cooperativas y sociedades zapatistas se entregarán a las Juntas de Buen Gobierno para que se apoye a quienes no pueden comercializar sus productos o no reciben ningún tipo de apoyo.

La buena acogida de la opinión pública zapatista respecto de las Juntas de Buen Gobierno tiene que acompañarse, sin embargo, de un análisis de las problemáticas concretas que enfrenta el EZLN en el territorio donde tiene presencia y que intenta controlar/gobernar en nombre de ciertos principios generales: “derecho de los pueblos indios”, “toma de decisiones asamblearia”, “para todos todo”, “mandar obedeciendo”. En otras palabras, una etnografía mínima se hace necesaria de cara al debate de la construcción de la autonomía, de su puesta en marcha, sus posibilidades y limitaciones. Y en investigaciones como ésta se hace necesario revisar la situación específica que viven las mujeres en tales territorios.

En efecto, la situación de las mujeres en general puede y debe ser vista a través de la construcción de la autonomía indígena en marcha. Qué significado imputan a este fenómeno, cómo se compatibilizan —o no— sus derechos aprendidos con el proceso de las autonomías, son temas cruciales en el marco de un análisis sobre las transformaciones políticas en curso. Máxime cuando cada vez se formaliza más ese proceso de construcción, al menos desde la perspectiva política, no necesariamente desde los necesarios recursos económicos con los que no cuenta el EZLN. Se trataría de indagar, por tal vía, si el Comité Clandestino Revolucionario Indígena de la Comandancia General del EZLN (CCRI-CG EZLN) vigila, y cómo lo hace, el funcionamiento de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) con el objeto —como dice— de evitar actos de corrupción, intolerancia, arbitrariedades e injusticia. Aquí es donde voy a referir un problema que ha enfrentado el grupo de San Andrés en el Municipio Autónomo de San Andrés Sacamch'en de los Pobres.

La decisión autónoma de las mujeres. En 2001 las mujeres del grupo de San Andrés recibieron fondos económicos internacionales para construir un Centro de Capacitación para las integrantes de su núcleo organizativo. Para elegir dicho lugar había tres alternativas: en la comunidad de Tzutzben, en el municipio de San Andrés, se tenía un terreno *donado* por un hombre y una mujer integrantes del grupo; en Bayalemó, comunidad del mismo municipio, se contaba con un terreno que sería *vendido* por el esposo de una artesana; y en la comunidad de Yochib,

municipio de Oxchuc, había un terreno *donado* para el mismo efecto. El criterio principal establecido para la elección del terreno en donde construir el Centro fue el fácil acceso de las mujeres al mismo, lo que podría alentar una mayor participación de ellas. Frente a las alternativas antedichas, al criterio de facilitar el acceso de las mujeres, se sumó el interés del grupo de tener un lugar gratuito en donde construirlo en vez de otro comprado. La razón en tal caso es que no se tenían recursos para la compra del terreno sino tan sólo para la construcción. Finalmente se eligió la primera opción, caracterizada por tener presencia de bases de apoyo zapatista, así como habitantes de otras filiaciones políticas. En consecuencia de ello hay autoridades en esta localidad que responden a las distintas filiaciones. Tales autoridades, se dice, trabajan de común acuerdo, de manera que un problema local determinado se enfrenta así: de modo conjunto.

La decisión final de las mujeres respecto al lugar en que sería construido el Centro fue tomada en el contexto de una deliberación colectiva realizada en asambleas idóneas. Tales asambleas son espacios en los cuales participan todas las representantes de los grupos comunitarios que conforman el colectivo en su conjunto, es decir, uno en cada comunidad, excepción hecha de un caso donde hay dos grupos, por haberlo decidido así las mujeres en función de la existencia de dos liderazgos femeninos, a saber, uno ligado a la estructura del EZLN y otro cuyo perfil es más de aquella autoridad moral *per se* a la que antes me referí. Las asambleas tienen lugar con cierta regularidad y se llevan a cabo tanto en la ciudad de San Cristóbal como en las mismas comunidades; cuando ocurre el primer caso, el grupo asume el costo económico del traslado de las representantes, tanto del transporte para llegar a la ciudad y volver a su comunidad como de la alimentación necesaria mientras realizan tareas del colectivo.

Todo parecía ir bien con el proyecto de construcción del Centro. Para ello, los esposos de las artesanas participaron directamente ofreciendo su mano de obra de manera gratuita; mientras tanto, el traslado de los materiales de construcción fue apoyado con los camiones de volteo del Consejo Autónomo, cuyos integrantes, se entiende por lo mismo, conocían bien el proyecto de marras.

El Centro representaba una de las mejores oportunidades para las mujeres para capacitarse en la renovación de las artesanías para el mercado, sin tener que salir del ámbito de sus comunidades de origen por las dificultades que supone para la inmensa mayoría de ellas. “Artesanías para el mercado” podría anunciar pragmatismo comercial sin más, pero, acercándonos al proceso productivo del grupo de San Andrés, se puede apreciar que bajo asesoría profesional en la materia —nacional e internacional—, combina diseños más vendibles en contextos

culturales diversos preservando los *dibujos clásicos* por excelencia (con participación protagónica de las mujeres, en el caso del grupo de San Andrés). Hoy por hoy, parecería ésta la característica generalizada que se observa en las tiendas de San Cristóbal de Las Casas y las ofertas de diferentes organizaciones sociales. El matiz, no obstante, hace la diferencia entre tales ofertas e iniciativas. Lo más importante es ver cuánto, realmente, en cada caso son las mismas artesanas las beneficiarias directas y principales o, más bien, el grueso de las ganancias quedan en manos de intermediarios hombres o mujeres, indígenas o no indígenas, nacionales o extranjeros, que *dirigen el trabajo femenino*. En tal sentido el grupo de San Andrés es de los mejor evaluados. No sólo es uno de los más exitosos económicamente hablando, sino también uno de los mejores ejemplos en el que sus integrantes son quienes controlan todo el proceso productivo, incluida la comercialización y la recepción de las ventas, y donde las ganancias son recibidas por las propias mujeres a través de sus representantes.

Un día empezó a correr el rumor de que el Centro tenía que ser destruido porque no estaba autorizado por los zapatistas ni tampoco de ello tenía conocimiento la autoridad de Tzutzben. Si es cierto que la comandancia de Oventik conocía la información sólo de modo indirecto, por lo dicho anteriormente, las autoridades del Consejo Autónomo no sólo tenían el conocimiento respectivo sino, además, habían dado su aprobación para la construcción del Centro e inclusive ofrecieron apoyo logístico. En el creciente ambiente de tensión, algunas mujeres reconocieron que tal vez había sido un error no hablar con la autoridad local de la comunidad de Tzutzben para que la construcción fuese conocida previamente y, por tanto, aprobada. Las mujeres, si bien tardíamente, en una reunión sostenida con las autoridades de la Junta de Buen Gobierno reconocieron que habían cometido este "error", aunque recordaron que intentaron hablar del Centro con el Consejo Autónomo local que sucedió a aquél con el que habían trabajado previamente, sin encontrar respuesta alguna de sus miembros.

Hasta aquí hay un primer punto digno de reflexión en esta experiencia relacionado con la autoridad y el debido respeto a la misma dentro de los márgenes comunitarios, así como la que surge de una investidura en los Municipios Zapatistas y la construcción de autonomías. Por un lado, tradicionalmente, parece que ha sido difícil poder hacer algo en las comunidades si no se habla con las autoridades locales, encargadas de resolver problemáticas relacionadas con la misma localidad. Si en un momento dado en ciertas decisiones se pueden obviar a las autoridades municipales —es decir, las que están asentadas en lo que se llama la cabecera municipal y son elegidas por elecciones periódicas trienales y

reconocidas constitucionalmente—, hacer lo mismo con las locales que son elegidas en asambleas comunitarias *ad hoc* puede ser contraproducente. Sin embargo, también es cierto que a medida que el pluralismo político se ha hecho una realidad incontestable en las comunidades indígenas, la multiplicación de autoridades en función de las preferencias políticas ha corrido paralela. Es decir, el grupo simpatizante del PRD tiene su propio agente rural perredista; e igualmente el grupo simpatizante del PRI tiene un agente rural priista. En algunos casos hay hasta tres agentes en el mismo marco comunitario, correspondientes a tres fuerzas políticas con presencia en la localidad, como ocurre en Navenchaut, en el municipio de Zinacantán. Aquí, además de los anteriores partidos políticos, está el Partido Acción Nacional (PAN). Obviamente, en estas situaciones de pluralismo autoritativo lo que cabe esperar es una resolución conjunta de los problemas que enfrentan las comunidades o de las respuestas a peticiones o sugerencias gubernamentales. Incluso cuando se trata de instalar casillas para realizar las elecciones locales o federales, los funcionarios electorales del Instituto Federal Electoral y los consejos distritales respectivos están obligados a tomar el parecer de cada autoridad existente.

En Tzutzben hay dos autoridades, la del PRI y la del PRD, en cuyo caso se entiende que, o se entendía por lo menos en el momento de la disputa sobre el Centro, los simpatizantes de dicho partido son bases de apoyo del EZLN. Hablado el asunto con las autoridades del Consejo Autónomo en turno se podría entender que era innecesario hacerlo de manera explícita con las autoridades zapatistas locales, dado que así lo indicaba la forma en cómo implementan las políticas autonómicas en el EZLN. Las jerarquías aquí, como en toda organización militar, están claramente marcadas, de modo que tener la aquiescencia de las más altas *autoridades civiles* supone contar con las de menor rango. Está todavía en interrogación cuánto y cómo realmente han impactado las Juntas de Buen Gobierno en estas situaciones. Lo que parece claro es que el carácter militar se impone en el EZLN, particularmente en esos años previos a la instauración de las Juntas de Buen Gobierno y aun poco después de su puesta en función, como lo muestra la misma experiencia del grupo de San Andrés. La comandancia militar de Oventik era, en realidad, la que no había sido tomada en cuenta en el proceso de construcción del Centro. Este era un fallo “imperdonable” desde el punto de vista de la estructuración misma de la organización zapatista.

La lógica argumentativa, no obstante, no puede estar por encima de ciertos elementos de consideración en el orden social, político y territorial.

En el social y político, el grupo de San Andrés está formado por mujeres bases de apoyo del EZLN, votantes del PRD, del PRI y lo que se llama peculiarmente

“sociedad civil”, es decir, no está obligado a buscar reconocimiento social ni político frente al EZLN. Menos aún si de ello tenía conocimiento la autoridad civil de esta organización. Las integrantes del grupo de San Andrés son libres de estar en el grupo o abandonarlo cuando así lo deseen, como de hecho ocurrió con tres mujeres. Ellas decidieron renunciar al grupo después del conflicto con el EZLN, y se entiende que así lo haya hecho dado que —según su código de valores— deben obediencia a sus mandos políticos, civiles y militares. No es éste el caso de la inmensa mayoría de mujeres que integran el grupo de San Andrés.

Por otro lado, tanto la autoridad local como las autoridades autónomas zapatistas sabían, desde el inicio, que, al menos presuntamente, de acuerdo con el código de valores tradicional era un error lo que el grupo de mujeres hacía, es decir, construir el centro sin pedir el parecer de las mismas. Sin embargo, no hicieron nada por detener dicha construcción. Los zapatistas de la estructura militar actuaron una vez que el centro estaba terminado. Entonces las presiones de la comandancia de Oventik sobre el grupo no se hicieron esperar. ¿Por qué hasta ese momento? ¿Esperaban que las mujeres recapacitasen respecto de su decisión de construir el centro? ¿Esperaban que tomaran la iniciativa para buscarlos e informarles? O simplemente ¿buscaban emprender una medida de castigo frente a hechos consumados? ¿Por qué, en última instancia, pretendían tener autoridad y poder sobre dicho grupo cuando, como dijimos, no está formado exclusivamente por bases de apoyo?

La orden fue que las mismas mujeres tenían que destruir el centro de capacitación y que, una vez hecho esto, las autoridades zapatistas decidirían dónde volver a construirlo. Es claro que los mismos zapatistas podrían destruir el centro si quisieran, pero el hecho de que hayan pensado que lo hicieran las propias mujeres indica la secuela religiosa y autoritaria de la humillación y del sentimiento de culpabilidad que buscaron imponer, así como el castigo consecuente. Los zapatistas de Oventik reunidos con las mujeres del grupo cuando éstas intentaron persuadirlos de reconsiderar su posición respecto del centro, hablaron de difundir internacionalmente una carta en contra de ellas si los desobedecían:

Y no nos daban más que dos opciones. No se entendía la historia de la cooperativa por más que explicábamos de la organización. Solo tenemos dos opciones, no hay nada más que hablar, dicen (los zapatistas): uno, si quieren seguir trabajando como cooperativa tienen que destruir el Centro. Dos, si no destruyen el Centro ya no pueden trabajar como cooperativa. Diciendo que casi no pueden porque el *Marcos* va a sacar un comunicado donde diga que las mujeres de la cooperativa son desobedientes. Va a publicar nacional e internacional (sic). (Entrevista, 2006)

La amenaza explícita no es menor. Otras veces he tenido la oportunidad de conocer las *amenazas* que se dan en las comunidades y si para un agente externo pudiesen algunas de ellas pasar inadvertidas, no ocurre así con hombres y mujeres que habitan en las mismas. Además, si de amenazas hablamos ya se tenía un antecedente. Como dije antes, en diversos círculos sociales había sido difundido el rumor de que algunas de las integrantes del grupo de San Andrés tenían familiares *paramilitares*. Aunque no es nueva esta práctica de desprestigio en las comunidades, muchas veces sin fundamento alguno, es claramente desigual e injusto en un terreno que, por añadidura, abona, ideológicamente, en contra de quienes “no son zapatistas”. Por desgracia, a veces es afortunada en los efectos que se buscan contra un grupo determinado.²⁵

Las relaciones de poder y las relaciones de género. El resultado del problema. Durante un largo periodo la orden zapatista fue discutida por las mujeres y, en principio, muchas se negaron a obedecerla; en el escenario de que tuviese que destruirse el Centro, pensaban que no tenían que hacerlo ellas mismas. *La orden* de que fuesen ellas mismas las encargadas de destruirlo se disipó pronto porque lo importante era *destruirlo*. Algunas mujeres reconocían los riesgos que tenía la decisión colectiva de no obedecer *la orden*. Se reunieron varias veces para deliberar y, juntas, tomar una decisión final. Sopesaron la importancia de que el grupo y su organización cooperativa sobreviviera a esta crisis. Los hombres, esposos de las artesanas, también tomaron parte de esta reflexión colectiva caracterizada por una movilización constante y activa. Un proceso, en suma, que me reveló con particularidad un nivel de *autonomía* extraordinario de las mujeres a pesar del resultado: al final decidieron destruir el Centro y salvar al grupo. Varios hombres se encargaron de la destrucción de las modestas instalaciones erigidas en un terreno, un solar, propiedad de un matrimonio, no parte de los Bienes Comunales del lugar. Esos hombres recibieron el pago de un día de trabajo lo que otros tantos habían hecho de modo gratuito.

Las limitaciones a la participación social y política de las mujeres, en el marco del movimiento zapatista, se muestran en este caso particular. En términos políticos, la disyuntiva para el EZLN podría formularse así: *autonomía con pluralismo político* o *defensa irrestricta de la autonomía* por encima de derechos. Varias personas se han expresado de muy buena fe sobre la cuestión de que el EZLN tiene derecho a construir sus autonomías como mejor le parezca o decida. Y es verdad.

²⁵ En otro caso que conozco diferentes grupos han corrido el mismo rumor —que se difunde en todos los medios y niveles posibles— contra una organización productiva de café bastante exitosa. Pareciera que el rumor es también una forma de controlar el éxito económico de una persona o un grupo. El grupo de San Andrés es, desde luego, exitoso económicamente hablando.

En un primer nivel, frente al Estado-nación mexicano, los *Acuerdos de San Andrés* o la *Ley Cocopa* han quedado incumplidos y coartados los derechos de los pueblos indios que aquí se asientan. No han sido incorporadas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos las demandas sustantivas que surgieron de tal proceso, tal como el ser reconocidos como *pueblo* y tener los derechos correspondientes (al territorio, a la autonomía).

Asimismo, el EZLN todavía es una organización relativamente fuerte (aunque comparativamente mucho menor a la que fue en los primeros años de su aparición pública); con importante arraigo en ciertas poblaciones de determinados territorios, quienes reconocen en sus representantes autoridad y están de acuerdo con las políticas que implementa.

Incluso la política zapatista y la decisión que tomaron en el caso del grupo de San Andrés podría entenderse en virtud del difícil momento por el que atraviesa el EZLN, una organización que, hoy por hoy, parece que se pierde en el olvido pese al tremendo impacto que causó el levantamiento armado y las reivindicaciones de los pueblos indígenas en torno de él. En este escenario de pérdidas, la disciplina interna debe ser más rígida, el lado militar de la balanza predomina y el verticalismo no da tiempo a la ansiada horizontalidad en la toma de decisiones. Las mismas Juntas de Buen Gobierno se ven desbordadas frente a problemáticas específicas que no pueden resolver favoreciendo o, por lo menos, respetando a cada una de las partes en conflicto. He podido constarla en otros casos. No se puede “mandar obedeciendo” en cada coyunturas histórica ni frente a cualquier situación.

Sin embargo, nada de ello explica ni mucho menos justifica la mala política del EZLN. Podrían arrogarse para sí el derecho a construir las autonomías y aplicar los Acuerdos de San Andrés. Las autoridades locales se deben respeto entre sí, trabajan de común acuerdo, y la negativa de reunirse con el grupo de San Andrés una vez estallado el conflicto podría responder a tal dinámica que, como hemos podido anotar previamente, ocurre no sólo en los Municipios Autónomos y sus alrededores. Es una forma de funcionar de las comunidades y pueblos indígenas, salvo excepciones, razón por la cual muchos pensamos que los enfrentamientos abiertos, las amenazas de unos contra otros que dieron lugar a miles de familias desplazadas entre 1995 y 1997, responde a factores externos, seguramente gubernamentales.

Con todo, vale la pena preguntarse por qué las mujeres ni los hombres pensaron en la necesidad o el imperativo de consultar a las autoridades locales en el asunto que nos ocupa. Mi explicación al respecto estriba en los cambios en curso de las comunidades mismas: se transforman las relaciones de poder y autoridades y se transforman las relaciones de género. Se cuestionan, por tanto, valores e imágenes.

Los mismos Municipios Autónomos son reflejo auténtico de tales cambios que ocurren en territorios indígenas. La comandancia general del EZLN, en Oventik y La Realidad, sabe bien que en esos territorios donde tiene presencia *no toda la población es zapatista*. En las comunidades que comprende el territorio autónomo zapatista en San Andrés hay familias simpatizantes del PRI, otras que votan por el PRD y aún por los partidos de más reciente creación, como el Partido Verde Ecologista Mexicano y el Partido Alianza Social. En las elecciones federales de 2006 se revela también cierta presencia del Partido Nueva Alianza (Panal). Un mosaico político impensable, inimaginable, hace una década. El EZLN gobierna, pues, en contextos de pluralismo político evidente, pero lo hace con una sola política y bajo su sola orden. ¿Cómo pretende entonces evitar el conflicto en ese territorio *dividido*, es decir, con una población que se inclina por diferentes opciones políticas? ¿Quién otorga en tal caso el mandato? ¿Quién o quiénes le deben obediencia al EZLN? ¿Es posible justificar sus acciones a nombre de los derechos de los pueblos indios, cuando el EZLN es un agente que viola garantías individuales?

Los pueblos indios como minorías frente al Estado nacional enfrentan un serio problema histórico que no termina con la aprobación legislativa de una ley que no firmaron ni aceptaron (me refiero a la llamada Ley Indígena aprobada por diputados y senadores en el año 2001). Las minorías dentro de los mismos pueblos, a su vez, tienen que afrontar otros tantos desafíos. Y por lo que puede observarse en el caso que nos ocupa, y en otros, el asunto de los derechos dentro de las comunidades indígenas no parece tener un mejor estatus, ya que tales minorías no encuentran los mecanismos para hacer escuchar *la voz*.

ALGUNAS IDEAS FINALES

Si bien el EZLN ha ofrecido alternativas de participación a las mujeres indígenas, en un importante ámbito de libertad, para mantenerlo y ampliarlo con independencia de criterio y acción por parte de ellas podría ser necesario sobrepasar las barreras que la misma organización impone en los territorios autónomos. En los tres primeros años de su actividad pública, el EZLN pronunció un discurso que estuvo centrado de manera especial en la participación igualitaria de las mujeres respecto a la de los hombres. En muchos casos, en la vida cotidiana, la independencia y autonomía femenina podría quedar socavada frente a decisiones verticales y unilaterales.

Con el caso analizado pretendo mostrar que, *en condiciones determinadas, la ciudadanía femenina indígena —el ejercicio de sus derechos democrático liberales— podría entrar en contradicción con la autonomía si no en general sí, por lo menos, tal como el EZLN la*

está construyendo. No se trata de un problema que aluda a la presunta contraposición entre derechos individuales y derechos colectivos. Por lo menos no en este caso particular. Se trata de un problema que se dirime en el contexto de relaciones de poder y relaciones de género. Las disputas por la comercialización de artesanías entre los grupos existentes, así como las disputas entre organismos con presencia en una misma zona o municipios, no dejan de ser relevantes para explicar cualquier caso concreto, pero he preferido obviar tales situaciones porque lo relevante está en otra parte.

En efecto, uno de los principales problemas centrales que enfrenta el proyecto de las autonomías zapatistas es el de combinar ciudadanía efectiva, autonomía y pluralismo político, esto es, respeto a la pluralidad y la divergencia, respeto a los derechos democrático-liberales, respeto a las minorías internas. Igualmente, se requiere ser consecuentes con los preceptos de las Leyes Revolucionarias, recuperando todo aquello que sigue vigente: las mujeres tienen derecho a prepararse en todos los niveles (II, art. 6°); poseen el derecho a recibir créditos y a impulsar y dirigir proyectos productivos (II, art. 20°), así como el derecho a manejar todos los planes de desarrollo (II, art. 26°).

No obstante que las mujeres del grupo de San Andrés han transitado por dificultades serias en este escenario, lo cierto es que también ellas aprenden y ejercen sus derechos de acuerdo a como los han vivido en los espacios públicos, resignificándolos en su vida cotidiana. Se encuentran en la búsqueda de libertades que antes no tenían ni conocían, tanto en la esfera pública como privada. Por tanto, el proceso organizativo de estas pequeñas mujeres podría apuntar ciertas tendencias futuras, acaso irreversibles: la más importante es la consolidación del radical cambio que las indígenas organizadas experimentan respecto del control propio de su vida. Para lo cual será necesario el reconocimiento de *los otros*, tanto como ineludible es librar batallas a diferentes niveles preservando así derechos por encima de verticalismos revestidos de retóricas como la del "mandar obedeciendo".

Anexo I. Ley Revolucionaria de Mujeres (1993-1994)

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 de 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:

Primera. 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.

Segunda. Las mujeres tienen derecho a trabajar y a recibir un salario justo.

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

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

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

Sexta. Las mujeres tienen derecho a la educación.

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

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

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

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

Anexo II. Ley Revolucionaria de Mujeres (1996)

Propuesta de ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas acordada, en algún lugar de la selva, el 4 de marzo de 1996, durante una asamblea preparatoria para las actividades del Día Internacional de la Mujer.

1. Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la misma comunidad.
2. Las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres dentro de la comunidad y el municipio.
3. Las mujeres tienen derecho a expresar sus sentimientos porque por naturaleza tenemos sentimiento propio y somos más sensibles, así que merecemos un trato especial.
4. Las mujeres casadas tienen derecho a utilizar los métodos de planificación familiar sea natural o artificial, lo que ellas decidan, sin que el hombre se oponga, sino que tienen que entender y hacer acuerdos.

5. Las mujeres tienen el derecho a participar en las reuniones y tomas de decisiones sin que nadie lo impida o critique, y tienen derecho a capacitarse, tener espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y municipales, y tener cargos en lo cultural y social.
6. Las mujeres tienen derecho a prepararse en todos los niveles necesarios para su desarrollo político, económico, social y cultural.
7. La Ley Revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra, el cultivo y el consumo en nuestros cuerpos de drogas, marihuana, amapola, cocaína, etcétera, porque somos las mujeres las que más sufrimos las consecuencias de este vicio.
8. Se prohíbe estrictamente la venta y el consumo de las bebidas alcohólicas en nuestros pueblos y comunidades porque somos las que sufrimos golpes, pobreza y miseria como consecuencia de este vicio.
9. Las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres en la alimentación, el vestido, el gasto, etcétera, y del manejo del recurso económico de la familia.
10. Las mujeres tenemos el derecho al descanso cuando realmente lo necesitemos, sea porque nos sentimos cansadas o enfermas, o porque queremos realizar otra actividad.
11. Las mujeres tenemos derecho a defendernos verbalmente cuando somos ofendidas y atacadas en palabras por la familia o por personas ajenas.
12. Las mujeres tenemos derecho a defendernos físicamente cuando seamos atacadas o agredidas por familiares o personas ajenas, y tenemos derecho a castigar a los hombres o persona que agrede, abandona e insulta a las mujeres.
13. La capacidad y el trabajo de la mujer tendrá el mismo valor que el trabajo de los hombres.
14. Las mujeres tienen derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan nuestra salud física y emocional; serán castigados los que discriminen, se burlen o abusen de las mujeres.
15. Los hombres casados y las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia, tiene prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres, abandonar a su esposo/a sin razón o fundamento, o unirse con otra mujer u otro hombre cuando no ha habido ningún divorcio normal.
16. Queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos mujeres, porque de esa manera a la esposa se le lastiman sus sentimientos, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer.
17. La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válida la norma de la sociedad indígena de que está prohibido y es indebido que algún miembro de la sociedad tenga relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad o del

pueblo. Es decir, que no se permite que los hombres y mujeres tengan relaciones si no son esposos, porque eso trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo en la sociedad.

18. Ninguna mujer podrá recibir maltrato, insulto o golpes de su esposo sólo por no tener hijos varones.

19. Las mujeres tienen derecho a tener, heredar y trabajar la tierra.

20. Las mujeres tienen derecho a recibir créditos y a impulsar y dirigir proyectos productivos.

21. Cuando se den separaciones en los matrimonios, que se reparta en partes iguales la tierra y todos los bienes de la familia entre la esposa y el esposo o entre los hijos.

22. Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres que venden y toman bebidas alcohólicas y cualquier otro tipo de drogas.

23. Las mujeres madres solteras tienen derecho a ser respetadas y consideradas una familia.

24. Las mujeres tienen derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo.

25. La mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo cuando ella va a hacer trabajo para la organización, y cuando van a las reuniones que el hombre cuide y alimente a los hijos y atienda el hogar.

26. Que en todos los planes de desarrollo de la mujer, ésta tiene derecho a manejarlos.

27. Las mujeres tienen derecho a organizarse en lo cultural.

28. Las mujeres tienen derecho a ser reconocidas en su manera de ser diferentes.

29. Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas y a ser reconocidas y apoyadas por la comunidad como ellas lo necesiten.

30. Las mujeres tienen derecho a estar informadas de todo lo que se hace en la comunidad y a recibir todo tipo de información para ampliar más su conocimiento.

31. La mujer tiene derecho a exigir que se erradique la prostitución en las comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

Burguete Cal y Mayor, Araceli, 2004. "Desplazando al Estado: la política social zapatista", en Maya Lorena Pérez Ruiz, *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

—, 2003. "Las Juntas de Buen Gobierno. Otras autonomías *de facto* son posibles", en *Memoria*, México.

Castro Apreza, Inés, 2003. "Procesos organizativos y movimientos de mujeres en Chiapas. Un panorama contemporáneo", en revista *Anuario* 2001, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica- Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

—, 2002. *Mujeres en Chiapas. La inequidad en cifras*, Instituto de la Mujer, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—, 1998. "Mujeres zapatistas en busca de la ciudadanía", en revista *Anuario* núm. 1, Nueva Epoca, Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, Suecia.

Castro Apreza, Yolanda, 2003. "J'Pas Joloviletik-Jolom Mayaetik-Kinal Antzetik. An organizational experience of indigenous and mestiza women", en Christine Eber y Christine Kovic (2003).

Castro Soto, Gustavo, 2003. "Para entender al EZLN", Boletín *Chiapas al Día* núm. 380, Octubre 21 de 2003, Chiapas, México, www.ciepac.org

Castro Soto, Gustavo y Onésimo Hidalgo, 2003. "Cambios en el EZLN", Boletín *Chiapas al Día* núm. 362. Chiapas, México, www.ciepac.org

Eber, Christine y Christine Kovic, 2003. *Women of Chiapas. Making history in times of struggle and hope*, Routledge, New York-London.

Eber, Christine, 2002. "Buscando una nueva vida: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998", en Mattiace, Shanan, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (2002), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-*IWGIA*, México.

Forbis, Melissa, 2003. "Hacia la autonomía. Zapatista women developing a new world", Eber y Kovic (2003), *Women of Chiapas. Making history in times of struggle and hope*.

Freyermuth Enciso, Graciela, 2002. "El movimiento de las mujeres en los procesos de salud", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, mimeo.

Garza Caligaris, Anna y Sonia Toledo, 2003. "Las mujeres en el movimiento agrario. Imágenes y estereotipos", *Anuario IX*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Gómez, Magdalena, 1995. *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Hernández Castillo, Rosalba Aída, 1995. "De la comunidad a la Convención Estatal de Mujeres: las campesinas chiapanecas y sus demandas de género", en June Nash (editora), *La explosión de comunidades en Chiapas*, Documento IWGIA núm. 16, Copenhague, Dinamarca.

—, (compiladora) 1998, *La otra palabra. Antes y después de Acteal*, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, México.

Herrera Puente, María Eugenia, 2000. "Granos de otra mazorca. La participación política de la mujer en los Altos", en Viqueira y Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-Colmex-IFE, México.

Instituto de la Mujer)Per, 2001. *Mujer y ciudadanía "Más mujeres a puestos de decisión"*, Instituto de la Mujer, Chiapas.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2001. *Mujeres y hombres en México*, INEGI, México.

Instituto Nacional Indigenista-PNUD, 2000. *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, Instituto Nacional Indigenista-PNUD, México.

Jelin, Elizabeth, 1996. *Las mujeres y la cultura ciudadana en América Latina*, UBA-Conicet, Buenos Aires, Argentina.

- Leyes Revolucionarias de Mujeres Zapatistas*, 1994 y 1996.
- Leyva Solano, Xochitl**, 1999. "De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (NMZ) (1994-1997)", en revista *Desacatos* año 1, núm. 1, México.
- Lomnitz, Claudio**, 2000. "La construcción de la ciudadanía en México", en revista *Metapolítica*, Centro de Estudios de Política Comparada, México.
- Martínez, Juan Carlos**, 2003. "Las Juntas de Buen Gobierno. Autonomía y gobernabilidad no estatal", Boletín *Chiapas al Día* no. 379, Octubre de 2003, Chiapas, México, www.ciepac.org.
- Marshall, T.H. y Bottomore, T.** 1992. *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, Great Britain.
- Memorias del Encuentro-Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 y 20 de mayo de 1994.
- Mier y Terán Jiménez Cacho, Mateo**, (2004). *Autonomía zapatista en Altamirano, Chiapas. Estudio de vidas del Municipio Autónomo "17 de Noviembre"*, Tesis de licenciatura en Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., México.
- O'Donnell y Schmitter**, 1988. *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Tomo 4, Paidós, Barcelona.
- Rojas, Rosa**, 1999. *Chiapas y las mujeres qué?*, Ediciones La Correa Feminista-Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer, México, 1999.
- Van Der Haar, Gemma**, 2004. "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica", en Maya Lorena Pérez (2004).
- Vázquez, Norma, Cristina Ibáñez y Clara Murguialday**, 1996. *Mujeres montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*, horas y HORAS, Madrid, España.