

# Mujeres que luchan: la formación del antagonismo anticapitalista y antipatriarcal entre las mujeres kurdas y zapatistas\*

Azize Aslan \*\* e Margara Millan \*\*\*

**Resumen:** En este artículo, a través de escuchar la reflexión colectiva de las mujeres kurdas y zapatistas, argumentamos que estos dos movimientos se han convertido en referentes de la historia revolucionaria y la lucha por la vida gracias a la forma de participación *política* de las mujeres, más aún, gracias a la *politicidad* de las mujeres y su forma de “hacer *política*”. Desde el cuestionamiento de las relaciones de género, el poder y el Estado, las mujeres han tenido una importante incidencia, tanto reflexiva como organizativa en la construcción y la transformación de estos movimientos y sus horizontes de lucha. Han ido creando nuevas relaciones sociales no patriarcales en las sociedades, comunidades y territorios donde se movilizan, es decir, en Chiapas y Kurdistán. Y por ello representan un horizonte transformador tanto de lo que hemos entendido por “izquierdas” como por “feminismos”.

**Palabras Claves:** Mujeres zapatistas. Mujeres kurdas. Autonomía. Transformación social. Feminismos.

**Abstract:** In this article, through listening to the collective reflection of Kurdish and Zapatista women, we argue that these two movements have become references of revolutionary history and the struggle for life thanks to the form of political participation of women, moreover, thanks to the politicization of women and their way of “doing politics”. From the questioning of gender relations, power and the State, women have had an important impact, both reflexive and organizational in the construction and transformation of these movements and their horizons of struggle. They have been creating new non-patriarchal social relations in the societies, communities and territories where they mobilize, that is, in Chiapas and Kurdistan. And for this reason, they represent a transformative horizon both for what we have understood as “lefts” and as “feminisms”.

**Keywords:** Zapatista women. Kurdish women. Autonomy. Social transformation. Feminisms.

**Resumo:** Neste artigo, ao ouvir a reflexão coletiva das mulheres kurdas e zapatistas, argumentamos que esses dois movimentos se tornaram referências da história revolucionária e da luta pela vida graças  forma de participacio *política* das mulheres e, além disso, graças  *politicizao* das mulheres e  sua forma de “fazer *política*”. Ao questionar as relaoes de género, o poder e o Estado, as mulheres tiveram uma influência importante, tanto reflexiva quanto organizacionalmente, na construio e transformao desses movimentos e de seus horizontes de luta. Elas vêm criando relaoes sociais não patriarcais nas sociedades, comunidades e territórios em que se mobilizam, como em Chiapas e no Curdisto. E, por essa razão, representam um horizonte de transformao tanto para o que entendemos como “esquerdas” quanto para os “feminismos”.

**Palavras-chaves:** Mulheres zapatistas. Mulheres kurdas. Autonomia. Transformao social. Feminismos.

\* Este trabajo se basa en el proyecto de investigación “Diálogo y Aprendizaje Recíproco Entre Jineoloji y Los Feminismos Descoloniales: Las Experiencias de Las Mujeres Latinoamericanas en Las Formaciones de Jineoloji”, realizado por Azize Aslan gracias al programa de posdoctorado Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM-Dirección General de Asuntos del Personal Académico, DGAPA (2022-2023), con la asesoría de Margarita Millán Moncayo.

\*\* Profesora investigadora en el Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora. Doctora en sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSyH) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Maestra en Economía del Desarrollo y el Crecimiento Económico por la Universidad de Mrmar (Turquía). Premio Cátedra Jorge Alonso 2021.

\*\*\* Profesora Titular nivel C Tiempo Completo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Investigadora adscrita al Centro de Estudios Latinoamericanos, Doctora en Antropología (Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM)

## La forma política

El feminismo se habla hoy en plural, pero también convive y se vincula con el movimiento de “mujeres que luchan”. Por “mujeres que luchan” proponemos a entender la participación de las mujeres en y por la autonomía de sus pueblos. Nos interesa cómo en esos contextos se va construyendo su subjetividad antagónica y colectiva. Ello define la existencia, la ideología, la práctica y también el futuro tanto del movimiento kurdo como del movimiento zapatista.

La forma política en la modernidad capitalista se asienta en una separación fundamental, la de que la vida (la reproducción de la vida) está bifurcada de la lucha, es decir, de la política. La política así se separa de la vida cotidiana, se convierte en una actividad de un tiempo “no ordinario” y de un grupo específico: la élite de la “clase política”, la “vanguardia” en la política revolucionaria y/o las “feministas” en la política de liberación de la mujer, así como en “los partidos” y “los políticos” en la política convencional. La definición de un sujeto político consciente, puro e identitario (ideológico) como grupo superior da lugar a una forma de hacer política en la que la sociedad se considera el objeto de la política. Esto va construyendo la política formal (Echeverría, 1996), la política con mayúsculas, que en realidad subsume o reprime lo político. La política se instituye así como un campo separado de la actividad cotidiana del sujeto social (de la comunidad), y hasta cierto punto se le devuelve a la comunidad como una externalidad. Queremos señalar la continuidad entre la política convencional y las ideas de vanguardia y dirigencia que también se reproducen en el campo de la política revolucionaria o alternativa.

Sin embargo, frente a esa política institucionalizada, lo político es una cualidad de la colectividad social; tiene que ver con la “voluntad de forma” que el sujeto social despliega en el tiempo ordinario de la reproducción social, como en los tiempos extraordinarios, de la guerra, la catástrofe, o la fiesta y el juego. Es decir, tiene que ver con la capacidad que tiene el sujeto social o la colectividad social para decidir su forma o figura. En ese sentido, lo político atraviesa el conjunto de las relaciones sociales como potencia decisoria sobre su propia subjetividad; sin embargo, en la modernidad capitalista y patriarcal, esa cualidad y condición del sujeto social aparece como enajenada o expropiada, tanto por la dimensión de la política, como algo separado de lo social, como por el Estado nación, que aparece como síntesis y representación del todo comunitario.

La política se convierte en una relación instrumentalizada; en una relación unidireccional desde el sujeto al objeto, desde lo consciente al inconsciente, desde lo político a lo social. Pensamos que este entendimiento es herencia del positivismo. Por

lo tanto, cualquier movimiento de transformación, de emancipación social que no rompa con esa genealogía de la política, produce la forma institucional de la misma. Su concreción mayor, como nos señala B. Echeverría, es el Estado: el estrato más alto y organizado de la institucionalización de lo social bajo nombre de lo político (Echeverría, 1996). Y esa institucionalización de lo social deviene en una expropiación de la capacidad social de actuar sobre sus condiciones y determinar su forma o figura, es decir, su organización. Acompañando al proceso de expropiación de la capacidad de lo político, que pertenece a toda comunidad social, está la idea de la identidad en cualquiera de sus formas: etnicismo, nacionalismo, esencialismo e incluso género. Son perspectivas que fragmentan al todo social y que son útiles para comprender el ordenamiento de las subordinaciones, pero que se transforman en fronteras para la construcción de la lucha integral contra la dominación.

Tanto el movimiento zapatista (EZLN) como el kurdo (PKK) han roto con esta genealogía identitaria y han convertido la lucha (revolucionaria) en una transformación popular (Aslan, 2022). Ambos empezaron organizándose alrededor de las ideas de la izquierda tradicional marxista-leninista, teniendo como objetivo tomar el poder para la liberación nacional al inicio de los 80s. La trayectoria de sus movimientos es diferenciada, mientras que el movimiento kurdo quiso unir el territorio dividido a través de la construcción de un Estado propio de los kurdos (1984-1992), el movimiento zapatista recorre un primer momento de refundación del Estado nación (1994 al 2000). Sin embargo, ambos movimientos convergen después en la política de las autonomías con análisis similares de la forma política del Estado (Aslan, 2022).

Pero ¿qué significa la autonomía para estos dos movimientos? El inicio del siglo XXI fue para ellos una reinterpretación del principio de autodeterminación en tanto pueblos colonizados, precisando como la “construcción de la autonomía desde la base popular”. Esto no significa simplemente girar hacia otra estrategia política, sino también crear otra forma de entender y ejercer la política, un ejercicio que rompa con la división sujeto-objeto/político-social/organización-sociedad.

Este cambio que vivieron estos movimientos a menudo se asocia con el colapso del socialismo real y el fracaso de las experiencias de la toma de poder (Zibechi, 2022). Incluso los portavoces de estos movimientos (generalmente varones) interpretan la historia propia del movimiento partiendo de un análisis similar (Öcalan, 1995). El Subcomandante Insurgente Marcos (1995) usa la definición de «la derrota ideológica» para explicar la comprensión de la persistencia y la centralidad de las formas comunitarias de resistencia milenaria de los pueblos mayas por parte de los primeros integrantes revolucionarios del EZLN. Gracias a esta derrota, se rompe la jerarquía y fragmentación creada por las ideologías positivistas entre lo revolucionario

y lo popular, entre la teoría y la práctica, entre la ideología y la realidad. La lucha se convierte en una nueva forma de entender y hacer política. En una *praxis* que implica a la totalidad del sujeto social, del sujeto comunitario. Así, a la crítica de la comprensión vanguardista de la política que está presente en ambos movimientos, corresponde una serie de prácticas por “devolverle”, o hacer que se despliegue, lo que podríamos entender como el poder popular.

Pero hay una lectura del sentido del derrumbe del socialismo realmente existente que, nos parece, apunta al proceso que se abre a partir de ese momento. Es el que hace Susan Buck-Morss (2008) cuando plantea que en realidad la caída del socialismo real fue el inicio del derrumbe de la narrativa de la modernidad industrial capitalista. Visto desde esa perspectiva, podemos entender que lo que hemos estado viviendo desde entonces es un proceso de descolonización de la teoría crítica y del imaginario de la revolución, donde emerge la conexión entre sujeto social y su capacidad de darse forma.

Pensamos que lo que ocurre en el horizonte político de ambos movimientos, en latitudes muy distantes, pero en sintonía con la historicidad del proyecto transformador, se asienta entonces en un sustento más profundo, que tiene que ver con comprender la contradicción central del mundo capitalista y patriarcal en la oposición y contradicción entre el valor y el valor de uso en el proceso de reproducción social capitalista. Esta otra contradicción del proceso reproductivo del capital caminaría junto con la contradicción entre valor y trabajo, trabajo vivo-trabajo muerto; pero abriría un horizonte que idealmente supera al trabajo enajenado y pone en el centro la vida concreta en su diversidad. Tensiona la relación entre forma social-natural de una manera radical, al optar por el valor de uso, en el sentido en que lo interpreta Bolívar Echeverría (1998). Pensamos que planteamientos como contradicción capital-vida, desarrollados por la economía feminista (Pérez Orozco, 2014), apuntan a esa misma dirección, hacia un horizonte que supera la configuración capitalista de la reproducción social. Pero pensamos también que desplazar la contradicción hacia el valor de uso recupera la noción de lo político como dimensión cotidiana de la vida, como hemos explicado más arriba. Es decir, de alguna forma descoloniza a la teoría crítica que hasta ese momento se encontraba aún centrada en la producción (desarrollo de las fuerzas productivas) y la centralidad de las decisiones (vanguardias y Estado).

Podemos afirmar que: la centralidad que adquiere el pensar el valor de uso como horizonte último de la criticidad le permite, entre otras cosas, no reducir la problemática ni la actualidad de la “revolución” a un determinado sujeto histórico (el proletariado) y a un momento específico de la lucha del trabajo contra el capital, ni perder la radicalidad de la crítica a la modernidad capitalista, pensando entonces posible

una modernidad alternativa. Un tipo de modernidad que no se resuelve en la mejor distribución del crecimiento económico sino en el advenimiento de una nueva relacionalidad social natural, que se corresponda con la restitución de la capacidad política del sujeto social (Inclán; Linsalata; Millán, 2012).

Nuestra hipótesis es que esa “nueva relacionalidad social” que se corresponde o que implica “la restitución de la capacidad política del sujeto social” se construye con y desde el desmantelamiento de las relaciones de género dominante, es decir, desde el desmontaje del patriarcado, que es el obturador de la libertad posible no solo de las mujeres sino, en tanto de las mujeres o de lo femenino, de la sociedad en general.

Así, en el estudio de estos dos movimientos, el zapatista y el kurdo, no se subraya cuál fue el papel que tuvieron las mujeres en este proceso; se subraya la “participación”, “integración de la cuestión de género” gradualmente a la agenda política; de hecho, los zapatistas definen la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1993 como el “primer alzamiento zapatista” encabezada por las mujeres zapatistas, pero aún no se piensa cómo el poder colectivo de las mujeres afectó y marcó a estas organizaciones y al horizonte de transformación social que impulsan. ¿Podría darse la “derrota ideológica”, la superación del positivismo, sin la transmisión de la memoria colectiva de las mujeres? En este artículo argumentamos que es el antagonismo de las mujeres en tanto sujeto político dentro de los movimientos sociales-revolucionarios el que imprime la dinámica fundamental de la transformación de tales movimientos y organizaciones. La participación de las mujeres como *subjetividad antagónica y colectiva* en la creación de la autonomía define la existencia, la ideología, la práctica de los movimientos desde adentro, mientras crea una *nueva relacionalidad de género* que se dirige hacia la *despatriarcalización* de la lucha, que al mismo tiempo significa la *descolonización de los pueblos* (Aslan, 2022; Millán, 2014b; Galindo, 2021). Las mujeres desafían las formas, estructuras y tejidos políticos de estos movimientos al insistir en poner lo social cotidiano (la reproducción de la vida) en el centro de la política. Cambian el rumbo de la ideología/perspectiva de la emancipación hacia la organización de la vida, es decir, retornan al verdadero sentido de la política.

No obstante, este proceso se da cuando la mujer se convierte en sujeto colectivo de la lucha; es decir, cuando más allá de su participación física, tienen voz y decisión para definir la política cotidiana. Para analizar lo ocurrido en los dos procesos que nos ocupan, es necesario observar la lucha concreta de las mujeres tanto con sus camaradas del movimiento (dentro de la organización) como con el orden patriarcal de las sociedades de las que proceden (fuera de la organización).

## Convertirse en sujeto colectivo

Dos de los 22 revolucionarios que se reunieron para fundar el PKK (Partido Trabajadores del Kurdistán) en la Aldea Fis de Diyarbakir, Kurdistán, el 27 de noviembre de 1978 eran mujeres (PKK, 1978). Uno de los seis insurgentes que fundaron el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en la Selva chiapaneca el 17 de noviembre de 1983 era mujer (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003). Hoy en día, el 50% del PKK y el 45% del EZLN son mujeres. La presencia cuantitativa de las mujeres en estos movimientos dice mucho, sin embargo, como subrayamos, esta presencia no es simplemente física ni es forzada para ninguna de ambas organizaciones. Incluso hoy en día tener una aproximación de «discriminación positiva» o una «cuota» de participación femenina son los principios más importantes de las organizaciones mixtas (Caul, 1999). Desde la fundación de la entidad de la ONU para la *Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres*, también conocida como *ONU Mujeres*, contar con la presencia de mujeres en las organizaciones políticas se ha convertido en una ley, ya sea de derechas o de izquierdas.

En la fundación de estos movimientos revolucionarios de izquierda, el EZLN y el PKK, estos temas eran importantes; los discursos políticos giraban, fuera de la lucha de clases, sobre la igualdad de género y la participación de las mujeres. Sin duda, esa era la confluencia del feminismo en y con las organizaciones políticas. Sin embargo, cuando estos movimientos comenzaron a organizarse en base popular, la afiliación masiva de las mujeres fue abrumadora tanto en el PKK como en el EZLN. Las sociedades que daban origen a estas organizaciones eran sociedades colonizadas. La forma emancipadora reconocía el mandato de un poder colonial. Pero las estructuras colonizadas reproducían el mandato en forma de órdenes de género. Las mujeres estaban sometidas a las decisiones de sus padres, maridos o hermanos. No tenían derecho a decidir sobre sus vidas, con quién casarse, a qué edad, cuántos hijos tener, dónde y cómo vivir. No se les permitía ir a la escuela, aprender a leer y escribir; muchas no hablaban la lengua del Estado-nación dominante en que vivían y, por tanto, no podían participar en la vida pública sin los hombres. Por eso, cuando la palabra «libertad» resuena en las montañas del Kurdistán y Los Altos de Chiapas, las mujeres, incluso las niñas, empiezan a caminar hacia ella. Muchas para escapar de ser dadas en matrimonio muy jóvenes (Klein, 2019; Rovira, 1997), y, vivir la vida de mujer en otra forma (Millán, 2014a). Una de las razones más atractivas del EZLN para las mujeres era que se controlaba el consumo de alcohol en las comunidades zapatistas. El alcohol era visto como la causa fundamental de la violencia masculina contra las mujeres. Sin duda, el atractivo del PKK para las mujeres kurdas era la vida de guerrilla en las

montañas, lejos de las comunidades tribales y de la presión social, y el uso de armas que eran monopolizadas por los hombres en la sociedad.

Las mujeres kurdas que supusieron la libertad de clase y nación como base de su libertad, y se integraron al PKK, muy pronto empezaron a chocar con el fenómeno del “conflicto de género” en la vida guerrillera, porque los varones decían: “la guerra no es para mujeres”, “una mujer guerrillera no puede dirigir el combate”, “no es capaz de mandar”, “sin hombres no pueden sobrevivir en las montañas” (Instituto Andrea Wolf, 2020). Como nos cuenta (Millán, 2014a, p. 72), las mujeres zapatistas también fueron despreciadas como insurgentas desde inicio: “El espacio para las mujeres era negado de antemano, aun a pesar de formar parte del ejército rebelde, y de que se entrenaran igual que los varones; se obtuvo en la lucha, mostrando las capacidades militares y guerreras”.

Las mujeres que habían escapado del *monopolio*<sup>1</sup> masculino, de sus papás, hermanos, o esposos, muy pronto se dieron cuenta de que la lucha revolucionaria por la libertad también estaba monopolizada por sus camaradas hombres. Por lo tanto, como subraya Gultan Kışanak, era demasiado engañoso pensar que el aumento cuantitativo de las mujeres podría convertirlas en sujeto de decisión en la organización (Kışanak, 2018, p. 36). Para romper con este monopolio o mando necesitaban convertirse en un poder colectivo para poder intervenir en la subordinación triple que encarnaba en las mujeres, de clase, etnia y género.

Así que las mujeres kurdas, mientras se seguían integrando al PKK, empezaron a formar sus organizaciones autónomas en la sociedad civil. La Unión de Mujeres Patrióticas del Kurdistán (Yekitiya Jinên Welatparezên Kurdistan, YJWK) fue la primera organización autónoma de mujeres kurdas, fundada en 1987 en Europa con la decisión de realizar el primer congreso de mujeres kurdas. El congreso decidió formar organizaciones de las mujeres en la comunidad kurda, y asambleas de las mujeres en un tiempo que la estructura “asambleísta” ni siquiera estaba en la agenda del PKK (Garzan, 2015). El YJWK empieza cuestionar la construcción de la mujer y la familia en las condiciones históricas e inicia debates sobre los problemas de la organización de mujeres. Desde inicio de los años 90s se empieza a formar organizaciones colectivas de las mujeres en diferentes sectores sociales; las estudiantes, las trabajadoras, las madres, las amas de casa. Las ricas y las pobres se empezaron a juntar para cambiar la situación común en que se encontraban, la cual más tarde iban a definir como el patriarcado. En el período siguiente, el movimiento de las mujeres siempre crece jun-

<sup>1</sup> Las mujeres kurdas usan esa palabra para referir la dominación, en este caso masculina. Entre las mujeres zapatistas, el monopolio podría ser traducido como “el mandón”, que puede ser el patrón, pero que impregna también al mandato masculino en las comunidades.

to con la lucha armada desde las montañas y la lucha popular desde diferentes partes del Kurdistán y la diáspora.

Las mujeres zapatistas se van integrando al EZLN como parte de la dirección política, en la organización armada, y como bases de apoyo civil (Millán, 2014a) “[...] para que no se repita la historia donde volvemos al mundo de sólo hacer la comida y parir crías, para verlas luego crecer en la humillación, el desprecio y la muerte” (Las mujeres zapatistas, 2019). Eso generó que el EZLN, antes de que salga a la luz, en 1993, acepte la Ley Revolucionaria de las Mujeres, la cual ha sido espejo de su forma de política, *el horizonte ético* esencial de este movimiento (Millán, 2014a). Como reflejo de esta ley, las mujeres tuvieron acceso a los derechos fundamentales en la comunidad: estudiar, opinar, hablar, y ser elegidas para argos comunitarios. Las zapatistas empezaron a desempeñar cargos que en ese momento ninguna organización, ni partidos políticos, ni en las instituciones religiosas se autorizaban para las mujeres en Chiapas, pero la experiencia del EZLN que fue creada gracias a la organización de las mujeres cambió esa realidad (Mujeres del EZLN, 2015). La generación y luego aplicación de la ley en la vida comunitaria, a la vez que protege a las mujeres en lo social, también garantiza su participación igualitaria en la lucha. Establece una relación *a la par* entre compañeras y compañeros (Marcos, 2014); como dicen las zapatistas, iniciaron un camino hacia lo “parejo”.

El crecimiento y reflexión común de las mujeres kurdas resultó en que Abdullah Öcalan propone formar el ejército de mujeres en 1993. Él aporta las bases para ello: “Él elaboró cinco libros para este cometido. Los redactó y los envió a los lugares donde había compañeras. Las mujeres analizaron que el ejército mixto había sido construido según la mentalidad patriarcal por eso era un ejército de crueldad” (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 210).

El ejército que formarían las mujeres debería tener otra mentalidad, debería ser un ejército dinámico y vivo, capaz de desarrollar vida libre (Instituto Andrea Wolf, 2020). Mientras que llevaban discusiones y reflexiones sobre la posibilidad de un ejército de mujeres, empezaron a formar los primeros escuadrones sólo de las mujeres. El testimonio de la guerrillera de muchos años Roza Pinar nos cuenta:

Por primera vez, como escuadrón, construimos nuestros propios espacios. Los cavamos por nuestra cuenta. Organizamos las necesidades materiales y toda la vida por nuestra cuenta. También la formación. Los compañeros se acercaron a las compañeras y les preguntaron si necesitaban ayuda. Ellas dijeron que no, que no necesitaban ayuda. Les dijeron que “podemos hacer el trabajo por nuestra cuenta”. (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 213).

Siguiente paso, empezaron a operar en el combate; sin embargo, sus compañeros varones no respetaban su autonomía y querían intervenir en los frentes donde operaban las compañeras. La excusa era que “quieren cuidarlas” y las veían como “hermanas”. Pero la realidad que se expresaba con estas palabras tan genuinas de los varones tenía que ver con los aprendizajes patriarcales inconscientes (Garzan, 2015). Otra de las primeras guerrilleras del PKK, Evîndar Ararat comparte:

[...] es el PKK, pero hay una realidad de hombre-mujer. Se unen (al PKK) pero existe una construcción clásica de los individuos hombre-mujer por parte de la sociedad. El hombre es fuerte, y la mujer, aunque se haya unido, es débil. Actitudes emocionales, actitudes de desconfianza ante las mujeres... Si, nos hemos unido por el deseo de la liberación de las mujeres, la liberación de la sociedad y del pueblo kurdo. Este es el objetivo. Pero construir la personalidad de la mujer ante el hombre, tener fuerza de pensamiento, la participación en la guerra, recibir las dificultades en la montaña... requiere de una determinación, una organización, un gran conocimiento. Luchamos juntas contra el enemigo y compartimos la vida, pero a nivel de personalidad vivimos contradicciones, tenemos actitudes clásicas y la dominación de los hombres en cuanto a pensamiento y en cuanto a forma se antepone. (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 219).

Por lo tanto, R. Pinar menciona que consideraban que “[...] no solo luchábamos contra el enemigo. Estábamos en contra de los planteamientos de la dominación, en contra de la mentalidad sexista, en contra del feudalismo. Llevábamos a cabo una guerra en muchos frentes” (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 190).

Tras las prácticas peculiares y dispersas de las mujeres para la formación de un ejército autónomo, 350 delegadas de las distintas regiones del Kurdistán y de la diáspora se reunieron en el Primer Congreso del Movimiento de Mujeres del 8 al 20 de marzo de 1995 para evaluar sus experiencias hasta el momento. El Ejército de Mujeres se definió allí no sólo como un ejército, sino sobre todo como una cuestión ideológica, cultural, política y social que apoyaría la independencia y la libertad de pensamiento de las mujeres. Principios como el compartir, la humanidad y ayuda mutua se consideran de gran importancia y se aplican en la vida comunitaria dentro del ejército. La base de la lucha se encuentra en el amor y el respeto mutuo, y cada momento es visto como un momento de la lucha por los principios éticos e ideológicos. Es por ello que el ejército de mujeres fue declarado como “zona liberada” (Instituto Andrea Wolf, 2020).

Las insurgentas zapatistas, en el combate de 1994, habían mostrado su capacidad militar en la toma de Ocosingo. Las zapatistas de las comunidades habían resistido en 1998 simplemente con sus cuerpos contra tropas militares del Ejército Mexicano para

defender los municipios autónomos. Sin duda, con estas acciones habían ganado un gran prestigio político para “participar” que luego iba a ser suplementado con el derecho de “representar” la comunidad (Millán, 2014a). Pero lo más importante, las mujeres zapatistas ya se habían convertido en un sujeto político-colectivo tanto para sus comunidades como para la comunidad mundial. Los y las intelectuales, académicos, ongeistas, periodistas o feministas que en un principio las consideraban víctimas de todos los órdenes del poder, incluso comunitario, llegaban ahora a la selva para conocerlas como agentes de la lucha. Paradójicamente las mujeres kurdas no iban a ser reconocidas hasta su lucha contra el Estado Islámico en 2014.

## **Reflexión colectiva de las mujeres kurdas y sus efectos en el horizonte de transformación social**

### **La teoría de la ruptura y *Xwebûn***

Con la creación del ejército de mujeres del Kurdistán, la necesidad de mejorar la organización autónoma de las mujeres se hizo más fuerte. El primer Congreso de Mujeres no sólo afirmó la práctica del ejército, sino que decidió convertirlo en una organización de mujeres más amplia, por lo que debían tener su propio comité central, su centro de operaciones, su *rêveberî* (dirección para la coordinación) y que las responsables fueran elegidas por votación (Instituto Andrea Wolf, 2020). El objetivo era ampliar y profundizar la lucha, conectar y potenciar la organización de las mujeres, tanto en el Kurdistán como en la diáspora, así como en las montañas. La creación de un comité central, que recibió el nombre de YAJK (Unión de Mujeres del Kurdistán para la Liberación), fue importante para adquirir autonomía respecto al comité central del PKK. Una vez creada la YAJK, el congreso eligió a 15 compañeras para su coordinación y a los comités de prensa, educación y pueblo, con los que la YAJK se encargó de la militancia social en la sociedad kurda para formar organizaciones populares de las mujeres. Şervin Nudem, que integra la YAJK en 1996, habla sobre la importancia de este espacio para mujeres y entre mujeres:

[...] era muy importante que, a partir de ese momento y en adelante, hubiera un centro donde tú sabías que podrías hablar de cualquier problema que tuvieras como mujer. Al mismo tiempo, también sabías que cualquier decisión que se tomará sobre las mujeres, será tomada por ellas mismas. (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 228).

Ese espacio de confianza y solidaridad autónoma/separada para mujeres y entre mujeres, como dice Gutiérrez cuando habla sobre la *amistad política entre mujeres*,

crea la posibilidad de *la politización* de las mujeres, en tanto que mujeres (Gutiérrez Aguilar, 2022). Una politización que despierta la búsqueda de *xwebún*, que significa “ser sí misma”. Las mujeres que hasta ese momento solo habían hecho política con los hombres en los espacios mixtos y con las formas masculinas, ahora necesitan encontrar su manera. Sin embargo, como dice Dilber Yusif en su testimonio:

[...] la primera vez que estás contigo misma siempre es difícil. Teníamos poca confianza en nosotras mismas. Muchas compañeras decían, “No podemos, es difícil, ¿Cómo vamos a hacer nosotras solas el trabajo?, ¿Cómo vamos a hacer las formaciones nosotras solas?, ¿Cómo vamos a permanecer nosotras solas en un lugar?,... La misma mentalidad que puedes ver en la sociedad y en el sistema, que ha hecho que las mujeres no sientan confianza en sí mismas y en que pueden vivir sin los hombres; algunas de nosotras también lo veíamos de ese modo. (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 245).

Ese fenómeno de no confiarse como mujeres también es la primera reflexión que las mujeres zapatistas mencionan en la Escuelita Zapatista:

Tal vez será por la misma ignorancia que hay en el capitalismo que eso era lo que teníamos en la cabeza, pero también nosotras como mujeres sentíamos el temor de no poder hacer cosas fuera del hogar y tampoco teníamos ese espacio de parte de los compañeros, no teníamos esa libertad de participar, de hablar, como que se pensaba que los hombres eran más que nosotras. (Mujeres del EZLN, 2015, p. 06).

Por lo tanto, no consideran que la “no participación” de las mujeres tiene que ver con la dominación de la presencia masculina,

[...] no es solamente culpa de los hombres, el problema incluye a las compañeras también. Es problema de todos porque hay veces que, aunque el hombre le da derecho a su esposa, pero hay veces que la misma compañera no quiere, dice «no puedo», o por varias razones no participa. (Mujeres del EZLN, 2015, p. 24).

Las mujeres zapatistas decidieron que esa desconfianza tenía que terminar, y empezaron a hacer listas para tomar cargos y a veces obligarse entre ellas para ello (Mujeres del EZLN, 2015).

Es decir, ellas, tanto las kurdas como las zapatistas, subrayan en sus reflexiones que las mujeres interiorizan la subordinación patriarcal inconscientemente. Esta consideración es la base de la concepción del “patriarcado” para estos movimientos. Tanto en sus discursos como en sus políticas, asumieron que la mujer también es un sujeto pa-

triarcal y, por sus actos, reproducen relaciones patriarcales no solo con hombres sino también entre mujeres. Una vez que conceptualizan el patriarcado como la construcción de las subjetividades, por lo tanto, como base de todas relaciones sociales, las kurdas llegan a considerar que no es suficiente solo una ruptura física (como acciones separadas). La emancipación también requiere de una ruptura mental y emocional. Esa experiencia de las kurdas fue sintetizada y escrita por Abdullah Öcalan como *La teoría de ruptura y divorcio total* en 1997 y se difundió como un texto de discusión.

Öcalan, quien en esa época era el líder del PKK y apoyó la separación de mujeres como una organización autónoma desde el principio, decía “[...] mientras que las mujeres no se conozcan a sí mismas y se sostengan por sí mismas, deben separarse de los hombres” (Öcalan, 2009). El camino de más allá de la categoría de “mujer” que impone el patriarcado, “*ser sí misma*”, se define con la palabra original kurda *xwebûn*, que requiere complementar la ruptura física (separación) con la ruptura mental y emocional (divorcio total) con todas las relaciones patriarcales. Las mujeres, ante todo, deben dejar de definirse desde la mirada y valores del hombre (Instituto Andrea Wolf, 2020). Para *xwebûn* la mujer necesita romper cualquier relación social con los hombres y, luego, con las estructuras y sistemas dominantes. El amor romántico, sexualidad, casarse, la familia son cuestiones de la teoría de ruptura y divorcio total (Dirik, 2022). Entonces la separación del espacio físico les permite pensar sobre ¿quién somos?, ¿qué queremos?, ¿qué significa libertad?, ¿cómo queremos vivir? Para contestar estas preguntas, según Öcalan (1998), las mujeres deben debatir entre ellas, deben hablar, fortalecer su voluntad y perspectivas. Es decir, tienen que encontrar su voz, pensamiento, y fortalecer su colectividad como mujeres. De acuerdo con Emma Chirix<sup>2</sup>, podemos decir que *xwebûn* es el inicio de un proceso de descolonización de las mujeres, porque “[...] el proceso de descolonización nos motiva a pensar en quiénes somos, dónde estamos y hacia dónde queremos ir. También significa levantar, transgredir, tomar conciencia y emanciparnos para desafiar el orden establecido” (Chirix, 2021, p. 25). Öcalan (2013, p. 52) define este proceso de la descolonización como “divorcio total”, es decir, la capacidad de divorciarse de la cultura de la dominación masculina de cinco mil años de antigüedad. Según este análisis, para que las mujeres se den cuenta de que tienen un «poder» transformador para la emancipación de la sociedad, deben divorciarse de la mentalidad masculina dominante.

Mientras que las kurdas generaban sus formaciones autónomas en la academia de mujeres, Öcalan declaró el 8 de marzo de 1998, por el canal kurdo de televisión MED TV, *la ideología de la liberación de la mujer* como una nueva fase de la lucha del PKK.

2 Emma Delfina Chirix García es una pensadora maya-Kaqchikel, originaria de Chixot, Guatemala. Es socióloga/antropóloga, docente, investigadora, y consultora independiente.

Durante su discurso, subrayó varias veces que esta ideología debería desarrollarse con los propios pensamientos y la visión de las mujeres y explicó la necesidad de poner la liberación de las mujeres en el centro de la lucha revolucionaria (Instituto Andrea Wolf, 2020). Según el análisis de Öcalan, aunque la dominación masculina está profundamente instrumentalizada, los hombres también están esclavizados por ella. El sistema se reproduce en el individuo masculino y femenino y en la relación entre ellos. Por lo tanto, “si queremos derrocar al sistema, necesitamos un enfoque nuevo y radical sobre la mujer, el hombre y la relación entre ellos” (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 50). La ideología de liberación de la mujer considera que es inevitable empujar el cambio de los hombres para la libertad de la sociedad. Esa consideración creó una ruptura muy marcada en la historia del PKK, la cual construyó el orden antipatriarcal de la lucha como un nuevo horizonte para todo el movimiento kurdo. Entonces, las mujeres que con la teoría de la ruptura se habían separado, autonomizado y divorciado de la mentalidad masculina como un movimiento para su *xwebûn*, con la ideología de la liberación de la mujer, regresaron al movimiento kurdo para *matar el macho dominante*. Esto dibuja una línea muy clara de que las mujeres ya no aceptarían más roles clásicos ni para las mujeres ni para los hombres (Instituto Andrea Wolf, 2020). Porque “[...] *matar al macho dominante* es el principio básico del socialismo” (Instituto Andrea Wolf, 2020, p. 52).

## **Ideología de la liberación de la mujer y *matar el macho dominante***

En el libro *La mujer y la familia en Kurdistán* Öcalan (1986) explica cómo la dominación masculina está creada por el Estado y sostenida por el varón. Según él, el Estado colonial ejerce su poder dominante sobre los hombres, y los forma a través de sus instituciones para que a su vez ejerzan el mismo poder colonial sobre las mujeres. Por lo tanto, el movimiento de mujeres describe a la familia tradicional como un microcosmos del Estado. Bajo este microestado, la mujer depende de los roles consignados, como hermana, madre, hija o esposa; sin embargo, el hombre también según los roles consignados como hermano, padre, hijo o esposo. Ambos son oprimidos. La única diferencia es la jerarquía y roles de género que ordenan a los de abajo. Por lo tanto, la liberación de la mujer significa también la liberación del hombre, es decir, de la sociedad; como fichas de dominó, si cae una, caen todas. Sin duda, las mujeres kurdas son conscientes de los privilegios que disfrutaban los hombres por el sistema patriarcal, pero piensan que estos privilegios son cadenas en un contexto más amplio. Por lo tanto, el tema principal no es luchar contra los hombres por sus privilegios, sino interpelarles para que transformen y entiendan que estos privile-

gios son fundamentos de la esclavitud común de la sociedad. Por ello, la lucha de las mujeres contra el patriarcado tiene que ser autónoma pero también común con los hombres, porque ellos son quienes tienen que ser transformados (Öcalan, 2013). En este sentido, podemos decir que, con los principios de *la ideología de la liberación de la mujer*, como el *Welatparêzî*, que es el amor y defensa de la tierra (a menudo se traduce como patriótico, pero esto realmente es incorrecto), el libre pensamiento y la voluntad, la autoorganización, la lucha y la ética-estética, las mujeres asumen un papel de ser críticas (antagonistas), y los hombres tienen que autocriticar sus tendencias opresivas y dominantes. Esto, dentro de la ideología de liberación de la mujer, está conceptualizada como *kuştuna zilam*, que significa *matar el macho dominante*. El patriarcado define y crea una masculinidad que se refleja tanto en los individuos, mujeres y hombres, como en las estructuras del Estado y la sociedad. En la base más profunda esta masculinidad ha influido en todos los espacios sociales. La mujer está considerada como un objeto sexual. Ello corresponde también a la objetivación e instrumentalización de la naturaleza. En respuesta, el concepto de “matar el macho dominante” tiene como objetivo dismantelar y superar este sistema de relaciones instrumentalizadas de poder, y proponer una nueva comprensión de lo que significa ser mujer y, a la vez, qué significa ser hombre. Redefinir y recrear mundos de la significación sobre la feminidad y masculinidad (Academia Jineoljî, 2021).

En otras palabras, la relación entre hombre y mujer que ha sido moldeada por la dominación durante miles de años se reorganizará de forma democrática si cada individuo y colectividad de individuos *matan al macho dominante* con una crítica-autocrítica recíproca y constructiva. La crítica-autocrítica hoy en día está considerada como una metodología de transformación interna de la organización, con otros *tekmil* y plataforma<sup>3</sup>. Estos mecanismos que el movimiento kurdo ha desarrollado a través de sus contradicciones y necesidades garantizan una capacidad antipoder y antipatriarcal (Aslan, 2022). Sin embargo, para ejercer estas metodologías no es suficiente tener la voluntad puramente de mujeres o, al contrario, de los hombres, sino requiere la confianza ética-política de la lucha que va más allá de las voluntades individuales. Es decir, la lucha por la libertad construye las bases de la confianza ética-política necesaria para generar la crítica y la autocrítica. La ética-política de ser militantes de una misma lucha va más allá de la confianza generada entre individuos.

3 Tekmil: presentación oral de informes que incluyan críticas y autocríticas sobre la realización de las tareas colectivas.

Plataforma: un tipo de trabajo crítico con personas involucradas en el movimiento de liberación. La ética de la concepción de la libertad se representa mediante una plataforma imaginaria, mientras que se critica la compatibilidad de la persona con esta ética. El objetivo es crear una transformación personal colectiva.

## El horizonte de la transformación social para las mujeres zapatistas

Desde un punto distinto pero similar, las zapatistas subrayan que no es una lucha de mujeres ni es una lucha de hombres. “Cuando se quiere hablar de una revolución es que van juntos, va para todos entre hombres y mujeres, así se hace la lucha” (Mujeres del EZLN, 2015, p.25). Para los zapatistas no existe el concepto de individuo autocontenido, ni para la mujer ni para el varón (Marcos, 2014). Existe el ‘nosotros’ comunitario (Lenkesdorf, 2008). Como subraya Silvia Marcos (2014, p. 26):

La lucha de las mujeres indígenas busca incorporar a los varones. No se puede concebir como una lucha de mujeres contra o al margen de los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y de sujeción de las mujeres, esa lucha existe a la par, es decir, está subsumida en, y encapsulada por, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y la conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo.

Por lo tanto, luchar por la liberación de las mujeres significa la liberación de la sociedad. Estos procesos siempre van juntos y a la par (Marcos, 2014).

Sin embargo, el movimiento zapatista ha propiciado los espacios de mujeres y profundizado los que ya existían en la organización comunitaria: las cooperativas productivas de mujeres, las reuniones y asambleas de mujeres, la participación de ellas en las estructuras de salud, justicia, derechos humanos, educación. Entre ellas también se ha discutido lo que ocurre cuando las mujeres enfrentan la mirada del varón. Esa mirada es la del orden patriarcal, que nos pone en competencia a unas y otras. Así lo refieren en el discurso de inauguración del Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan:

Pensamos que sólo mujeres para que podemos hablar, escuchar, mirar, fiestar sin la mirada de los hombres, no importa si son buenos hombres o malos hombres.

Lo que importa es que somos mujeres y que somos mujeres que luchamos, o sea que no nos quedamos conformes con lo que pasa y cada quien, según es su modo, su tiempo, su lugar, ahí lucha o sea que se rebela. Se encabrona pues y hace algo. Entonces les decimos, hermanas y compañeras, que podemos escoger qué vamos a hacer en este encuentro. O sea que podemos elegir.

Podemos escoger de competir a ver quién es más chingona, quién tiene la mejor palabra, quién es más revolucionaria, quién es más pensadora, quién es más radical, quién es más bien portada, quién es más liberada, quién es más bonita, quién está más buena, quién baila más mejor, quién pinta más bonito, quién canta bien, quién es más mujer, quien gana el deporte,

quién lucha más. Como quiera no va a haber hombres que digan quién gana y quién pierde. Sólo nosotras.

O podemos escuchar y hablar con respeto como mujeres de lucha que somos, podemos regalarnos baile, música, cine, video, pintura, poesía, teatro, escultura, diversión, conocimiento y así alimentar nuestras luchas que cada quien tenemos donde estamos. Entonces podemos escoger, hermanas y compañeras. O competimos entre nosotras y al final del encuentro, cuando volvamos a nuestros mundos, vamos a darnos cuenta de que nadie ganó. O acordamos luchar juntas, como diferentes que somos, en contra del sistema capitalista patriarcal que es quien nos está violentando y asesinando. Aquí no importa la edad, si son casadas, solteras, viudas o divorciadas, si son de la ciudad o del campo, si son partidistas, si son lesbianas o asexual o transgénero o como se diga cada quien, si tienen estudios o no, si son feministas o no. (Las mujeres zapatistas, 2018).

La noción misma de *mujeres que luchan* que se expone en este llamado de las mujeres zapatistas en el 2018 señala la imbricación del capitalismo con el patriarcado, pero, además, está muy presente el señalamiento de la necesidad de “descolonizar” al propio feminismo. Es decir, mientras que el movimiento kurdo se desarrolla en zonas autonómicas y en la ausencia de un Estado kurdo, el movimiento zapatista hace referencia de múltiples formas a la colonización interna que el Estado – nación México ejerce cotidianamente sobre sus pueblos y culturas. Y cuando se trata de “hablar entre mujeres”, se evidencian esos posicionamientos. Por ejemplo, en otra parte de ese comunicado inaugural, en la voz de la Insurgenta Erika<sup>4</sup>, las compañeras dicen:

Porque no sólo los hombres, también hay mujeres de las ciudades que nos desprecian que, porque no sabemos de la lucha de mujeres, porque no hemos leído libros donde las feministas explican cómo debe ser y tantas cosas que dicen y critican sin saber cómo es nuestra lucha. Porque una cosa es ser mujer, otra es ser pobre y una muy otra es ser indígena. Y las mujeres indígenas que me escuchan lo saben bien. Y otra cosa muy otra y más difícil es ser mujer indígena zapatista. (Las mujeres zapatistas, 2018).

Pero en ese horizonte de transformación que están generando las mujeres zapatistas como sujeto colectivo, la propuesta es transcultural y transclasista. Reconocen que hay una condición que atraviesa a las mujeres, a pesar de sus diferencias, y esa condición es la violencia que viven día a día. Ello las lleva a plantear la metáfora del bosque, en el mismo documento:

<sup>4</sup> “Mi nombre es insurgenta Erika, que así nos llamamos las insurgentas cuando no hablamos de individual sino de colectivo. Soy capitana insurgente de infantería y me acompañan otras compañeras insurgentas y milicianas de diferentes grados” (Las mujeres zapatistas, 2018).

Y vemos por ejemplo esos árboles que están allá y que ustedes dicen que es “bosque” y nosotras le decimos “monte”. Bueno, pero lo sabemos que, en ese bosque, en ese monte, hay muchos árboles que son diferentes. Y lo sabemos que hay. Por ejemplo, ocote o pino, hay caoba, hay cedro, hay bayalté, y hay muchos tipos de árboles. Pero también lo sabemos que cada pino o cada ocote no es igual, sino que cada uno es diferente. Lo sabemos, sí, pero cuando vemos así decimos que es un bosque, o que es un monte.

Bueno, aquí estamos como un bosque o como un monte. Todas somos mujeres. Pero lo sabemos qué hay de diferentes colores, tamaños, lenguas, culturas, profesiones, pensamientos y formas de lucha. Pero decimos que somos mujeres y además que somos mujeres que luchan. Entonces somos diferentes, pero somos iguales. (Las mujeres zapatistas, 2018).

Así, el reconocimiento del orden patriarcal y capitalista se verifica en las relaciones entre los géneros, pero también intragenérica, al tiempo de que se reconoce que las formas para transformar ambos vectores de poder y dominio es la lucha. “Las mujeres que luchan” es una invitación a reconocer la posibilidad de construir un sujeto colectivo mujeres, antagónico al capitalismo y al patriarcado y, por ello mismo, descolonizante del horizonte de transformación social.

### ***Cambiar el orden de lo masculino y lo femenino: democratización de la familia, “Hevjijana Azad” y la Ley Revolucionaria de Mujeres***

Hemos mencionado anteriormente que las mujeres kurdas analizan la estructura de la familia tradicional como un prototipo del Estado. Como refiere Hilary Klein, las zapatistas también relatan una similitud entre los hombres y el patrón:

Las mujeres de Morelia decían que los hombres indígenas habían internalizado la mentalidad de su patrón, lo cual incidía en el trato que daban a las mujeres de su comunidad. Antes las mujeres tenían dos patrones que les manda[ban], porque, aunque están en su propia casa [...] el hombre era como [el] patrón porque no le da valor a su mujer. Los hombres obligaban a las mujeres a trabajar porque copiaban el modo del patrón. (Klein, 2019, p. 41-42).

Es decir, la familia más que ser un espacio donde las personas pueden actuar libremente y convivir, bajo el sistema estatalista, patriarcal y capitalista se ha transformado en un espacio donde las relaciones entre el hombre y la mujer se profundizan sobre la base de la desigualdad, y donde todxs experimentan el poder y la jerarquía por primera vez. En la familia, la mujer se transforma en un mero instrumento para el desarrollo del poder del hombre. Sin embargo, no queda solo allí: la relación jerárquica, dominante y colonial de los hombres sobre las mujeres en la familia está

incrustada en todas las relaciones sociales. Porque el proceso que comenzó con la esclavitud de la mujer condujo al desarrollo de la esclavitud de la sociedad a lo largo de la historia (Öcalan, 2009). Para contextualizar eso, las mujeres kurdas estudian la mitología y la historia de la humanidad desde una perspectiva femenina (Jineology Academy, 2015). Así, a través de un análisis mucho más profundo y largo, determinan que la emancipación social pasa por la emancipación de las mujeres, por lo tanto, como en el movimiento de mujeres, también en el movimiento de liberación kurdo se organizan y se movilizan para construir una práctica antipatriarcal que cubriría todos los sectores de la vida y todos sus participantes. Es decir, la reflexión sobre el sistema patriarcal ordena la práctica política en todas las áreas. Así que no rechaza el fenómeno de la familia, sino que busca transformarla. El movimiento refiere esa transformación con el concepto de “la democratización de la familia” y de llegar a una “convivencia libre” (*hevjiyana azad*) (Dirik, 2022, p. 68). Estos conceptos abren un nuevo horizonte en la lucha revolucionaria, porque es la primera vez que un movimiento revolucionario propone buscar la transformación social desde el espacio privado e identificar lo privado con lo político.

*Hevjiyana azad* es un concepto que tiene un contenido original. Muchas veces se entiende o se percibe como si la relación de pareja entre un hombre y una mujer fuera democrática, o sobre una base igualitaria. Pero a medida que la lectura y discusión de las mujeres kurdas se profundiza, vemos que “hevjiyan” (convivencia) se refiere no sólo a la democratización de la relación sexual o emocional entre un hombre y una mujer, sino a una relación universalmente armoniosa e igualitaria entre todos los hombres y todas las mujeres y de ellos con la naturaleza. Por lo tanto, *hevjiyana azad* no suele ser solo una forma de relación experimentada dentro de la familia nuclear o el matrimonio como una relación particular. Porque no se puede conseguir a través de un acuerdo entre un hombre y una mujer para ser una pareja libre; es decir, no es un problema de ser buen hombre y buena mujer, o ser respetuosos. Si no que habla de una relación entre hombres y mujeres a un nivel igual en la política, en el trabajo, en las amistades, acciones, actividades, producción y reproducción, sin dominación ni poder. Es decir, desde el punto de vista de la participación total y activa de la mujer en la vida. Vemos entonces la dimensión profunda, básica, en el sentido de estar en la base de lo social, del sentido del *hevjiyana azad*; rompiendo esa estructura familiar, íntima, de pareja de subalternización y dominio, se hace tambalear la estructura social en su totalidad. Nos parece que este re-ordenamiento del mundo se deja ver en la idea de “lo parejo” en el ámbito del zapatismo, que no sólo atañe a hombre/mujer, sino a todo el orden bio-socio-cósmico.

Es importante señalar que la primera significación de poder es la articulación de

género (Scott, 1996). Esta significación de poder se basa en la relación de las diferencias, en este caso hombre/mujer, masculino/femenino, pero es el modelo sobre el cuál se articulará el poder de lo uno sobre lo otro en general. Es decir, en esa relación primaria y arcaica está contenida la forma de producción y reproducción de la diferencia en tanto subordinación, dominación e instrumentalización de uno sobre otro. La transformación de esa relación originaria de poder (en el género) está en la base de todas las demás. Cuando se mueve, retiembla la tierra.

Finalmente, la comprensión de que el orden masculino es un orden simbólico que oprime a ambos géneros, y en realidad a toda la diversidad genérica, se transparenta en la discusión sobre la Ley Revolucionaria de Mujeres, en la investigación de Millán (2014a). La Ley Revolucionaria de Mujeres interpela al Estado nación, a los patrones, a los varones dentro de la estructura comunal y familiar, y a la organización revolucionaria. Reconoce al sujeto colectivo de las mujeres frente a todas estas estructuras, pero además reconoce que en las cuatro estructuras hay un encabalgamiento de opresiones: Estado-Patrón-Padre, Marido, Hermano y Mando de la organización son la manifestación de las opresiones capitalista, colonialista y patriarcal.

En la discusión que Millán sostuvo con mujeres zapatistas comunitarias, las mujeres mayores reconocían el mandato cultural patriarcal como algo que está en la cabeza de los hombres, es decir, los hombres piensan que deben mandar. Es un significativo de su masculinidad, es decir, de su diferencia.

*Contradecir lo que son los hombres*, es una formulación que hace pensar en que no es fácil separar a los varones de lo masculino como orden, autoridad que contiene, que da forma a lo social. Lo que *son* los hombres es el orden de lo social, e ir en contra de ellos es ir contra algo más. (Millán, 2014a, p. 255).

Y ese algo más es justamente el orden simbólico que ha ordenado lo masculino y lo femenino. Liberarnos de ese orden simbólico es, sin duda, iniciar un camino hacia lo desconocido. ¿Cómo darnos valor y afirmarnos en ese camino de transformación?

La revolución cultural que implica entender la transformación como un *continuum* privado/público, para hilar con la consigna feminista de los años 70s sobre que lo privado es político, implica incursionar en estrategias que apuntan a la transformación integral de lo social. Los primeros militantes del EZLN se dieron a la tarea de reclutar a hombres y mujeres indígenas para que se integraran al ejército insurgente, además de organizar a las comunidades a fin de formar su base de apoyo civil (Klein, 2019). La integración de las mujeres al movimiento insurgente y luego a la organización civil cambió la dinámica familiar. Primero las insurgentes informaron a unas mujeres de la comunidad, luego estas mujeres empezaron a salir de sus casas

para ir a informar y organizar más mujeres. Para esto, la visita de militantes del movimiento “casa por casa” es muy importante para entrar al espacio donde la relación entre hombres y mujeres aparece bajo diferentes formas (esposo-mujer; papá-mujer; hijo-mujer; hermano-mujer, etc.).

En Kurdistán, muchas veces una mujer y un hombre militantes realizan visitas de “casa por casa”. Para la familia tradicional es muy radical ver que un hombre y una mujer pueden ser compañeros de lucha y, que entre ellos hay una relación de camaradería. Así introducen a la familia en el hecho de que es posible una relación política e igualitaria entre un hombre y una mujer. Luego en estas visitas, los militantes apoyan a las mujeres de la familia frente a los hombres y les hacen entender que todo lo que va contra las mujeres también va contra la organización. Así, las mujeres reciben un apoyo enorme, y este apoyo las fortalece para que sean sujetos de decisión en la vida familiar. Es decir, que la mujer decide sobre su “sí” o “no” respecto a cualquier tema. Las mujeres kurdas hacen estas visitas frecuentemente, y observan cambios en la dinámica hacia la democratización de la familia. A través de estas visitas “casa por casa”, el movimiento difunde y crea una nueva cultura de la convivencia, y esto es una resistencia cotidiana que cambia las relaciones sociales hacia una sociedad democrática y autónoma (Aslan, 2021).

## Reflexión final

De acuerdo con María Galindo (2021), la teoría es un instrumento fundamental de la lucha porque sirve para apropiarse de la fuerza conceptual y argumentativa de un movimiento. Sin embargo, es fundamental también mirar al sujeto que crea la teoría. Poner atención a las reflexiones de las mujeres dentro de estos movimientos sociales nos ayudará a comprender la transformación de eso que denominamos política, al tiempo que aprendemos de conceptos como “lo parejo”, y el *xwebûn*.

El movimiento de mujeres de Kurdistán sistematiza y convierte en textos colectivos sus reflexiones, sobre todo en los últimos años por las academias de Jineoloji<sup>5</sup>. La simultaneidad en el hacer y el pensar es fundamental; es decir, los sujetos que construyen la lucha a la vez reflexionan sobre la lucha misma. Cuando los zapatistas mencionan la formulación del “caminar preguntando”, se refieren a este proceso de la creación de su modo de pensar y expresar. Es decir, no se movilizan con las ideologías estrictas y cerradas si no por su propia reflexión, que ilumina sus caminos hacia la libertad.

Como hemos analizado, hoy lo que significa la “participación” no es un derecho

<sup>5</sup> Jineoloji es la propuesta de las mujeres kurdas para la creación de la ciencia de mujer y vida.

dado a las mujeres por el movimiento, al contrario, las mujeres han generado esa participación a través de un camino propio. También hay que subrayar que este camino de la política de mujeres ha transformado a estos movimientos, haciéndolos tener una política antipatriarcal muy concreta. Para generar la política y la práctica de esta política antipatriarcal fue necesario negar el poder; primero masculino, como las posiciones privilegiadas como líder, comandante, padre o esposo enfrente del deseo de libertad de las mujeres, luego el poder estatal frente el deseo de liberación nacional. Por decir, la política de “autonomía sin Estado” que ambos movimientos practican hoy en día en sus territorios, Chiapas y Rojava, tiene que ver con la esencialidad de la política antipatriarcal. Porque autonomía significa generar la autodeterminación material y política de la sociedad en su vida y una reorganización de las relaciones sociales con un orden de libertad, donde no haya más dominantes y dominados; ni en el sentido de clase, ni de etnia, ni de género.

No podríamos pensar en los feminismos en la actualidad sin referirnos a las mujeres que luchan y sus contribuciones al movimiento global de las mujeres. Muchas de las experiencias y reflexiones que hemos recorrido en este artículo se han filtrado, como agua, en el florecimiento del movimiento feminista popular contemporáneo. Forma parte de su radicalización y de una politización integral que observamos en lo que se ha denominado “el desborde feminista”. Nos gustaría terminar con dos frases que ya se escuchan en las plazas y las calles en las manifestaciones del 8M: *Jin, Jiyan, Azadî (Mujer, vida y libertad)* y con la frase “acordamos vivir”, que se refiere al decir de las mujeres zapatistas: “acordamos vivir, y como para nosotras vivir es luchar, pues acordamos luchar cada quien, según su modo, su lugar y su tiempo”.

## Referencias

- ACADEMIA JINEOLOJÍ. *Matar y transformar al hombre dominante*. Qamishlo: Instituto Andrea Wolf, 2021.
- ASLAN, Azize. *Economía anticapitalista en Rojava: las contradicciones de la revolución en la lucha kurda*. Mexico: Bajo Tierra y Buap, 2022.
- ASLAN, Azize. “Casa por Casa” la Autonomía Kurda. *Desinformémonos*, 23 nov. 2021. Disponible en: <https://desinformemonos.org/casa-por-casa-la-autonomia-kurda/>. Acceso: 03 dic. 2024
- BUCK-MORSS, Susana. Theorizing today: the post-Soviet condition. *Log*, n. 11, p. 23-31, 2008. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41765180>. Acceso: 03 dic. 2024.
- CAUL, Miki. Women’s representation in Parliament: the role of political parties. *Party Politics*, v. 5, n. 1, p. 79-98, 1999. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1354068899005001005>. Acceso: 03 dic. 2024.
- CHIRIX, Emma. *Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya*. Chiapas: Librería La Cosecha, 2021.
- DIRIK, Dilar. *The Kurdish Women’s Movement history, theory, practice*. London: Pluto Press, 2022.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. El ‘valor de uso’: ontología y semiótica. In: ECHEVERRÍA, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998. p. 153-197.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. Lo político y la política. *Chiapas*, n. 3, 1996. Disponible en: <https://www.revis->

tachiapas.org/No3/ch3echeverria.html. Acceso: 03 dic. 2024.

GALINDO, María. *Feminismo urgente: ¡A Despatriarcalizar!* Bolivia: Lavaca, 2021.

GARZAN, Rojin. *Dîroka Tevgera Jinen Azad*. Qandil: Matbaya Azadî, 2015.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. *Cartas a mis hermanas más jóvenes*. Amistad política entre mujeres. México: Bajo Tierra, 2022. Vol. 2.

INCLÁN, Daniel; LINSALATA, Lucía; MILLÁN, Mágina. Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría. *Revista de Ciencias Sociales*, n. 42, p. 19-32, 2012. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50923318002>. Acceso: 03 dic. 2024.

INSTITUTO ANDREA WOLF. *Mujer, Vida, Libertad*. Desde el corazón del movimiento de mujeres libres de Kurdistan. Barcelona: Descontrol, 2020.

JINEOLOGY ACADEMY. *Jineolojiye Giriş (Introduction to Jineoloji)*. Istanbul: Aram, 2015.

KIŞANAK, Gultan. *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*. Ankara: Dipnot, 2018.

KLEIN, Hilary. *Compañeras: historias de las mujeres zapatistas*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones; Red de Solidaridad con Chiapas; El Colectivo, 2019.

LAS MUJERES ZAPATISTAS. *Carta de las zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo*. 2019. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/02/11/carta-de-las-zapatistas-a-las-mujeres-que-luchan-en-el-mundo/>. Acceso: 03 dic. 2024.

LAS MUJERES ZAPATISTAS. *Palabras de inauguración del Primer Encuentro Internacional, Político y Cultural de Mujeres que Luchan*. 2018. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>. Acceso: 03 dic. 2024.

LENKESDORF, Carlos. *Aprender a escuchar enseñanzas maya tojolobales*. México: Plaza y Valdés, 2008.

MARCOS, Silvia. Feminismos en camino descolonial. In: MILLÁN, Mágina. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014. p. 15-34.

MILLÁN, Mágina. *Des-ordenando el género, ¿des-centrando la Nación?* El Zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014a.

MILLÁN, Mágina. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014b.

MUJERES DEL EZLN. *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*. Cuaderno de texto de primer grado del curso de «La Libertad según l@s Zapatistas». Chiapas: EZLN, 2015.

ÖCALAN, Abdullah. *Liberar la vida: la revolución de las mujeres kurdas*. Colonia: International Initiative Edition, 2013.

ÖCALAN, Abdullah. *Demokratik Toplum Manifestosu: Özgürlük Sosyolojisi*. Weşanên Serxwebûn 149, 2009. Vol. III.

ÖCALAN, Abdullah. *Ortadoğu YAJK Konferansı Çözümlemeleri*. Qandil: Özgür Kadın Akademisi Yayınları, 1998.

ÖCALAN, Abdullah. *PKK 5. Kongresine Sunulan Politik Rapor*. Köln: Serxwebun, 1995.

ÖCALAN, Abdullah. *Kürdistan'da Kadın ve Aile*. Kurdistan: Weşanên Serxwebûn, 1986.

PÉREZ OROZCO, Amaia. *La subversión feminista de la economía*. El conflicto entre capital y vida. Madrid: Traficante de Sueños, 2014.

PKK. PKK Kuruluş Bildirgesi. *Weşanen Serxwebûn 25*. Serxwebûn, 28 nov. 1978.

ROVIRA, Guiomar. *Mujeres de maíz*. México: Era, 1997.

SCOTT, Joan W. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: LAMAS, Marta (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Pueg, 1996. p. 265-302.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *Según nuestro calendario, la historia del EZLN, previa al inicio de la guerra, tuvo 7 etapas*. 10 nov. 2003. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/11/10/subcomandante-marcos-segun-nuestro-calendario-la-historia-del-ezln-previa-al-inicio-de-la-guerra-tuvo-7-etapas/>. Acceso: 03 dic. 2024.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *La historia de los espejos*. 9 jun. 1995 Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/06/09/la-historia-de-los-espejos-durito-iv-el-neoliberalismo-y-el-sistema-de-partido-de-estado-durito-v/>. Acceso: 03 dic. 2024.

ZIBECHI, Raúl. *Mundos otros y pueblos en movimiento*. Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina. México: Libertad Bajo Palabra, 2022.