



“San Cristóbal de las Casas, 21 de febrero de 1994. Ramona”
Raúl Ortega / *La Jornada*

La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas¹

Jules Falquet

La presente reflexión gira en torno a las posibles transformaciones de las culturas indígenas mexicanas, en especial en Chiapas, potenciadas y aceleradas por la rebelión zapatista. Una de las características más sobresalientes de esta rebelión, fundamentalmente indígena, es la fuerte participación de las mujeres: generalmente se maneja que un tercio de las fuerzas "militares" estaría compuesto por mujeres indígenas.² Pero más que su participación cuantitativa, hay que subrayar los profundos cuestionamientos que ellas hacen a las tradiciones que supuestamente son suyas, en espe-

¹ Este artículo constituye una versión corregida y aumentada de un trabajo publicado en la revista *Nouvelles Questions Feministes*, 1999, vol. 20, núm. 2. Éste a su vez resulta de una conferencia pronunciada por la autora en el coloquio internacional "Identidades, derechos culturales y poder. Encuentro tripartita de antropólogos mexicanistas" (Francia, Gran Bretaña, México), IHEAL, París, 14-16 de diciembre 1998. Se basa en trabajos de campo realizados en Chiapas a partir de 1989. Siendo la autora europea (francesa) y blanca, no pretende ofrecer más que una interpretación exterior y parcial de las luchas de las mujeres indígenas zapatistas. Este trabajo debe mucho a la palabra generosamente enunciada por decenas de mujeres zapatistas entrevistadas en diferentes momentos, tanto en forma individual como colectiva, así como a las conversaciones con muchas mujeres conocedoras del tema que aquí no alcanzo a nombrar, y en especial a largas discusiones sobre identidades, racismo y sexismo con Ochy Curiel.

² Por haber trabajado en forma extensa sobre la participación de las mujeres en el proyecto revolucionario, la guerra y la posguerra en El Salvador, sabemos que este porcentaje de un tercio de mujeres en las fuerzas guerrilleras, aunque alto, no es una excepción (Falquet 1997). Es notable en el caso del EZLN, por tratarse de sociedades indígenas, sin embargo existen datos por ejemplo en el caso de Perú (Sendero luminoso) en el que se menciona una participación de hasta 40% de mujeres en las fuerzas militares. En sí, la participación numérica de las mujeres no es ninguna garantía de una "revolución en la revolución".

cial a través de la Primera Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas (ver anexos). Esto, considerando que las mujeres son precisamente las principales encargadas de transmitir las culturas indígenas, a través de la lengua materna y de los usos y costumbres cotidianos. Su rebelión colectiva es aún más digna de atención, dado que a menudo las mujeres indígenas son descritas como contentas con su suerte en el seno de comunidades profundamente unidas (salvo por motivos religiosos) y desprovistas de antagonismos de clase y de género. De forma bastante significativa, el cuestionamiento que ellas hacen a ciertos aspectos de las culturas indígenas se asemeja —en parte— a las reivindicaciones de otras mujeres de diversas culturas, entre otras a las de mujeres mexicanas no indígenas, y también de forma más general, a las de numerosas mujeres y feministas en el mundo. Sobre todo, como lo queremos analizar aquí, este cuestionamiento pone seriamente en peligro la misma posibilidad de las culturas indígenas de perpetuarse como tales. En cambio, abre un camino principal —por cierto estrecho pero bastante esperanzador— para la renovación de las culturas indígenas, no sólo en el marco de una relación más igual con el resto de la nación mexicana, sino que también hacia una mayor justicia entre mujeres y hombres dentro de esas mismas culturas.

Aquí intentaremos mostrar cómo las indígenas zapatistas han lanzado un movimiento novedoso que conlleva la posibilidad de una transformación cultural y material aún discreta pero desde ya muy profunda. En una primera parte, recordaremos el papel de transmisión y preservación cultural que les toca a las mujeres indígenas, así como sus consecuencias tanto para las culturas indígenas como para las mujeres mismas. En una segunda parte, mostraremos cómo parte de las indígenas chiapanecas cuestionan hoy, no sólo algunos elementos de “su” cultura, sino que de forma mucho más amplia, la misma idea de culturas indígenas monolíticas, inmutables y consensuales. Finalmente, a través del análisis de las reivindicaciones de las mujeres zapatistas, evocaremos sus contradicciones y las dificultades que enfrenta su voluntad de cambio.

La preservación cultural, carga de las mujeres indígenas

La situación de las poblaciones indígenas de Chiapas está especial e históricamente marcada por un racismo brutal y una marginación ma-

yúscula (Gall 1998). Al observar la situación material de las mujeres, el cuadro es sobrecogedor: son analfabetas en sus propios idiomas, en su gran mayoría hablan poco o nada de español,³ padecen masivamente de desnutrición, generalmente se casan muy jóvenes, muchas veces sin su consentimiento, para volverse en seguida madres de numerosas familias, en las que muchas niñas y niños mueren antes de haber alcanzado los cinco años de edad. De la anticoncepción se sabe muy poco y muchos maridos se oponen, por principio, a que sus esposas la usen. El gobierno, en cambio, ha sido muchas veces acusado de promover la esterilización de las mujeres indígenas, generalmente en contra de su voluntad y/o sin informarles las consecuencias de la operación en un idioma que ellas pudiesen entender. La falta de servicios básicos (agua entubada, energía eléctrica) y la división sexual tradicional del trabajo las condenan a larguísimas jornadas de trabajo, tanto dentro como fuera de la casa. Las pocas tierras disponibles, generalmente de mala calidad, son casi siempre de uso exclusivo de los hombres.

Según la "costumbre", reforzada por la falta de condiciones materiales (transporte, dinero para pagar el transporte), las mujeres indígenas supuestamente no deben aventurarse mucho fuera de las comunidades. Se arriesgan a hacerlo entonces, en condiciones especialmente precarias, empujadas por la necesidad económica (Rus 1991), buscando un empleo como "muchachas", como trabajadoras agrícolas temporales, y más recientemente en la prostitución para los soldados federales, empleos que constituyen sus principales posibilidades laborales remuneradas; o intentando vender su artesanía, una fuente de entrada de dinero cada vez más importante para muchas familias. Constituyen en este caso un blanco fácil para todo tipo de vejaciones y explotaciones:

Cuando vendemos huevos, si no lo damos al precio que ellos quieren, nos dicen: "Come tu mierda"; así pasa cuando traemos leña. En las tiendas cuando llegamos a vender nuestras prendas, nos bajan los precios, porque los quieren más barato. Al hacer nuestras compras no nos dan completo el cambio, porque tampoco sabe-

³ Los idiomas indígenas hablados en Chiapas de origen maya, son : tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal y en menor medida, lacandón, mam, quiché y kanjovál. Por mucho tiempo, les estuvo prohibido a las poblaciones indígenas hablar el español, idioma de los amos y las amas. Terratenientes y capataces preferían dar sus órdenes en lo que llaman el "dialecto".

mos contar, ni leer, además le suben el precio de los productos y si queremos regatear, recibimos insultos como "indios, locos, chamulas"⁴ (Joloviletik 1995).

Dentro de las comunidades indígenas tradicionales, la situación no es mucho mejor: detrás de la imagen de armoniosa unidad que generalmente se presenta, existen relaciones sociales de género bien marcadas. Perdura el matrimonio forzado así como, en algunos casos, la poligamia —no oficial por lo general, pero a veces semi-oficial, en especial en el caso de los "caciques". Firmemente apoyados en las tradiciones, muchos hombres no dudan en pegarle a su mujer "para educarla" (Garza Caligaris 1999). Muchas mujeres incluso comparten la idea que de ellas se forman los hombres: un ente entre el ser humano y el animal de carga. Silencio, obediencia y trabajo son sus lemas:

Los maridos nos tienen como criadas, hacemos mucho trabajo, lo de casa y otros trabajos fuera, no tienen ni para nuestra ropa. Nos llenan de hijos sin pensar si podrán mantenerlos y después que estamos maltratadas nos dejan. El hombre está muy bien porque no tiene que amamantar y cuidar a los niños(as) y busca otra mujer y luego las corren de su casa, para vender la casa o meter ahí a la otra mujer (Joloviletik 1995).

En las asambleas comunitarias, que muchas veces son presentadas como la mejor prueba del carácter profundamente democrático de las comunidades indígenas, generalmente las mujeres no pueden participar. De todas maneras, a muchos padres y maridos no les gusta mucho que sus mujeres salgan:

Los hombres son muy celosos y no nos dejan ir a las reuniones, sólo ellos tienen derecho a participar —dicen las mujeres indígenas. Los hijos también son celosos y se preguntan de dónde sacan el dinero las mujeres para ir a las reuniones o talleres. Los vecinos hablan mal de las que participan y salen de sus casas (Joloviletik 1995).

El aislamiento —material, lingüístico, cultural— se presenta como un elemento fundamental del cual se desprende la situación tan desfavorable de las mujeres indígenas, tanto dentro de sus propias culturas como en relación con el mundo mestizo. Estrechamente vinculado con este aislamiento, encontramos el papel de las mujeres indígenas de cara a la transmisión y reproducción de las

⁴ Chamula es el nombre de un municipio (tzotzil) cercano a la ciudad de San Cristóbal; por extensión, se volvió sinónimo de indio/a, en un sentido paternalista y/o francamente injurioso.

culturas indígenas, y más precisamente su papel en la “división sexual del trabajo cultural”.⁵

Las observaciones de Nancy Modiano acerca de la educación indígena tradicional en Chiapas (Modiano 1972) nos dejan ver que las mujeres son las encargadas de cuidar a los niños de ambos sexos durante sus primeros cinco años, por lo menos, años determinantes para la formación de la identidad lingüística y cultural. Las madres son las principales responsables de esta socialización, pero el conjunto de las mujeres se dedica a esa tarea: abuelas, tías y hermanas mayores —en este último caso, a menudo a costa de sus posibles estudios. Pocas personas cuestionan esta responsabilidad exclusiva de las mujeres, al contrario: en los pocos casos en que existen establecimientos de educación preescolar (de asistencia no obligatoria y gratuitos), ni la comunidad en su conjunto, ni los padres, motivan a las mujeres a que manden a los y las niñas pequeñas a la escuela, aunque estos centros podrían hacer las veces de guarderías y descargar un poco a las mujeres sobre quienes ya recaen muchas otras tareas. Incluso es común aplazar la entrada de las y los niños a la escuela —hasta en las familias que piensan escolarizar a hijas e hijos (Falquet 1989). La edad promedio de inscripción en primaria es un año y medio más elevada en las comunidades indígenas, en comparación con las zonas mestizas, a pesar del carácter obligatorio y oficialmente gratuito de la escuela primaria.

No hay que olvidar que las culturas indígenas han sido atacadas por todas partes desde hace más de quinientos años. A la sociedad mexicana mestiza siempre pareció gustarle más el/la indio/a muerto/a o aculturado/a, y ha encaminado sus esfuerzos hacia esos fines, una

⁵ Nuestro análisis deja voluntariamente a un lado la parte “noble” de la cultura (religión, sistema político, ciencias...) de la cual los hombres generalmente se reservan el monopolio —y las poblaciones indígenas de Chiapas no constituyen ninguna excepción a esa regla. Queremos más bien aquí insistir en el “trabajo invisible” de reproducción de la cultura “vulgar”, “folclórica”, cotidiana, generalmente desdeñada por los analistas, aunque sea el fundamento material imprescindible de la otra. Nuestra reflexión se inspira entre otras fuentes en la lectura de los trabajos de la antropóloga francesa Nicole Claude Mathieu (sobre la desigualdad de los sexos en relación con la cultura) y de las sociólogas también francesas Geneviève Cresson (sobre el trabajo doméstico de salud realizado en forma invisible por las mujeres) y Corinne Monnet (que demuestra cómo, hasta en el trabajo de la conversación, existe una marcada división sexual del trabajo).

vez resumidos en las enérgicas palabras que el presidente Lázaro Cárdenas pronunció nada menos que en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro: "La solución al problema indígena no es dejar al indio, indio, ni de indianizar al mexicano, sino de mexicanizar al indio".⁶ Las poblaciones indígenas y algunas/os intelectuales llegaron al punto de denunciar ciertas prácticas calificadas de "etnocidas" (Collectif 1988). De hecho, la ideología del mestizaje y la consiguiente "asimilación" ha sido históricamente la única vía que se le ha dejado a las poblaciones indígenas para convivir con la nación mexicana (Machuco 1998). En este sentido, se podrían entender las prácticas indígenas de "preservación cultural" hacia las mujeres como una forma de "resistencia cultural" que en el fondo "se vale". Pero eso depende del punto de vista que se adopte.

Efectivamente, puede considerarse que las mujeres indígenas no sólo están encargadas de la transmisión-reproducción cultural, sino que de alguna manera se ven obligadas a limitarse a esa tarea, porque no tienen alternativa, especialmente en la medida en que el acceso a la educación escolar se les niega masivamente —tanto por parte del estado, que no ofrece la infraestructura suficiente ni una educación de calidad en las zonas indígenas, como también por parte de las mismas familias indígenas. Eso es lo que demuestra nuestro estudio sobre la escolarización de las niñas indígenas (Falquet 1991). Donde hay escuelas, a las niñas se las manda menos que a los varones, y más de la mitad de las niñas inscritas en primer año (que no son todas) no llegan más allá del tercer año de primaria. Entre más "profundo" viven en las "zonas de refugio" descritas por Aguirre Beltrán (1973), menos probabilidades tienen las niñas de terminar siquiera la primaria.⁷ El motivo que aflora: "protegerlas" de la promiscuidad sexual con sus condiscípulos varones y del hostigamiento sexual —muy real— del cual son a menudo objeto por parte de los maestros y de los hombres con los que

⁶ Discurso pronunciado en 1940. Es notable, además, cómo el indigenismo mexicano ha influido sobre el resto del continente.

⁷ Al mismo tiempo que parte de los varones, con grandes sacrificios de sus familias, logran terminar la secundaria, lo que para las niñas es excepcional. Pensábamos seguir nuestras investigaciones sobre los itinerarios de mujeres indígenas en la universidad, pero no hallamos una cantidad suficiente de ellas (en 1990), ni siquiera en la ciudad de México, aparte de algunas mujeres indígenas que, sentadas en el suelo, vendían su artesanía en la ENAH.

se pueden topar rumbo a la escuela o dentro del aula. Al llegar al quinto o sexto grado de primaria, muchas ya alcanzan los quince años, edad en la que se debe pensar en casarlas. En este mismo sentido, se dice mucho que las mujeres no tienen por qué estudiar, porque su razón de ser en la vida es casarse y tener familia —en una curiosa inversión de causa y consecuencia, porque igualmente se podría decir que a las mujeres, que no han estudiado, no les queda más alternativa que casarse. Analizando las razones de esta discriminación, ¿no será más bien el motivo mantenerlas fuera del alcance del mundo mestizo, lejos de la aculturación escolar y de la posibilidad de establecerse algún día fuera de la comunidad? Salvo unos puñados de niñas que luchan contra viento y marea para seguir estudiando, y vienen a reforzar el pequeño grupo de las maestras del sistema “bilingüe-bicultural”, las demás ven drásticamente mermadas sus posibilidades de acceder al conocimiento de otros modos de vida y aún más la posibilidad de escoger una vida diferente gracias a alguna formación —lingüística, escolar o profesional. Si trabajan de manera asalariada fuera de la comunidad, es casi siempre de forma esporádica, provisional, enfrentando altos grados de explotación. Es difícil ver este trabajo como una vía de “liberación”; dado el racismo y el sexismo que rodean a las mujeres indígenas, y cuando ellas no poseen formación alguna reconocida en el mercado de trabajo mestizo, ¿cómo podrían vivirlo de otra manera que no sea como una penosa obligación? En este caso, el matrimonio tradicional con esperanza de permanecer dentro de la comunidad puede verse como una solución racional.

Probablemente sea exagerado hablar de una táctica de resistencia cultural explícita, consciente y teorizada. Sin embargo, todo acontece como si, bajo la presión destructora del mundo mestizo, las poblaciones indígenas hubiesen definido una estricta repartición sexual de los roles respecto de la cultura. Los hombres son socialmente autorizados a aculturarse parcialmente y a ir a buscar en el mundo exterior lo que la comunidad necesita —desde el dinero en efectivo hasta los productos manufacturados, pasando por las reivindicaciones políticas (Arizpe 1975, 1978). Tradicionalmente, su placenta está enterrada al exterior de la casa. En cada generación, la continuidad está garantizada por la tranquilizadora inmovilidad de las mujeres, o más bien dicho de La Mujer Indígena, asociada con la permanencia, asimilada a la tierra y al territorio nutritivo ancestral, a la identidad cul-

tural —y cuya placenta debe yacer debajo del fogón de la cocina (Vidiani 1991, 1993; Minaar 1990). Dicho fogón-hogar es el origen y punto de regreso obligado de todas las excursiones hacia el exterior, el ancla afectiva y cultural. El hombre indígena ya no lleva la ropa tradicional, habla español, pero su esposa materializa su cultura, monolingüe, tímida y fiera, excesivamente típica con su huipil, por ella tejido, sus hábitos cotidianos, sus saberes y sus creencias. En la Europa del siglo pasado, Balzac describía hasta la saciedad cómo el rango social y la riqueza de los burgueses franceses estaban inscritos en los jóvenes y lindos cuerpos de sus mujeres cargados de joyas. ¿Será que en los cuerpos de las mujeres-madresposas —como las nombra Marcela Largarde (1997)— los hombres indígenas también tienden a poseer su cultura como un objeto?

De hecho, se puede decir que de forma bastante metódica se despoja a las mujeres indígenas de cualquier capacidad de innovación o de intervención, y se las aparta de los contactos aculturantes, manteniéndolas en la medida de lo posible en el centro del santuario cultural constituido por la comunidad, el hogar y la familia. Aunque no constituya el único factor explicativo, esa objetivación de las culturas indígenas en el cuerpo social y físico de las mujeres-madres, socialmente construidas para la reproducción en el sentido más amplio, parece constituir un mecanismo de defensa cultural bastante eficiente. Sin embargo, este mecanismo tiene un alto costo social, pagado principalmente por las mismas mujeres, y a la postre por las culturas y las comunidades indígenas en su conjunto. Esta situación ha sido muchas veces presentada como natural, ahistórica y/o resultado de la cordura y resistencia indígenas, siendo cualquier cuestionamiento al respecto deslegitimado como burda incompreensión de las culturas indígenas o detestable imperialismo cultural occidental. A pesar de todo —y sin querer minimizar otras dimensiones de las culturas indígenas—, pensamos que esta división sexual del trabajo cultural es una construcción social, histórica, ciertamente singular, pero cuyos mecanismos y lógicas pueden ser fácilmente evidenciados y de la cual se encuentran numerosos ejemplos en otras culturas, desde las más rurales hasta las más “modernas”.⁸

⁸ Entre las decenas de ejemplos que vienen a la mente, dos nos parecen especialmente ilustrativos, tomados de la lejana realidad francesa —cuyo sistema escolar

Historia y alcance de la rebelión de las indígenas

Si con este preámbulo se visualizan mejor los justos motivos de la rebelión de las indígenas en contra de las condiciones en las que les toca vivir, tanto fuera de las comunidades como dentro de ellas, es más difícil entender cómo, ubicadas en tan compleja situación, han conseguido alzar la voz. Ciertamente, existe una larga historia de participación de las mujeres indígenas en las grandes luchas del país: la mayoría de las mujeres que participaron en la revolución de principios de siglo, las tan celebradas Adelitas de la cultura popular, eran indígenas. Rosario Castellanos, en su novela *Oficio de tinieblas* (1962), para su personaje de la indomable *ilol* indígena, se inspiró en un personaje muy real, María de la Candelaria, de Cancuc, cuyas visiones provocaron una de las más importantes rebeliones indígenas del siglo pasado en Chiapas (Viquiera Albán 1993). Sin embargo, durante gran parte del siglo XX, las mujeres indígenas permanecieron calladas, autorizando las interpretaciones más erróneas sobre su ser. Probablemente su "repentina" toma de la palabra puede explicarse a partir del fecundo encuentro entre sus inquietudes y un conjunto de otras preocupaciones, traídas por otras luchas de mujeres y por la formación del neozapatismo.

El paciente trabajo previo de muchas mujeres, indígenas y no indígenas, constituye un factor a menudo ignorado de las movilizaciones.

siempre ha tenido fines de integración nacional, como el mexicano. Primero, el de la Córcega rural del final del siglo pasado, estudiado por Martine Braconi Cavelot (Braconi-Cavelot 1980). La situación de las mujeres de Córcega de aquel entonces era en varios elementos extrañamente parecida a la de las indígenas chiapanecas de hoy: comunidades rurales-campesinas, idioma tradicional propio, situación de aislamiento geográfico en regiones montañosas y boscosas, destino de esposas y madres, peso aplastante de las tareas domésticas tanto para las madres como para las hijas, dado el impresionante tamaño de las familias y la no-participación de los hombres. Allí, no se consideraba necesario ni sabio, mandar a las mujeres a la escuela. En un contexto totalmente diferente, metropolitano y actual, encontramos el discurso de las mujeres y hombres militantes de la extrema derecha en Francia (Venner y Lesselier 1997). Su ideología se construye en torno a la idea de que si las mujeres-madres no se quedan en el hogar para cuidar de sus hijas e hijos e inculcarles los valores tradicionales que están siendo amenazados, su cultura "verdaderamente francesa" será infaliblemente destruida por el mestizaje y la laxitud del sistema escolar "rojo". De forma más amplia, es de sobra sabido que las mujeres constituyen un blanco codiciado en muchas luchas nacionalistas y/o culturales, cualquiera sea su signo político, como lo demostró también trágicamente el conflicto en la antigua Yugoslavia.

ciones actuales (Palomo 1994). Hace más de quince años que las primeras brechas fueron abiertas por las militantes mestizas de la sección siete del sindicato magisterial democrático, así como por las del movimiento campesino de la Coordinadora Nacional del Plan de Ayala (CNPA). En los años ochenta, las indígenas guatemaltecas refugiadas fundaron su propia organización, Mamá Maquín, demostrando así su voluntad de estar organizadas como mujeres, además de estar participando en las organizaciones mixtas. Simultáneamente, dentro de la Universidad Autónoma de Chiapas (UACH), la antropóloga Walda Barrios creó el grupo de reflexión Antzetik,⁹ que produce los primeros datos sistemáticos sobre la situación de las mujeres indígenas (Barrios 1995). Por esos mismos años, la iglesia católica progresista (cerca a la teología de la liberación y promotora de la "pastoral indígena") capacita a una notable cantidad de jóvenes indígenas, las "celebradoras de la palabra", quienes se lanzan activamente a la organización comunitaria. Compuesto por mestizas, el Grupo de Apoyo a la Mujer (GAM), fundado en San Cristóbal a finales de 1988 para luchar contra la violencia hacia las mujeres, se dedica muy pronto a realizar trabajo con mujeres indígenas de la ciudad (Falquet 1996). Al año, algunas ex integrantes del GAM crean un grupo abiertamente feminista, la Colectiva Organizadora de Mujeres Autónomas en Lucha (COMAL), que realiza un primer taller sobre reproducción y sexualidad, respondiendo a la solicitud de algunas jóvenes indígenas trabajadoras domésticas en San Cristóbal. También hay que mencionar la existencia de muchos grupos locales de mujeres en todo el estado de Chiapas, que empiezan a formular demandas específicas: están, por ejemplo, las artesanas tzeltales de Tenejapa y las de San Bartolomé de Las Casas, como también las mujeres de la Coordinadora Regional Indígena de los Altos de Chiapas (CRIACH) y las parteras y herboleras de la Organización de Médicos Indígenas de los Altos de Chiapas (OMIECH) (Palomo 1994).

Durante el mismo periodo, sólo que de forma clandestina, se organiza también la lucha zapatista. Así como lo narra el subcomandante Marcos en persona, la participación de las mujeres en la lucha no les fue regalada, sino que tuvo que ser conquistada: "Una de las

⁹ Antzetik significa "mujeres" en tzotzil.

primeras batallas la ganaron las mujeres. Nosotros pensábamos que la guerrilla era cosa de hombres. Pero las mujeres estaban allí, y nos impusieron su derecho a participar" (Marcos 1995).

Aunque al principio constituían una escasa minoría, las mujeres indígenas representan ahora un tercio de las fuerzas zapatistas armadas, y probablemente la mitad de las "bases de apoyo" (Rovira 1994, 1996). A pesar de que muchas se dedican a quehaceres invisibles, vinculados con la logística, no todas son cocineras, correos o subalternas: se destacan mujeres indígenas en los mandos intermedios (Lagarde 1994-95), o incluso superiores. ¿Acaso no es una antigua trabajadora doméstica la comandante Ana María, quien dirigió la magistral toma de San Cristóbal el 1 de enero del 1994? ¿No es una mujer tzotzil, que casi no hablaba español, la comandante Ramona, quien rompió el cerco militar para representar al EZLN en el Congreso Nacional Indígena, nada menos que en la capital, en 1996? ¿No es asimismo, de origen, una humilde campesina de los Altos, la comandante Esther, quien deslumbró a México, al plantear con tanto brío y tanta fuerza oratoria las demandas de las mujeres zapatistas y las propuestas del EZLN, recientemente, en el Congreso?¹⁰ En cuanto a la máxima instancia civil de decisión zapatista, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), allí también se hallan mujeres, estimadas por algunas fuentes en un 10% o 15%.¹¹ Con base en los testimonios a los que se puede tener acceso (Rovira 1994, 1996; CSPCL 1995; CYBP 1997; Rojas 1994, 1995); Stutz 1996; Palomo y Lovera 1997), y *dentro de lo que cabe*, parece que las indígenas del EZLN están satisfechas con su nueva vida: trato presentado como igualitario respecto de los hombres que rompe, parcialmente, con la división sexual tradicional del trabajo, libertad mayor para escoger a su compañero, posible acceso a la anticoncepción, aprendizaje del español y alfabetización de muchas de ellas, disminución de la violencia en su contra y prohibición del alcohol,¹² reconocimiento y

¹⁰ El presente artículo, que empecé a elaborar a finales de 1998 y retomé hasta junio 2001, no pretende abarcar la actualidad más reciente, como por ejemplo la caravana zapatista de febrero-marzo de 2001, aún de compleja interpretación.

¹¹ Siendo enteramente clandestina esta estructura, se impone la prudencia en cualquier estimación cuantitativa.

¹² Se trata de una demanda añeja de las mujeres indígenas: con el *pox* (alcohol local casero), o con cualquier otra bebida alcoholizada, muchos hombres gastan todo el dinero conyugal o familiar y luego golpean a su esposa/compañera, hijas e hijos.

promoción de su participación. Para estas mujeres, el surgimiento del EZLN y el lugar que en él se ganaron, constituye ya en sí, una revolución.

La convergencia de esos dos elementos (luchas y organización previas de las mujeres, surgimiento del EZLN) parece ser una de las razones por las cuales la participación de las mujeres indígenas se aleja de la "movilización sin emancipación" que Maxine Molyneux diagnosticó en el caso de las nicaraguenses (Molyneux 1985). Prueba de ello es que entre los primeros documentos que el EZLN dio a conocer, se hallaba precisamente la Primera Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas.¹³ Sus diez puntos, concisos y muy claros, fruto de una paciente consulta entre las mujeres indígenas, comunidad por comunidad (Rojas 1994), parecen incluso ir más lejos que muchas de las demandas de las propias mestizas. En esas condiciones, el acercamiento entre indígenas y mestizas puede a partir de aquel entonces, darse de manera más abierta. Así es como, a escasos tres meses del levantamiento zapatista, las mujeres de varios grupos organizan una serie de talleres de reflexión sobre el artículo 4^o constitucional, que rige el respeto de los "usos y costumbres indígenas". Centenares de mujeres indígenas toman la palabra para comparar sus derechos constitucionales con su realidad cotidiana, y sobre todo para decir en alta y clara voz "cuáles costumbres les dan gusto y cuáles les producen tristeza". Vuelven a aparecer las preocupaciones contenidas en la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas:

No nos gusta que los hombres golpeén a las mujeres y algunos hasta llegan a matarlas.[...]. Por la pobreza en que se vive, se enferman [nos enfermamos].[...]. Me da tristeza cuando los papás dicen que no van a mandar a las hijas a la escuela porque no son hombres para ir a la escuela. [...]. No nos gusta que nos

Las religiones protestantes, que desde hace tiempo prohíben el consumo de tabaco y alcohol, supieron de esta manera ganarse a muchas mujeres indígenas. Y al hablar de la Ley de las mujeres, muchas zapatistas mencionan la Ley seca (que no está incluida en la Ley de las mujeres) como una gran mejoría, lo que denota cierta confusión entre las dos leyes.

¹³ Este texto es el resultado de una larga consulta realizada por y con las mujeres en las comunidades indígenas zapatistas (CSPCL 1995; CYBP 1997; Rojas 1994; Rovira 1996). Adoptado por el EZLN en marzo de 1993, fue dado a conocer públicamente (en español) en las columnas de *El Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, distribuido en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el 1^o de enero de 1994, durante la toma de la ciudad por las y los rebeldes.

falten al respecto y que nos humillen. [...]. No nos gusta tener muchos hijos. [...]. De que los papás obliguen a las niñas a casarse a los 10 y 11 años, para las mujeres esto lo viven como un abuso, las niñas no saben de nada (Joloviletik 1995).

Así, colectivamente y dejando huellas impresas de sus pensamientos, las mujeres indígenas se abrieron un espacio material y simbólico de participación y transformación de su papel social. Su palabra, aún vacilante a veces, sobre todo cuando se trata de hablar en español, conlleva una profunda revolución y complejos interrogantes. De hecho, si la primera Ley Revolucionaria fuese aplicada a cabalidad y al pie de la letra en las comunidades indígenas, se puede apostar que dentro de unos cuantos años, a lo sumo dentro de tres generaciones, las comunidades tal como existen hoy en día, desaparecerían.¹⁴ Probablemente las mujeres tendrían menos hijas e hijos: ¿cómo quedarían entonces los equilibrios demográficos nacionales, y el principal peso de las culturas indígenas, el peso cuantitativo? Y ¿qué pasaría con la transmisión de los idiomas indígenas, si las mujeres fueran escolarizadas y “castellanizadas”?¹⁵ ¿Qué ocurriría si tuvieran, por medio de la escolarización y de la libertad de movimiento, acceso a otras oportunidades de trabajo y una vida más allá de seguir siendo esposas de campesinos? Se puede pensar que muchas mujeres saldrían de sus comunidades. Es difícil prever los resultados de su migración: los estudios existentes sobre segundas generaciones de migrantes indígenas muestran, en algunos casos, la persistencia de la endogamia (migración hacia el campo para trabajos agrícolas, Lestage 1999), en otros, un notable éxito dentro del sistema académico (mi-

¹⁴ No queremos sugerir que una ley, en sí, es capaz de transformar la vida cotidiana de las mujeres, menos aún en este caso, dado que el movimiento zapatista carece en gran parte de instituciones jurídicas y represivas adecuadas para hacer aplicar este tipo de ley. Sin embargo, en entrevistas realizadas con mujeres zapatistas, tanto en comunidades de la Selva como de los Altos, ellas dijeron que el hecho de tener una ley era un apoyo, aunque nadie viera el texto o se refiriera textualmente a tal o tal artículo. Sobre todo, la primera ley, por ser por su proceso de elaboración, la expresión de amplios grupos de mujeres, refleja unas demandas sentidas por muchas. En este sentido, representa una real fuerza de cambio, no como ley sino como expresión de una voluntad colectiva de las mujeres.

¹⁵ Hoy día, uno de los principales objetivos de la escolarización, incluso en el marco del sistema “bilingüe-bicultural”, es “castellanizar”, es decir enseñarles el español a las poblaciones indígenas, y de forma general, sumergirlas en los valores de la cultura “mexicana”.

gración hacia el D. F., Romer s/f). Sin embargo, es muy probable que la migración de mujeres afectara profundamente las comunidades hoy existentes y sus equilibrios culturales. Sobre todo, ¿qué pasaría si pudieran escoger libremente a sus esposos o compañeros, o si no se casaran?, ¿cómo quedarían las complejas alianzas matrimoniales que condicionan la continuidad de las comunidades, entre otras cosas de cara al uso de la tierra y los cargos religiosos y políticos? Es imposible contestar estas preguntas, y probablemente muchas de las principales interesadas ni siquiera las han formulado en estos términos. Sin embargo, los propios hombres indígenas han tenido presentimientos inquietantes. Cuenta el subcomandante Marcos (Marcos 1995) que cuando las mujeres dieron a conocer su ley al CCRI, algunos hombres se alegraron en voz alta de que la ley estuviera redactada en español: así, sus mujeres no se enterarían de ella... Pero como lo explica el mismo Marcos, la ley ha sido traducida a los diferentes idiomas indígenas, haciendo más real la "amenaza" de cambio.

¿Cuáles esperanzas para las reivindicaciones de las mujeres indígenas?

Aquí intentaremos precisar las dificultades y los límites a los cuales cotidianamente se enfrentan las reivindicaciones de las indígenas zapatistas, para vislumbrar la real dimensión de las transformaciones que pueden ocurrir. Para empezar, las mujeres indígenas son diversas y tienen contradicciones internas. Luego y sobre todo, poseen poderosos enemigos.

En primer lugar, así como lo demuestra una entrevista realizada en el verano de 1996 con siete mujeres comandantes zapatistas, tzeltales y tzotziles, los cambios existen y son reales, pero a la vez son lentos y frágiles. Incluso en las comunidades más impregnadas por el zapatismo, la misma participación de las mujeres no está garantizada, así como lo subraya la comandante Susana:

Antes no teníamos ningún derecho. No teníamos derecho a participar en las reuniones. Hoy, eso ha cambiado un poco, pero no por completo: siempre hay hombres que no consiguen entender y que no dejan que sus mujeres o sus hijas participen. Incluso, algunos son zapatistas (CYBP 1997).

El caso de Rosa Gómez, indígena tzotzil zapatista, asesinada por su marido después de participar en la Convención Estatal de Mujeres en

1994, da muestra suficiente de la fragilidad del derecho a participar, y de la necesidad para las mujeres de negociar "permisos" para salir del espacio doméstico, aun dentro del marco de la lucha (Garza Caligaris 1999).

Por otra parte, la comandante Hortensia, prudente en su entusiasmo, agrega un importante elemento: parte de las mujeres indígenas halla insuficiente la Primera Ley Revolucionaria:

Como dice Susana, no ha habido muchos cambios, pero algunos sí los hubo. Antes, había compañeras que las regañaban y las golpeaban, pero desde que existe la ley, eso cambió un poco. Sin embargo, hemos visto que esta ley es muy incompleta, todo lo que queremos no está allí (CYBP 1997).

De hecho, una reivindicación tan central como la del acceso a la tierra para las mujeres, no está contemplada. Sin embargo, otra comandante afirma:

Queremos tener derecho a la tierra. No nos dan siquiera un pedazo de tierra, y sin embargo, debemos comer y vivir. El marido es quien tiene la tierra, a la mujer no se le ha dado ni siquiera un puñado de tierra. Queremos tener este derecho: nosotras también somos seres humanos. Queremos tener lo que los hombres pueden tener (CYBP 1997).

El hecho es que las mujeres indígenas zapatistas elaboraron una segunda ley, mucho más completa, que fue dada a conocer públicamente el 8 de marzo del año siguiente (véase anexo). Sin embargo, por diversas razones vinculadas con los flujos y reflujos del conflicto y de la guerra de baja intensidad que libra el gobierno contra las comunidades indígenas,¹⁶ la aprobación de la segunda ley fue diferida y aún no tiene fecha. Constituye no obstante un buen indicador de las contradicciones implícitas y de los diversos puntos de vista explícitos que existen entre las propias indígenas zapatistas. Efectivamente, incluye por un lado algunos puntos especialmente revolucionarios en el marco de los usos y costumbres indígenas, tales como el acceso a la tierra y el derecho al respeto para las madres solteras. Al

¹⁶ El término de guerra de baja intensidad abarca toda una serie de prácticas de guerra sucia dirigidas directamente en contra de la población civil, realizadas con plena conciencia para evitar una declaración de guerra civil "oficial". El ejército norteamericano inventó esta táctica durante la guerra de Vietnam. Incluye entre otras cosas en el caso de Chiapas, la guerra psicológica, la desinformación, la creación y la utilización de grupos paramilitares que expulsan masivamente a la población civil.

mismo tiempo, como vamos a verlo, otras demandas más bien van en el sentido de las tradiciones. Domina una impresión de confusión. Lo que, en la primera ley, era firme pero elíptico, una vez desarrollado en la segunda ley, se presta a diferentes interpretaciones; así, en lo que a la forma de hacer valer la ley se refiere, el cuarto punto dice:

4. Las mujeres casadas tienen derecho a usar los métodos de planificación familiar sea artificial o natural, lo que ellas decidan, sin que el hombre se oponga, sino que tienen que entender y hacer acuerdos.¹⁷

Queda claro, entonces, que para decidir sobre cuántas hijas e hijos tener, las mujeres quedan aún en parte sujetas a la buena voluntad del marido. Por otro lado, la cosmovisión que subyace a las reivindicaciones de las indígenas zapatistas no necesariamente es igualitarista, al contrario, a veces parece impregnada de un naturalismo esencialista que no deja de llamar la atención, como lo muestra este artículo, que resulta bastante ambiguo:

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*.

Finalmente, tal vez al medir el tremendo alcance de algunas de sus demandas y el potencial de destrucción de las comunidades actuales que conllevan, las mujeres indígenas precisan:

17. La Ley revolucionaria 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 esto trae como consecuencia *la destrucción de la familia* y mal ejemplo a la sociedad.

Esta reivindicación, eminentemente conservadora, parece contradecir los otros puntos y también la voluntad de cambios profundos expresada en otras partes tanto por las mujeres indígenas como por el conjunto del movimiento zapatista, que generalmente toma acentos libertarios al imaginar el futuro. Ciertamente, se puede aducir que tal vez las mujeres adoptaron este punto para combatir el adulterio masculino, por demás frecuente. Pero, aunque no sea la realidad dominante actual de las comunidades indígenas, los hombres no son los

¹⁷ Las cursivas en los textos de la ley son más. Ver anexos.

únicos que pueden tener y disfrutar relaciones sexuales sin estar casados. Expresando las dudas de parte del movimiento feminista mexicano —que por lo demás ve al movimiento zapatista más bien con simpatía— Rosa Rojas subraya esta contradicción:

Un punto central de [la] crítica estriba en el cuestionamiento de que con una ley, cualquiera sea su origen, se pretende imponer una normatividad absolutamente represora sobre la sexualidad y el amor. En este caso concreto el artículo 17. [...] en dicha ley se refleja el deseo y el pensamiento de las mujeres indígenas que la elaboraron. [...] eso de ninguna manera [puede] servir de justificación para quedarse callada sobre la flagrante violación a los derechos humanos de hombres y mujeres que implica dicha ley, y que las violaciones a los derechos humanos no dejan de serlo sólo porque sean acordadas en forma colectiva (Rojas 1996).

Al examinar esta segunda ley, queda de manifiesto que las mujeres indígenas, no sólo analizan con ambivalencia y ambigüedad su situación y las maneras de transformarla, sino que también siguen siendo fieles a su papel de guardianas de la cultura y la moralidad indígenas. El aspecto radicalmente innovador, la amplitud mental y a la vez la relativa vaguedad que orientan sus reivindicaciones, se hallan sintetizados en estas palabras con acentos universalistas y finalmente muy generales de la comandante Hortensia:

También esperamos que otras mujeres de México y también del resto del mundo tengan los mismos derechos: sabemos que en otros estados del país, las mujeres sufren también, también hay injusticias —aunque sea diferente de lo que pasa aquí. Sabemos que las mujeres no tienen este derecho y este espacio al que deberían de tener derecho. Por eso nuestra esperanza, es que este derecho, lo obtengamos no sólo nosotras las zapatistas, sino también todas las mujeres de México y del mundo entero. Que las mujeres sean tomadas en cuenta, que sean respetadas y que tengan el lugar que les corresponde (CYBP 1997).

En torno a las estrategias hacia afuera que habría que adoptar para hacer cumplir las demandas de las mujeres indígenas, también hay posiciones variadas. Las diversas aliadas de las mujeres indígenas, en especial las mujeres mestizas y la iglesia católica, intervienen, a veces con dudosos efectos. Eso se puede notar al observar las reivindicaciones formuladas durante la primera mesa de negociación entre el gobierno y el EZLN en octubre 1996, sobre los “Derechos y culturas indígenas”. Esta mesa reunía por primera vez en la historia nacional, a unas cuarenta mujeres indígenas, no sólo zapatistas o chiapanecas, sino que del país entero y de todas las tendencias políticas. Allí, relata la periodista catalana Guiomar Rovira (1996): “El acuerdo al que llegaron las mujeres indígenas en el que exigían la legalización del

aborto, no fue consignado en las resoluciones finales: bajo los consejos de una mestiza, decidieron no entrar en problemas con la iglesia y omitir este punto”.

Así es como, incluso cuando expresan una muy clara voluntad de cambio, las mujeres indígenas se ven frenadas por sus propias aliadas y sólo tienen un estrecho margen de libertad en el marco del racismo, del sexismo y del conservadurismo que imperan en el mundo mestizo. Como si fuera poco con semejantes “amigas”, las zapatistas también tienen declarados enemigos.

De hecho, la segunda gran serie de obstáculos a los que se enfrentan los impulsos transformadores de las indígenas zapatistas, tiene que ver con el “enemigo exterior”: el avance de la mundialización y la creciente penetración del sistema capitalista neoliberal hasta las comunidades más alejadas, y también la guerra despiadada que ha librado en su contra el gobierno mexicano, estrechamente vinculada de hecho con el avance del proyecto neoliberal. Aquí no insistiremos sobre los efectos de la creciente monetarización de las economías indígenas. Tampoco podemos ahondar sobre las transformaciones ligadas a las migraciones económicas o a las expulsiones masivas por motivos religiosos. Por falta de espacio, tampoco analizaremos las consecuencias del desarrollo de las vías de comunicación —en especial las carreteras, que nunca habían sido construidas tan velozmente como desde que las usa el ejército federal. En cambio, los efectos de la “guerra de baja intensidad”, menos analizados y que el mismo sistema tiende a invisibilizar, merecen que nos detengamos en ellos.

Insistamos primero en que se trata de una desestructuración brutal de las condiciones de vida de las comunidades —incluso se podría hablar de una voluntad de mera destrucción (CCIODH 1998). A sabiendas de que la unidad es un valor fundamental en las culturas indígenas, uno de los principales instrumentos que usa el gobierno en su ofensiva consiste en dividir a las comunidades por todos los medios: ha contribuido al desarrollo, de la corrupción, presiones, amenazas y especialmente a la creación de grupos paramilitares que han practicado una verdadera política de “tierra arrasada”. Actos tan bárbaros como la masacre a machetazos de 46 personas en Acteal, fundamentalmente niñas, niños y mujeres, justo antes de la Navidad de 1997, realizados por grupos paramilitares compuestos por indígenas de las propias comunidades (Hernández Castillo 1998), vuelven casi impo-

sible la reconstitución, algún día, de las comunidades. La población indígena que ha sido obligada a huir frente a este tipo de crímenes ya supera decenas de miles de personas, arrancadas de sus tierras y privadas de sus medios de existencia material, que además son la base de su reproducción cultural. Los testimonios que recogió la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos (CCIODH) en febrero de 1998 convergen para afirmar que las mujeres son los objetos “privilegiados” de esta guerra cotidiana que apunta a destruir no sólo a los cuerpos, sino a los corazones y espíritus, y ataca los lazos sociales y culturales:

Le ha sido señalado a la Comisión que uno de los efectos de la guerra de baja intensidad es la destrucción del tejido social, comunitario y familiar. Eso afecta principalmente a las mujeres, porque destruye las redes de apoyo mutuo entre mujeres que ellas han construido poco a poco. Por ejemplo, en las comunidades hoy divididas, ¿qué pasa cuando la partera tradicional es parte de un bando y la mujer que va a dar a luz, pertenece al otro lado? Las mujeres intentaron mantener lo más que han podido sus solidaridades tradicionales, pero aquellas están a punto de ceder bajo el peso de la polarización creciente creada por la guerra de baja intensidad. Un caso que ha sido reportado a la Comisión es el de la municipalidad de San Andrés Sakamchen. En 1994, las familias fueron obligadas a colocar una bandera blanca en sus casas para comprobar que no eran zapatistas. Eso causó profundos desgarramientos en muchas familias en las cuales algunos miembros se consideraban como zapatistas, y otros no. Una vez más, las mujeres son las primeras afectadas, en la medida en que la familia es su principal espacio de referencia, y ellas son las encargadas de velar por la unidad familiar (CCIODH 1998).

En esas condiciones, se entiende que las reivindicaciones de las mujeres indígenas tengan dificultades para desplegarse de manera fuerte y coherente. Colocadas entre la espada y la pared por los ataques en contra de sus culturas perpetrados por los sucesivos gobiernos y, más globalmente, por las dinámicas macro del sistema económico, aún sin alianzas plenamente confiables con otros sectores de mujeres, las mujeres indígenas pueden verse forzadas a posponer sus reivindicaciones, para no darle armas al “enemigo”, dentro de una perspectiva de cerrar las filas indígenas para proseguir en tan desigual lucha.

Aquí hemos visto cómo, frente a los violentos ataques asimilacionistas o exterminadores llevados a cabo en su contra, las comunidades indígenas elaboraron mecanismos de resistencia cultural relativamente eficientes. Históricos y sociales, esos mecanismos se basan —entre otras cosas— en alejar lo más que se pueda de la cultura mestiza a las mujeres-madres, para que, al no tener alternativas,

ellas sólo puedan reproducir fielmente “la costumbre”, día tras día y de generación en generación. También hemos mostrado cómo esta estricta repartición de los roles según el sexo perjudica a las mujeres: éstas a la primera oportunidad, al paso del movimiento zapatista, hicieron añicos la ficción de la unidad y de la armonía comunitaria, al expresar en voz alta y firme su inconformidad frente a parte de los usos y costumbres tradicionales. Las dos Leyes Revolucionarias de las Mujeres Zapatistas, y otros documentos “civiles”, demuestran de sobra cómo las mujeres indígenas luchan por profundas transformaciones de su situación, no sólo como indígenas y pobres, sino también como mujeres. Sin embargo, no hablan con una voz única y se observan en sus reivindicaciones varias ambigüedades, e incluso importantes contradicciones, a la vez que una poderosa voluntad de cambio. De hecho, algunas de sus demandas son extremadamente revolucionarias, y amenazan incluso la posibilidad de que las culturas indígenas se sigan reproduciendo como tales. Otras, al contrario, reafirman valores familiares de los más tradicionales. Coexisten acentos universalistas y localistas, inspiraciones muy progresistas y otras bastante retrógradas. Respecto de sus aliados y aliadas más inmediatos, las mujeres indígenas tienen que cuidarse del sexismo de los hombres indígenas y del racismo maternalista de las mujeres mestizas y blancas. Finalmente, hemos visto que las potencialidades más radicales e innovadoras de la rebelión de las mujeres indígenas enfrentan obstáculos externos de considerable peso. Parece que la extensión aplastante de la economía neoliberal invalida a mediano plazo cualquier posibilidad de escapársele al sistema global. Ya se empezaron a instalar maquiladoras, y el “Plan Puebla Panamá” augura su futuro desarrollo, apostando a transformar a las indígenas en “proletarias libres”. Eso, si se da la paz. Por otro lado, parece que el gobierno no descarta seguir con la guerra “de baja intensidad”, para socavar los mismos fundamentos de las culturas indígenas, agrediendo especialmente —y a propósito— a las mujeres. Luchando en dos frentes —en contra del orden mestizo neoliberal, ya sea guerrerrista o maquilador, y en contra del orden interno de las tradiciones— las indígenas revolucionarias poseen un estrecho margen de maniobra.

Terminaremos esta reflexión evocando a una población nueva, símbolo de las más recientes transformaciones y de evoluciones muy concretas de la situación de las mujeres: olvidadas en casi todos los análisis,

las jóvenes indígenas urbanas son cada vez más numerosas en Chiapas.¹⁸ Se trata de un grupo heterogéneo, compuesto tanto por las jóvenes mujeres evangelistas expulsadas con sus familias por motivos religiosos y que se han sumado al cinturón de miseria que rodea San Cristóbal, como por las refugiadas que huyen de la omnipresencia del ejército, como también por mujeres jóvenes que por alguna razón dejaron las filas zapatistas, y todavía también por otras que debido a las necesidades de la lucha o de la sobrevivencia, se ven empujadas a aventurarse en el mundo mestizo. Son trabajadoras domésticas o artesanas de las cooperativas, se encuentran entre ellas las primeras artistas literarias o de teatro, y mujeres jóvenes que se instalaron en la ciudad para trabajar con diversas ONG. Por lo general, son más escolarizadas que sus hermanas que se quedaron en las comunidades, son más aguerridas cuando se enfrentan con el mundo mestizo, muchas ya pasaron de la edad normal para casarse en las comunidades y algunas no están pensando tampoco volver con sus familias. No necesariamente han perdido sus raíces, pero algunas están ya saliendo bastante del marco de las tradiciones. ¿Qué harán con sus vidas afectivas, laborales, políticas? Constituyen en cierta medida una primera generación de mujeres indígenas que enfrentan las dificultades y las complejas perspectivas de un cambio que ya está en marcha, dentro y fuera de las comunidades. Y ya no es exactamente como antes, la única alternativa ya no es la "aculturación" o la "asimilación", porque existe una dimensión colectiva y activa en sus búsquedas, un telón de fondo que ellas mismas han contribuido a dibujar: la posibilidad de una transformación cultural como mujeres *sin dejar de ser indígenas*.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1973, *Regiones de refugio*, INI, México.
 Arizpe, Lourdes, 1975, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marías*, SEP Setentas, México.

¹⁸ Su presencia y situación nos han sido señaladas entre otros por una de las responsables de K'inál Antzetik, una ONG de mujeres muy activa que trabaja con varios grupos de artesanas de los Altos de Chiapas. Yolanda Castro, comunicación personal, febrero de 1998.

- Arizpe, Lourdes, 1978, *Migración, etnicismo y cambio económico*, El Colegio de México, México.
- Bracconi-Cavelot, Marie, 1980, "L'éducation des filles en Corse rurale fin dix-neuvième, début du vingtième siècle", *Pénélope, Pour l'histoire des femmes*, núm. 2, Groupe d'études féministes de Paris VII et Centre de Recherches Historiques de l'EHESS, París.
- Castellanos, Rosario, 1962, *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz-Planeta, México.
- Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos (CCIODH), 1998, *Rapport sur la situation au Chiapas du 15 au 28 février 1998*, Commission civile internationale d'observation des droits humains, Ronéo, París.
- Claude Mathieu, Nicole, 1985, "Quand céder n'est pas consentir", en Claude Mathieu, Nicole (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, EHESS, Cahiers de l'Homme, París.
- Collectif, 1988, *Indianidad, etnocidio y indigenismo*, Instituto Indigenista Interamericano, CEMCA, México (publicado en francés en 1982).
- Cresson, Geneviève, 1995, *Le travail domestique de santé*, L'Harmattan, París.
- Comité de Solidaridad con los Pueblos de Chiapas en Lucha (CSPCL), 1995, *Mujeres!*, Collectif de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en Lutte, Ronéo, París.
- Colectivo Ya Basta París (CYBP), 1997, *Más mujeres!*, Collectif Ya Basta, Ronéo, París.
- Falquet, Jules, 1991, *Scolarisation des populations indiennes du Chiapas au Mexique: dynamiques d'acculturation et rapports sociaux de sexe*, trabajo realizado para obtener la maestría de sociología en estudios latinoamericanos, bajo la dirección de Christian Gros, IHEAL, París.
- Falquet, Jules, 1992, "Les femmes indiennes et la reproduction culturelle: réalités, mythes, enjeux. Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 13, IHEAL, París.
- Falquet, Jules, 1996, "Les Indiennes veulent que leurs oppresseurs les regardent dans les yeux", en Gómez, Luis, (coord.), *Mexique: du Chiapas à la crise financière*, Futur Antérieur, L'Harmattan, París.
- Falquet, Jules, 1997, *Femmes, projet révolutionnaire, guerre et démocratisation: l'apparition du mouvement des femmes et du féminisme au Sal-*

- vador (1970-1994)*, tesis doctoral en sociología, bajo la dirección de Christian Gros, IHEAL-Sorbonne, París.
- Gall, Oliva, "Los elementos históricos estructurales del racismo en Chiapas", en Castellanos Guerero, Alicia y Juan Manuel Sandoval Palacios (coords.), 1998, *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México.
- Garza Caligaris, Anna María, 1999, *El género entre normas en disputa. Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó*, tesis para obtener el grado de maestra en antropología social, bajo la asesoría de Rosalva Aída Hernández Castillo, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.
- Hernández Castillo, R. Aída (coord.), 1998, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS, CIAM, Grupo de mujeres de San Cristóbal-COLEM, México.
- J'pas Joloviletik et al., junio 1995, *Hablemos de nuestras costumbres y tradiciones. Conozcamos nuestros derechos*, J'pas Joloviletik, OIMI, OMIECH, CODIMUJ, Chiltak, K'in al Antsetik, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Lagarde, Marcela, 1994-1995, "Insurrection, santé et condition des femmes", *Les Cahiers du Féminisme*, núm. 71/72, París.
- Lagarde, Marcela, 1997, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Colección Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lestage, Françoise, 1999, "Diseñando nuevas identidades. El sistema de alianza de los migrantes mixtecos en Tijuana, B. C.", en Mummert, Gail (ed.), *Fronteras fragmentadas*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Machuco, Jesús Antonio, 1998, "Nación, mestizaje y racismo", en Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval Palacios (coords.), 1998, *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México.
- Marcos, Sous-commandant, 1995, *Ya Basta!*, tomo I, Dagorno, París.
- Minaar, Renée, s. f., *Género dentro de un discurso étnico: el ejemplo del hoy movimiento indígena en el Ecuador*, mimeo, estudio para una tesis de doctorado, París.
- Minaar, Renée, 1990, *Femme, indienne et pauvre : intérêts de genre, de race et de classe des femmes andines*, trabajo para obtener la maestría, bajo la dirección de François Picon, París V-René Descartes, París.

- Modiano, Nancy, 1972, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, SEP-INI, México.
- Molyneux, Maxine, 1985, "Mobilization without emancipation? Women's interests, State and revolution in Nicaragua", *Feminist Studies*, vol. 11, núm. 2.
- Monnet, Corinne, 1998, "La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation", *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 19, núm. 1.
- Palomo, Nelly, 1994, "Chiapas: de la despenalización del aborto a la ley revolucionaria de mujeres", *Imprecor para América latina*, núm. 39, febrero, México.
- Palomo, Nelly y Sara Lovera (coords.), 1997, *Las alzadas*, CIM, Convergencia socialista, México.
- Rojas Rosa (comp. y ed.), 1994, *Chiapas, y las mujeres, ¿qué?*, tomo I, Ediciones la Correa feminista-CICAM, Colección del dicho al hecho, México.
- Rojas, Rosa (comp. y ed.), 1995, *Chiapas, y las mujeres, ¿qué?*, tomo II, Ediciones La Correa feminista-CICAM, Colección del dicho al hecho, México.
- Rojas, Rosa, 1996, *Del dicho al hecho... reflexiones sobre la ampliación de la ley revolucionaria de mujeres del EZLN*, Ediciones La Correa feminista, México.
- Romer, Marta, s. f., *La recreación de la identidad étnica en la generación de los hijos en las familias de migrantes indígenas a la zona metropolitana de la ciudad de México D. F.*, tesis doctoral en antropología social, ENAH, mimeo (el trabajo se encuentra en curso), México.
- Rovira, Guiomar, 1994, *La rebelión de Chiapas contada por sus protagonistas*, Virus editorial, Barcelona.
- Rovira, Guiomar, 1996, *Mujeres de maíz, la voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, Virus editorial, Barcelona.
- Rus, Diana, 1991, *La crisis económica y la mujer indígena. El caso de Chamula, Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.
- Stutz, Elizabeth, 1996, *Irma, femme indigène du Chiapas en lutte*, trabajo presentado para obtener la licenciatura, bajo la dirección de James Durnerin, Université de Lyon II, Lyon.
- Venner Fiammetta y Claudie Lesseleir, 1997, *L'extrême-droite et les femmes. Enjeux et actualité*, Golias, París.
- Vidiani, Marie Thérèse, 1991, *Femmes indiennes et organisation: analyse des rapports sociaux de sexe. Le cas des Zénues de Córdoba (Colombie)*, traba-

-
- jo realizado para obtener la maestría de sociología en estudios latinoamericanos, bajo la dirección de Christian Gros, IHEAL, París.
- Vidiani, Marie Thérèse, 1993, *D'une identité à l'autre: quelques réflexions autour de la constitution de l'identité indienne et femme indienne*, Ronéo, París.
- Viquiera Albán, Juan Pedro, 1993, *María Candelaria, india natural de Cancuc*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Walda Barrios, Leticia Pons, 1995, *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

Anexos

*Primera Ley Revolucionaria de las mujeres zapatistas**

Primero. Las mujeres, independientemente de su raza, creencia o afiliación política, tienen el derecho a participar en la lucha revolucionaria, con el rango y grado que su voluntad y su capacidad determinen.

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

Tercero. Las mujeres tienen el derecho a decidir cuántos hijos quieren tener y pueden cuidar.

Cuarto. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y de ejercer responsabilidades públicas, siempre y cuando sean elegidas libre y democráticamente.

Quinto. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a la salud y a la alimentación.

Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo. Las mujeres tienen derecho a escoger su pareja, no son obligadas a casarse con quienes no quieren.

Octavo. Ninguna mujer podrá ser maltratada físicamente, ni por miembros de su familia ni por extraños. Los delitos de intento de violación y de violación serán severamente castigados.

* Publicado en el órgano informativo del EZLN *El despertador Mexicano*, distribuido en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1 de enero de 1994. Reproducido en *debate feminista*, núm. 9, 1994. (Nota de las editoras)

Noveno. Las mujeres podrán ocupar responsabilidades de dirección en la organización y obtener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y todas las obligaciones en acuerdo con las leyes y reglamentos revolucionarios.

*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 de 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, es así que merecemos un trato especial.
4. Las mujeres casadas tienen derecho a usar los métodos de planificación familiar sea artificial o natural, 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 de 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 de drogas, mariguana, amapola, cocaína, etcétera, en nuestros cuerpos 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.

* Publicada en el suplemento *Doble Jornada* del diario *La Jornada*, 6 de mayo de 1996.

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 necesitamos, sea porque nos sentimos cansadas o enfermas, o porque queremos realizar otra actividad.

11. Las mujeres tenemos derecho a defendernos verbalmente cuando somos ofendidas o 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, tienen prohibido por la ley Revolucionaria de Mujeres, abandonar a su esposo/a sin razón ni fundamento, o unirse con otra mujer o con 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 esto trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo a 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 el marido y la esposa 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 como una familia.

24. La mujer tiene 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 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 indígenas 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.