

T
743

104031

UNIVERSIDAD AUTONOMA
METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL MAESTRIA

TEJIENDO HISTORIA

Análisis a través de la memoria de la re-configuración de
identidad de género de las tejedoras de Jolom Mayaetik

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN
DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A:

AMARANTA CORNEJO HERNÁNDEZ

DIRECTOR: CARLOS CORTÉZ RUIZ

MÉXICO D.F.

MARO 2004

A Cleto, A Esther, A la otra parte de mi corazón: Gigi.

Gracias

A las Jolomas por abrirme la puerta a su conocimiento, a su vida, a su tiempo.
A Apolonia, Francisca, Pascuala y Rosalinda por las entrevistas y todo lo que eso implicó.
A las mujeres respondonas de la Décima por nunca callarse y decir que la visión de género es importante no sólo como discurso.
A todo el grupo de la Décima por esa menara de generar conocimiento desde lo humano.
Al grupo de profes de la MDR por la paciencia y la habilidad de enseñar.
A Carlos Cortes por las asesorías y las experiencias compartidas.
A Sonia, Beatriz, Gisela, Caty, Arturo y Mary Goldsmith por su lectura, sus comentarios y sugerencias.
A Adriana por las entrevistas, el video y sus palabras.
A Colocha por la amistad, por la plática interminable, por las caminatas y por compartir nuestros trabajos con mujeres.
A Yolanda por compartir ese tiempo, esas experiencias, esas reflexiones.
A las Junaxas, Carmen y Pati por el apoyo de siempre.
A Eva y Jorge por esa distracción delante de la chimenea.
A Alejandrina y Roberto por ese otro acompañamiento en estos dos años de maestría.
A Xime, Iliá y Ale por esa amistad sin distancia.
A mis padres por el amor, el apoyo y el ejemplo de siempre.
A mis hermanos por tanta vida, aliento y cariño.
A Gigi por ser quien es y ser juntos, por compartir este Chiapas, esta tesis también.
A todas y todas quienes resisten en Chiapas contra la injusticia y el olvido.
A todos los pueblos que no se rinden ni se callan y continúan buscando otro mundo.

Hay tantas voces en esta tesis que me resulta un poco difícil no dejar sin mencionar a alguien... Si esto ha pasado, se sabe que aquí, en el corazón, no se olvida.

que

Índice

I Introducción

- Razones porque escogí ese tema
- Por qué esa región
- Peculiaridades de la investigación y la redacción

II Andamiaje teórico

- Definición de enfoque de género
- Justificación para el uso de este enfoque
- Lo meramente femenino
- Enfoque y condición de género en un análisis identitario
- Definir qué es identidad

III Vuelta atrás a la memoria

- Por qué la metodología de historia oral
- Obstáculos y particularidades de las entrevistas
- Relación historia oral, identidad y desarrollo rural
- Espacio-temporalidad de la investigación
- Valoración de la interpretación

IV Contextos

- Geográfico
- Social
- Político

V Historias

- De tres tejedoras
- De una cooperativa de artesanías
- Desgaje de lo cotidiano

VII Adentrándonos

- Lo meramente femenino
- Reproducción social
- Unidad doméstica de producción

- Subalternidad

VIII Cambios

- Cambios del deber ser
- Permanencias del deber ser
- Tensiones ante el cambio
- Nuevas identidades indígenas de las tejedoras

IX La relatividad del tiempo

- Cómo fue el pasado
- Cómo es el presente
- Cómo sería preferible el futuro
- Retos para la cooperativa

X Coda

I Introducción

*Uno no se atreve cuando está solo y aislado,
pero sí puede
cuando se ha hundido tanto en la realidad de los otros
que no puede volverse atrás.
Ernesto Sábato*

Llevo más de cuatro años acompañando a diversos colectivos de panadería en los municipios autónomos de la zona norte de la Selva Lacandona. Al mismo tiempo he convivido con diversos grupos de mujeres, entre los cuales se encuentra la cooperativa de artesanas Jolom Mayaetik. El vínculo con uno y otro grupo ha sido el apoyo a la resistencia indígena en búsqueda de su autonomía. Así, al momento de realizar mi tesis para la MDR, tenía diferentes opciones de trabajo, entre las cuales se encontraban los grupos ya mencionados. Por diversas razones, tuve que decidir acercarme a Jolom, a quienes propuse de manera general mi proyecto de tesis. La mesa directiva de la cooperativa lo propuso a cada uno de los colectivos miembros, y fue el grupo Cabecera quien aceptó la invitación. Así comenzamos un camino juntas, en el cual nos conocíamos muy poco, y desde la mera confianza en nuestra palabra fuimos adentrándonos en nuestras vidas y trabajos; compartiendo el desconocimiento y creciendo una historia que sería esta tesis misma.¹ Sin embargo, no por el hecho de no conocernos directamente quiero decir que parto de cero: sí y no. Sí porque es a raíz del trabajo de tesis que llego hasta su

¹ Acerca de la producción de artesanías hay bastante bibliografía, sin embargo, tomo como referencia los trabajos realizados por Turok, Hernández Castillo, Nash, Castro Apreza, Eber y Rosenbaum. Retomo estos textos porque al haber sido realizados entre los 60's y mediados de los 90's me dan una perspectiva histórica de los temas y abordamientos hechos al trabajo y situación de género de las artesanas de los Altos Chiapanecos. De todas estas investigaciones, únicamente las de Yolanda e Inés Castro Apreza se refieren explícitamente a la cooperativa de Jolom Mayaetik.

comunidad, hasta sus casas, y es así como comienzo a introducirme de lleno en el mundo tzotzil de San Andrés Sak'amchén, y no, porque desde hace tiempo he venido compartiendo con la cooperativa diversos momentos dados por la empatía en común con la lucha zapatista. Sin embargo, la razón más fuerte por la cual no puedo decir que somos nuevas las unas con las otras, es el hecho de cierta reflexión que cada una tenemos y traemos acerca del ser mujer. Es decir, tanto las artesanas tejedoras como yo, llevamos un proceso de interiorización y exteriorización sobre lo que ha venido dándose a raíz del levantamiento zapatista: ellas en lo cotidiano y siendo partícipes y creadoras directas de estos cambios y yo más de forma observadora, aunque también participando como acompañante.

Esta investigación abordará parte de este proceso: desde un análisis de conformación identitaria de género a través de historia oral, tomaré en cuenta las relaciones sociales establecidas y aquellas que se modifican; además de ver cuáles son las condiciones socio-económicas que determinan esta identidad femenina tzotzil de las tejedoras. Considero que la identidad vista desde la historia oral es un buen punto de análisis de la compleja problemática en la cual se ubican las mujeres tzotziles, pues desde su propia voz pueden ir señalando los problemas más apremiantes, los que son más comunes, o bien aquellas situaciones que desean preservar con el mínimo de cambios. Desde esta perspectiva ellas aparecen como sujetos que han ido apropiándose de espacios en los cuales antes no participaban, y de esta forma, han ido haciendo posibles algunos cambios. Para lograr esto, y tal vez sea su raíz misma, doy voz directa a las mujeres a través de

diversas entrevistas a las socias del colectivo y de la cooperativa. Así, por medio de sus historias de vida realizo el análisis identitario, pues son ellas mismas quienes están proyectándose y presentándose tal cual son auto-percibidas, o bien, como les gustaría ser vistas².

Es importante mencionar algunos detalles propios de la investigación. Antes que nada debo aclarar que estoy consciente de que mi análisis de conformación de identidades serán una reinterpretación mía y que seré de cualquier forma un ojo externo. Este debate ya tan discutido es pertinente re-crearlo en esta investigación porque es uno de los hilos conductores que me guió a lo largo del trabajo de campo y del análisis académico. Tener la claridad de que se trata de mi interpretación me mantuvo alejada de la idealización, la cual fue uno de objetivos teóricos a deconstruir para desmitificar la visión de las indígenas insertadas en un edén social inexistente. Es decir, la conciencia de mi interpretación me permitió alzar al trabajo como un dato histórico más que permita entender el proceso organizativo de Jolom Mayaetik, me permitió esa tolerancia necesaria para crear puentes interculturales desde la investigación social que aterrizan en la práctica social. Así, mi intención es aventurarme en la deconstrucción del género femenino indígena sin caer en esencialismos ni dicotomías rígidas, más bien interpretar a lo *otro*, siendo lo *otro* lo mestizo y lo indígena; lo femenino y lo masculino. Otro punto que deseo enfatizar es el referente a la interpretación. Para comenzar, me ubico como un agente externo a la comunidad, a la cooperativa y al colectivo, y

² De la lectura y análisis de los variados documentos a cerca de las tejedoras chiapanecas, concuerdo con Hernández Castillo en la necesidad e importancia de dar voz a las artesanas mismas para desde ellas construir ese conocimiento de sus realidades.

aún siendo mujer, no soy una mujer como ellas, sino de otro tipo. Esto ya plantea un marcador interpretativo, pues pertenezco a la cultura mestiza, occidental, y por lo tanto, las pautas culturales que conforman el género femenino tzotzil me resultan más lejanas y por lo tanto, es una interpretación desde este lado de la realidad, desde esta cultura. Otro punto es la "barrera" del lenguaje. Mas allá del hecho de que la mayoría de las mujeres tzotziles son monolingües, excepto por algunas con quienes realicé el trabajo de historia oral, está más bien la cuestión de cómo mi desconocimiento de la lengua tzotzil plantea una vez más un sesgo de interpretación por parte mía y de las mujeres con quienes trabajo. Sigo la noción de que la lengua refleja la forma de ver la vida, y por lo tanto, estoy consciente de que al comunicarme en una lengua distinta a la suya, el español, tendré una presentación de su realidad adaptada, acercada a la manera de expresarse de los mestizos.

La reflexión acerca de la interpretación la veo como un diálogo entre culturas distintas, incluso entre personas del mismo género. Como lo dije, soy externa al mundo de las tejedoras tzotziles y lo que yo pueda llegar a decir sobre ellas, aún retomando su misma voz, es una interpretación de su realidad desde la mía. Mucho debatimos sobre esto en la maestría, en la conveniencia de interpretar; finalmente no llegamos a ninguna conclusión, porque nuevamente es un proceso en el cual podemos intentar acercarnos aún más a esa otra cultura, no al grado de convertirnos a ella, pero sí de estar lo más cerca posible como para poder comunicar "su" especificidad, pero sobre todo, sin una actitud de

superioridad si no reconociendo el particularismo universal que sirva de puente entre las diferentes culturas, aún cuando este puente salga desde lo occidental. Este particularismo universal busca reconocer las diferencias pero sin llevarlas al punto de totalizarlas, sino más bien como un diálogo estratégico que permita escuchar y comprender a lo otro para así originar alternativas desde la base.

Como parte de la construcción social del género, el debate de la interpretación resulta de suma importancia pues permite ver las diferencias entre una cultura y otra, entre la tzotzil y la mestiza universitaria. Es decir, al estar frente a la memoria de las tejedoras se revelaban las distintas formas como ellas y yo creamos los conceptos de la mujer, de las mujeres, de un deber ser que se supone compartimos, y que afortunadamente se encuentra distinto, dando así la pauta para cuestionar esas nociones naturalistas, biologicistas del deber ser femenino. Así, la interpretación fue el *jalam'te*³ que matizó mi trabajo y le dio la riqueza de la diversidad a mi percepción.

Como parte del trabajo de investigación, las tejedoras y yo hicimos un intercambio, ellas hablaban de su vida, y yo daba la capacitación en velas. Esta idea sirvió, en primera instancia para acercarnos y no llevar una relación de investigadora-sujetos de investigación. Este intercambio lo realicé principalmente con el grupo Cabecera, aunque en algunas ocasiones participaban algunas representantes de la mesa directiva. A raíz de los cuatro talleres de velas surgían breves discusiones sobre la viabilidad de la hechura de velas como alternativa

³ El *jalam'te* es la parte del telar de cintura que separa los hilos que son unidos por el hilo transversal que hace las figuras y colores del tejido.

económica, ya que el mercado de este producto está acaparado por la gente de San Cristóbal, y la producción no ajusta. Por otro lado, en comparación a las velas, la cooperativa, el trabajo en el telar resultaba mucho más conveniente por diversos motivos, no sólo por la seguridad en el mercado, sino porque les daba la oportunidad de conocer otros mundos a través de las diversas capacitaciones.

A la par de la reflexión productiva, nos fuimos adentrando en nuestros corazones hasta el grado de compartir momentos de mucha risa y otros de llantos al recordar las partes tristes de nuestras vidas. Es así como la investigación se fue complejizando al grado de llegar a otra de las discusiones en la maestría en torno a la objetividad relativa, el reconocer que no se puede hablar de una objetividad absoluta ya que los trabajos se permean de cierto acercamiento, más o menos profundo, con los actores mismos del desarrollo. En este sentido, la visión de esta tesis, el resultado de los meses de trabajo con las tejedoras son páginas matizadas por el ser y el sentir de las mujeres, de su afán de realizar sus anhelos, de lograr los cambios necesarios para mejorar no sólo su vida sino la de sus hijos e hijas, de no ser más la figura en la cocina sino de ser plenamente mujeres visibles y activas. Este compartir con ellas, entre ellas, es como diría una de sus asesoras, una experiencia que permite percibir al mundo como que es más rico de lo que parece.

A primera vista, reconocía al debate de la producción y de los mercados como el engarce de la historia oral con el desarrollo rural en tanto la elaboración y venta de artesanías es parte una importante en la vida de las mujeres y salía en cada entrevista realizada. Profundizando en esta línea temática, encontré aún más

Intricada la relación que guardan la cooperativa de artesanías y un desarrollo que va más allá de lo económico, pues pasa por lo cultural y social, sin dejar de lado en ningún momento lo político como motor de cambio. De esta manera, analizar la reconfiguración identitaria de las tejedoras por medio de la historia oral me permitió, al mismo tiempo, analizar el proceso productivo y de organización como una pauta que determina esa construcción de identidades como un *continuum* y no como algo inamovible. Así, el concepto de desarrollo rural toma un sentido más amplio y muestra toda la complejidad de la ruralidad mexicana en tanto retoma los niveles socio- políticos y culturales y permite de esta manera, entender en una óptica más amplia los esfuerzos de estas tejedoras. Esta interrelación entre memoria, artesanía y desarrollo rural es lo que Marta Turok⁴ reconoció como la complejidad del mercado artesanal ya que a través de estos productos prevalece la dicotomía entre lo cultural, lo político-ideológico y lo económico. Es esta misma dicotomía lo que dinamiza a la cultura indígena y es el motor que mantiene en movimiento a las identidades de género de las tejedoras.

Así, entre matices de diferencia, iré, como ellas, en el telar de la palabra y de las ideas, entrecruzando diversos aspectos de la vida cotidiana de las mujeres del grupo Cabecera, guiándome por el análisis identitario, con pautas que van desde lo comunitario hasta la subordinación, desde lo cultural hasta lo económico. Es pues, un intento de escuchar en lo académico a las más pequeñas, a las que no se dejan y hacen cambios, y al hacerlo, ponen sobre la mesa nociones y alternativas de lo que puede ser un desarrollo rural.

⁴ Marta Turok. *Cómo acercarse a la artesanía*. Plaza y Valdéz: México, 1998. pp 143-144.

II Breves disertaciones teóricas acerca de la reconstrucción identitaria de las tejedoras.

*Los espejos son para tallarlos
Los cristales son para romperlos
Y pasar al otro lado.
S.C.I. Marcos*

Las tejedoras ¿desde dónde? ¿vistas desde qué ángulo, con cuál percepción? Estas dos preguntas salen al momento de proponerme abordar la vida de las tejedoras de Cabecera y de Jolom Mayaetik. Podría perderme fácilmente en visiones esencialistas, idealizadas sobre lo que son estas mujeres, y simplemente proyectar una visión mía, la necesidad de reafirmar un mundo ideal inexistente. Sin embargo, decido emplear el cristal del género, tanto como para acercarme a ellas como para hablar de ellas. Este enfoque me permite centrarme en las mujeres sin dejar de lado a su contraparte, el hombre. Y me decido por este enfoque que admite y propicia una multiplicidad de voces, por su plasticidad, y cero rigidez, lo cual es apto para poder explicar una cultura distinta desde otra cultura⁵. Además de que invita, si no es que obliga, a ver las situaciones con una mayor complejidad, profundizando así en ese entendimiento y en este sentido, alejando esos esencialismos que llevan a afirmar al indígena como bueno, y a la

⁵ Es importante el intento de explicar una cultura desde sus propios referentes, pues de esta forma se estará creando un discurso más apegado a una explicación y debate más ricos en tanto proyecten lo propio de esa cultura. Para un mayor debate acerca de su importancia, ver Rosalva Aída Hernández Castillo "Entre el emocentrismo y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en Debate feminista, Año 12, Vol. 24, Octubre, 2001. pp. 206-229.

mujer como víctima. En este sentido, se parte desde la particularidad que plantea el ser una indígena tejedora de cierta región, y no una indígena tejedora en general. Entiendo por enfoque de género al estudio de las interrelaciones sociales dadas por la diferenciación sexual entre mujeres y hombres, y que sin embargo, reconocen la construcción socio-cultural de las distintas maneras de relacionarse según se le dé valor a los individuos. Ubicándoles en un espacio de poder determinado.⁶

Parto de la noción de que “ el género se construye a través de las instituciones y organizaciones sociales, en los sistemas de parentesco, en la economía y la política, el mercado de trabajo, la educación y en las instituciones coeducativas.”⁷ De esta forma se complejiza el análisis de la historia oral de las tejedoras cooperativistas, presentando una visión enriquecida al considerar todo el constructo social en el cual se mueven, del cual son resultado, al mismo tiempo que lo modifican. Por otro lado, al acercarme a través de historias de vida, buscando hacer un análisis identitario, el género nuevamente es el toque angular, ya que permite ver “la identidad subjetiva y la construcción de la identidad genérica relacionada con actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas, que puede ser analizada mediante biografías o de colectivos sociales,”⁸ lo cual es el objetivo primordial de esta tesis. El matiz de culturas históricamente específicas es lo que permite ubicar a las tejedoras no

⁶ Presento esta conceptualización como mi reflexión a partir de las distintas acepciones presentadas por Beatriz Martínez Corona en Género, empoderamiento y sustentabilidad. Una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas. GIMTRAP: México, 2000.

⁷ Scott citada por Beatriz Martínez Corona, Op. Cit., pp. 34

⁸ *Ibid.*

como una generalización sino como un grupo de mujeres en un espacio y tiempo determinados, lo cual hace particular su identidad, siendo está al mismo tiempo, un puente de cambio y permanencia entre ellas y las generaciones anteriores. Nuevamente, serán ellas desde su propia voz las que presenten esa movilidad de la construcción social.

Para poder hablar de la construcción de la identidad genérica de las mujeres tzotziles debo remontarme al concepto de práctica social pues éste es el proceso social en el cual surge por contraste con *lo otro*, la identidad. En otras palabras, la práctica social es lo que en la cotidianidad refleja la organización y estructuración de una comunidad, que abarca lo material y lo simbólico. En ese día a día, la mujer se compara con el resto de los individuos y al ver las diferencias re-conoce lo que es propio de ella, es decir que ese interactuar va de adentro hacia fuera. Sin embargo, no podemos caer en la ingenuidad ni el romanticismo y creer que esta reflexión y conciencia de sí misma es algo presente en lo cotidiano, sino que es parte de una inducción, ya sea externa, o propiciada por ella misma y que implica en cualquiera de las opciones, una predisposición para efectuar tal proceso de pensamiento. Siguiendo esta idea, es importante recordar y reconocer que esa mujer que menciono no está sola, sino que se mueve, se sitúa en un contexto más amplio, la unidad doméstica familiar, la familia, la comunidad, la región, la organización, el país, el mundo. En este amplio contexto, ella se encuentra vinculada a otras mujeres y a otros hombres, con lo cual se teje una red de identidades que van desde lo genérico y sexual hasta lo generacional, lo étnico, lo

regional y lo nacional. Tenemos entonces que la construcción identitaria no puede ser analizada centrándose únicamente en un sujeto determinado, es decir, en una mujer ni en dos o tres ni en diez, sino en una o varias con relación al resto de las mujeres y hombres de su comunidad, de distintas edades y filiaciones políticas diversas. Por el mismo hecho de no caer en la unicidad, se tiene que hacer referencia a múltiples particularidades en tanto que hay o puede haber, más de una identidad femenina dentro de una misma comunidad, por no decir de una etnia y/o región etno-geográfica. Así pues, la identidad femenina tzotzil podría ser ubicada como una jerarquización de los diferentes niveles de identidad: género, clase, etnia, edad.

Una de las intenciones al contextualizar es hacer énfasis en lo meramente femenino y lo meramente masculino⁹. Estas categorías de análisis, más allá de los roles de género, permiten visibilizar esa construcción social del género a través de los polos en tanto prácticas exclusivas de mujeres y hombres, para evidenciar la diferencia de géneros a nivel de actividades, responsabilidades, y valores. Lo meramente femenino está determinado por los marcadores identitarios de género, etnia, edad y clase. Con esto busco reforzar mi alejamiento del esencialismo de lo que se considera es una mujer indígena para llegar al análisis propio de tejedoras tzotziles organizadas en una cooperativa. Entonces, zarpo de la construcción de una noción de mujeres bastante rígida, la cual presenta cuáles son las actividades

⁹ Retomo estas categorías planteadas por Sara María Lara Flores en "Sexismo e identidad" en *Alteridades*. Año 1, Núm. 2, 1991. pp. 24-29. Sin embargo, amplío la propuesta de la autora para hacer evidente la diferencia entre la determinación de la mujer a nivel "natural", la cual la encasilla en ciertos roles y la construcción socio-histórica de la condición y situación de género de las tejedoras. En este sentido, lo meramente femenino o masculino va más allá de los roles.

realizadas por dichas tejedoras, vista hasta cierto punto con un dejo de naturalismo y que devendrá tanto en un análisis histórico de la condición de estas mujeres y de tal forma entender por qué realizan tales actividades materiales y simbólicas; además de que deconstruiré esa imagen de la mujer indígena como irremediablemente oprimida desde siglos atrás, para mostrar cuáles han sido los cambios que han logrado, y por cuáles otros están luchando. En este sentido, lo meramente femenino me remite a Beauvoir en tanto la mujer no nace, se hace, y las tejedoras de Jolom *se hacen* un determinado tipo de mujer; se viven de cierta manera como mujeres; las percibimos particularmente como cierta clase de mujeres indígenas. Así, lejos de caer en dicotomías, busco más bien una estrategia que me permita romper con esencialismos y ver cómo la mujer se va haciendo. Es importante recordar que dentro de la cosmovisión indígena, aun cuando se encuentre fuertemente estratificado el género de las personas, no hay una separación tajante entre la mujer y el hombre, sino que existe más bien un sentido de complementariedad, de servicio mutuo, el cual es trastocado en situaciones de violencia intrafamiliar y que por el contrario, es reforzado en contextos de cambio como el de las tejedoras organizadas¹⁰.

El punto al emplear los términos de meramente femenino y masculino es una re-valorización de las mujeres desde ellas mismas, pues al dar su voz van reconociendo sus particularidades y no aceptando simplemente lo que alguien más

¹⁰ Para una mayor problematización sobre la complementariedad mujer-hombre en el mundo maya ver Christine Eber y Brenda Rosenbaum "That we may serve beneath your hands and feet: Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico" en Crafts in the World Market. The Impact of Global Exchange on Middle America Artisan, June Nash (Ed.) State University of New York:USA, 1993, pp 154-179.

dice que son ellas. Esa búsqueda de lo meramente masculino o femenino implica, por principio, analizar las relaciones a lo interno de la familia y de la unidad doméstica familiar, pues en estos espacios es donde comienza la socialización de las personas en la comunidad; implica buscar, con relación a la mujer, los tipos de relaciones que establece la producción agrícola, qué jerarquías se establecen, los conflictos que puede haber, los papeles de complementariedad, la visibilidad e invisibilidad en los trabajos, el acceso a los medios de producción y su decisión sobre ellos, así como sobre los recursos. Cuando digo lo meramente femenino o masculino ciertamente trato de ir al extremo de lo privativo, que no intrínseco de los roles y actividades correspondientes a cada género. Para esto parto de la idea de que al evidenciar las diferencias de manera por demás obvia, resultará más fácil ubicar a los actores y a las estructuras que hacen posible y reproducen el concepto de feminidad.

En el ámbito de las comunidades indígenas en resistencia¹¹ en Chiapas, además de la unidad doméstica familiar, es importante analizar otros espacios, como el del colectivo de artesanías para ver cómo se hace público lo privado y si esto impacta de alguna manera en el resto de la comunidad y en las mismas mujeres, con lo cual podría verse un punto de cambio o ruptura. Digo las artesanías porque creo que es una actividad meramente femenina en tanto no arriesga los roles de género, sin embargo, puede ser un espacio donde se re-

¹¹ Al hablar de resistencia hago referencia a distintos niveles: el de la comunidad, el cual tiene que ver con cuestiones políticas, y abordo en el capítulo 4; el de la unidad doméstica, el cual abordaré en el capítulo 6 y que hace referencia a las relaciones de poder; y al de la cultura que permea toda la tesis, en tanto es una estrategia de cambiar para permanecer.

elaboran las posibilidades de interacción, el tipo de espacio (público o privado) al que acceden las mujeres, y por lo tanto su posición. Como dije anteriormente, puede ser una interfase donde lo privado se haga público y lo complementario un refuerzo más que económico, autonómico. Así, el tema de los espacios gana importancia en tanto los encuentro como una mera construcción social y cultural que determina la noción de género que una cultura tenga en un tiempo y espacio determinado. Para efectos del análisis planteado en esta tesis retomo el concepto de espacio privado como actividades realizadas dentro del hogar que responden no a una lógica productivista, sino a una lógica "basada en el afecto, en la solidaridad, en el cuidado de l@s otr@s, es la que moviliza la mayor parte del trabajo que se realiza"¹² dentro del hogar. Así,

la familia es el lugar esencial de lo "privado". Como tal cumple un rol prioritario en la socialización de las personas, es el primer disciplinador social, es el primer agente socializador, dado que es el primer espacio donde se articula lo individual con lo social general a través de la internalización de representaciones, roles y pautas construidos por el conjunto social.¹³

Por su parte, el espacio público se puede distinguir por ser el foro político, donde se discuten y toman decisiones que afectan a toda la colectividad, donde se decide el rumbo que tomará la comunidad en su conjunto; "lo público era, y es, el

¹² Mujeres, Globalización, Unión Europea. Algunas reflexiones. Sira del Río Integrante de la Asamblea Feminista de Madrid Marzo 2002 <http://www.nodo50.org/doneselx/globalizacion.htm>

¹³ Cecilia Lipszyc, Costruyendo ciudadanía en Lo público y lo privado. Compartiendo estrategias para la construcción de la paridad en las relaciones de género, Documentos/22, Centro de documentación en políticas sociales: Argentina, 1999 pp 20

espacio del mercado, regido por los criterios de la racionalidad económica¹⁴ y en su connotación más visible, la calle es el espacio público por excelencia. Viendo las dos acepciones de uno y otro espacio, distingo varias vertientes teóricas en la división de tareas y espacios asignados según el género, y aún cuando dentro del mundo indígena existe esta división, su valoración habría sido distinta antes de la Colonización. Así, concuerdo con Lipszyc al reconocer esta división como una

forma de organización familiar (...) basada en la división sexual del trabajo en la cual las mujeres aportan gratuitamente el trabajo doméstico, el así llamado "trabajo invisible"; que aporta al producto nacional más de una tercera parte del trabajo producido, y que no se contabiliza. Esta familia está basada en la tradición de que el rol prioritario y fundante de la mujer es ser esposa y madre y que cualquier otro trabajo que realice es considerado socialmente "secundario".¹⁵

Y es por esta razón, por la naturaleza de tal división del trabajo que resulta importante deconstruirla para así despojarla de la "naturalidad" con la cual es argumentada por el liberalismo. Siguiendo este objetivo, retomo la interfase que representa la elaboración de artesanía bajo una organización colectiva, ya que ésta será la pauta socio cultural de cambio que hace patente esa construcción social tan importante en el análisis de género.

Por condición de género entiendo "el estado material en el cual se encuentran (las mujeres); su pobreza, la falta de acceso a la educación y capacitación, la excesiva carga de trabajo y la posición, referida a la ubicación social y económica de las mujeres con respecto a los hombres y en la sociedad,

¹⁴ Mujeres, Globalización, Unión Europea. Algunas reflexiones. Sira del Río Integrante de la Asamblea Feminista de Madrid Marzo 2002 <http://www.nodo50.org/doneselx/globalizacion.htm>

¹⁵ Cecilia Lipszyc, **CONSTRUYENDO CIUDADANÍA** en Lo público y lo privado. Compartiendo estrategias para la construcción de la paridad en las relaciones de género. Documentos/22, Centro de documentación en políticas sociales: Argentina, 1999 pp 20

donde se incluye la falta de valoración de su trabajo.”¹⁶ Además de las actividades típicas de las mujeres, tomo en cuenta su situación socio-económica, ya que esto permite percibir su situación, no como un destino inherente al hecho de ser mujer, sino a condiciones que ellas mismas buscan cambiar.

Con todo lo anterior, la identidad se presenta como movable, percepción que es potencializada al ubicarla en sus distintas dimensiones dentro de la vida social, y según los distintos estratos identitarios de etnia, género, organización, ocupación, y edad. La identidad son rasgos particulares a cada persona, según su propia condición, siendo un movimiento de construcción continua.

¹⁶ Young citado por Beatriz Martínez Corona, Op Cit., pp. 33

III

Vuelta atrás en la memoria

En un principio intentaba hacer de este capítulo un abordaje acerca de las técnicas propias de la historia oral. Por un lado, exponer aquellas que implementé a lo largo de la tesis. Por otro lado, sería un diálogo entre estas mismas técnicas y algunos otros métodos. Sin embargo, conforme fue andando el tiempo, este capítulo se perfiló ya no tanto como el enfoque metodológico que seguí, sino más como una reflexión acerca de lo sucedido en la interrelación con las tejedoras como consecuencia de las entrevistas que devendrían en su historia oral. En este sentido, no me alejé mucho de la teoría creada por el método de la historia oral, aunque las mismas tejedoras son quienes le dieron un tinte reflexivo al capítulo al llevar el trabajo por caminos nuevos durante las entrevistas.

Comienzo retomando la interrelación de la memoria y la historia oral hecha con base en la primera. Esta interrelación se asemeja al proceso de construcción identitaria porque se da a partir de una interacción que va de lo externo hacia el interior de una persona, en este caso de una mujer. Así, encuentro la similitud entre memoria e historia oral con la práctica social misma, que es donde se crea y recrea la identidad de las mujeres. Es decir, en el momento de realizar una entrevista, sea ésta abierta o con un cuestionario preestablecido, se propicia un proceso de reflexión en la mujer entrevistada, quien no sólo recuerda, sino que organiza, prioriza, y desecha información personal sobre su propia vida. Esto a su vez se verá influido por el momento histórico en el cual sea entrevistada; es decir,

que habrá un sesgo personal el cual implica una distancia de sí misma en el tiempo, un tipo de recapitulación, pero que no termina, sino que se actualiza con las actividades de ese día y los siguientes. Así pues, podría visualizarse como un mero principio del proceso identitario. Por otra parte, el poder hablar de la vida de ella misma le da la oportunidad de presentarse de cierta manera, como ella se perciba y como desea ser percibida. De alguna manera, se puede ver una construcción de identidad similar a la que hace un escritor de sus personajes, en retrospectiva; no nos dirá lo que a los 8 años le parecía ser, sino lo que ahora, con el paso del tiempo llegó a ser y fue en esa edad. En palabras de Gattaz, se podría resumir de la siguiente manera: el análisis de la historia oral "debe considerarla (a la historia oral) como una forma expresiva determinada por el espacio y por el tiempo, que no refleja tanto el sentido que el narrador tuvo de los hechos del pasado, sino el que le otorga en el momento de la entrevista y no por cierto, de forma inocente y sin consecuencias(...)"¹⁷

Tenemos entonces que la metodología de identidad a través de la memoria cumple con los *requisitos* de un proceso identitario al ser una reflexión de confrontación con lo *otro*, siendo *lo otro* las demás personas, pero también la mujer misma en retrospectiva. Sin embargo, también presenta ciertos riesgos, como el ser coyuntural, ya que, como dije anteriormente, la entrevista o serie de entrevistas estarán determinadas por un momento específico, ya sea propio de la mujer, o sea, personal, o bien político-social. Moviéndome entre distintos y

cambiantes contextos de temporalidad durante las entrevistas, la identidad funciona como el hilo que liga, une las experiencias pasadas, presentes y futuras. Dentro del colectivo Cabecera y de la Cooperativa Jolom misma, hay algunas artesanas que son madre e hija, lo cual servirá para analizar la actualización de los valores transmitidos. La intención también es poder verificar cuánto de lo teórico, es decir, de lo que desprendo de las entrevistas como hipótesis de identidad, se actualiza o realiza en la transmisión de la identidad, o si por principio, la identidad se transmite de madre a hija, o bien se adquiere en el entorno o práctica social. Además, esta presencia de distintas generaciones ahondará acerca de los mecanismos de reproducción social de la familia, importantísimo para entender ese sesgo personal, e incluso al social, así como para acercarnos más a las dinámicas de jerarquización dentro de la unidad doméstica de la entrevistada.

Así como existe una interrelación entre historia oral e identidad, la temática de las entrevistas, el guión que había establecido se fue modificando, "se fue creciendo," dirían ellas, conforme pasaban las sesiones de entrevistas y de talleres, debido a que mi conocimiento acerca de su vida iba aumentando, también iban creciendo los huecos a llenar sobre su historia propia, y la manera cómo vivieron los hechos que marcan a sus comunidades, a su cooperativa. De tal forma que al final del trabajo tuve varios guiones de entrevistas abiertas y otros tantos de cuestionarios dirigidos a obtener información específica. Y no sólo creció y cambiaron los temas de las entrevistas, también fui añadiendo nombres de personas a quienes acercarme para averiguar más, siempre por medio de la

historia oral. Así, al ir finalizando la tesis tenía horas y horas de grabación y una cantidad de datos, que a pesar de todo, nunca me resultaron suficientes, pues no es únicamente la historia de tres mujeres, sino que es ir a las raíces y entrar en la historia de la cooperativa, lo cual implica encontrarme con aún más mujeres. Sin embargo, por tiempo y por la delimitación del tema, decidí detenerme y concentrarme en lo que tenía, sistematizarlo y analizarlo a la luz del enfoque de género enmarcado en un proceso de desarrollo rural, utilizando las herramientas de la historia oral.

La cantidad de información que surgía habría sido meramente una particularidad o una anécdota jocosa, sin embargo, dada la situación tensa de guerra que se vive en la zona, esto se convirtió en un obstáculo¹⁸ ya que no siempre se podía hablar abiertamente de todos los temas, pues dependiendo de la situación política que se viviera en el estado y en el país, se podría o no obtener la información. De todas formas, hubo temas que preferimos, tanto las mujeres como yo, no abordar para evitar cualquier complicación futura. Aunado a lo anterior está la diferencia de ritmos culturales. Yo siempre andaba corriendo “como loquita” y tenía que llevar otro paso, distinto; hablo de respetar los tiempos de las mujeres, de reconocer que sus obligaciones y ocupaciones a veces podrían traslaparse con nuestras citas para trabajar y ni modo, había que posponer los encuentros, lo cual, a la larga dejó de ser un problema y se convirtió en una ventaja ya que estos cambios me hicieron reflexionar acerca de las diferencias, pero sobre todo, me

¹⁸ Acerca de este tema hablaré en el capítulo siguiente, en el cual contextualizo la situación de violencia en la cual viven las tejedoras.

hicieron conocer y reconocer la forma en que estas mujeres se mueven, pues siempre fue más importante la ayuda a sus compañeras, el atender otro tipo de situaciones que escapaban a la investigación académica. También de esta forma integré parte de su proceso identitario, pues fue en su vida diaria como fui conociendo otros aspectos que no imaginaba, y que no necesariamente salían reflejados en las entrevistas, por el simple hecho de mi desconocimiento. Así, el proceso de entrevistas directamente en sus casas fue útil en varios planos para conocer y entender la espacio-temporalidad de manera directa, vivencial.

He dicho que la historia oral permite ubicar a una mujer, o un grupo de ellas en un tiempo y espacio determinados. Esto me es útil no sólo para delinear y analizar los cambios identitarios que surgen en la vida de las tejedoras, sino también para enmarcar la propuesta de la cooperativa en un marco valorativo *ad hoc* a su propuesta de desarrollo, la cual es gestada a través de las mujeres mismas, y por ende, es un proceso paralelo y recíproco con su proceso identitario. Para llegar a este nivel de análisis retomo, así como la perspectiva de género, algunas preguntas pertinentes hechas por historiadores orales: "¿desde dónde oímos? ¿con qué fin? ¿qué lecturas hacer de esas voces? ¿cómo pasar de lo individual a lo colectivo, del recuerdo a la historia, del chisme a la hipótesis?"¹⁹ Estas preguntas servirán como guía para no divagar en la mera anécdota y dar el salto cualitativo que permita llegar al entendimiento del por qué las tejedoras son

¹⁹ Alicia Olivera de Bonfil. "Treinta años de historia oral en México. Revisión, aportes y tendencias." En Histeria y testimonios orales. Cuauhtemoc Velasco Ávila (comp.) INAH: México, 1996. p 23.

también eso y no únicamente amas de casa. La última pregunta que al mismo tiempo es la primera, el motor de la investigación es el para qué de estas preguntas, y esto tiene que ver con esa relación entre identidad, historia oral y desarrollo rural en tanto es una tesis que ve cómo ellas se convierten en sujetos sociales, que no se quedan en la memoria pasada sino que desde ahí se proyectan al presente y al futuro, presentando su organización como eje central.

Comienzo con la primera pregunta: ¿desde dónde oímos?, la respuesta conlleva mi propio reconocimiento como agente externo, no sólo a su cultura, sino a su organización. Esto ha implicado ciertamente una ventaja, porque al estar inaugurando nuestra relación, nos vamos tomando una confianza que permite hablar de cosas que a veces son difíciles de reconocer cuando ya se está muy inmersa en un mismo proceso, organizativo y existencial. Esto también implica que por ambos lados tenemos una visión fresca de nuestros quehaceres. Por otro lado, también puedo decir que mi posición de ser externa tiene un punto de desventaja en tanto no estoy familiarizada con muchos de sus procesos, lo cual complica mi entendimiento de los diversos porqués de ciertas acciones y sucesos. Sin embargo, en un balance más general, el ser agente externa me permitió entrar sin prejuicio alguno a su vida, a su cooperativa, lo cual ha sido positivo pues ha sido un momento de mucho aprendizaje directo, desde sus propias voces acerca de sus logros y de sus aspiraciones.

A nivel de comunidad, de región, esa misma distancia que existía en un principio se tornó en un punto a mi favor, ya que mi experiencia de trabajo con

mujeres era en la zona norte de la Selva Lacandona. Esto me permitía iluminar mi relación con las tejedoras con otros matices, pues de las diferencias inferí mucho del valor que tiene para las *san andreseras* el ser de ahí y no haber tenido que migrar de regiones muy distintas. Así, mi visión del trabajo con mujeres se complejizó, nuevamente enriqueciendo mi mirada.

Quizás el punto más importante al ubicarme como externa a ellas, es la cuestión del idioma, ya que ellas son tzotziles de nacimiento, y ésta es su lengua madre, la cual yo desconozco. La mayoría de las tejedoras entrevistadas son bilingües por el hecho de que han vivido fuera de su comunidad, pasando largas temporadas, ya sea en San Cristóbal, o en alguna otra cabecera municipal de la región de los Altos chiapanecos. Sin embargo, al entrevistar a una de ellas, Marcela, hubo necesidad de que otra miembro de la cooperativa me tradujera. La decisión de Marcela se debió al hecho de que no se sentía con suficiente seguridad como para exponer su vida en otro idioma que no fuera en el cual vivió los momentos que relataría, algunos de los cuales habían sido sin duda trascendentales. El resto de las mujeres siempre fueron entrevistadas en español, además de que todas nuestras pláticas fuera de las entrevistas, ya fuera para los talleres de velas, o por la simple gana de platicar, toda nuestra comunicación fue siempre en español. Sin embargo, aún cuando nuestro medio de comunicación era la lengua mestiza, también es cierto que en cada palabra por ellas dicha iba implícito un acercamiento entre la cultura tzotzil y la occidental. No entraré en mayores detalles de esto, ya que requeriría un estudio lingüístico, el cual no haré.

Sin embargo, basta poner atención a la forma en cómo dicen las cosas las mujeres, por no dejar de lado su percepción, de lo cual me ocuparé más adelante al analizar de lleno su conformación identitaria, ya que esta percepción está nutrida por todas sus vivencias.

Antes de realizar cualquier entrevista, incluso antes de proponerlas, me preguntaba para qué. En primera instancia me inspiraba un afán por conocer más sobre la vida de las mujeres con quienes trabajaba, además de ser un interés de conocer cómo funciona el género y su construcción social y la búsqueda de una manera de explicar otras culturas en contraposición a la mía y viceversa. Lo anterior estaba permeado por reconocer este trabajo como una tarea que implica un proceso de reflexión recíproca entre las mujeres con quienes trabajo acerca de la importancia de sus vidas. Así, las historias de vida me permitirían encontrar y entender las propuestas de desarrollo de estas mujeres en resistencia. Esto tiene que ver con la revalorización del papel que cada mujer juega y tiene como actor social que de manera directa o indirecta incide en la construcción de la historia comunitaria. Así pues, busco no sólo rescatar esa historia marginada, sino ese conjunto de voces que se niegan a sí mismas, o se olvidan de recordarse aun sabiendo su valor.

He dicho que la historia oral, en su modalidad de historias de vida me permitiría dimensionar la propuesta de desarrollo que plantea una cooperativa como lo es Jolom Mayaetik. Desde sus propias vivencias más íntimas, más cotidianas he ido entendiendo por qué se organizan de esa manera, por que Jolom

ha llegado a ser cómo es, del tipo de cooperativa que es. De esta manera, se evidencia el vínculo entre identidad y desarrollo rural, pues la primera, desde lo cotidiano, ubica sus necesidades y las formas más viables de llevar a cabo un proceso de cambio en sus condiciones de vida, no sólo como mujeres, sino como indígenas, que repercutan a nivel de la colectividad y no únicamente para un beneficio propio, individualizado.

Una vez ubicados los para qué, y de haber asumido mi externalidad, retomo la tercera pregunta ¿qué lecturas hacer de esas voces? Regreso a mi posición de agente externo y reconozco que a pesar de mi intención de presentar las voces de las tejedoras, no dejo de hacer y re-hacer una interpretación desde mi visión cultural. Ciertamente, zarpo desde la palabra de cada una de las mujeres, arropada por toda su complejidad como personas y por lo tanto, las razones se enriquecen, pues no sólo me voy adentrando en el conocimiento de cómo se dan las relaciones sociales y los procesos identitarios de las tejedoras, también problematizo en torno a las definiciones y propuestas del llamado desarrollo rural. La interpretación que hago es un intento, por un lado, de develar ciertos temas en la vida cotidiana de las mujeres artesanas; por otro lado, y sobre todo, es un intento por entender los mecanismos de reproducción social que permiten, tanto que una cooperativa de artesanía sea viable, como que aún sea posible hablar de la pervivencia de grupos indígenas ante un mundo tan mundializado.

De esta manera, la tesis tiene como trasfondo diversos temas que acompañan a los ejes rectores de la investigación del proceso identitario; algunos

de estos temas son la pervivencia de lo indígena campesino, su reproducción social ante cambios y permanencias y el enfoque de desarrollo que estos grupos aportan a la sociedad. En este sentido, estoy contestando la última pregunta, la cual tiene que ver en cómo pasar de lo individual a lo colectivo, de la simple anécdota a la historia. Somos tanto las tejedoras como yo quienes a lo largo del trabajo de tesis lo hicimos al tendernos puentes de entendimiento a través de la palabra, no sólo para contamos y narrar sus vidas, sino para darle una explicación a esa lucha diaria de ejercer la autonomía desde la cultura misma, pasando por su adaptación a los proyectos de producción, y en este sentido, ejercer su propio proceso de desarrollo comunitario rural.

IV Contextos

Este capítulo pincela la región donde viven, se mueven y conviven las mujeres del grupo Cabecera y algunas otras socias de la cooperativa Jolom Mayaetik. Principalmente, es la cabecera municipal de San Andrés Sak'amchen, aunque aparecen las comunidades de Chichelalhó y Vallelemón dado que son estos lugares las cunas de algunas de las mujeres de la cooperativa y del colectivo.

En lugar de retomar principalmente los textos ya existentes en la bibliografía, busco más tomar como referencia la percepción que de este espacio tienen las tejedoras, sin dejar de lado el trabajo de investigadores e investigadoras sobre la región. Al hacerlo de esta manera, estoy consciente de cierta parcialidad debida a las experiencias concretas de donde provienen ellas, cuya visión será distinta a la de cualquier otra mujer tzotzil quien haya pasado por procesos distintos a ellas, aún viviendo en la misma región o comunidad. Mi decisión es deliberada en tanto busco entender su visión, el cómo ellas viven y perciben su región. Así, la región no es ya únicamente un conjunto de datos objetivos, sino que entrecruza la relación que las personas tienen entre sí, y con la naturaleza misma; presenta la historia reciente en la construcción de estas comunidades, la cual se halla marcada por esas mismas interrelaciones y diferentes anécdotas.

Considero importante reconstruir su región pues es en ella donde se conforman sus identidades, donde se cambian. Es un proceso de ida y vuelta, pues así como lo geográfico, la naturaleza a su alrededor influye en su manera de ser y relacionarse, esa forma suya de ser implica un específico comportamiento ante el

lugar físico donde habitan, en el cual se mueven y conviven. Es decir, que es una influencia recíproca, la cual es difícil de aclarar ya que son comunidades con una presencia en aquellos lugares bastante añeja. Para la conformación identitaria y el respectivo análisis es de suma importancia reconocer el espacio geográfico, ya que esto implica también una pertenencia a ciertos lugares, lo cual es ya un marcador identitario, pues no es lo mismo ser tzotzil san andresero, que ser tzotzil Chamula. Como diría Giménez que "a través del proceso de socialización los actores individuales interiorizan progresivamente una variedad de elementos simbólicos hasta llegar a adquirir el sentimiento y el status de pertenencia socio-territorial."²⁰ Con esto no sólo se clarifica la relación identidad-región, sino otro proceso igualmente significativo compuesto por la tríada individuo-colectivo-región.

Geográfico

El grupo de artesanías Cabecera está ubicado en la cabecera municipal de San Andrés Sakamch'én²¹, el cual se encuentra en la zona denominada Altos de Chiapas. El total de su población es de 16, 538 individuos, de los cuales 8,286 son hombres, y 8,252 son mujeres²². Este municipio colinda con los municipios de San Pedro Polhó, Chalchihuitán, San Juan Chamula y El Bosque. Aquí habitan comunidades de la etnia tzotzil principalmente. El clima es entre templado y frío determinado por la altitud, que oscila entre los 1,600 y 2,200 mts. Como el

²⁰ Gilberto Giménez. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural," IIS-UNAM: México, 1998. pp. 14.

²¹ El nombre oficial del municipio es San Andrés Larrainzar; sin embargo, decidí emplear el nombre original de Sakamch'én en tanto es como los antiguos habitantes lo llamaban, y que fue destruido por los españoles en 1937. Esta decisión responde a un reconocimiento que pasa por el mismo reconocimiento del proceso de resistencia en el cual el cual están las tejedoras.

²² Censo de población y vivienda 2000. INEGI: México.

nombre de la región lo indica, el paisaje común del municipio son las montañas y colinas, con marcadas cañadas. Las comunidades a las cuales me referiré se encuentran en la parte sur del municipio, donde prevalece el clima frío, y una altitud mayor.

Respecto al contexto geográfico, éste nos permite conocer la delimitación de la identidad en dos sentidos: la región como conformadora de las personas en tanto es un reflejo de la forma como se relacionan con la naturaleza y por lo tanto, llega a ser una experiencia vivida de la naturaleza misma; y la región como registro de la historia de una comunidad que proyecta su forma de organizarse y relacionarse, dentro de la comunidad misma y entre otras vecinas. Para esto son útiles los conceptos de Giménez²³, de los cuales retomaré básicamente el de región socio-cultural, donde "la región no constituye un dato a priori sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado."²⁴

San Andrés Sakamch'én tiene una red de caminos bastante compleja, lo cual facilita las comunicaciones de sus pobladores. De forma tal que les da cierta cohesión como *san andreseños* que son. Un ejemplo de esto es la historia de cuando tomaron la finca cercana a la cabecera municipal. Hace varios años, cuando los abuelos vivían (tal vez hace 30 años), varios hombres de distintas comunidades vecinas a San Andrés participaron, pues el objetivo era correr al

²³ Gilberto Giménez. "Territorio y cultura." Mimeo, Universidad de Colima: México, 1996.

----- "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" Mimeo, UNAM: México, 1998.

²⁴ Gilberto Giménez. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" Mimeo, UNAM: México, 1998. p 18.

finquero, quien "era muy maldito." Y lo lograron, se juntaron y lograron echarlo de las tierras, las cuales fueron distribuidas entre todos los participantes. Así, entre subidas y bajadas se entretienen los caminos que unen a estos pueblos. Al llegar a la cabecera municipal se podría tener la impresión de que los pobladores son de carácter más bien serio, lo cual pareciera, para alguien de fuera, una desventaja, sin embargo, al interior de la comunidad esta apariencia les da cierta cohesión que va más allá de las cuestiones políticas e ideológicas. Tenemos entonces que esta gente de tierra fría y alta, no abre su corazón con tanta facilidad y sus códigos de comunicación son igual de complejos como las cadenas montañosas que les rodean.

Con respecto a las tejedoras, este clima principalmente frío metafóricamente las acompaña en su ser como personas reservadas; al igual que la niebla encubre a las montañas, como escondiéndolas, ellas también se ocultan tras ciertos silencios, los cuales son rotos en su cotidianidad y no se detienen para dar su opinión cuando están trabajando. Así, ellas se han ido a abriendo a distintas formas del ser mujer: ya no son únicamente amas de casa, son tejedoras organizadas, muchas de ellas con experiencias laborales en las ciudades vecinas. Es interesante notar que de un universo de 3,896 personas (en promedio), de las personas mayores a los doce años, la mayoría permanece soltera, siguiéndole el estado civil de unión libre, precedido por la unión por medio de la iglesia.²⁵ Así, poco menos de las mujeres en edad de casarse, permanecen solteras. A decir de ellas mismas, para abrir su corazón lo piensan, con cuidado van conociendo a las

²⁵ Censo de población y vivienda 2000, INEGI: México.

personas de fuera de su comunidad, sobre todo si se trata de un caxlan, no evan el recuerdo del "finquero maldito." Esta actitud introspectiva es más una estrategia ante la gente de fuera que una forma de relacionarse entre ellas. El contraste es el intenso apoyo mutuo que hay entre ellas, pues se ayudan sin importar tanto la ideología, sino el hecho de ser mujeres en apuros.

Dadas las existentes vías de comunicación, algunas mujeres han tenido que ejercer el comercio ambulante, sin mayor riesgo que el de ser sorprendidas por alguna tormenta. Un ejemplo de esto es Rosalinda, expresidenta de Jolom Mayaetik, quien "desde chiquita, junto con sus hermanas, su madre las mandaba a vender trastes de plástico por todo lo que es Simojovel, El Bosque, Huitiupan; todo eso recorrieron ellas en transporte, en los autobuses, desde niñitas, eran chiquitas, eran pequeñas. Entonces eso les permite aprender el español²⁶, irlo aprendiendo, irlo manejando, aprender a hacer cuentas, llevar su propia contabilidad, a diferencia de sus madres"²⁷ Así, esa reserva ante los extraños no les impide emprender estrategias que les permitan cierto ingreso económico, es decir, que crean e implementan estrategias de sobrevivencia en la cual ese hermetismo se modifica como un medio hacia algo distinto, algo mejor.

Socio- Político

El municipio de San Andrés Sakamch'én había sido un pueblo priísta, pues desde los años 20's, los 30's, su relación con el Estado había sido netamente a

²⁶ De un total de 5,254 mujeres mayores a los cinco años, 2,390 no hablan español. Censo de población y vivienda 2000, INEGI: México.

²⁷ Yolanda Castro, asesora de Joiom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 12 de agosto 2003.

través de sus instituciones gubernamentales, incluyendo al partido del Estado, el PRI. En términos políticos, que no históricos, San Andrés era considerado un pueblo tradicional en la medida de lealtad hacia ese partido, y hacia esa forma de gobernarse y de ejercer el poder y hacer política.²⁸ Al hacer estas afirmaciones me estoy refiriendo a una dinámica clientelar que en el mejor de los casos aportaba algún recurso para necesidades puntuales e inmediatas, sin ver en los indígenas *san andreseños* otra cosa que fuerza política como la coerción de su voto.

Sin embargo, esta situación sufrió un drástico cambio. Podemos ubicar a grosso modo varios elementos que fueron perfilando el cambio, entre los cuales se encuentran la histórica desatención a las comunidades indígenas, lo cual devenía en muertes por cuestiones sanitarias no difíciles de resolver en otros contextos más favorecidos; el deficiente acceso a la educación, las pésimas condiciones de las vías de comunicación o bien, la carencia de servicios básicos en la mayoría de las comunidades. Sin embargo, uno de los hechos que permitió el salto cualitativo fue la reforma al artículo 27 constitucional, la cual afectaba gravemente a los indígenas campesinos, para quienes la tierra no sólo es un bien material, sino que trae toda una carga simbólica que representa su cultura, su modo de ser. A raíz de esto, los indígenas reconocieron en esa lealtad al PRI y al Estado, más un mecanismo de dominación, de subsumión que de beneficio y poco a poco fueron

²⁸ Tomo como referencia el artículo de Jan Rus "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", *Chiapas: los rumbos de otra historia*. Juan Pedro Viqueira (comp.) UNAM-CIESAS: México, 1998. Además de ver las estadísticas del IEE-Chiapas en los procesos electorales a nivel de ayuntamientos, que datan de 1991, 1995, 1998 y 2001, donde el PRI obtuvo un total de 6,003; 2891; 3189; y 3932, respectivamente. Mientras que el PAN obtuvo 496 votos en 2001; y el PRD 31 votos en 1995.

arraigando los ideales y las propuesta organizativas y estructurales del EZLN.²⁹ Es así como algunas de estas comunidades entran en lo que ahora reconocemos como comunidades en resistencia, es decir, que a raíz del levantamiento del EZLN en 1994, no mantienen ningún tipo de relación con el gobierno, en ninguna de sus escalas (municipal, estatal o federal.) A este estado las comunidades lo llaman resistencia por el fuerte desafío que implica esa distinta manera de relacionarse con el Estado, sobre todo, la posición crítica que asumen ante el gobierno, o mal gobierno como lo llaman las comunidades mismas. De esta forma, la resistencia es una estrategia política, al mismo tiempo que es un planteamiento de poder, distinto al que se había dado en ese lugar y por ende, las formas de relacionarse ya son otras. Baste recordar que es este San Andrés donde se firmaron los acuerdos entre el EZLN y el gobierno federal para reconocer los derechos y la cultura indígenas.

Esta resistencia se encuentra bajo un clima de guerra de baja intensidad (GBI) implementada por el gobierno, la cual se ha dado en diversas modalidades e intensidades según el periodo político que se viva. De manera general, este tipo de guerra se caracteriza no por el belicismo armado, sino por una guerra de desgaste que se vale de estrategias como el cerco militar contra el EZLN, pero que afecta igualmente a la población civil, creando un clima de inseguridad e incertidumbre, el cual deviene en un alto grado de presión psicológica. Una táctica de la GBI es instruir al ejército federal en lo referente a la cultura de la región: formas de

²⁹ Este breve análisis del paso del priismo histórico al zapatismo y/o resistencia, lo retomo del comunicado emitido por el EZLN "Chiapas: la treceava estela. Segunda parte" Julio, 2003

convivencia, funcionamientos de las redes de relaciones y de poder, caminos más usados por los pobladores, símbolos y referencias espirituales y políticas, entre otros. Convirtiendo a este conocimiento de la cotidianeidad en su arma más poderosa en tanto puede llegar a dominar desde el espacio privado, el más íntimo: las relaciones dentro de la unidad doméstica, ya sea directamente manipulando las formas de comportamiento, o bien trastocándolas al intimidar a sus miembros. Este tipo de GBI comenzó con el cerco militar puesto en práctica desde 1994, el cual se agudizó en febrero de 1995. Otra de las características de la GBI es el fomento de conflictos inter e intra comunitarios. Puede ser a través del apoyo económico, con armas y con adiestramiento a paramilitares, dado con mayor fuerza a partir de 1997, con su punto más álgido en 1998 con la masacre de Acteal o bien, por medio de la inyección selectiva de recursos en la zona, y el financiamiento de grupos adversos al EZLN, como serían los grupos paramilitares. Esta estrategia de paramilitarización ha sido empleada sistemáticamente de 1998 a la fecha. En la actualidad, estas tres estrategias siguen presentes en la zona de los Altos, aunándosele una más, que sería un discurso político por parte del gobierno del estado, el cual intenta desviar la atención de dicha problemática argumentando cierta resolución de conflictos y bienestar que no existen realmente³⁰ y que llevan a una polarización permanente de las posiciones políticas e ideológicas inter e intracomunitarias. Aunada a la GBI, hay investigadores que reconocen una *guerra*

³⁰ Además de los numerosos artículos publicados en La Jornada, me refiero al comunicado emitido por EZLN el 20 de julio, 2003, en el cual denuncie para la zona de los Altos el incremento de las actividades de los paramilitares, así como amenazas directas de ataque por parte de estos mismos grupos

*integral*³¹ en tanto se da no sólo sobre la población indígena, simpatizante o no al EZLN, sino que esta guerra se da también en los medios masivos de información, la educación, la política, la cultura y la economía con el fin de crear un tipo de opinión pública adversa a la lucha indígena.

La presencia militar federal es por demás evidente, al grado tal de que en una de las entradas a la Cabecera municipal se halla instalado un campamento militar establecido en 1995. Este hecho ha venido a cambiar completamente la forma de vida de la comunidad, pues la diferencia entre tener un campamento militar o no, es mucha si se consideran las dinámicas sociales que genera, que van más allá de la presencia militar, implicando la introducción de prostitución, la presencia de un nuevo sector que consume alcohol³² y una violencia tácita que es el hecho de ser ellos quienes poseen las armas. Todo lo anterior, a nivel simbólico, demarca otro tipo de comportamientos ajenos a la comunidad misma. Así, este estado de guerra no reconocido por el gobierno mismo ha implicado, implica una abanico de sacrificios y conflictos para toda la población y quizá sean las mujeres las más afectadas, pues el precio que han tenido que pagar va desde las agresiones físicas y verbales sufridas al pasar delante de los militares, hasta una persistente incertidumbre de no saber en qué momento entrarán a su casa a

³¹ Onésimo Hidalgo y Gustavo Castro. "La estrategia de guerra en Chiapas." CIEPAC. A.C: México, 1998.
<http://www.ciepac.org/analysis/EstrategiaDeGuerra.pdf>

³² Es importante recordar la prohibición del consumo de alcohol dentro de las comunidades zapatistas y en resistencia. Este acuerdo fue tomado como parte de las demandas de las mujeres zapatistas, y es uno de los pilares de la convivencia al interior de las comunidades. El consumo de alcohol representaba tanto una de las causas de violencia intrafamiliar; así como un método de dominación por parte de los finqueros y enganchadores hacia los indígenas.

matarles³³. Esta situación de incertidumbre afecta no sólo a quienes estén en resistencia, sino a toda la población civil, sea cual sea su filiación política. El hecho irrefutable de que en Chiapas se vive bajo un estado de guerra vuelve importante abordar cómo las mujeres son el sector más vulnerable³⁴. Por un lado están las agresiones físicas, que van desde manoseos en las revisiones hasta violaciones tumulturarias. Por otro lado está lo simbólico, donde la destrucción de los utensilios de la cocina, incluyendo al fogón mismo, han representado la destrucción del hogar todo, ya que es en la cocina donde las mujeres pasan gran parte de su tiempo, y donde conviven con el resto de la familia y la unidad doméstica.³⁵ Esta situación marca también a las tejedoras, quienes, como veremos en el siguiente capítulo, no han quedado al margen de este clima de violencia.

Sin embargo, a pesar de toda la violencia de la guerra, las tejedoras que viven en San Andrés reconocen que es un pueblo tranquilo, con una convivencia al interior más balanceada que polarizada, como sería en otras regiones de los Altos chiapanecos, baste recordar la situación de desplazados en Chenalhó o Chamula, o el vértice de violencia evidenciado en Acteal. Este balance se hace evidente en el hecho de que en este municipio conviven dos tipos de gobierno, el autónomo y el oficial; el autónomo se refiere al zapatismo, mientras que el oficial al priísta, el cual

³³ El mismo EZLN en la carta dirigida a Cecilia Rodríguez en noviembre de 1995, reconoce que "el cuerpo de la mujer es también un campo de batalla."

³⁴ Ciertamente este tema es de gran importancia e implica un profundo análisis, por ese motivo he decidido únicamente abordarlo sin profundizar tanto ya que amerita, desde mi punto de vista, una tesis en sí misma dada la complejidad de la violencia en todos sus niveles y formas dentro del mundo indígena. No intento de ninguna manera obviar dicha importancia, sino que reconozco la carencia de más argumentos para poder realizar un mejor análisis. De cualquier forma, en los capítulos 5 y 6 hago abordó más allá de lo descriptivo.

³⁵ Para un mayor acercamiento al tema de mujeres, violencia y guerra, se puede consultar el capítulo tres "No somos botín de guerra" en *Las alzadas*, Sara Lovera y Nellys Palomo (Coord.) CIMAC: México, 1999.

sigue ganando en los procesos electorales. El primero,³⁶ como ya dije, mantiene una postura de resistencia frente a los diversos niveles del Estado y se rige bajo características generales como las del mandato comunitario en el sentido de que los cargos públicos de representación y ejecución son asignados o revocados en el pleno de las asambleas comunitarias. Es aquí donde el “mandar obedeciendo” toma pleno significado. Otra característica sería el fortalecimiento de lo local, dado que las autoridades se eligen a nivel local y de acuerdo al trabajo que hagan, pueden ir ejerciendo cargos de representación de mayor cobertura. Así, la autonomía plantea otro tipo de relaciones de poder en las cuales la coerción ya no es su parte significativa, sino que toma más peso el consenso, la participación de una gran mayoría de la población. Por su parte, el gobierno oficial sigue basándose en el proceso electoral, en utilizar los recursos asignados por la federación y sobre todo, por ser dirigido por representantes del PRI³⁷. A pesar de las grandes diferencias ideológicas que uno u otro proyecto plantean, estas no ha sido la causa de mayores roces entre priístas y autónomos. En 1999, se dio la única confrontación abierta cuando los priístas intentaron desmantelar el municipio autónomo, lo cual fue evitado por la resistencia de miles de bases y simpatizantes zapatistas quienes mantuvieron vigilancia por varias semanas hasta que, a través del diálogo, se llegó a una solución. De esta manera, el párroco de San Andrés afirma que incluso en la iglesia se logra un espacio de convivencia plena entre las distintas fracciones políticas para sacar adelante los trabajos que implican

³⁶ La siguiente caracterización del municipio autónomo la hice de acuerdo a mi propia experiencia de trabajo, dado que la bibliografía en este tema no es muy clara.

³⁷ Para ampliar el debate, se puede consultar el artículo de Hidalgo y Castro, Op. Cit.

mantener la iglesia. O bien, puedo recordar las palabras de Francisca cuando afirma que "este pueblo es tranquilo, más tranquilo que los otros municipios, todavía gracias a dios que no hemos escuchado cosas feas, todavía no. Bueno, aquí pasan fiestas, pero no es igual como en otros municipios que empiezan a pelear, machetear, todo eso, pero aquí todavía no, está tranquilo: parte del PRI, parte del PRD se hablan, se hablan todavía."³⁸

Entrando de lleno a la organización socio-política de la Cabecera encuentro que dos de los espacios organizativos más importantes son el EZLN y la parroquia, tanto por su tamaño como por su reconocimiento político y moral a nivel tanto de la cabecera, como del municipio. Reconozco a estas dos instituciones por diversas razones. A la primera por los cambios que ha impulsado dentro de las comunidades y los individuos y por lo tanto, se refleja en la conformación identitaria de las tejedoras, ya que el impacto de dicha organización, mas allá de sus miembros, ha sido muy amplia. A la parroquia, por el fuerte peso que tiene en relación a la vida espiritual de las personas, además de que también es un espacio de interrelación bastante complejo, donde no sólo se considera lo religioso, sino que trasciende a la vida política y social del municipio. Hay que pensar en estas dos organizaciones como complementarias en tanto impulsan el proceso autonómico de los indígenas. Y es entre estas dos organizaciones donde se mueven e interactúan las tejedoras con quienes trabajo. Ahora bien, es importante considerar la presencia y acción del EZLN y de la parroquia porque cada una de ellas significa una propuesta identitaria, que como ya dije, se

³⁸ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 13 de agosto, 2003.

complementan, e incluso llegan a interceptarse, y es ahí donde se da la complementariedad.

Podría decirse a grandes rasgos que la pertenencia socio- política en San Andrés funciona como una imbricación de la jerarquización identitaria, es decir, que los distintos planos que conforman una identidad se ven reflejados no sólo en la adscripción a un determinado grupo político y religioso, sino que también tiene que ver la manera como los individuos se relacionan con dichas instituciones y con el resto de la colectividad. Por lo tanto, las tejedoras y sus familias participan de una manera y otra con ambas organizaciones. Con la parroquia por la cuestión religiosa, pues es la manera de ser aceptada, de ser reconocida como parte de la comunidad católica de San Andrés; es decir, de lograr ese reconocimiento sin el cual no existe la identidad³⁹. Para las artesanas, como para el resto del pueblo *san andreseo*, el aspecto religioso- espiritual es de suma importancia pues además de representar una noción cosmogónica, también las inserta en el sistema de cargos, que es la forma de prestar servicio a la comunidad en pleno. Por su parte, el EZLN cumple la función de servicios municipales en tanto tiene asentado ahí su Consejo autónomo y es con esta figura con la que se relacionan las artesanas para cuestiones legales, a pesar del no reconocimiento de su existencia por parte del Estado. Para las mujeres esto ha significado que pueden recurrir a esta instancia cuando tienen algún conflicto que haga necesaria la intervención de las autoridades. Recuerdo que el día cuando conocí a todas las integrantes del

³⁹ María Ana Portal. Conferencia "Identidad y cultura" México: UAM-X/MDR, 24 de febrero 2003. Notas personales.

colectivo, me tocó presenciar cómo era castigado un hombre que estando casado, embarazó a otra mujer y era conducido ante las autoridades autónomas para que pagara ese agravio. Las mujeres del colectivo me explicaron todo esto, pues para mí era ininteligible por qué un grupo de hombres llevaba amarrado a otro hombre y junto a ellos iban tres o cuatro mujeres, para mí era evidente que se trataba de algún tipo de castigo, pero no sabía cuál, cómo lo harían. Anteriormente, decían ellas, era más difícil lograr un tipo de arreglo ante situaciones como esa, pues el hombre regularmente huía y la mujer no podía hacer nada más. Así, para ellas ha significado una ventaja, dado que pueden recurrir a la justicia sin ir más lejos y sin necesitar dilatados trámites que les implican gasto y el tener que expresarse en una lengua distinta a la suya, la cual, la mayoría de las veces, desconocen.

Sin embargo, a pesar de relacionarse con estas dos instancias, las artesanas no pertenecen a ninguna de ellas de manera absoluta, sino como una interrelación que responde a la búsqueda de autonomía fuera del estado mexicano. Lo hacen de esta manera porque ambas propuestas están más cerca de su cultura, al estar involucrada en su concepción y ejecución gente de la misma comunidad, en conjunción con indígenas de otras comunidades, aunque no sean tzotziles. De esta manera, ese reconocimiento de *lo otro* se da en doble sentido, de las artesanas hacia las dos instancias y viceversa, por el hecho de compartir un proyecto de vida en común, el cual nuevamente atraviesa por ese puente del particularismo universal.

Ahora bien, el municipio autónomo, hasta antes de los cambios a la estructura civil del EZLN⁴⁰, era el espacio de resolución de conflictos tanto para zapatistas como para los no zapatistas. Y hasta el momento, es un reto a mantener esa capacidad de diálogo entre las distintas fuerzas y organizaciones políticas dentro de la región. Por ejemplo, en un problema de delimitación del territorio entre el municipio de Chamula y el de San Andrés, participan tanto las autoridades tradicionales u oficiales como las autónomas zapatistas, y lo hacen de manera conjunta, ya sea para organizar los encuentros entre los dos pueblos, o bien para llegar a alguna negociación. Este hecho no es, lamentablemente, extensible a otras regiones chiapanecas, si no que es característico de San Andrés. Este patrón de conducta va delimitando la forma en cómo los pobladores de este municipio se relacionan entre sí y por lo tanto va dando un marcador identitario a las mujeres. Así pues, para ellas, la manera de solucionar algún conflicto es a través del diálogo con las partes implicadas, con el completo ánimo de resolver las diferencias. Esto se ve potencializado con el hecho de que para ellas es importante convivir entre la diversidad y es así como, dentro de la cooperativa Jolom encontramos a mujeres afiliadas a distintas posturas ideológicas. Esto ciertamente representa un doble reto para la cooperativa pues deben vencer la barrera de género, y la de la ideología en la cual pueden ser ubicadas, pero no encerradas. Además, en lo cotidiano, tenemos que para las tejedoras no es importante en ciertos momentos de urgencia si una mujer es zapatista o no, si necesita ayuda en

⁴⁰ Al hablar de cambios me refiero a la institución de los Caracoles con sus respectivas Juntas de Buen Gobierno establecidas el 10 de agosto, 2003.

el parto, en una enfermedad, otras mujeres le ayudan, pues es esa su forma de ser, como fueron educadas, como desean ser: mujeres unidas.

V

Historias

*“Así es la vida
caerse siete veces
y levantarse ocho”
Canción popular*

Este capítulo presenta las voces de tres mujeres de la cooperativa Jolom Mayaetik⁴¹. Comienzo por Francisca, presidenta del colectivo Cabecera, con 21 años de edad. Continúo con Apolonia, en sus treinta, también socia del mismo colectivo; y termino con Rosalinda, de 25 años, expresidenta de la cooperativa. La elección de estos tres testimonios responde al intento de presentar las voces de mujeres en tres distintos niveles de organización y de participación dentro de la cooperativa, para de esta manera, conocer sus respectivas situaciones y condiciones, así como para entender el desarrollo de ciertos liderazgos. No presento directamente las voces de estas mujeres, es un hilado entre sus palabras y las mías, entre sus percepciones y la mía, sin embargo, tratando de respetar su sentimiento al compartir su vida, únicamente alterando el orden en que presentaron sus relatos, para dejarlo ordenado de manera estrictamente cronológica. En algunas ocasiones, los testimonios son directos, sin embargo, en otros no, dado que mucha de la información acerca de ellas, de sus vidas, salía en

⁴¹ La mayoría de las entrevistas aquí presentadas las hice a lo largo de varios meses, siendo tanto la realización como la edición mías. Algunas fueron realizadas por Adriana Estrada y editadas por mí en esta tesis, en este caso las señalaré.

pláticas "informales," es decir, que no tenían el objetivo de recabar dato alguno para la investigación.

Posteriormente se hará evidente la interrelación que hay entre ellas tres, ya que no sólo forman parte de la misma cooperativa, sino que dos de ellas son familiares de dos de las fundadoras de la primera cooperativa, que después pasaría a ser Jolom Mayaetik. Así se van pegando las piezas del rompecabezas de la historia que es, tanto la vida de cada una de las mujeres, como la de la cooperativa y el movimiento de mujeres en los Altos chiapanecos. Para elaborar este hilado de palabras e historias conté con los testimonios de algunas asesoras de la cooperativa, así como con las voces de algunas otras cooperativistas. De esta forma, este capítulo es el acoplamiento de un variado grupo de mujeres que han caminado la vida toda de la cooperativa.

Francisca

Son las ocho de la mañana, hora de dios, el cielo nublado y doy vuelta a la esquina. Ahí está en su puerta Francisca, esperándome. "Creí que ya no venías." Francisca, chaparrita, morena, delgada y muy cerca de ella Juanito en sus dos años.

Francisca no nació en la Cabecera, es de Chichelalhó, una comunidad cercana. Sin embargo, nunca fue ajena a esta otra población. "Cuando yo estoy viviendo en Chichelalhó a veces vengo aquí en Cabecera, cada domingo, al mercado, este, y de eso, bueno, casi no pensé nada, estoy acostumbrada allá en Chichelalhó, tranquila, con mis papás, con mis hermanas."⁴² Así, Francisca no vivió

⁴² Francisca, 13 de agosto, 2003.

aislada en su comunidad, ya fuera por su asistencia al mercado dominical, o bien porque sus papás salían mucho a San Cristóbal para atender cuestiones de la cooperativa.

Tengo cinco, seis años; [mis papás] me dejaban con mi hermanita, yo me quedaba en su casa de mi tía porque yo no podía dormir solita, ahí voy a quedar. Y se van en las reuniones, dos días, siempre quedan allá en San Cristóbal. Y así empezaron [la cooperativa] (...) Mis papás desde no sé qué año, pero creo que desde 1982 parece que empezaron la cooperativa, pero no es Jolom Mayaetik, es Jpas Joloviletik. Ya cuando crecí ya tenía como siete, ocho años; ya mi mamá me enseñó a cocinar, a tejer. Y ya cuando empecé a tejer yo no quiero tejer, porque me gustaría más jugar. Porque yo vivía en la comunidad, y ahí con mis vecinas ya yo jugaba así. Y cuando ya me regañaba mi mamá ya voy yo a poner atención un ratito y después voy a ir a jugar.⁴³

Sin embargo, la infancia de Francisca dista de ser una que tuviera tranquilidad ya que el padre constantemente las maltrataba físicamente, tanto a la madre como a las hijas. Esta es una etapa que Francisca recuerda con pesar, como una pesadilla de la cual a veces tenía que huir literalmente. "Yo cuando estoy chiquita sufrí mucho, muchísimo, porque mi papá cuando llega ya nos pega, nos regaña, y ya varias veces que quedamos a dormir, así, en el monte, como si fuera un loco cuando llega: agarra el machete, todo. Y yo, con mi mamá salimos, salimos ahí aunque sea ya noche, pero sí tenemos que salir porque si no, quién sabe que nos va hacer"⁴⁴ La violencia intrafamiliar no provocó únicamente tristeza, sino que ante el hecho de que el padre tampoco aportaba ni trabajo ni dinero, madre e hijas tuvieron que asumir la responsabilidad del hogar, desde los quehaceres de la casa, hasta trabajar la tierra y buscar un ingreso extra; el trabajo dentro de la unidad doméstica iba desde la elaboración de alimentos hasta

⁴³ Francisca 4 de abril, 2003

⁴⁴ *Ibidem*.

el cuidado de animales de traspatio: borregos o marranos, además de la elaboración de artesanías. “Era traer leña, ir a trabajar en el campo, hacer su tortilla. Moler su maíz. Ya cuando, nosotras somos tres niñas, pero ya cuando tenemos diez, doce años, ya empezamos a ayudar mi mamá, ya empezamos a trabajar. [Mi mamá me] enseñó [a hacer] las artesanías, así le ayudamos para hacer su trabajo. (...) Cuando nos enseñó mi mamá cómo se hace el trabajo y todo yo aprendí muchas cosas de eso.”⁴⁵ De esta manera, poco a poco Francisca, junto con sus hermanas y su madre, sacan adelante el hogar, no sin más problemas con el padre, quien aún sin colaborar en el trabajo, exigía de la madre el dinero que ella cobraba como producto de las artesanías.

Así transcurrió la primera etapa de la vida de Francisca, entre un padre casi ausente, y una madre fuertemente vinculada con la cooperativa de artesanías en San Cristóbal. Francisca, como resultado de las relaciones generadas en la cooperativa conoce a una de las asesoras, Yolanda, quien la invita a ir a vivir con ella a San Cristóbal. Para Francisca esto marcó fuertemente su vida. “Y ya cuando fui en San Cristóbal cambié, cambié mi vida, así tranquilo, pero a veces yo pienso, me daba de llorar, de pensar cómo es mi historia, muy triste.”⁴⁶ Al estar en San Cristóbal tuvo la oportunidad de seguir estudiando, lo cual le prodigó diversas amistades, además de que debió aprender a vivir sola, dado que la persona con quien vivía a veces salía por largas temporadas de la ciudad y del país. Entre una y dos veces al mes visitaba a su familia en la comunidad pues ciertamente,

⁴⁵ Entrevistas del 4 de abril y el 13 de agosto, 2003. La edición es mía.

⁴⁶ 4 de abril, 2003

extrañaba su hogar y no dejaba de preocuparse por cómo estarían sus hermanas, hermanos, y su mamá. La afligía y conflictuaba el hecho de ella estar bien, mientras que su familia quizás estuviera padeciendo por la violencia del padre. Sin embargo, tanto la lejanía, como el hecho de que ya no dependía de ninguna manera de su padre, le dio la fortaleza y seguridad de que él ya no podría maltratarla dado que ya no era él quien la mantenía. Esta determinación llegó al punto de que Francisca junto con sus hermanas consiguieron extender esa seguridad a su madre y sus hermanitos. "(...) mi hermana, mi hermanita y yo conseguimos ese dinero para construir esa casa donde están ahorita ([los papás] Le dijimos [al padre] si sigue así, si sólo pelear quiere lo vamos a exigir que sale de la casa porque no es de él, no es de él, que se quede mi mamá con mis hermanitos. Así le dijimos. Y yo creo sirvió."⁴⁷

Así vivió dos años y medio Francisca en la ciudad, hasta que un día, mientras visitaba a su familia en Chichelalhó, su padre le dijo que se iba a casar. Esto dio pie a otra discusión, de la cual Francisca logró que su padre no pidiera dote por ella, pues ella argumentaba que él no había hecho nada por criarla, y por lo tanto, no podía exigir nada por ella. A pesar de haber logrado ese reconocimiento, Francisca no se sentía segura con la idea de casarse. "Yo pensé muchas cosas, porque si me caso voy a dejar la escuela, voy a dejar todos mis amigos, todo. Me sentía así feo, no sé cómo pero sentía muy feo. Tengo que dejar la escuela, tengo que dejar mis amigas, mis amigos, tengo que dejar todo. Sí, pues porque si tengo amigas y amigos no porque como nosotros como es la

⁴⁷ *Ibid.*

costumbre aquí es así. Pensé bastantes cosas."⁴⁸ Con todas esas ideas en su cabeza se regresó a la ciudad, donde consultó con amistades y familiares, quienes le decían que no se casara, que continuara sus estudios. Esto se lo hizo saber a sus padres, quienes se enojaron. Después de varias veces en que Francisca decía que sí y decía que no, un día llegó el prometido a buscarla, le pidió que decidiera de una vez. Francisca dijo que sí, que sí se iba a casar. "Y pidió dos meses el plazo mi papá, todavía dos meses. Pero ellos ya no pueden esperar más por que saben que voy a arrepentir. Se quedó un mes. Un mes me quedé en mi casa; como mes y medio quedé en su casa de mi papá y mi mamá. Y ya nos casamos, casamos en la iglesia, en lo civil, así. Y me crecí."⁴⁹

Comienza una nueva etapa en la vida de Francisca, el matrimonio. Es en este momento cuando se va a vivir a la Cabecera municipal, donde por algún tiempo comparte la casa con sus suegros, quienes las tratan muy bien. A decir de ella, su vida desde el matrimonio ha sido buena, pues a diferencia del matrimonio de sus padres, su marido no le pega ni la maltrata. Así, se desvanecen sus temores de que el matrimonio llegara a ser una situación que no llegaría a aguantar.

Ya cuando me casé yo nunca he trabajado en el campo, mi esposo, va ir a traer las cosas, pero ya ahorita estoy trabajo en la casa, viendo las artesanías, cuido de mis hijos. Ya cuando me casé ya nunca. Ya no. Si a veces cuando siembra maíz, siembra frijol, por ahí ir a acompañarlo, sembrar juntos, así

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

tranquilos. Pero así como él se va a ir a trabajar el campo todos los días y ya yo con artesanías, así todos los días. Así estamos viviendo. Y mi mamá ya como unos cuatro años, cuatro años o más dejó de ser representante porque ya se cansó bastantes años, se cansó, así lo dejó. Ya no tiene grupo nada. Y ya cuando me casé empecé a preguntar, porque tampoco mi suegra, su mamá no saben dónde van a dejar sus prendas; saben tejer, pero poquito y yo le platicué cómo está trabajando antes mi mamá, y ellos también quieren que entremos también en la cooperativa. Y preguntamos. Yo me quedé la representante, yo sigo, así es. Ya poco a poco juntamos a las mujeres, hemos platicado, y así empezó otra vez. Y mi mamá otra vez empezó a tejer otra vez, pero ya como socia nada más, ya no como representante. Así estamos viviendo. Ya con mis dos hijos vivo feliz.⁵⁰

Apolonia

Enfrente de la casa de Francisca vive Apolonia con sus tres hijos y su papá. Ella, como toda su familia, es originaria del paraje Arcotón, todavía perteneciente a la zona de los Altos, aunque del municipio autónomo San Juan de la Libertad. Sin embargo, desde hace nueve años, sus padres llegaron a vivir a la Cabecera por solicitud de los hermanos mayores, quienes ya llevaban más tiempo asentados en esa localidad, pues fueron beneficiados en la repartición de tierras cuando corrieron a los caxlanes. De cualquier forma, la vida de Apolonia está llena de ires y venires, de encuentros y desencuentros que no pueden ser ubicados en una sola comunidad sino en varias. Comenzamos la primera entrevista, con sus dos hijos más pequeños en casa y la mayor trabajando. En el mismo cuarto está presente su

⁵⁰ *Ibid.*

padre, elaborando algunos cuetes. Entre la plática, Apolonia está rellenando las veladoras, las cuales no son para la venta, sino para uso personal.

Desde que estaba yo chiquita siempre me dediqué a trabajar, así, en el campo, con mis padres a sembrar maíz, frijol, todo, siempre iba yo a trabajar con mis padres. Estudié, me metieron a la escuela, en la primaria desde que yo tenía seis años, pero nada más terminé, quería yo estudiar secundaria pero no. (...) Ya no me dejaron estudiar, dicen pues que no tenían dinero para el estudio, sí. Y ahí me junté con un hombre y ahí salió la niña que yo tengo, pero no fue bien. Estuve unos años con mis padres otra vez, no me acuerdo, como diez años. Tengo cuatro hermanos, y no querían que yo esté con mis padres, como es mi papá pues me daba todo así, él trabajaba pero mis hermanos no quieren. Y de ahí me fui a por donde es el papá de mis otros hijos, ahí por Obregón, me fui otra vez pero él tiene otra mujer, pues, volvió a juntar con ella, volvió a juntar con ella, y de ahí estuve como seis años allá pero no salió bien y ya de ahí regresé otra vez, regresé otra vez.⁵¹

La vida de Apolonia es representativa de la situación en que viven las madres solteras en la región Altos en tanto son estigmatizadas, y viven constantemente un repudio y marginación, ya no sólo por parte de la comunidad, sino desde la familia misma. Es por esta situación que ella se vio forzada a migrar varias veces del lugar de residencia de sus padres, quienes eran y han sido su sustento moral y económico. El mismo hecho de ser madre soltera la priva del derecho a la tierra y por lo tanto, al acceso a la producción de los alimentos básicos, como serían el frijol y el maíz, debido a esta situación, debe trabajar para poder comprarlos debido a que no cuenta con una tierra donde sembrarlos. Sin embargo, la preocupación mayor de Apolonia es la situación de rechazo dentro de la familia, pues esto le ha impedido desarrollarse y potenciar sus habilidades en algún trabajo; además de que no cuenta con ningún patrimonio propio, como sería casa o tierra de cultivo. Debido a lo anterior, actualmente vive en casa del padre,

⁵¹ Apolonia, 22 de agosto, 2003.

sin embargo, sus hermanos le han dicho que en cuanto él muera ella tendrá que salir de ahí pues no piensan dejarle ese espacio a ella. Esto la angustia doblemente, pues hace un año murió su madre, lo cual ha sido un duro golpe para ella y cree que su padre morirá pronto, lo cual, además de la tristeza que le causa la pérdida de un ser querido, representa la incertidumbre de un futuro sin mayores expectativas que la de migrar nuevamente.

Sin embargo, Apolonia, en cada lugar donde ha estado se ha dedicado a diversas ocupaciones, que van desde el servicio doméstico hasta la elaboración de artesanías, la cual es su ocupación actual. Ella ingresó apenas hace un año al colectivo Cabecera y reconoce que esto le ha sido de gran apoyo, pues a nivel económico ha podido generar ciertos ingresos que le permiten sufragar los gastos más urgentes, además de que tiene cierto apoyo emocional a través de sus compañeras. Otra forma de estrategia de reproducción de la unidad doméstica es el hecho de que la hija mayor por las mañanas trabaja como dependiente en una de las tiendas en la Cabecera; esto les permite por un lado hacerse de un ingreso extra y por otro lado permite que la hija asista a la secundaria por las tardes, sin tener que recibir el apoyo del programa gubernamental Oportunidades. Por su parte, el padre es cohetero, lo cual representa un ingreso más, aunque modesto. Como parte de la interrelación creada por las mujeres del grupo Cabecera y yo, Apolonia se apropió de los talleres de velas que tuvimos, e hizo de esto otra forma de generar recursos económicos. Sin embargo, debido al fuerte monopolio de la

producción de velas en la ciudad de San Cristóbal, esto no representó una gran oportunidad, sino más bien, algo eventual que puede ser aprovechado por ella.

De cualquier forma, estar dentro del colectivo le ha proporcionando varias herramientas de trabajo que antes no poseía, como es la elaboración misma de las artesanías, de las cuales se dedica más que todo a hacer blusas bordadas "como de Zinacantán", aunque reconoce que está aprendiendo a utilizar el telar. Esta situación de novedad ante el telar y el bordado responde al hecho que ella desde los 12 años vivió fuera de su casa, lo cual hizo que no tuviera quien le enseñara a elaborar prendas de esta manera, lo cual es tradicional en la educación que las niñas reciben de sus mamás, ya sea por conservar la tradición, o por la necesidad de percibir ingresos de alguna otra fuente.

Rosalinda

"Me llamo Rosalinda Santiz Díaz, yo hablo tzotzil, yo soy de un paraje que se llama Vallelemón que pertenece al municipio de San Andrés Larrainzar. Pues, ahora tengo 26 años, ya 26 años, y llevo trabajando siete años en la cooperativa de Jolom."⁵² Es así como se presenta Rosalinda. Cuenta que desde pequeña es artesana ya que a las ocho o nueve años comenzó a aprender cómo hacer la artesanía, quien le enseñó fue su mamá, lo cual ciertamente obedece a la costumbre de los Altos, sin embargo, también es cierto que ella misma estaba interesada en aprender. Este aprendizaje siguió el camino de errores y perfeccionamiento continuo sobre las cosas que hacía, además de que en la primaria junto con sus compañeros también aprendió a hacer otras cosas, como bolsas. A la par que aprendía el oficio de ser artesana, realizaba todas las tareas propias de una niña en comunidad:

(...) aparte de que aprendemos a tejer o a bordar, también tenemos que ayudar en la casa; desde chicas que lavamos un poco ayudar la mamá, pues

⁵² Rosalinda, 15 de octubre, 2003

tenemos que a veces lavar nuestra ropa, ya sea barrer la casa, ya sea lavar los trastes, ya sea, pues, darle de comer a los animalitos, como gallinas y todo eso. Y desde chicas vamos ayudar a la mamá también. Y también ir a la milpa también, cuando ya sea cargar maíz, a cargar leña, lo que sea. Y, eso es lo que hacemos desde chicas, desde moler el maíz, desde tortear, de todo lo que se tiene que hacer en al casa, de todo aprendemos desde chicas, porque si no pues nos regañan si no hacemos nada, *a ver qué estás haciendo*, por eso tenemos que ayudar también, y sí aprendemos todo el trabajo en la casa desde chicas y así cuando una ya esta grande, pues supuestamente ya sabemos todo lo que tenemos que hacer en una casa.⁵³

Rosalinda sí tuvo acceso a la educación primaria, el paso por la escuela culminó a los catorce años. Después se fue a San Cristóbal, ya que deseaba seguir esperando. Esta fue una dura experiencia: Rosalinda nunca había estado en la ciudad y no sabía hablar español. Esta empresa duró una semana, después de la cual, ante el mal trato de la dueña de la casa donde vivía y trabajaba, y su desconocimiento del español, la hicieron volver a su comunidad.

Entre los catorce y quince años, como diversificación y complemento del ingreso de la unidad doméstica, Rosalinda, su hermana y su papá salían todos los sábados y domingos a vender vasos, platos, cucharas a las comunidades por Bochil y Jitotol. Esto implicaba que debían levantarse muy temprano para esperar un transporte que los llevara al punto más cercano donde tomarían otro vehículo que les dejara en los lugares donde iban a vender. En esa época, el camino era de pura terracería, y el transporte era escaso. " (...) como que ahí fuimos aprendiendo algunas palabras en español, pero la mayoría de las personas hablan tzotzil, así que no hay ningún problema para comunicar, por eso podemos hablar en tzotzil."⁵⁴

En ningún momento dejó la elaboración de artesanía y así fue pasando el tiempo, pues al mismo tiempo que mejoraba su oficio, contribuía al ingreso económico de la unidad doméstica: entregaba prendas junto con su mamá a un grupo que pertenecía a una cooperativa del INI. En cierto momento su mamá

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

decide salir del grupo en el cual se encontraba y se integra al grupo del cual Rosa, la tía de Rosalinda, era la representante. "Después ya me integraron como socia, como después de los quince, pero yo creo que sí, los quince, dieciséis, pero sí ya después que aprendí a tejer porque lo tenía que hacer, y ya en ese tiempo, como en el 91, ya fue que mi mamá se integró en Jpas Joloviletik"⁵⁵

Cinco años más pasaron, viviendo en la comunidad, haciendo el trabajo doméstico y el tejido. Hasta que en 1996, poco después de darse la separación de la cooperativa de Jpas Joloviletik, Rosalinda y su mamá se integran a otro grupo, dentro de su misma comunidad, el cual representaba Magdalena, y estaba ya dentro de la nueva cooperativa. En esa época, al comenzar Jolom Mayaetik su camino como cooperativa, el grupo de su comunidad la propone como secretaria de la mesa directiva. Después de muchas dudas, de sentir cuánto extrañaría a su familia, Rosalinda acepta, y se va a vivir a San Cristóbal por segunda vez. Nuevamente se enfrenta a varios retos, por una parte, debía aprender español, pues aún no sabía mucho, casi nada; y por otro lado, su papá no estaba de acuerdo en que ella saliera de su casa, no así su mamá, quien de cierta forma la apoyaba. Esto último la hizo pensar mucho, pues por un lado sentía la añoranza anticipada de su familia y por otro lado, también era cierto que desde que terminó la primaria quería salir de su comunidad, más que todo para aprender nuevas cosas. Finalmente, las representantes las acompañan a la ciudad el día que debía llegar a vivir ahí. De cualquier forma, su llegada a la ciudad fue distinta a la ocasión anterior, pues ya contaba con un trabajo, y un grupo de conocidas, quienes la apoyaron. Al poco tiempo de que ella viviera en San Cristóbal, le avisan que su padre iría por ella.

Fue que ya me recomendaron las representantes de ahí, de la comunidad. Pues tú decides si quieres regresar, pues regresas, pero tu también tienes derecho de decidir si quieres quedar, pues quédate, si quieres trabajar, pues quédate, tu tienes derecho también, piénsalo, no te podemos decir que te quedes si no quieres, o tampoco te podemos decir nada, tú piénsalo, y le puedes decir así a tu papá si viene. Y así me quedé pensando como que, llegando a pensar qué podía yo hacer. Y pues estaba muy triste. Y es

⁵⁵ *Ibid*

lo que empecé a pensar y pensar, si me quedo o me voy, así es que, como me dijeron mis compañeras que pensara yo el problema, y era entonces cuando yo tenía que pensar que iba yo a hacer. Eso me hizo pensar muchas cosas, y es lo que me decidió que me iba a quedar. A ver que pasa si viene.⁵⁶

Su papá nunca llega y ella se queda en su trabajo dentro de Jolom. No fue sino hasta tres años después que su mamá le comunica que por fin su papá estaba tranquilo con el hecho de que ella viviera y trabajara en San Cristóbal.

En 1997 es nombrada presidenta de la mesa directiva de Jolom. Nuevamente empieza una etapa de aprendizaje, desde contabilidad hasta cada movimiento que implica el llevar adelante a la cooperativa. "Mi cargo me gustó porque también fui aprendiendo las cosas del cargo, aprendí de las mujeres también, les aprendí cosas, también las mujeres aprendieron de mí, pero yo también más aprendí. Claro que fue difícil porque uno no sabe cómo hacer las cosas, de repente te equivocabas, de repente no era así lo que hacías. Y fue muy difícil para mí también al principio de tomar y hacer decisiones, así como muy... porque qué iba yo a ser, no era yo nada en ese tiempo."⁵⁷ Pasa dos años en ese cargo, y fue reelecta, pues no había quien la sucediera. En total, fungió como presidenta por un total de cuatro años, después de los cuales regresó a ser una socia más de la cooperativa, asesorando a las nuevas integrantes de la mesa directiva, y apoyando hasta el momento en lo que haga falta.

En 1999 entró a estudiar la secundaria, y actualmente está en la preparatoria.

Jpas Joloviletik... ahora Jolom Mayaetik

Para remontarnos a la creación de Jolom Mayaetik debemos imaginarnos las muchas horas de camino que había entre las poblaciones aledañas a la Cabecera municipal de San Andrés y la ciudad de San Cristóbal, ya que en ese entonces, en los años 80's, no existía la carretera que ahora comunica estas poblaciones, era

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

apenas un camino de terracería y con muy poco transporte público. Debemos tener en cuenta también la situación que imperaba en San Cristóbal, donde los indígenas no sólo eran discriminados por los coletos⁵⁸, sino también humillados y literalmente les despojaban de las cosas que bajaban a vender, pues los precios no sólo eran bajísimos, sino que a veces las coletas les arrebataban los productos de las manos.⁵⁹ En este contexto socio-geográfico comenzaron a movilizarse Pascuala de Chichelalhó, madre de Francisca; Juan de la Cabecera; y Petrona y Rosa de Vallelemón, la última tía de Rosalinda. Estas mujeres bajaban a dejar sus productos a la tienda de Doña Lucha, la hermana de Samuel Ruíz; ella se daba cuenta que no había mercado suficiente para todas las artesanas de los Altos, y que mucho menos podía ella ayudarlas a todas siendo que su tienda era pequeña, y de ninguna manera era una cooperativa. Al enterarse de que el INI daba apoyo para formar cooperativas de artesanías, les avisó y asesoró a estas mujeres, quienes comenzaron a organizarse y organizar a sus demás compañeras. Es el año de 1984. De esta forma comenzó la conformación de la cooperativa de artesanas, la cual llevaba por nombre Jpas Joloviletik. Este proceso no fue fácil de ninguna manera, pues además de que tenían que llegar caminando desde sus comunidades hasta San Cristóbal, ninguna de ellas, a excepción de Rosa, sabían hablar español.

El gobierno había ideado este tipo de apoyos más que todo con el objetivo de crear un mercado de productos que girará entorno a las artesanías, lo cual

⁵⁸ Coletos/a es la manera como se autodenominan los pobladores de San Cristóbal, en reminiscencia a sus antepasados de origen español o criollo, quienes utilizaban una coleta en el pelo.

⁵⁹ Al hablar de esta situación tengo en mente el cuento de Rosario Castellanos "Las atajadoras" compilado en el libro *Ciudad Real* de la misma autora; editorial Alfaguara: México, 2000.

devendría en una mayor captación y ampliación del turismo; no fue ni siquiera una propuesta de desarrollo para las mujeres, mucho menos para las comunidades. Respondiendo a esta lógica, el apoyo que daba el INI era puntual, sólo con el abastecimiento de materias primas (hilo y estambre), o cuando mucho, les proporcionaba molinos de nixtamal. Las cooperativas eran administradas por personal del INI, aún siendo una líder indígena, pero que no formaba parte de ninguna de las cooperativas. En las asambleas, a pesar de que era una cooperativa de mujeres, quienes participaban mayoritariamente eran los hombres y también, eran ellos quienes tomaban las decisiones. No había ningún tipo de capacitación en torno a la elaboración de artesanías, su diseño, utilización de otras técnicas, ni tampoco garantizaba la existencia o el acceso a un mercado determinado, eso era ya cuestión a resolver por parte de las cooperativistas.

Al pasar de los años, se llegaron a juntar alrededor de 800 a 1,000 mujeres en Jpas Joloviletik, provenientes de 23 comunidades de la zona de los Altos. En 1991 se unió al trabajo una asesora, quien comenzó a darle un giro al trabajo hasta entonces desempeñado. La novedad eran sus propuestas de capacitación en administración y gestión de la cooperativa, así como poco a poco ampliar el trabajo con las mujeres a otro tipo de informaciones, como serían las perspectivas de hacer más cosas desde la cooperativa. "Bueno, sí esa parte de comercializar, está bien, sí, para que tengan ingresos dentro de la familia, pero no quedarnos ahí, sino cómo entrarle en esta parte de información, retroalimentarse en otros grupos de mujeres, no necesariamente que formaran cooperativas, pero que

fueran mujeres que estén trabajando y que intentaran sociabilizar más lo poco que se tiene.⁶⁰ A la par, consiguen una camioneta para transportar la materia prima y sus productos; compran una casa donde establecen la tienda y la oficina de la cooperativa y finalmente, se hacen de un terreno en la ciudad de San Cristóbal para establecer un centro de capacitación para jóvenes artesanas. Otra característica que se va perfilando dentro de la cooperativa en estos años, es la creciente participación de mujeres jóvenes, quienes ya hablan español, y se convierte en las representantes de las otras mujeres, de las que no hablan castilla. Estas jóvenes ya se involucran en la gestión, y paulatinamente, van adquiriendo nociones de administración.

En estos años el objetivo de la Jpas Joloviletik ya no era únicamente vender, sino también mejorar sus condiciones de vida, lo cual pasa por una mayor participación de las cooperativistas y esto las obliga a salir fuera de la ciudad y del estado a promocionar y vender sus productos. Las mujeres se van apropiando de todo el proceso productivo, y al hacerlo, lo van acercando a sus aspiraciones de lo que es una mejor vida para ellas. De esta forma, entre 1991 y 1994 se va gestando, aunque lentamente, un proceso en el cual, a decir de una de las asesoras, se está ejerciendo sin nombrarla tal cual, un grado de autonomía, a partir del cual las mujeres van ganando espacios, y ya no son los esposos quienes participan y deciden, sino que comienzan a darse de cuenta de que no es así como quieren funcionar.

⁶⁰ Merith, Agosto, 2001.

Llega el 94 con el alzamiento zapatista y las mujeres de Jpas Joloviletik se encuentran ante un nuevo reto: cómo proyectar este movimiento en su misma dinámica interna de la cooperativa, porque de cierta manera es por lo que habían venido luchando en su propio espacio. Son tiempos difíciles, ya no sólo por el estado de guerra bajo el cual viven, al interior de su organización comienzan a darse ciertas reflexiones que llevan a un grupo de mujeres a posicionarse como impulsoras de una vida política también. Este grupo de mujeres estaba conformado principalmente por las jóvenes. En esa época, la cooperativa sufre amenazas e intimidaciones, tanto psicológicas como físicas, que llegan al punto de que asaltan su tienda mientras ellas están ahí.⁶¹ Esto les causa temor, las espanta y las lleva a plantearse la separación, pues no es que unas estuvieran contra el movimiento zapatista y sus demandas, sino que les atemorizaban tanto la violencia como el cambio.

Las que se quedaron hablaron con estas jóvenes, porque la otra parte (la que salió) la estaba empujando principalmente las mujeres jóvenes, que eran las que decían, no, pues aunque no seamos puras zapatistas, pero nosotras sí queremos tener vida política también, nosotras sí queremos participa, y las otras decían, bueno, nosotras no estamos en contra pero tenemos mucho miedo, nosotras queremos quedarnos aquí, porque estamos de acuerdo con todo lo que se está luchando, pero nosotras tenemos miedo, nosotras estamos ya acostumbradas con las instituciones y a lo que nos quieran dar, o sea, tenemos mucho miedo de salir a marchas, de hablar de zapatismo.⁶²

Y se da la separación, en la cual no se dio la repartición de los bienes con que contaban, sino únicamente se cerró la contabilidad, se pagaron las prendas que se debían a quienes salían, y el terreno y la tienda se quedaron en posesión de las mujeres que permanecían en Jpas Joloviletik. Así comenzaron su camino las jóvenes de Jolom Mayaetik. Tomando en cuenta los tiempos políticos que se vivían, de hostigamiento, ambos grupos deciden no hacer pública la separación, simplemente siguieron sus distintos caminos y de esa manera cuidarse.

⁶¹ Estas agresiones son en el 95, un año de mucho hostigamiento a todas las organizaciones zapatistas y pro-zapatistas en Chiapas.

⁶² Yolanda, 12 de agosto, 2003

Hablar de Jolom no es partir del 95, sino de toda esa historia anterior, pues finalmente, la memoria de lo que es y ha sido Jolom está impregnada por la participación de las abuelas, de las madres que comenzaron con Jpas Joloviletik. Es recordar junto con Francisca y Rosalinda su temprano acercamiento a la cooperativa, cómo, en el caso de Francisca acompañaba a su mamá para cuidar al hermanito; cómo, tanto ella como Rosalinda, poco a poco fueron participando en las salidas a otros estados del país para vender artesanías por parte de la cooperativa. Y así, pasaron de ser socias, a desempeñar cargos de representación dentro de sus colectivos como de la cooperativa. Ambas han participado en las distintas etapas por las que ha pasado de la cooperativa hasta llegar a ser la Jolom de hoy, con sus 250 socias de 10 distintas comunidades, pertenecientes a los municipios de San Andrés Sakamch'én, Chamula, Chenalhó, Huixtán y Oxchuc. "Y así fueron todas las cadenas, todo antes de llegar a la cooperativa. Y hasta hoy. Hay muchas mujeres, ya la mayoría son nuevas, que no saben toda la historia que pasó, hay unas que no saben cómo y luego piensan que es fácil de organizarse, de empezar a trabajar una nueva cooperativa. Muchas mujeres piensan así, pero no es así. Es difícil el camino."⁶³

Como parte del trabajo de la cooperativa están los talleres que se imparten para los distintos grupos. Así, reciben capacitación en diseño y corte; comercialización, administración y contabilidad. Esto les permite crear nuevos modelos de artesanías, controlar la calidad de las prendas, y participar en los eventos en los que la cooperativa esté presente, ya sea dentro del país como en el extranjero. Para esto último se van rotando la asistencia, una vez cada representante de la mesa directiva y cada vez, una socia de alguno de los grupos que conforman Jolom.

Jolom "entonces es una serie de luchas que se han venido dando en el interior de la cooperativa, con las instituciones, con la comunidad, con las personas no indígenas, porque también es un ambiente de decir: 'Bueno, me desplazo de mi comunidad, pero es un espacio que no me corresponde', sabiendo, digamos, las

⁶³ Rosalinda, 15 de octubre, 2003

características de San Cristóbal, de la gente de San Cristóbal, entonces es como la lucha diaria, continua en todos los sentidos, pero que también eso les da fortaleza y es así como se constituye Jolom Mayaetik,⁶⁴ Y de esta forma, la cooperativa enfrenta distintos retos que necesariamente implican el fortalecimiento sobre la consciencia del trabajo, de su dificultad, pero sobre todo, de la importancia de sacarlo adelante. Esto nos lleva al hecho de que actualmente, a tres meses del cambio de parte de la mesa directiva, no hay aún quien entre a desempeñar esos cargos. Esta problemática es una más de las aristas que enfrenta Jolom en su consolidación diaria como espacio organizativo de mujeres, lo cual comienza por el trabajo en comunidad con las jóvenes para que asuman un compromiso mayor y acepten los cargos representativos. Una vez logrado esto pasan a la capacitación para desempeñar las tareas que implican ser tesorera, secretaria y presidenta de la mesa directiva. Todo esto enmarcado en la complejidad que representa adquirir nuevos conocimientos, sin perder ni desvalorizar los saberes y conocimientos aprendidos en sus comunidades. El trabajo en su integralidad, como dice Rosalinda, es necesario hacerlo y hacerlo con todo el corazón porque si no, no sale. Es pues, un reto que pasa por el cambio como se relacionan hombres y mujeres en sus comunidades, es, pues, una lucha más del movimiento de mujeres indígenas, una lucha por nuevos espacios, con nuevas formas de ser. Así, la historia de Jolom como las de Francisca, Apolonia, Rosalinda y muchas más mujeres, sigue escribiéndose.

Desgaje

En toda esta serie de historias, que como he dicho, no son únicamente las vidas de tres mujeres, ni de una cooperativa, sino que tiene de trasfondo los andares de muchas otras indígenas. En este sentido, resulta conveniente revisar las diferencias y similitudes de estas tejedoras. Así, comencemos un tejido donde entrelazar aún más lo que Francisca, Apolonia y Rosalinda han hecho y hacen. He dicho que las tres son de la misma región y de cierta manera, son de la misma

⁶⁴ Merith, agosto, 2001

generación, en tanto han salido de sus comunidades por diversas razones y en diferentes circunstancias. Sin embargo, esto les ha permitido redimensionar el papel de la mujer en sus comunidades. Quizás esta redimensión no la encontramos como una profunda reflexión, aunque sí como una inquietud, y ciertamente, como una concreción en la cotidianeidad. Además, son mujeres que tuvieron la oportunidad de culminar la educación primaria, lo cual era ya un logro para las niñas de los Altos en esos tiempos, pues generalmente los padres no permitían que las niñas acudieran a la escuela, ya que eran de mayor utilidad dentro del hogar y no se veía el beneficio de que asistieran a clases, pues, finalmente, únicamente desempeñarían labores domésticas sin tener necesidad de más conocimientos que el llevar bien un hogar. Para el caso de estas tres mujeres resultó distinto pues sus vidas fueron tomándose de manera tal que tuvieron que salir de sus comunidades, ya fuera por gusto o por necesidad. Para Rosalinda, la primaria fue un espacio donde aprender otro tipo de artesanías, lo cual redituó en su trabajo como artesana. Para ella y para Francisca significó la oportunidad de ingresar a la secundaria cuando llegaron a vivir a San Cristóbal. Y, para las tres, significó una semilla que las lleva a estar curiosas, tener el ánimo de aprender más, además de que han llegado a comprender la importancia de la educación formal, aparte de los conocimientos que pudiera llegar a proporcionar porque es la punta de lanza para el cambio de vida que buscan.

Al hablar de la vida doméstica, estrictamente de aquella que permite la reproducción de la unidad doméstica, las familias indígenas involucran desde su infancia a cada uno de sus miembros. La infancia es muy distinta al concepto occidental, pues para las tejedoras implica una responsabilidad total, que conlleva un aprendizaje que más adelante les permitirá un satisfactorio desempeño en su vida de casadas. No sólo aprenden las tareas de reproducción, sino que se adentran en las de producción, aún cuando las artesanías no sean reconocidas como tales. Tenemos pues, un concepto de feminidad que conlleva fuertes responsabilidades desde pequeñas, las cuales llegan a generar contradicciones cuando ellas cuestionan este tipo de funcionamiento.

En la actualidad, estas tres mujeres llevan a la práctica los aprendizajes que desde pequeñas les proporcionaron sus madres, ya que deben hacerse responsables del funcionamiento de sus casas⁶⁵. Para Rosalinda no es lo mismo que para Francisca y Apolonia, pues al vivir en la ciudad, debe comprar todo lo que consume, pagar por su casa, por el agua y la luz que utiliza. Los gastos son menores en la Cabecera municipal, sin embargo, se hace necesario adquirir ciertos productos de necesidad primaria. De cualquier forma, como dice Apolonia, el trabajo de las mujeres en las ciudades o pueblos grandes, como San Cristóbal o Bochil, no es el mismo que en las comunidades, pues ahí deben despertarse a las tres de la mañana para lavar y moler el maíz para sus tortillas, las cuales deben ser torteadas muy temprano. No es que unas trabajen más o mejor que otras, sino que los hacen de maneras distintas, bajo circunstancias y condiciones diferentes, en espacios igualmente distintos.

Siguiendo con los saberes propios de las mujeres indígenas en comunidad está el marcador identitario de la lengua, que para el caso de las tejedoras es el tzotzil. El monolingüismo de las mujeres en la zona de los Altos es de alrededor del 70%⁶⁶, esto, como lo decía Rosalinda, es un factor determinante para ellas cuando llegan a las ciudades, pues no pueden comunicarse con la población mestiza, mayoritaria en las ciudades, lo cual las lleva a aprender el español. Este nuevo conocimiento adquirido, más que todo, por las migraciones de las tres tejedoras, las identifica como otro tipo de mujeres dentro de la comunidad en la medida que tienen acceso a información, pueden fungir como representantes y de esta manera, su forma de interactuar e interrelacionarse dentro y fuera de su comunidad es distinta a la que tienen el resto de las mujeres en sus comunidades.

Finalmente, todo el tránsito, de su niñez, con todas las dinámicas, digamos, tradicionales, al paso a espacios en los que se desempeñaron como otro tipo de

⁶⁵ No me refiero a las unidades domésticas porque este concepto conlleva un modo particular de funcionamiento, el cual es aplicable para el caso de Francisca, no así para Rosalinda ni Apolonia, quienes viven en circunstancias distintas. Hago una discusión más amplia sobre este tema en el siguiente capítulo.

⁶⁶ La población total femenina del municipio es de 5,254 mujeres, mientras que la población que no habla español en todo el municipio es de 3,290 mujeres.

mujeres, en la medida de tener ya otras capacidades aunadas a las propias de su cultura y género específico, las ha hecho, al igual que Jolom, personas en el camino de horizontes distintos. Sin embargo, conservan bien arraigada su identidad indígena, ya no como un sometimiento a un deber ser, sino como algo a reforzar en un proceso de lucha, de organización. Así, al igual que la cooperativa, estas tejedoras se encuentran diariamente enfrentando el reto de cambiar para permanecer, el ir hilando su historia, re-configurando su identidad y sacar adelante el trabajo, quedándose al final de cada día con una fortaleza como mujer y como organización.

Para finalizar este desgaje de las historias, abordo el tema de la violencia. Desafortunadamente, ninguna de las tres mujeres escapa a ella, ya sea física, estructural o simbólica. Finalmente, la violencia ha permeado su vida y también las ha determinado en su identidad sin lugar a dudas. Por una parte, Francisca es quien abiertamente nombra, reconoce la violencia intrafamiliar vivida en su infancia; Apolonia presenta la estigmatización que tiene por ser madre soltera y cómo esto ha concluido con el rechazo por parte de sus hermanos y hermanas, lo cual es otro tipo de violencia; por último, menciono la violencia simbólica que viven las tejedoras, como Rosalinda, quienes, al vivir en San Cristóbal para trabajar con la cooperativa, representan otro paradigma de ser mujer, y se enfrentan con la no-aceptación por parte de sus familiar y de sus comunidades. Estos tres tipos de violencia implican un cuestionamiento que en el siguiente capítulo veremos cómo es manejado para revertir en la medida de lo posible los efectos negativos, tanto a nivel físico como psicológico.

Así, presentar la historia de vida de las tejedoras es mostrar una serie de realidades que analizo desde la identidad de género para poder comprender su conformación como sujetos sociales.

VI Adentrándonos

*Mi nombre es Esther, pero eso no importa,
Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento
Soy indígena y soy mujer y eso es lo único que importa ahora
Comandanta Esther*

Las mujeres de San Andrés, las mismas mujeres artesanas, sentadas frente al telar, acuciilladas delante del fogón preparando su nixtamal, paradas frente al molino y la prensa dando forma a las torillas, aparentemente encasilladas en un rol de género femenino en lo cual lo doméstico es su entorno. Sin embargo hay que preguntarnos qué está detrás de cada actividad; ir mas allá de lo aparente y entrar en los círculos del poder, de la subordinación y de la negociación⁶⁷. Así pues andemos por ese camino, profundizando en tales conceptos.

Comenzaré por ahondar en lo meramente femenino, lo cual comprende roles y valoraciones marcadas por el género, todo en el contexto de las interrelaciones. Respecto a este concepto, parto de que el desenvolvimiento de las mujeres indígenas, en general, involucra un marco normativo específico para ellas dentro de la familia, de la unidad doméstica de producción campesina; al mismo tiempo que también se rigen por uno más amplio que es el de la comunidad, o sea, a nivel de creencias, costumbres y de leyes. Como lo dije, pareciera que ellas se guían por un marco ya dado, el cual les ha sido heredado culturalmente desde

⁶⁷ Aquí comienzo a construir ese “feminismo” por el cual pugna Hernández Castillo y que fue introducido en esta misma tesis en el capítulo dos. La misma autora en su artículo “Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico” hace hincapié en la necesidad de darle voz a la mujeres para poder entrar en estos círculos de poder y poder ver así que hay distintas maneras de construir al género como parte de la vida social, y también como una categoría de análisis.

siglos atrás. Este marco va desde la educación en la casa, en la familia extendida, hasta lo que norma la comunidad toda para cada tipo de actividades, desde las cotidianas hasta las excepcionales. Para el caso de los Altos podemos citar varias anécdotas, como sería la creencia de que una niña no puede subir a un árbol porque lo seca⁶⁸. Con esta referencia, nos encontramos a las niñas ayudando a la mamá en las labores de la cocina y en el cuidado de los hermanos menores, en lugar de estar jugando. Francisca cuenta que a las reuniones de la cooperativa ella asistía junto con su mamá: "Ya cuando ya crecí casi siempre voy a ir a cuidar mi hermanito cuando están en la reunión; siempre me llevaba ya mi mamá."⁶⁹ Sin dejar de lado el hecho de que desde pequeñas, entre los seis y ocho años, las niñas comienzan a ayudar a la mamá en la elaboración de alimentos, e incluso, dependiendo de la situación económica, a producir artesanías que más tarde serán vendidas como complemento del ingreso familiar.

Ya cuando crecí ya tenía como siete, ocho años ya mi mamá me enseñó a cocinar, a tejer, me enseñaba. (...) Pero, ya cuando aprendimos bastante lo ayudamos mi mamá a mantener nuestros hermanitos y todo con mi hermana; ya somos tres, cuatro, podemos hacer, comprar maíz, pero ya así salimos adelante, compramos nuestras ropas."⁷⁰

Sin embargo, ninguna de estas anécdotas serán contadas por los hombres, pues ellos tienen otras actividades que realizar. De esta forma, lo meramente femenino es lo exclusivamente realizado por las mujeres, son sus actividades propias que no serán transgredidas por ningún varón y que no dejarán de ser realizadas por las mujeres, es, básicamente lo referente al ámbito doméstico. Vemos que "existe [...]"

⁶⁸ Taller de género. Kinal Antsetik; San Cristóbal de las Casas 1999. Notas personales.

⁶⁹ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 4 de abril, 2003.

⁷⁰ *Ibid.*

el planteamiento de que las mujeres, como grupo, no tienen más identidad que aquella que surge de su común opresión y de sus distintas formas de encierro⁷¹ y en este sentido, lo meramente femenino visto a través de esa estigmatización, permite ubicar claramente esos marcos normativos y valorativos dentro de los cuales se mueven las tejedoras. Esto es importante para ir ubicando desde donde parten los cambios pugnados por ellas y calibrar así su valor desde el ámbito en el cual se desenvuelven. Esto es importante para reconocer que "el acto de feminizar a un grupo social consiste en exaltar ciertos rasgos de la biología femenina y, a partir de ellos, construir un discurso que sirve para excluirlo o colocarlo en una situación de minorización."⁷²

Siguiendo con la idea arriba expuesta, y profundizando en este nivel de análisis de lo meramente femenino, es importante localizar cuáles son las dinámicas de interrelación entre mujeres y hombres, es decir, cual es la posición de poder que cada uno tiene, pues ésta determina el peso de la valoración que se otorgan a las conductas y las posibles decisiones que se puedan tomar, en el grado de involucramiento que se tenga en la toma de decisiones. Además de que nos permite entender por qué lo meramente femenino es intrínseco al marco social y se concibe en lo cotidiano como la naturaleza social de las mujeres. Entonces, esa construcción social del género está dada de acuerdo a la condición en que se encuentran las tejedoras, pues no son ellas quienes construyen ese imaginario social colectivo, sino que se insertan en él. De esta manera, hay un discurso, el de

⁷¹ Sara Lara. *Op. Cit.* p. 26

⁷² *Ibid* p. 27

la cultura y la norma social que determina ciertos roles y formas de interrelación, y es esto lo que conforma la condición de género. Lo anterior tiene que ver con los discursos ideológico- culturales, los cuales podríamos identificar en Foucault con aquello que llama la generación de la verdad como ejercicio de poder, o bien, al hecho de que "estamos sometidos a la verdad, en el sentido de que es ésta es ley"⁷³ y por lo tanto, es lo que sanciona las acciones, las legitima o las descalifica. Para el caso de las tejedoras, es el marco valorativo el discurso de verdad, aquello que no se cuestiona sino se realiza en lo cotidiano y que está sumamente introyectado en tanto forma parte de la cultura.

Así, ubicar cuál es el lugar, o desde dónde y cuándo ejercen el poder mujeres y hombres, nos permitirá ver cuándo sus discursos, entendido como el imaginario y las acciones, tiene el peso suficiente como para considerarse verdad, y por lo tanto, para tener efectos sobre la acción cotidiana, sobre la interacción humana y social. Esta verdad reconocida, bien podría ser la legitimación que establece los límites de lo meramente femenino como la forma válida de conducta social para las mujeres. Tal legitimación se da por parte de las mujeres mismas en tanto que, dentro de las relaciones de poder, posibilita el reconocimiento del otro o de los otros (heteroreconocimiento), lo cual reconfigura las identidades y es necesario para la interacción social, ya que se forma parte de la sociedad. Para ejemplificar lo anterior, daré la palabra a Francisca, una de las mujeres representantes del grupo Cabecera, quien narra lo que en un día común hace.

⁷³ Michel Foucault. *Defender la sociedad*. FCE: México, 2000. p. 34.

Francisca: Ya ahora como tengo niños levanto muy temprano: a veces levantó a las cuatro de la mañana, tres y media a hacer mi tortilla. A veces como bien poquito voy a hacer mi tortilla. A veces termino a las seis; ya cuando termino a las seis me voy a poner a lavar, o no, voy a empezar a tejer. O si mi esposo se va a ir bien temprano a trabajar voy a preparar su desayuno, su café. Ya cuando se va, yo voy a empezar a lavar o a tejer. Así paso el día. Ya cuando son las tres, cuatro de la tarde voy a poner cocer mi maíz, voy a hacer mi comida. A veces duermo a las once, once y media, o a las diez es muy temprano. Y a veces, mis hijos se duermen a las ocho, siete y media; se duermen y ya voy a poner a trabajar otra vez. Es que en el día a veces no trabajo bien, tengo muchas cosas que hacer. Pero a veces en el día me dejan trabajar, pero a veces no, empiezan a pelearse mis dos hijos, hay que cuidarlos.⁷⁴

Con este testimonio vemos que las actividades de las mujeres quedan circunscritas en lo que llamaremos los espacios privados, que corresponden al hogar principalmente. De acuerdo con Vania Salles, es en estos espacios donde la mujer moviliza sus esfuerzos "para hacer frente a labores vinculadas con la producción y reproducción de las condiciones de sobrevivencia en sus diferentes aspectos."⁷⁵ De esta forma, lo que pudiera llegar a parecer simples actividades domésticas, se convierten en el sustento de toda una unidad de producción campesina. Entonces, las mujeres son no sólo el sustento invisible de la comunidad, sino también un factor de cohesión y de preservación vital de la cultura que se expande a otros círculos. Sin embargo, hay otras circunstancias cuando la mujer debe realizar también el trabajo fuera de casa, el de la milpa. Estos casos se dan cuando la mujer enviuda, por ejemplo. Uno de estos casos sería el de Marcela, también integrante del grupo Cabecera, quien se quedó sin

⁷⁴ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 04 de abril, 2003. Grabación personal

⁷⁵ Vania Salles. "Mujer y grupo doméstico: notas de trabajo" en Las mujeres en el campo. UABO: Mexico. p 10.

padre. "Marcela: Trabajo tres cuatro días trabajo en el campo, de lunes a viernes. A las siete salgo a trabajar en el campo, hasta las dos o tres de la tarde, a las cuatro ya estoy aquí. Voy con mi mamá, mi hermana."⁷⁶ En este tipo de situaciones ya no está mal visto que las mujeres trabajen la tierra, pues no tienen otra alternativa, sin embargo, su trabajo no tendrá el mismo peso que si lo realizara un hombre, así, por ejemplo, no serán reconocidas como ejidatarias.

Tenemos entonces que la generación de la verdad en tanto fundamentación y ejercicio del poder mismo permite definir lo que el ser mujer es, y de esta forma, se otorga cierto status a las personas, lo cual es "indispensable en la reproducción y consolidación del poder."⁷⁷ Esto se vuelve de suma importancia para ubicar las posiciones de poder en que se encuentran en diversos momentos las tejedoras y poder ver los cambios que tienen y han tenido; además de la manera como se interrelacionan entre ellas y con los hombres. Aplicando esta idea, con los ejemplos dados por Francisca y Marcela, podemos ver que lo que dice Foucault se cumple en tanto que desde esos espacios privados, ellas generan verdad con sus acciones al ser el sustento de la unidad campesina de producción y por lo tanto, podemos afirmar que en efecto, el poder circula. Ciertamente, las mujeres están confinadas a accionar bajo lo meramente femenino, en los espacios privados, sin embargo, desde ahí también ejercen el poder al mismo tiempo ya que, al aceptar y realizar el rol impuesto por la sociedad, también pueden llegar a tener un margen de autonomía al poder apropiarse de su ser como personas y como sujetos

⁷⁶ Marcela, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 4 de abril, 2003.

⁷⁷ Magdalena Villarreal. "La reinención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado" en La ventana No 11, Universidad de Guadalajara: México, 2000. p 12

sociales. En este caso estaría Francisca, quien al ya tener ingresos para mantenerse así misma y al resto de su familia, no considera que su padre la pueda "vender" para el matrimonio y mucho menos pegarle, ni a ella ni a su mamá, pues es ella quien se mantiene, además de ser dueña de la casa donde viven los padres. La misma aportación económica resultó ser la forma en como Francisca resolvió la violencia intrafamiliar al unirse con sus hermanas y comprar la casa donde viven sus padres, siendo así ellas quienes mandan ahí y el padre no puede ya golpear a la mamá.

Pareciera que por el hecho de aportar económicamente ya se adquiere autonomía, pero es aún más complejo ese ejercicio del poder en tanto implica una reflexión de la acción hecha y de lo que se está cambiando. Generar discursos de poder por parte de las mujeres es una manera de ejercer el poder. Sin embargo, hay que poner atención en que estos discursos emergentes se dan en el ámbito de las relación entre poder y subalternidad, lo cual deviene en un reconocimiento y auto-reconocimiento de capacidades y saberes propios de la condición que lo meramente femenino produce. Es aquí donde, al hacer su historia oral, las mujeres se redimensionan y recapitulan sobre lo ya hecho, dándole así a los sucesos pasados, una significación que es ese margen de autonomía en tanto la autoconcepción de sí mismas ya no es la de un deber ser que se sigue con rigidez, sino que se puede hablar más bien de un ser o de un proceso identitario en tanto se modifican ciertas pautas culturales en torno a lo meramente femenino.

Siguiendo los presupuestos teórico-metodológicos tomados de Foucault y una vez localizada la posición desde dónde se valoran los hechos, veamos la determinación socio-cultural dada para las tejedoras y comencemos por preguntarnos, en referencia a la construcción identitaria, cómo se ejerce la selectividad histórica y de la memoria que hará aparecer a las mujeres de una u otra forma. Esto nos llevará a ver qué grado de autonomía tienen para decidir qué y cómo transmitir y proyectar su identidad, es decir, ver qué margen de negociación y de cambio tienen. Hemos visto que las artesanas se circunscriben en lo doméstico, en el ámbito privado, que como Villarreal⁷⁸ menciona, es un cierto grado de invisibilidad, pues el trabajo en la unidad de producción campesina en la casa no es valorado en su dimensión de sustento mismo, sino como *tareas de mujeres*. Con esto, ellas, las tejedoras, quedan identificadas por ellas mismas incluso, como amas de casa comunes. Aquí, la identidad es de desvalorización. Sin embargo, también es cierto que al formar parte de la cooperativa Jolom Mayaetik están ya accionando en los ámbitos públicos y de esta manera, están re-definiendo lo meramente femenino al darle otras connotaciones. Además de que la producción de artesanías ya es dimensionada como una actividad importante en tanto genera ingresos. Esta valorización distinta es hecha por las mujeres mismas, al igual que por su familia, lo cual representa todo un proceso de reflexión acerca de las implicaciones que tiene la acción organizativa, como es el caso de la cooperativa, en tanto instrumento organizativo.

⁷⁸ Ibid, pp. 10-11

Mujer, semilla abierta entre pañales

Una vez que hemos introducido el concepto de reproducción social, dilucidemos más sobre él. Al hablar de reproducción social me refiero al proceso que permite y hace posible la existencia del sector indígena campesino en una sociedad modernizada inmersa en la mundialización. De igual manera, es importante recordar que el concepto de reproducción se remite tanto al estudio de la estabilidad como del cambio. Por otro lado, la reproducción social es importante enmarcarla en un contexto de globalización⁷⁹ y de esta manera, me refiero a la división del trabajo donde la mujer aporta su mano de obra al llevar a cabo el trabajo doméstico sin recibir ninguna remuneración, así como sin que sea reconocido este trabajo como tal, sino como una aportación más por de ella a la unidad doméstica, de manera tal, que su trabajo es visto como un deber que *de por sí* debe realizar; es aquí donde entra la noción de construcción social del género que plantea una "prohibición de concebir a la mujer como trabajadora, de llamar a sus actividades trabajo y de relacionarse con ella a partir de la cultura"⁸⁰. Es importante recordar, a lo largo del siguiente análisis esta noción de invisibilidad del trabajo femenino, la cual como se verá es de suma importancia en tanto permite la prevaencia de la unidad doméstica, además de toda una forma de vivir, de una cultura. Así pues, la reproducción social la abordaré en tres niveles básicos: biológico; y productivo y de alimentación.

⁷⁹ Utilizo el término globalización para referirme a la lógica económica que guía esta nueva etapa del capitalismo. En otros momentos hablaré de la mundialización para diferenciar la homologación tanto social, cultural e ideológica, que no abarca únicamente la esfera económica.

⁸⁰ Marcela Lagarde. Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas, UNAM: México, 2003. p. 117

Al nombrar lo biológico me refiero en principio, básicamente al aspecto procreativo, a los hijos, en tanto capacidad reproductiva de la mujer. Con esto no retomo las nociones biologicistas que sitúan a la mujer cerca de la naturaleza por su capacidad reproductiva, al contrario, busco deconstruir esta noción presentando cómo en ciertas culturas, éste es un marcador identitario, sin que esto implique una determinación natural, si no más bien que es una construcción social y que por ende, puede ser modificada. Así pues, dentro de la sociedad tzotzil del municipio de San Andrés Sak' amchén, los hijos, le dan valor a la mujer y al hombre, pues se ve como cause natural de la vida el casarse y embarazarse, además de contribuir en los trabajos de producción y domésticos, en este sentido, perpetúan la familia y por lo tanto a la comunidad. Esto sucede porque, como lo analiza Arízpe⁸¹, los hijos e hijas eventualmente proporcionan una fuerza de trabajo que puede ser rotada y complementaria al trabajo del padre en tanto que contribuyen al ingreso económico de la unidad familiar. Aquí retomo el análisis de Meillassoux⁸² en el sentido de que las mujeres tienen un alto valor, en tanto implican la capacidad de reproducción de individuos de una determinada unidad doméstica, así como de una comunidad. Este análisis podría hacerse en torno a la vida de las tejedoras en tanto que ellas contribuyeron a la reproducción de la unidad doméstica parental. Como lo hemos visto, en las historias de las tres cooperativistas presentadas en el capítulo anterior, ellas ciertamente contribuyeron

⁸¹ Lourdes Arízpe. Campesinado y migración. Consejo Nacional de Fomento Educativo: México, 1985. pp. 54-55. Aunque Arízpe utiliza el concepto de retención de hijos en el fenómeno de la migración, considero de gran valor este concepto aplicado a otras condiciones, y como característica de la unidad doméstica familiar.

⁸² Claude Meillassoux. Mujeres, graneros y capitales. Siglo XXI: México, 1984.

con su trabajo y de cierta forma, lo hicieron de nueva cuenta al casarse y tener hijos que en un futuro aportarán su trabajo y lo que ello implica. En este sentido es pertinente mencionar a Meillassoux, aun cuando también es necesario matizarlo al reconocer que la maternidad ha sido una elección de las mujeres y no una mera imposición. Para el caso de Rosalinda, la cita de Meillassoux se torna más compleja, ya que ella, como mujer soltera que es, no vale menos, si no que por el contrario, contribuye a la reproducción social en tanto la dinamiza con esa otra manera de ser mujer y no únicamente siguiendo un deber ser instaurado generaciones atrás.

Vemos que la reproducción implica cambios y ellas mismas los evidencian. Cumplen las labores domésticas y de complementación, aunque no sin dejar de suscitar transformaciones en la manera de vivir. Por una parte, Marcela no se ha casado y no piensa casarse; Rosalinda también es soltera y trabaja en la ciudad de San Cristóbal y es esta soltería lo que en cierta medida le permite realizar su trabajo dentro de la cooperativa, además de que puede continuar con sus estudios. Mientras que Francisca reflexiona acerca del trabajo que implica tener hijos.

Es que a veces por el dinero, es que es muy difícil de mantener un niño. Sí, es bien difícil. Ya cuando se enferman, no tienes, pero ni modos, tienes que prestar, tienes que buscar la manera de curarlos. Si no lo curas va a morir, pero tampoco una madre está tranquila cuando se enferma un niño. Ya cuando si tienes un niño tienes que verlo, cuidarlo, mantenerlo; ya cuando crecen tienes que dejar en la escuela, todo, isí, pues! Es muy difícil, sí pero si tienes bastantes es muy difícil de mantenerlos, es muy difícil.⁸³

Pasando a lo productivo, se ve que las mujeres intervienen en el proceso productivo de los alimentos, más que todo en la siembra y en la cosecha de los

⁸³ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 4 de abril, 2003.

diversos productos. "Francisca: Ya cuando me casé ya nunca he ido en el campo, ya nunca, ya no. Ya a veces cuando siembran maíz, siembran fríjol, ya cuando es tiempo, por ahí voy a ir a acompañarlo, así, sembrar juntos, así, tranquilos."⁶⁴ Lo mismo sucede en el caso de Rosalinda, quien cuando vivía en su comunidad, ayudaba en la milpa a cosechar y traer leña. Para Marcela es distinto, pues ella continúa trabajando y no únicamente como apoyo, sino como un trabajo cotidiano. "Voy a trabajar en el campo; tres, cuatro días trabajar en el campo de lunes a viernes. A veces salgo a las siete, ocho, hasta las dos o tres de la tarde. A las cuatro ya regreso. Voy con mi mamá, mi hermana, sólo. Y tengo dos hermanas que se van a trabajar en la cocina."⁶⁵

Sin embargo, para la mujer la carga mayor es la administración y la preparación de alimentos. En esto invierte la mayor parte del tiempo cada mujer adulta, casada o soltera, siendo así, la cocina el lugar donde pasan más tiempo, y que ha llegado a ser dentro de las comunidades, un espacio genuinamente femenino. "Todo aprendemos desde chicas, porque si no pues nos regañan si no hacemos nada, *a ver qué estás haciendo*, por eso tenemos que ayudar también y sí aprendemos todo el trabajo en la casa desde chicas y así cuando una ya esta grande, pues supuestamente ya sabemos todo lo que tenemos que hacer en una casa."⁶⁶ Vemos que esto se da desde la educación que recibe cada mujer desde niña, pues ya desde pequeñas comienzan a ayudar a la mamá en el molido del

⁶⁴ Claude Meillassoux. *Op.cit*

⁶⁵ Marcela, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 4 de abril, 2003. Esta entrevista en algunas partes fue traducida por Susana.

⁶⁶ Rosalinda, socia cooperativa Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 15 de octubre, 2003.

maíz para el pozol o para la tortilla y conforme se hacen más grandecitas, van integrándose cada vez más en la preparación de alimentos. "Francisca: Así me crecí. Ya cuando tenía nueve, diez años ya yo trabajaba en el campo. Ya cuando crecí más ya ayudaba más a mi mamá. (...) Fuimos a cargar leña, hacemos todo."⁸⁷ Así, desde muy pequeñas se insertan en la dinámica de reproducción social, no cómo una opción, sino como un deber, una responsabilidad compartida con el resto de quienes forman parte de la unidad doméstica y con miras a un futuro como mujeres que puedan llevar un hogar.

Marcela: Cuando era chiquita aprendió a cocinar, a tortear como hacen en sus casas y jugaban como eran niñas. Ya cuando tenía como ocho años aprendió a hacer más cosas en su casa. Como costurar. Y trabajaba en el campo, cargaba sus leñas, porque su papá tomaba mucho y por eso, ellas con su mamá trabajaban en el campo, aparte de lo que hagan en su cocina.⁸⁸

Es responsabilidad de la mujer nutrir hasta donde sea posible a toda la familia, procurarse de los alimentos necesarios y hacerle saber al hombre cuando algo hace falta, aunque también contribuye en la obtención de esos faltantes. Se puede decir que la mujer no tiene acceso directo a los alimentos, pero sí decide sobre la manera como emplearlos. Es importante remarcar que este no-acceso es a medias pues ciertamente, tiene que contribuir en su cosecha y en la complementación cuando escasea lo básico, o bien como medida de diversificación de la dieta. Así pues, no tiene el papel principal en proveer de alimentos, pero sí en su recolección

⁸⁷ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 4 de abril, 2003.

⁸⁸ Marcela, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 4 de abril, 2003. Esta entrevista en algunas partes fue traducida por Susana.

y en su obtención cuando escasea. Con esto se da más un valor social a la mujer, que aunque no es reconocido, en lo cotidiano sí le da un marco de negociación ante el resto de la unidad doméstica y de la comunidad, uno de estos mecanismos de negociación o de interfase serían las cooperativas de producción, que en nuestro caso, es de artesanías. Podemos decir que estos colectivos surgen más que para crear un espacio para las mujeres, para proporcionar a las familias y al resto de la comunidad un ingreso extra; de esta forma, se da la complementación productiva de la unidad doméstica familiar. Es en este marco que surge Jpas Joloviletik, la cooperativa donde las mujeres pueden ir a dejar sus productos para que se vendan a un mejor precio. Y así van organizándose ellas para crear los grupos de artesanas dentro de sus comunidades. Conforme pasa el tiempo y avanzan en su organización, consolidan sus espacios de venta, al mismo tiempo que las metas ya no son únicamente económicas, aunque este objetivo nunca lo perderán de vista, ni dejará de ser una de sus mayores preocupaciones, el mantener sus mercados y acceder a otros nuevos.

Nuevamente, vemos que al igual que el concepto de lo meramente femenino, el de la reproducción social nos lleva a las nociones foucaultianas del poder, las cuales plantean que los individuos son efectos del poder, no sólo por vivir bajo él, sino por ejercerlo, como es el caso de las mujeres, quienes no contribuyen sino que hacen posible la reproducción social desde sus trabajos cotidianos y que van desde lo biológico hasta lo socio-cultural, como sería el caso de las artesanías en tanto complementación del ingreso económico, pero también como preservación

de su cultura a través de tales artículos. Entonces, al contribuir fuertemente en la reproducción social campesina, las mujeres generan desde sus ámbitos nociones de verdad y esto les da pautas de negociación en lo cotidiano como el llegar a ser las dueñas del hogar, además de ser reconocidas ya como actores sociales que se organizan, proponen y realizan.

Así, al analizar el papel de la mujer en estos tres niveles de reproducción social, vemos que el trabajo doméstico es valorado no sólo para la reproducción social del componente familiar sino también como productor de la mano de obra que será consumida en el mercado de trabajo. (...) [al tiempo que] se reivindica su participación en la unidad de producción familiar y como parte importante de las estrategias de supervivencia que las familias campesinas (...) a fin de enfrentar el deterioro de sus condiciones de vida (...)»⁸⁹

De entre círculos salimos y hablamos

En este juego de los círculos del poder y la subalternidad, es conveniente adentrarnos más a la cuestión de las cooperativas en tanto que éstas clarifican esa interfase entre el ejercicio del poder y la subalternidad. Comenzaré diciendo que generalmente son las mujeres quienes organizan este tipo de trabajo, aún cuando a veces son los hombres quienes impulsan en un inicio la propuesta o incluso, pueden llegar a ser propuesta gubernamentales⁹⁰. Sin embargo, una vez que las mujeres se han apropiado de las cooperativas, son ellas quienes están a cargo de todo el proceso, desde conseguir la materia prima, su elaboración y su venta, así

⁸⁹ Luis Alfonso Ramírez (editor) *Género y cambio social en Yucatán*. Tratados y Memorias de Investigación de la Unidad de Ciencias Sociales No.2. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán: México, 1995.

⁹⁰ Este tipo de casos específicamente lo abordaré en el siguiente capítulo referente a los cambios vividos en la región amén del movimiento de mujeres indígenas.

como la administración de la cooperativa⁹¹. Los ingresos generados en estos espacios son gestionados por las mujeres mismas, en otras palabras, son ellas quienes deciden cómo y en qué usarlo, ejerciendo así la autodeterminación en el nivel de organización de mujeres. Este tipo de propuestas productivas las acerca más a la autonomía en tanto se van apropiando del proceso de producción, con lo cual abren y refuerzan espacios de decisión y acción desde y para las mujeres. Y por otra parte, impactan en el resto de la comunidad y de la organización regional y suprarregional al ir poniendo en práctica acciones autonómicas, pues este tipo de organización retoma muchísimo de la estructura comunitaria, desde la elección de cargos, hasta la noción de estar juntas en la construcción de un bienestar común.

Vemos que las cooperativas de artesanas, como es el caso de Jolom Mayaetik, constituyen plenamente *la interfase* donde el poder circula en las mujeres y hacia ellas mismas. Ese rol de subalternidad queda trastocado para quedar ellas como sujetos plenos de acción social colectiva. Esto es posible porque antes de apropiarse del proceso productivo, pasan por una etapa de reflexión en la cual deciden ser ellas quienes controlen sus recursos, tanto como sus decisiones y deseos. "Han entendido ellas de que ellas se tienen que organizar, obviamente sí, alguien tiene que venir y decirles, explicarles el por qué, yo creo que una de las cosas importantes es que pues, ellas empiezan a asumir como esa responsabilidad

⁹¹ A diferencia de los artículos compilados por June Nash en Crafts in the World Market. The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans, los cuales fueron producto de investigaciones llevadas a cabo entre los 70's y 80's cuando las cooperativas estaban al inicio del proceso de apropiación. En esta tesis presento otra etapa de este proceso en la cual ya se puede hablar de una fuerte apropiación de las mujeres de todo lo que implica sacar adelante una cooperativa.

de decir. *Si nosotras no resolvemos nuestros problemas, nadie va a venir a resolverlos.*⁹²

A lo largo de este capítulo he venido manejando, o jugando con los conceptos de poder y subalternidad. Considero que si bien el poder nos ayuda a ubicar el rol que ejercen las mujeres lejos de esencialismos y dicotomías maniqueas, es la subalternidad la clave para entender y ubicar la situación de las tejedoras, la cual será, en cierta forma, lo que permite contrastar y realzar la importancia de iniciativas, tales como la de la cooperativa de artesanías.

Afirmo que estas *tzotziles* son subalternas por la posición que *de por sí* tiene la mujer en el ámbito indígena y al decir *de por sí*, no me refiero a algo intrínseco a esa cultura, sino que más bien, en tanto cultura, a una creación social que produce la dinámica de desigualdad en la cual se hayan insertas. Es decir, que ciertos rasgos y actitudes, por ser reproducidos cada día y desde mucho tiempo atrás, pasan ya por desapercibidos hasta el momento en que una mujer, o un hombre, se cuestione si es eso lo que desea en verdad, o si esa es la manera que mejor comunique su sentir y su ser. Algunos ejemplos serían aquellos condicionamientos que tienden a diferenciar los roles de las mujeres de los de los hombres y que van desde los juegos- las niñas no pueden trepar en los árboles porque secan la mata- hasta los roles de reproducción económica: ciertos trabajos son exclusivamente de mujeres, como la cocina y otros corresponden únicamente a los hombres, como la milpa. Entonces, se puede ver que la subalternidad no es algo meramente

⁹² Merith, asesora de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. Agosto, 2001.

impuesto, ni que viene ya completamente determinado, de ahí que no sea intrínseco, sino que es una posición que la mujer misma acepta, no sin oponer ciertas resistencias; o bien, se inserta en esas dinámicas porque forman parte de lo cotidiano, de la manera específica de relacionarse dentro de un grupo cultural.

Tenemos que la subalternidad no es un designio inapelable, sino que al contrario, es un tipo de relación y por lo tanto, susceptible de ser modificado. El reconocer la subalternidad y que quienes están bajo esta condición lo reconozcan, es en sí ya un reconocimiento como sujetos históricos⁹³ el cual permitirá y catalizará los cambios que he venido presentando. Entonces podemos decir que la subalternidad es una espiral en tanto es reproducida por las mismas personas,⁹⁴ pues al aceptarla también la recrean. Y sin embargo, llega un punto en el cual puede ser revertida, no desaparecida sino utilizada como reivindicación y como punto de partida hacia algo distinto y mejor.

Desde el inicio de este capítulo planteé que las mujeres de Cabecera asumen el rol meramente femenino, pero también presenté pautas en las cuales este rol está cambiando. De esta forma, la subalternidad no es únicamente una sujeción que viven las mujeres, sino que es un amalgamiento de las complejas interrelaciones entre hombres y mujeres donde se da una negociación bilateral entre las mujeres y el discurso de verdad ejercido por el poder de los hombres que las confina a lo privado. Es decir, que para que ese poder social masculino exista, éste debe

⁹³ Retomo estas ideas de la propuesta que representan los estudios de la subalternidad presentados por Veena Das y Gyan Prakash en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Editorial Sephis- Bolivia, 1996. p 279-314

⁹⁴ Veena Das Op Cit p 290-292

“negociar con las voluntades de otros; deben permitir que las voluntades de otros se lleven a cabo si quieren tener éxito.”⁹⁵ Y es en ese espacio de negociación donde se puede analizar a la subalternidad como algo lejos del fatalismo y más como una condición flexible en tanto da margen a dinámicas donde la voluntad del otro, en este caso de las mujeres, pueda llegar a tener un punto de negociación como sería el poder accionar también en espacios públicos. De esta forma, la subordinación incluye el conocimiento tácito de los deseos y aspiraciones de las mujeres, aún cuando no se tengan conscientizados ni se realicen inmediatamente, pero sí poco a poco.

Por otro lado, podemos ver a la subalternidad desde otra perspectiva, desde donde puede ser redimensionada hasta el punto de ver en qué espacios el condicionamiento meramente femenino está cambiando, convirtiendo a las mujeres en poseedoras de otras oportunidades y horizontes de vida. Este punto es importante, pues esa interfase entre las costumbres y las nuevas actitudes es donde intervienen diversos conceptos de un mismo proceso autonómico y que se refieren a la conformación identitaria de tales mujeres. Algunos de estos conceptos son la subordinación como negociación cultural, la complementación del proceso de reproducción económico⁹⁶ y la identidad. Dichos conceptos nos pueden ayudar a ver los cambios como un proceso y desde ahí, indagar en sus razones, las cuales pueden ser consideradas como reflejos de su cultura, la cual estaría siendo transformada por los mismos individuos que la practican y es ahí donde entra la

⁹⁵ Magdalena Villarreal. *Op Cit* pp. 16-19

⁹⁶ Acerca de la complementación por parte de las mujeres en el proceso de reproducción campesina retomo las nociones de Meillassoux cuando reconoce su valor en este proceso.

categoría de análisis de la identidad. En otras palabras, estas actualizaciones o cambios es lo que se puede entender como autonomía en tanto búsqueda a una respuesta de necesidades propias de una cultura dada desde cada uno de sus individuos. Todo pasa por la identidad, en tanto es una re-definición de quien se es, no una concreción, sino una permanente construcción influida por las interrelaciones sociales, al mismo tiempo que influye en la dinámica de estas mismas.

Para concluir, la subalternidad como traslape e interfase del ejercicio del poder permite el análisis de las artesanas en el nivel de conocer cómo se presentan y se consideran las mujeres según su rol social y el espacio de poder que tienen en momentos específicos. Esto se puede notar más nítidamente en los procesos de cambio de las últimas décadas donde al ir abriendo espacios para su participación en los movimientos sociales, han ido haciendo conocer sus deseos y aspiraciones, y los hombres, el poder no pueden ya quedar sordos ni ciegos ante tales reclamos. Con estas transformaciones, ellas se van asumiendo y van siendo reconocidas como actores del cambio productoras de autonomía y no sólo de tortillas y telares.

VII Cambios

*... aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir,
siquiera que no se pueden decir
Sor Juana Inés de la Cruz, "Respuesta a Sor Filotea."*

Una vez abordada la situación de las mujeres y dilucidada su condición de género como construcción social, paso a la cuestión que tiene que ver con el proceso de conformación identitaria desde el lado de los cambios dados en la región, en el colectivo y la cooperativa y en lo personal de las tejedoras. Ciertamente, aquí se verá que la identidad no es algo ya dado, sino que está en permanente construcción. Este capítulo tiene varios objetivos, de los cuales puedo decir que el principal es ver cómo las mujeres indígenas transforman su subalteridad, haciendo de este proceso un momento en su construcción identitaria. Sin embargo, es igualmente importante decir que también busco, no responder definitiva, pero sí tentativamente y sobre todo, complejizar las preguntas de cómo el proceso autonómico de los grupos indígenas en los Altos de Chiapas es parte de esa construcción identitaria femenina.

Al indio que se le ve como extraño por su tierra
Mercedes Olivera⁹⁷ afirma que se pueden identificar tres tipos de identidad en la zona de los Altos: una, la de individuos que quieren dejar de ser indígenas y cambiar hacia lo occidental; otra, de los que revalorizan lo étnico, y luchan por la justicia, la equidad, y la autodeterminación; y una más que se respalda en una victimización de lo indígena al mismo tiempo que reciben apoyo y apoyan al

⁹⁷ Mercedes Olivera. "Deconstrucción, cambio y resignificación de las identidades étnicas y genéricas en Chiapas." En *Identidades indígenas y género*. Cuaderno de trabajo No 1, UNACH: México, 2000.

gobierno. Para entender la existencia de estos tipos de identidad es necesario hacer un recuento histórico, no sólo de la región, sino del país mismo.

Recorriendo la historia de México podemos encontrar los momentos de cambio en el proyecto de país que fue cada vez más definiéndose como un estado-nación, lo cual ha implicado la exclusión de una gran parte de su población: la indígena⁹⁸. Las razones de esto se encuentran en la naturaleza estructural de dicho proyecto nacional que tiende a homogenizar las diferencias culturales y sociales en aras de una política liberal hasta llegar mundializarse. En este marco excluyente es importante poner atención a todas aquellas comunidades relegadas, como son las indígenas campesinas, que a pesar de su no-inclusión, o quizás por ella misma, siguen existiendo con rasgos de relación particulares, pero no inamovibles. Son estas comunidades las que a través de su diferencia hacen evidentes las fallas del proyecto democrático del estado nación mexicano.

Ante tal exclusión, sería prudente analizar a las comunidades indígenas desde la óptica de una pervivencia que no es rígida, sino muy plástica, o sea, desde la lógica campesina. Las migraciones, la realización de otros trabajos diferentes a lo agropecuario, la apropiación de tecnología, y la aculturación son algunos de los fenómenos presentes en las comunidades indígenas chiapanecas y que nos dejan ver esa plasticidad. Al hablar de esta lógica me refiero a su forma de vivir que les ha permitido seguir existiendo hasta nuestros días de una manera más armónica. Sin embargo, con esto no quiero decir que dentro de estas

⁹⁸ Enrique Florescano. *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar: México, 1996 p 488.

sociedades todo sea idílico, no, tiene sus contradicciones y sus puntos de cuestionamiento acerca de una equidad social entre todos sus miembros.

Centrándonos en la zona de los Altos, debemos recordar que los indígenas han estado sometidos desde la colonia. Este sometimiento tenía más tintes de humillación que de simple dominación, pues al humillarlos se negaba y menospreciaba a las otras culturas. Para no hacer tan extenso el recorrido histórico, ubicaré a la finca como uno de los mecanismos socio-productivos más importantes y preponderantes para esta zona. Desde finales del siglo XIX hasta el tercer cuarto del XX, muchos hombres tenían que migrar a las fincas para poder obtener algún ingreso. Esto se intensificó con el fortalecimiento del sistema liberal, pues dado que el autoconsumo perdía peso en esta región, se hacían cada vez más necesarios los ingresos. Hacia los años 60's y 70's, podemos empezar a ubicar una reestructuración en los modos de producción. Comienza el reparto agrario y se dan muchas migraciones hacia la selva. Al mismo tiempo, se abren las posibilidades de otras fuentes de trabajo: el transporte para los hombres, y el servicio doméstico en las ciudades, para las mujeres. Esto último se agudiza en la década de los 80's, sin dejar ventaja alguna para el sector indígena, quien sigue estando en el último de los escalones socio-económicos de la región y del país.

Sin embargo, a contrapelo de estos cambios negativos, también es cierto que se van gestando al interior de las comunidades indígenas otros cambios. Se da la organización de colectivos de reflexión teológica, influenciados por la teología de la liberación, lo cual representó la punta de lanza para la formación de promotores

en diversas áreas, como la salud. El punto culminante de estos procesos seña el Congreso Indígena celebrado en 1974, bajo el auspicio de la Diócesis de San Cristóbal y del mismo gobierno. Es importante hacer notar que la plasticidad, los cambios que han ocurrido en el ámbito indígena "los cambios en las identidades también tienen causas que podríamos llamar internas, como el desarrollo a partir de los 60's de la conciencia ciudadana y la participación política de los y las indígenas que fueron impulsados por una parte por los gobiernos federal y estatal, con el fin de mediatizarlos y corporativizarlos; y de otra, por la Diócesis de San Cristóbal, y algunas organizaciones políticas de izquierda que entre sus planteamientos de justicia económica y social han incluido la revalorización de lo indio ante lo occidental y más recientemente de lo femenino ante lo masculino."⁹⁹

Como último punto importante del cambio en las comunidades indígenas está el zapatismo. Aún cuando no todas las comunidades indígenas chiapanecas sean zapatistas, sí es cierto que este movimiento ha influido de una manera u otra en ellas, en su interior y en su relación con el resto de la sociedad y del gobierno. Como lo mencioné anteriormente, el zapatismo es un referente importante en la definición de la identidad y por lo tanto, del accionar de las comunidades indígenas, puesto que éste marca una determinada manera de relacionarse entre las comunidades y define el tipo de proyecto de vida que cada una pueda tener. De igual manera, sirve de parámetro para ver desde qué ángulo se posiciona cierta comunidad u organización indígena en la búsqueda y satisfacción de sus necesidades y demandas específicas.

⁹⁹ Mercedes Olivera. *Op. Cit.*, p 14

Mujer si te han crecido las ideas...

Todos estos cambios en el mundo indígena chiapaneco impactaron fuertemente en la vida de las mujeres. El primer factor que analizo es el de la apertura e introducción de nuevas fuentes de trabajo en el mundo indígena, que para el caso de las mujeres significaba el servicio doméstico en alguna casa de San Cristóbal. Aún cuando las tareas que ahí realizaban no les proporcionaban una sustantiva mejora en su calidad de vida, sí les permitía relacionarse de otra forma con la gente de su comunidad, comenzando con los padres y hermanos, además de que para ellas mismas, esto les otorgaba un reflejo de nuevas expectativas y opciones de vida que ya no eran el permanecer en la casa hasta casarse, y pasar de depender de los padres a depender del marido. Ciertamente, muchas de las mujeres que realizaban este tipo de trabajo no tuvieron acceso a otro tipo de servicios, pero también es cierto que algunas sí aprovecharon su estancia en la ciudad para poder entrar a la escuela y completar sus estudios, los cuales en muchos casos, no pasaban del tercer grado de primaria. Para ejemplificar lo anterior, podemos pensar en Francisca, quien al irse a vivir a San Cristóbal entró a la escuela y dejó sus estudios cuando regresó a su comunidad a casarse; o bien en Rosalinda, quien terminando la primaria intentó irse a San Cristóbal, y al no lograrlo, lo intentó una segunda vez unos años más tarde, ya con un éxito total.

Por una parte, el estar fuera en la ciudad les aporta seguridad en sí mismas al ya no depender económicamente del padre, y así poder aportar ingresos a su hogar. Esto en el ámbito de las comunidades implica un cambio radical, no tanto

en la cuestión económica sino en la actitud que asumen las mujeres, adquieren dignidad. Por otra parte, no es únicamente a nivel económico que las mujeres adquieren fuerza, sino que a nivel social, su trabajo ya no es más un complemento, sino que es reconocido como un trabajo en pleno. Se supera esta forma a visibilizar las actividades desempeñadas por las mujeres. Así lo narra Francisca al referirse al tiempo que estuvo viviendo en San Cristóbal: "Ya cuando estoy más grande, quince años, dieciséis años, diecisiete años, ya lo regañaba a mi papá también, ya no le tenía miedo porque ya no me está dando de comer, ni nada, sí pues."¹⁰⁰ Este tipo de experiencias se da en las mujeres jóvenes, quienes pueden salir, ya que no tienen aún ninguna responsabilidad con los hijos o el esposo, y esto les permite cierta movilidad.

Son las mujeres jóvenes que tienen como mayor fuerza, como que tienen que empezar a romper todos los esquemas que hay dentro de su comunidad. Eso cuesta y es de por vida. Pareciera ser fácil, pero no, a ellas les cuesta mucho decidir venir a San Cristóbal, renunciar a todos esos Usos y Costumbres, de no casarse jóvenes, de no tener hijos, de seguir estudiando, y es como todo un cambio que ellas van decidiendo.¹⁰¹

Por otra parte, las mujeres que salieron de sus comunidades, hayan tenido acceso a la educación formal o no, sí tuvieron que desarrollar otras capacidades, entre ellas la de adaptarse a un medio con distintas costumbres que van desde la alimentación hasta el estilo de vida, pues en la ciudad "todo hay que pagarlo." En el ámbito urbano, tienen que hacerse responsables de sí mismas sin más ayuda que quizás, las de sus compañeras de cuarto, en caso de tenerlas. Otra de las

¹⁰⁰ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 4 de abril, 2003.

¹⁰¹ Merith, asesora de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. Agosto 2001.

capacidades a adquirir es el aprendizaje del español. Mientras viven en su comunidad no tienen necesidad ni oportunidad de aprender este idioma, lo cual se cambia totalmente al estar viviendo en las ciudades, donde el idioma que se habla ya no es propiamente el suyo sino que es la "castilla" " (...) aunque no hablaba el español pero tenía que aprender y me costó mucho trabajo, pero ahí lo fui aprendiendo poco a poco en la práctica, porque yo no podía estar todo el tiempo con una traductora, cómo voy a comunicar con las personas que vienen a la cooperativa, o quieren alguna información de la cooperativa (...)"¹⁰² Estos dos aspectos repercuten, como ya dije, en la seguridad que las mujeres tienen en sí mismas, pues les demuestra que pueden lograr grandes cambios y avances por sí solas, o bien, con el apoyo de otras mujeres.

Todos estos cambios de roles y actitudes van haciendo de las mujeres sujetos sociales en construcción, en tanto cambian las interrelaciones desde el nivel individual hasta el colectivo ya que sus actitudes, sus acciones, no sólo impactan en su vida sino que se reflejan en la comunidad toda y por lo tanto, en la percepción de lo que es una mujer.

Otro factor de cambio, como lo mencioné anteriormente, fue la influencia de la Diócesis con su corriente de teología de la liberación. Esto implicó que a las mujeres se les reconociera por lo menos el derecho a un trato más digno, además del incipiente acceso a la alfabetización que implicaba entrar en los círculos de reflexión teológica. Aún más, las mujeres ya podían salir de sus comunidades si se trataba de alguna reunión pastoral, lo cual en otras circunstancias, hubiera sido

¹⁰² Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 15 de octubre, 2003.

imposible. Por otro lado, el hecho de la lucha por la tierra implicó la organización cada vez más independiente por parte de los indígenas campesinos, y esto a su vez, se reflejó en el trabajo que se fue realizando con las mujeres, a quienes también resultó importante organizar para poder tener más fuerza como grupo. Varias autoras¹⁰³ han reconocido este tipo de participación como la pauta donde las mujeres, indígenas, rurales o urbanas comienzan a organizarse y esto les permite hacer visible su trabajo y sus demandas específicas de género. Ciertamente esto ha sido un largo proceso, en el que las mujeres han pasado de estar únicamente en los espacios privados, a ir desempeñando papeles más significativos en los ámbitos públicos; que van de la preparación de alimentos en los encuentros, hasta posiciones de representación y liderazgo de sus organizaciones, no sólo del sector femenino sino a nivel regional, e incluso nacional.

El involucramiento de las mujeres en los diversos movimientos campesinos e indígenas les permitió romper esa invisibilidad que da su condición genérica. Vale recordar del capítulo anterior, cómo al hablar de mujeres indígenas, surge la idea de fogones, cocinas y niños ya que son éstas las actividades destinadas a las mujeres. Junto a tal delimitación cultural, está el hecho de la poca o nula valoración dada al trabajo realizado por las mujeres, que es la llamada invisibilidad

¹⁰³ Beatriz Canabal. "Mujeres en el movimiento campesino" en Dalia Barrera (comp.). Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México, GIMTRAP: México, 2002. Paloma Bonfil. "Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia." en Dalia Barrera (Comp.) Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México, GIMTRAP: México, 2002. Sara María Lara Flores. "Las mujeres: ¿nuevos actores sociales en el campo?" en *Revista mexicana de Sociología*. Año LVI, No 2, IISUNAM: México, abril- junio, 1994. Rosalva Aída Hernández Castillo. "Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico" en *Anuario 1996*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH: México, 1996. pp. 220-242.

de género. Esta situación va cambiando conforme se van dando cuenta de que esa condición no es lo natural, y que muchos menos están de acuerdo con ella. Tal proceso de reflexión se da en el marco de las organizaciones y encuentros de mujeres.

Yo creo que cuando ellas se empiezan a organizar y empiezan a ver y tener contacto con otras organizaciones de mujeres, empiezan como a darse cuenta de que no solamente ellas tienen ese problema, sino que es un problema más amplio y que no sólo es el problema de la comunidad, sino que es a nivel del país y a nivel, incluso, de otros mundos. (...) Entonces, es una de las cosas que se han logrado, y que también ellas lo ven como a largo plazo, a futuro, el decir: "Bueno, este espacio de organización que tenemos (en el caso de las cooperativas) no sólo es para mejorar las condiciones económicas, sino que es para aprender otras cosas, conocer "otros mundos" (como ellas dicen), pero que no es un mundo nada más para mí, sino que están pensando para el nieto, para el hijo; que es un espacio que va a quedar para ellos. Es como ir cimentando algo, que igual lo tengo, pero también lo tendrán los demás."¹⁰⁴

Así, la organización les permite comunicarse y juntas mejorar su condición, cambiarla. Además de que al hablarlo con otras personas ya están haciendo públicos sus problemas y sus demandas, y en este sentido ya rompen la barrera de lo privado. O como diría Rosalinda: "Entonces quiere decir que también tiene mucho valor lo que hemos empezado hacer, lo de organizar; participar en otras cosas, de aprender también, entonces se ve que también es muy importante para una y para todas también".¹⁰⁵ En este sentido, desde el espacio tradicional que significa la elaboración de artesanía, las mujeres se organizan, se integran al movimiento de mujeres en Chiapas, en el país, y así logran un doble propósito:

¹⁰⁴ Merith, asesora de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. Agosto 2001.

¹⁰⁵ Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. 25 de noviembre, 2001.

"impulsar la visibilización y valoración de los aportes femeninos al bienestar y el sostenimiento colectivos"¹⁰⁶, lo cual nos remite a la reproducción social campesina abordada en el capítulo anterior además de darle valor y legitimidad a otro tipo de espacios, como son los de las mujeres.

Mujeres de la tierra, mujeres de la montaña, mujeres del telar

Sin embargo, fue el zapatismo el que más empoderamiento¹⁰⁷ dio a las mujeres, esto con el sólo hecho de tener en sus filas en un 30% a mujeres, lo cual ya significaba un paso gigantesco para lo que son las expectativas de lo que debe ser y hacer una mujer. Normalmente, las mujeres no asisten a las escuelas; desde niñas deben estar en su casa ayudando en las labores del hogar y esto se extenderá hasta la vida de casadas, como ya lo vimos en los testimonios de Francisca, Apolonia, Rosalinda y de Marcela. Sin embargo, al enrolarse a las filas armadas del EZLN, las mujeres renuncian a este tipo de vida con el simple hecho de abandonar sus hogares y aventurarse en actividades no típicas de las mujeres, como sería toda la actividad pública, aunque clandestina, que implica el pertenecer a un ejército. "Hay cosas, pequeñas, cotidianas, que forman parte de la vida guerrillera y son como cuotas que la montaña impone a quienes se atreven a ser parte de ella. Conozco todas y cada una de esas dificultades, y sé bien que para las mujeres son dobles."¹⁰⁸ A cambio, adquieren otras oportunidades como sería el acceso a la educación y a la salud, ambos como mecanismos que les permitan

¹⁰⁶ Paloma Bonfil. *Op. Cit.* p 79.

¹⁰⁷ Empleo este término, aún cuando para el ámbito indígena no sea el más adecuado en tanto ellas no lo utilizan para nombrar sus procesos de cambio; sin embargo, las autoras que dan estos datos sí lo emplean.

¹⁰⁸ Subcomandante insurgente Marcos. Comunicado 8 de marzo, 2000.

autonomía sobre su ser mujer. Nuevamente, las milicianas e insurgentas abren el espacio que legitima sus nuevos roles, demostrando así que la condición de género es una construcción social que puede y debe ser modificada por ellas mismas en conjunción con los hombres que las rodean.

Es importante recordar que todos estos cambios que he mencionado se fueron gestando en un lapso de tiempo de casi un tercio de siglo y por lo tanto, han sido más profundos, pues han tenido que pasar por la total aceptación e introyección por parte de cada miembro de las comunidades. Este proceso, a diferencia de las iniciativas propuestas desde arriba de manera vertical, está logrando cambiar las mentalidades y no sólo la ideología de las comunidades, de las mujeres y de los hombres. Tales logros han sido posibles por dos razones básicamente, aunque a éstas se les entrelazan muchas otras que las matizan. Por un lado, está el hecho de que las propuestas han surgido de los reclamos de las mujeres mismas, desde abajo, pues. Por otro lado, las acciones consecuentes, derivadas de las propuestas organizativas, se dan no sólo en momentos "espectaculares" sino que se exprese el día con día, como lo dije ya van de lo individual hasta lo comunitario, lo étnico y lo nacional. Y es así, con la participación de cada mujer en cada acción como se profundizan los cambios y es difícil ya darles marcha atrás.

La parte más visible de este proceso es la Ley Revolucionaria de las Mujeres, promulgada por el EZLN. Esta ley surgió desde la necesidad de las mujeres bases de apoyo de esta organización y contó con el aval de todas las

personas que integran al EZLN, desde las bases de apoyo, hasta los mandos militares y civiles. Aunque si bien es cierto que la existencia de dicha ley no ha hecho que la situación de las mujeres cambie radicalmente, incluso para las propias zapatistas, pues aún están en proceso de construcción y por lo tanto de alcanzar a plenitud sus demandas. "Las mujeres zapatistas no son libres por el hecho de ser zapatistas, tienen todavía mucho que luchar y que ganar."¹⁰⁹ Sin embargo, también es cierto que dicha ley sí ha tenido una fuerte influencia en las comunidades indígenas en general, pues, aun cuando no la acatan, sí tienen conciencia de su existencia y ya con eso la forma de relacionarse entre hombres y mujeres no es la misma que la de hace algunos años. "Ahora que apareció la ley revolucionaria de las mujeres, también a muchas de nosotras nos ayudo bastante. Ahí también nos despierta de que, ¡ah! entonces podemos organizarnos, o podemos también, no sé, tener cargos. Entonces así fueron cambiando poco a poco."¹¹⁰

Uno de los cambios más fuertes ha sido el derecho de la mujer a elegir casarse o no, además de elegir con quién hacerlo. Antes, el padre negociaba a su conveniencia el casamiento de las hijas, incluso fijaba un pago por ellas y ellas no podían siquiera cuestionar la decisión. Actualmente, las jóvenes están teniendo oportunidad de intervenir en la decisión de cómo asumir esa etapa de su vida. Rosalinda habla acerca de esto desde su propia experiencia, al igual que Francisca.

¹⁰⁹ Comunicado CCRI-CG, marzo, 1996.

¹¹⁰ Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. 25 de noviembre 2001.

De las costumbres de antes eran que se casaban muy jóvenes o les obligaban a casar. Pero ahora ya no es así, ya no las obligan; tienen que decidir las muchachas si se van a casar o no. Eso era algo que no nos gustaba. Desde hace varios años, poco a poco se fue cambiando; por ejemplo, cuando yo tenía como dieciséis años ya se había cambiado porque mi papá, mi mamá, no me obligaron a casar. Hay algunas familias donde existe todavía eso, pero ya son pocos.¹¹¹

Francisca: A veces yo pienso que voy a ir a casar, a veces no quiero casar. Yo pensé muchas cosas, porque si me caso voy a dejar la escuela, voy a dejar todos mis amigos, todo. Me sentía así feo, no sé cómo pero sentía muy feo. Tengo que dejar la escuela, tengo que dejar mis amigas, mis amigos, tengo que dejar todo(...) Yo pensé, pensé, es mejor no voy a casar. Yo me fui otra vez en San Cristóbal. (...) Les dije y mi papá me regañó, pues. Porque yo mentí, pues, que voy a casar. No, le digo, voy a seguir mi estudio. (...) Y lo pensé, lo pensé, y él (el novio) llegó y preguntó dónde estoy, pues, y llegó a preguntar bien claro si no voy a casar, ya para qué. Ya así, triste y enojado. Yo lo pensé, es mejor voy a casar, ya tomé una decisión, voy a casar. Le dije a mi papá cuando ya llegaron así.¹¹²

Todos los cambios anteriores pudieron ser posibles gracias a todo el proceso que tuvieron las comunidades, el cual viene desde las luchas relacionadas con la reforma agraria, pasando por el trabajo diocesano y sin dejar de lado la influencia de grupos de mujeres activistas y de los grupos políticos fundadores del EZLN.

Otro reflejo de los cambios ocurridos en las comunidades son las iniciativas de las cooperativas. En este caso, me referiré a las de artesanías en concreto, las cuales ya he venido analizando. Muchos de estos proyectos tuvieron su origen en el gobierno mismo, el cual con su política indigenista buscaba cooptar a las comunidades, no tanto para beneficiarlas como para tenerlas como fuerza electoral. Sin embargo, con el paso del tiempo, algunas de estas cooperativas se

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo, 4 de abril, 2013

fueron independizando, hasta llegar a ser grupos totalmente autónomos, como es el caso de Jolom Mayaetik.

He dicho que esta cooperativa surge desde 1984, como Jpas Joloviletik, como una propuesta del INI, la cual, según sus antiguas integrantes era una iniciativa

totalmente desfasada de esta realidad que tienen (las indígenas), siendo una realidad que le impone de abrir mercados. Entonces, ellas empiezan y bueno, se empieza a lograr organizarse en esta parte de vender sus productos, pero luego pasa el tiempo y se quedan en eso, o sea, meramente el vender productos y, bueno, es como convertirlos en comerciantes, que no hay nada nuevo, incluso toda la administración y eso no lo hacen ellas, no asumen esa parte de administrar, de decir: "Bueno, ¿qué proyecto queremos? ¿hacia dónde se van todos esos proyectos?"¹¹³

Ante tal panorama, cerca de 1992, a la par que se integraban nuevas asesoras, comienzan talleres de reflexión en la cooperativa, los cuales desencadenan otros procesos que culminan en su independencia. Este cambio dio pauta a otro tipo de funcionamiento dentro de la cooperativa, uno de los cuales era simplemente que las mujeres ya fueran las que participaban y organizaban el camino que andarían; nuevamente, ellas asumen su construcción como sujetos sociales. Esta construcción va desde cambiar los roles y actitudes de no-

¹¹³ Merith, asesora de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. Agosto 2001.

participación de las mujeres, pues antes era el rol de sus esposos, hasta el tener que administrar la cooperativa.

Antes era que tejía la mujer y lo vendía y el dinero pues lo tenía el señor, lo gastaba solo por ejemplo, o tomaba, lo gastaba en trago con sus amigos o con otros señores y eso pues no ayuda porque tiene que hacer todo el esfuerzo la mujer para que pueda sostener a sus hijos. Desde ahora ya ha cambiado también como se ayudan entre los dos ahora. Pero claro que no podemos decir que ya en todas las comunidades es así, en algunas hay todavía de que bueno, solo el señor lo gasta todo o lo administra el dinero, entonces, es nada más para ayudar nada más, en la familia.¹¹⁴

Como diría Paloma Bonfil¹¹⁵, las mujeres retoman esa utopía del funcionamiento comunitario como una estructura horizontal mucho más equitativa que la sociedad occidental, la cual por siglos les ha negado su derecho a existir con todo y sus diferencias culturales.

Lo que deseo recalcar de las experiencias cooperativas como la de Jolom, no es sólo la cuestión productiva, sino el cambio que se dio en las relaciones entre hombres y mujeres, quienes ya trabajan conjuntamente en las asambleas y por lo tanto, las mujeres ya tenían peso en la toma de decisiones. No menos importante es el hecho de que las mujeres pudieran salir a vender fuera de sus comunidades, o bien participar en asambleas de las cooperativas, como las que Jolom realizaba

¹¹⁴ Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. 25 de noviembre 2001.

¹¹⁵ Paloma Bonfil. *Op.Cit.*, p 69-77.

en la ciudad de San Cristóbal. "Desde 82 parece que empezó la cooperativa, pero no es Jolom Mayaetik, es Jpas Joloviletik. Que ahí mis papás se entraron pues. Ahí van en las reuniones, y todo hacen ahí. (...) Ahí se van en sus reuniones, dos días; siempre quedan allá en San Cristóbal. Así empezaron."¹¹⁶ Lo anterior conlleva un salto cualitativo en la interrelación mujer-hombre, pues el hecho de que participen juntos significa que ante los hombres, las actividades que realiza la cooperativa son ya de valor. Así, una vez más se deja atrás la invisibilidad que negativiza las acciones de las mujeres para ponerlas en un plano más equitativo, comenzando por el reconocimiento de sus trabajos como actividades productivas y transformadoras. Ciertamente, en un principio la participación de los hombres era opresiva, pues no daban el poder de representación a las mujeres de la cooperativa. Esto fue cambiando, hasta el punto que realmente fue equitativa la participación entre las socias de la cooperativa y sus esposos, conservando cada quien sus espacios propios sin que los de ellas fueran ya cooptados por los hombres.

Además de estos cambios, con el caminar de varios años, también a través de la cooperativa, las mujeres ciertamente no adquieren autonomía económica respecto a los esposos o los padres, pero sí tienen ya un margen de movilidad independiente, pues al generar ciertos recursos pueden actualmente tener para su pasaje y asistir, tanto a las reuniones de la cooperativa como a otros eventos de formación. "Ahora que estamos en una cooperativa, salimos de nuestras casas, participamos en otras cosas, ya sea en las marchas, apoyamos pues, apoyamos el

¹¹⁶ Francisca, grupo Cabecera. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 4 de abril, 2003.

movimiento, apoyamos lo que es el movimiento pues estamos de acuerdo también.¹¹⁷

Ante la pertinencia y/o eficacia de la artesanía como actividad transformadora, surge la pregunta de por qué a través de esta actividad exclusivamente, si podrían realizarse otras tareas que implicaran otro tipo de capacitación y conocimientos nuevos para las artesanas. Es aquí donde se da la noción del ser ante el deber ser. Se espera de cada mujer del colectivo cumpla ciertas funciones, las cuales al querer ser modificadas por la inclusión de una serie de actividades más, deben ser negociadas para poder realizar *ese extra* que le será necesario para poder llegar a satisfacer su necesidad de reivindicación. Es en esta negociación donde entra lo cotidiano como interfase de cambio, donde se actualiza la noción de lo que debe ser una mujer frente a lo que realmente son y buscan ser, sin que esta diferencia entre el ser y el deber ser genere conflicto alguno pues tal proceso responde a un cúmulo de necesidades que buscan ser satisfechas dentro del marco de la misma cultura sin que esta pierda valor, se le sea desleal, ni se convierta tampoco en un mecanismo de dominación. De esta manera, entra el concepto de Villoro de eficacia, que es ese cambio profundo en las interrelaciones culturales, y al mismo tiempo se nutre de y nutre a la cultura dinamizada. Y tal concepto es importante, no sólo para el análisis aquí realizado, sino para entender el por qué de la insistencia de autonomía de los pueblos indígenas, uno de los cuales lo integran el grupo de artesanas. Por otro lado, la

¹¹⁷ Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. 25 de noviembre 2001.

negociación del deber ser ante el ser se hace posible en tanto que las mujeres con sus acciones organizadas transformadoras de la sociedad demuestran con los hechos que "se puede acceder a mejorar su vida y la convivencia de todos,"¹¹⁸ dejando sin posibilidad de existencia una fragmentación en la comunalidad.

En el caso de las tejedoras, esta negociación del deber ser se da sobre todo en los momentos cuando las mujeres que son elegidas representantes de su grupo tienen que asistir a las reuniones de Jolom. Como he dicho, no sólo se revoluciona el hecho de que ellas ya pueden salir solas de su comunidad y hablar por sí mismas en una reunión, sino que se les confiere, por parte de los hombres y también de sus compañeras del colectivo, la capacidad y responsabilidad de representar al grupo. Se van dando los espacios donde "nosotras podamos decidir también lo que queremos hacer, de que podamos tener un cargo, de que nosotras también podemos participar en reuniones, podemos decidir también, opinar también, que creo es lo mejor decidir entre hombres y mujeres, tomando en cuenta también nuestras decisiones."¹¹⁹

Los cambios en la participación de las mujeres, quienes vemos que ya se apropian del proceso organizativo y productivo de la cooperativa, están muy lejos de representar un proceso homogéneo y armónico. A nivel psicológico, esto ha implicado ciertos costos pues tal participación es cuestionada por las familias y las comunidades de las tejedoras y esto, como lo hemos visto en la cuestión del poder, implica un fuerte reto, el cual ha sido respondido con la permanente

¹¹⁸ Beatriz Canabal. *Op. Cit.* p 62.

¹¹⁹ Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Adriana Estrada, la edición es mía. 25 de noviembre 2001.

construcción de ese ser mujer distinto en las figuras como la de Rosalinda quien no cesa en su preparación y en el trabajo para la cooperativa y es con esta perseverancia como ha revertido, está revirtiendo la violencia que implica la imposición de un deber ser distinto a sus aspiraciones.

Tenemos entonces que la autonomía es un punto clave en el proceso identitario de las artesanas. Y al hablar de autonomía me refiero a esa satisfacción plena de un proyecto de vida que se cumpla bajo los marcos de una cultura, incluyendo los cambios que cada individuo aporte y propone. De esta manera, Francisca, al igual que las mujeres del colectivo y de Jolom, buscan una autonomía que no permita que la "propia herencia cultural pueda convertirse en instrumento de dominación en el interior de una sociedad, al imponerse por los grupos privilegiados al resto de la sociedad para mantener el sistema existente.¹²⁰" Estas palabras en el caso del grupo Cabecera se tornan en señalar que es el grupo privilegiado de los hombres quien dicta e interviene en la delimitación de la cultura y la herencia cultural en una noción del deber ser femenino sin opciones de organización mas que de cumplimiento de actividades puntuales que hagan posible la reproducción campesina sin ir más allá en el proceso autonómico y sin darle importancia a esa otra parte de la reproducción campesina que es la resistencia y pervivencia cultural de la lógica campesina. Podríamos entonces, ver el caso de Cabecera como reflejo de un proceso que camina aparejado al proceso en

¹²⁰ Luis Villoro. "Autenticidad en la cultura" en El concepto de ideología y otros ensayos, FCE: México, 1985, pp. 171-196

búsqueda de autonomía en el marco de la comunidad, del municipio, del movimiento indígena.

"Huelo las selvas, tierra nueva toco"⁴²¹

La serie de cambios aquí planteados son una muestra de la plasticidad de la cultura indígena, al mismo tiempo que retratan a un sector del movimiento de mujeres indígenas en México, el cual demuestra con las palabras hechas realidad que no son menos, nunca lo han sido y que el cambio de sociedad, a una más justa, pasa por la inclusión de todos los sectores caminando juntos, hilando sus historias y necesidades para no volver a repetir exclusiones. Las mujeres de Cabecera, las de Jolom dicen, demuestran la importancia de tomar en cuenta su palabra; las de las mujeres para conseguir esa autonomía tan discutida por lo necesaria que es. Con el paso de los años, con sus andares por lugares y situaciones varias, han ido abriendo brecha para andar por otros caminos, nuevos, distintos, mejores, pues como dice Ester, son los mismos pueblos indígenas, con sus hombres y mujeres, con sus niños, jóvenes y ancianos, quienes irán aportando su granito de arena para así ir construyendo junto con el resto del país, otro proyecto de nación.

⁴²¹ Extracto del poema "¿Y tú?" de Alfonsina Stomi. La caricia perdida, Plaza y Janés: Barcelona, 1999.

VIII La relatividad del tiempo

*Yo soy un ancho patio, una gran casa abierta:
yo soy una memoria...
Rosario Castellanos
"Toma de conciencia," fragmento*

Las tejedoras de Jolom, toda su historia, en un tejer aún más fino que el de los telares que trabajan, generan interrelaciones que se remontan en el tiempo, en una geografía igualmente intrincada, casi tanto como la memoria de todas las mujeres que a través de estas páginas me hablaron; dieron de cierta manera *su palabra* acerca de su vida misma, de los procesos que vivieron, en los que participaron. Ellas todas se encuentran en una permanente construcción de un ser distinto que ha tenido propuestas, como lo fue la creación de la cooperativa misma, la cual respondió a necesidades e inquietudes que debían ser satisfechas y en las cuales siguen actualmente trabajando.

Después del recorrido analítico de todas estas historias, me surge la pregunta de ¿y ahora qué? Quiero contestármela, no como un futuro inmediato, sino retomando ese pasado y proyectando igualmente hacia el futuro los sueños y anhelos de las artesanas. Es ubicarme en el presente, el cual es relativo en tanto no es sólo este instante sino que se remonta desde todo aquello pasado y se contagia un poco de lo que después vendrá. Para esto parto desde la identidad, ese constructo que en el día a día se va re-configurando y que me da las pautas para cercarme al entendimiento, a una generación de conocimiento que zarpa desde Jolom Mayaetik. Digo identidad, pues a través de esta categoría analítica se

puede trazar esa relatividad, no sólo temporal, sino que también ayuda a entender la importancia de redimensionar los hechos de acuerdo al contexto espacio-temporal en el cual se encuentran las tejedoras.

Al hablar de identidad no puedo únicamente centrarme en una mujer, ni tampoco generalizar, sino más bien remarcar desde mi interpretación, aquellos momentos en los cuales se ha cambiado el ser mujer y que ha sido así por la decisión de cada mujer misma. Así, quiero abordar los puntos de cambio, de negociación como una comparación entre el pasado y el presente para poder reconocer los retos que permitan concretarse en un futuro distinto. Es así como se emparejan la identidad femenina y la cooperativa Jolom Mayaetik, en tanto que son una retroalimentación constante y forman parte del proceso de cada una de las tejedoras.

Uno de los primeros cambios a nivel de individuo, es el que marca a la mujer, ya no como mera procreadora, sino que la decisión de la maternidad está siendo asumida como una decisión también de la mujer misma. Recordemos a Francisca cuando dice que no quiere tener más hijos que los dos que ya tiene, pues mantenerlos y darle una buena vida es difícil. Este hecho es realmente un logro, pues tuvo que pasar por la aceptación y el apoyo de su esposo, no sin dejar de lado las presiones familiares que podrían haber revocado su decisión. Así, el sólo hecho de controlar la natalidad, es ya un paso gigantesco en la dimensión de las comunidades. Finalmente, esto también repercute en el funcionamiento de la cooperativa, en tanto que se él permite a Francisca, por ejemplo, asistir con mayor

facilidad a las reuniones que sean necesarias, lo cual, para el caso de su mamá era tan complicado, que a veces no podía asistir dado que ella tenía muchos más hijos que Francisca misma.

Relacionado al control que asumen sobre su propia vida las tejedoras, está la cuestión de la soltería. Hasta hace 5 años, Francisca era soltera, y esto le permitió participar en varios viajes de la cooperativa. Ahora es distinto pues tiene dos hijos pequeños, quienes no pueden ser dejados al cuidado de la abuela, sino hasta que cumplan los 5 años. En las ocasiones cuando ella no puede asistir a las reuniones de la cooperativa, o a los viajes de la misma, quien participa es Marcela, la única mujer joven y soltera dentro del grupo Cabecera. Por su parte, Rosalinda como Marcela y muchas otras mujeres de Jolom, es soltera y es en parte por esto que puede trabajar en San Cristóbal con la cooperativa, ya que sus responsabilidades no giran en torno a la familia exclusivamente, sino al trabajo que desempeña. Ciertamente, éste es un cambio aún mayor, pues son mujeres que deciden estar solas, o por lo menos no casarse, lo cual las hace ser, y ser reconocidas como otro tipo de mujer dentro de sus comunidades. Esto no deja de generar ciertos conflictos de aceptación.

(...) pero al menos para nosotras es bueno no casarse tan temprano, pero la comunidad no lo ve así... nos ven mal, piensan que somos personas que... no sé que pensarían de nosotras, pero sí, la comunidad no lo ve bien que *iah, porque no se casaron!* Pero si te casas chica, *iah, por qué tan chica!*, si te casas grande, *iah, porque tan grande!* Nunca están contentos, entonces, tal vez no lo ven bien la comunidad, pero mientras nosotros nos sentimos bien, igual, pues no importa, es la vida, lo importante es que nos sintamos bien.¹²²

¹²² Rosalinda, socia Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 13 de noviembre, 2003.

En esta primera breve revisión se hace evidente la pauta de cambio presente en las iniciativas de estas mujeres. Un cambio, que como he dicho, es para permanecer, como personas, pero sobre todo, como una cultura determinada. Dicha plasticidad no es más que la respuesta a una búsqueda de mejorar los horizontes de vida, de las personas mismas, y de sus descendientes, siendo leal a su propia cultura.¹²³ Estos cambios hay que verlos en distintos niveles. Siguiendo con lo personal, pero ya a un nivel que implica a otros miembros de la unidad doméstica, retomo a Apolonia y Francisca, quienes simplemente buscan que sus hijas e hijos tengan acceso a la educación, para que de esta manera puedan tener mejores condiciones de vida. El cambio se hace por demás visible cuando Francisca dice que quiere que sus hijos sean doctores. "(...) mis hijos ya quiero que estudien, que tengan una vida diferente que a mí, que se estudien, que busquen un trabajo donde pueden comer ellos porque quedarse en la casa veces es difícil (...) cuando ya tienen un trabajo que pueden mantenerse solo es mejor, y que no se queden así como nosotras, que se queden en la casa, que trabajan en el campo, es difícil vivir así."¹²⁴ Al profundizar en este tipo de cambios, no es que se hable de un afán de descampesinización, sino de una sustancial mejora de las condiciones de vida de las generaciones futuras. Para el caso de Francisca, aún cuando le gustaría ver a sus hijos como doctores, también es un hecho que cuidan, ella y su esposo, conservar la tierra donde los dos hijos podrán trabajar, de la cual puedan obtener su maíz y su frijol y por qué no,

¹²³ El concepto de lealtad a la que hago alusión aquí es aquel empujado por Villoro. Luis Villoro.

"Autenticidad en la cultura" en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE: México, 1985. pp. 171-196.

¹²⁴ Francisca. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 21 de octubre, 2003.

algunas matas de café. Es importante ver cómo desde ahora, los hijos tienen ya un pedazo de tierra, que es más que eso, pues a decir de Francisca, la tierra no se debe vender, pues es el único patrimonio seguro que pueden dejar a sus descendientes, tanto a nivel material, como un reconocimiento de la carga cultural que implica tener un pedazo de tierra en el lugar de donde se es. Para el caso de Apolonia, el que su hija acceda a la educación superior y que eventualmente adquiera un oficio, le representa también una manera de liberarla del estigma bajo el que ella es vista por ser madre soltera y es así como combate en el largo plazo esa violencia estructural que delimita a la mujer como esposa de alguien, como dependiente de alguien.

Retomando el anhelo de acceso a la educación, podemos ver que éste va de la mano con la formación que dentro de la cooperativa se les da a sus socias. Nuevamente hago hincapié en la cuestión de la formación, no como un despojo o negación hacia su cultura, sino como un mecanismo, un medio que permita reafirmarla y la haga permanecer. Así, vemos cómo para las artesanas, el hablar español les ha sido de gran ayuda y esto les permite mejorar sus condiciones de acceso al mercado. Sin embargo, es importante el comentario de Rosalinda acerca de cuando aprendía español, cómo el hecho de aprender un idioma nuevo, no implica de ninguna manera desvalorizar o perder su primer idioma. " (...) yo tenía que aprender a la fuerza, pero tampoco perder a mi lengua materna también"¹²⁵ Y esto cobra total sentido cuando se ve que el idioma que Francisca usa para comunicarse con esos hijos, quienes quieren sean doctores, es finalmente el tzotzil.

¹²⁵ Rosalinda, socia de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 15 de octubre, 2003.

Así, el enfoque de formación dentro de Jolom es aquel que les proporciona a las socias distintas herramientas para que desarrollen otras habilidades y capacidades que les permitan mejorar su trabajo como artesanas. Así, vimos que a las socias en general, se les dan talleres de comercialización, de contabilidad, de diseño, de corte; mientras que a las representantes de la mesa directiva dan otro tipo de formación, pues deben aprender aquello que les permita sacar adelante a la organización y que va desde la administración, la gestión y la difusión de su trabajo, hasta el diseño y abastecimiento de la materia prima.

En cuanto a la producción de las artesanías, es importante hacer notar que aún cuando reciben asesoría externa para el diseño, finalmente son las propias tejedoras quienes deciden cómo aplicar los diseños, sobre todo en cuanto a las combinaciones. En abril tuve la oportunidad de estar presente en el taller que las artesanas de Cabecera recibieron de una diseñadora francesa, con quien llevan ya tiempo trabajando. Ella proponía ciertos modelos, ellas lo discutían y decidían si querían o no producirlo. Para el uso de los colores, había un determinado número de ellos y las mujeres jugaron con ellos hasta presentar ciertas combinaciones, después eligieron algunas ya definitivas, las cuales son las que actualmente están en los productos que exportan a Francia. La producción no es ya un proceso impuesto, según las exigencias de un mercado, es más bien una decisión y responsabilidad compartida.

Así, las tejedoras cambian apropiándose de lo que la interacción con otras personas y culturas les propone, sin perder del todo su propia carga cultural, la

cual es enriquecida. Esto no ha sido un proceso lineal y por mucho no ha sido fácil. “ (...) de repente te equivocabas, de repente no era así lo que hacías.”¹²⁶ De esta manera, entre logros y errores van caminando las artesanas. No se conforman con superar los problemas, actualmente ubican varios retos a enfrentar, y que son como el horizonte, un punto hacia donde partir, pero no llegar, sino seguir.

Quizá unos de los retos principales de Jolom sea el de continuar con el compromiso de trabajo y no sólo que siga adelante, sino que se distribuya parejo entre todas las socias. Esto sale cuando Rosalinda habla de la falta de mujeres que puedan el próximo año a asumir los cargos de representantes en la mesa directiva de la cooperativa. Esta situación se da por varias razones, entre las cuales están el que a veces los padres no dan permiso a las mujeres para que vayan a San Cristóbal a trabajar, o bien, son las jóvenes quienes no quieren ir. De esta manera, se puede entender cómo los cambios en las interrelaciones genéricas son realmente un proceso que lleva mucho tiempo, pues en el momento en que los padres no dan permiso, es porque aún no existe esa apertura como para que cada mujer decida lo que quiere hacer. Ahora, en el caso de que sean las jóvenes quienes no quieren ir a San Cristóbal, esto implica que la conciencia acerca de la importancia de desempeñar estos cargos no está asumida de igual manera por todas las integrantes de la cooperativa. Nuevamente, la pauta de cambio sigue su proceso. Y estas dos situaciones constituyen un reto para Jolom, en tanto, como dice Francisca, todas las artesanas tienen que comprometerse para poder sacar adelante un trabajo que representa el mismo bien común de todas ellas. Así, no

¹²⁶ Rosalinda, socia Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 15 de octubre, 2003.

basta sólo con solucionar el cómo de las capacitaciones, está el reto de con quiénes se cuenta para que desempeñen los cargos de la mesa. Es necesario continuar con el trabajo de concienciación con sus mismas compañeras y esto más que nada se dará con el ejemplo y en conjunción de todas las artesanas.

A ese mismo nivel de la cooperativa, ya en un plano más macro, está la competencia que los textiles artesanales tienen frente a la producción masiva de las fábricas, de las maquiladoras. La plasticidad de la cual he venido hablando es para esto la piedra de toque, aquello que está permitiendo a Jolom mantenerse en el mercado, sino en el de productos de uso diario, sí en el de artesanías. Sin embargo, nuevamente no se conforman con esa permanencia y es por eso que ponen especial énfasis en la creación de nuevos diseños. Buscan "pues salir adelante y podemos vender más, y pues [que] pueden hacer otros nuevos diseños las mujeres para que se pueda vender más"¹²⁷ para poder ampliar los lugares dónde se vendan sus productos. De cualquier manera, reconocen la competencia que implica, por un lado, que el mercado de textiles se inunde de productos hechos en maquiladoras y por otro lado, la instalación de maquiladoras mismas en la ciudad de San Cristóbal, lo cual implica no sólo competencia en las ventas sino en un determinado tipo de mano de obra, que no sólo explota a la mano de obra, sino que lo hace bajo un esquema de trabajo que no respeta su forma de trabajo y organización.

¹²⁷ Pascuala, secretaria de Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Comejo H. 22 de octubre, 2003.

La introducción de maquiladoras hace evidente otro de los retos y que en cierta medida es también una política interna de Jolom: el precio justo. No se habla únicamente del mercado de productos, sino del cómo se da éste. Así, al plantearse la cuestión del precio justo, Jolom se introduce en una complejización aún mayor. Al hablar de precio justo no me refiero exactamente a la incorporación al comercio justo, sino más bien a una noción de pagar la mano de obra que cada artesana pone en cada prenda. Estamos hablando de la práctica del mercado justo, ya que Jolom no está certificada dentro del mercado justo, sino que, insisto, es un ejercicio desde la cooperativa para con las socias. El respeto entre las socias, ese trato entre iguales es básico; así como lo es la claridad de las cuentas, el cómo llevan a contabilidad, el acuerdo de liquidarle a las socias las prendas vendidas en un plazo máximo cada seis meses, o antes si es que se puede. Esto suena fácil, sin embargo, no lo es ya que también es parte de ese aprendizaje que ha venido proporcionando la cooperativa misma. Es importante recordar que la mayoría de las mujeres que asumen los cargos de representación no tienen ninguna experiencia en ese tipo de trabajos, así "ya una vez que estás ahí dentro con tu cargo es mucha presión, con las mujeres, toda la responsabilidad; cansado también, muy cansado, mucho trabajo, tenías que hacer todo, tenías que tener en cuenta de todo y aparte, si vienen las mujeres, tener que responderle, te preguntaban cosas, tienes que hacerlo. Ver de todo lo que tiene la cooperativa."¹²⁸

Hemos visto ya cómo han creado espacios de crecimiento, de fortaleza, los cuales las han llevado a efectuar cambios que sí debemos reconocer como

¹²⁸ Rosalinda, socia Jolom Mayaetik. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H. 15 de octubre, 2003.

radicales dada la condición histórica de las indígenas en el país, esa triple opresión por ser pobre, ser indígenas y ser mujeres. Valorar el aprendizaje, también es un reto para las socias de Jolom, pues esto implica tomar conciencia de los logros que ha tenido, lo cual pasa por reconocerse como mujeres distintas, mujeres nuevas con relación a lo que hace una década, por ejemplo era el deber ser de las artesanas.

Los cambios que han logrado las tejedoras de Jolom deben ser vistos como agentes que redimensionan las relaciones en la unidad doméstica y a nivel de su organización y con otras organizaciones sociales de la región. Esto, junto con el cúmulo de retos aquí planteados, representan un reto aún mayor, que trasciende la visibilización lograda en tanto sus actividades ya no están circunscritas en lo reproductivo, sino en lo productivo también y pasa hasta la total internalización de estos cambios en las mujeres mismas. Es decir, que el reconocimiento más importante debe venir desde dentro de cada tejedora, el valorar los logros en esa dimensión que les permita verse como actrices sociales, construidas históricamente, también por su propio esfuerzo y no por agentes externos. Así, la reflexión y aceptación que cada una en lo individual y como conjunto hagan, se podrá proyectar realmente en el futuro, para que lo que anhelan para sus hijas e hijos se haga realidad.

El autoreconocimiento de la construcción identitaria pasa por el heteroreconocimiento de un deber ser distinto, ya un ser para y de los demás. Este reto implica a las ONG's con quienes las tejedoras se vinculan, pues quienes ahí

laboran deben reconocer a estas mujeres como líderes y representantes que son de su cooperativa; lo cual conllevará a aceptar sus capacidades, conocimientos y opiniones como válidos. Lo mismo sucede con otras organizaciones sociales de la región, e incluso del movimiento indígena, las cuales, junto con Jolom deben desde la práctica hacer del discurso "un mundo donde quepan muchos mundos" una realidad y no sólo una demagogia. Así, el hecho de que esta cooperativa de artesanas tenga retos por delante, vislumbra que su camino ha sido largo y que aún tienen mucho que andar, que construir, que hilar como sujetos sociales que son.

IX

Conclusiones

*Has muerto tantas veces; nos hemos despedido
 en cada muelle,
 en cada andén de los desgarramientos,
 amor mío, y regresas
 con otra faz de flor recién abierta
 que no te reconozco hasta que palpo
 dentro de mí la antigua cicatriz
 en la que delecto arduamente tu nombre.
 Rosario Castellanos
 "Retorno"*

Más que concluir, me quedo con varias preguntas rondando, algunas de ellas las he planteado ya en el capítulo anterior y se refieren al futuro, no al que algún día llegará con cierta incertidumbre, si no a un futuro que ya está en construcción hace varios años ya. Algunas de las preguntas aún no planteadas son aquellas que tienen que ver con la teorización de este análisis, con el proceso de interpretación, pues creo que nunca, afortunadamente, tendré un respuesta; considero que al estudiar la conformación identitaria de un grupo de mujeres específicas, los planteamientos hechos se deben ir revisando a la luz de la cotidianeidad, pues se sabe que la identidad es una constructo tan movible que es difícil aseverar algo sin que esto llegue a ser obsoleto en el transcurso del tiempo. Sin embargo, creo que como dato histórico, este análisis ayuda a entender los proceso identitarios, con lo cual se puede llegar a comprender mejor el funcionamiento de un grupo social dado. Remonto a los artículos consultados que versan sobre la actividad artesanal de las mujeres en los altos chiapanecos. En estos textos, las mujeres comenzaban un proceso organizativo y poco a poco se

iban comprometiendo con el servicio hacia las demás compañeras de sus colectivos y cooperativas en los años 60's, 70's y 80'. Conforme pasó el tiempo, entrando en la década de los 90's, estas mismas artesanas fueron ya tomando los cargos de representación y poco a poco, abrieron su participación hasta llegar a la vida política. Así, las tejedoras de Jolom con quienes trabajé estos meses, ya se han apropiado de todo el proceso productivo y se hacen cargo de la toma de decisiones de la organización toda. Así, en unos años más, podría volver a este documento y mirar cuáles han sido los cambios cualitativos que han realizado las mismas tejedoras, pudiendo así apreciar y analizar los cambios en las identidades genéricas.

Sin duda, para el desarrollo rural, esta percepción de los largos tiempos de la historia permite complejizar el acercamiento a la problemática rural que vive nuestro país. Un concepto de desarrollo rural que toma en cuenta las dimensiones sociales, culturales e históricas, aunadas a las productivas y económicas, puede permitir aportaciones que respondan más a las necesidades de los y las sujetos sociales del campo mexicano. Y estoy hablando tan sólo a nivel teórico, académico. Ahora, si bajamos a lo práctico, a la implementación de proyectos, ya sea como acompañantes o como parte de una comunidad inmersa en un proyecto de desarrollo rural, se pueden, bajo esta perspectiva, aportar propuestas que vengan desde abajo, que sean verdaderas alternativas que permitan ver al desarrollo rural, no como una línea vacía, sino como un verdadera interacción interdisciplinaria e intercultural. Así, en un contexto mundializado se rescatan y

sobre todo, se re-valorizan los saberes antes negados de otras culturas, lo cual es de suma importancia ante un panorama homogeneizador que ante una crisis civilizatoria no tendría más alternativas.

Por su parte, retomar el enfoque de género me ha permitido, al igual que escuchar a otras culturas y aprender de ellas, reconocer que el género no es sólo un enfoque, sino que atraviesa cada dimensión de la vida social en que estamos interactuando, y así, constituye una manera total de percibir el mundo. Nuevamente, si de verdad se mira a través del género, no como imposición ni como demagogia, sino como necesidad de ampliar la comprensión de las dinámicas sociales, se puede aportar mucho desde una visión diversificada, necesaria, para realmente globalizar a la humanidad en tanto comprensión y respeto de las diferencias culturales. Así, género y desarrollo rural no deberían estar divididos en tanto forman parte de esa construcción histórica de lo que es la ruralidad mexicana.

Encuentro en Jolom Mayaetik, a través la vida de sus tejedoras, el entrecruzamiento de las preguntas/discusiones arriba planteadas. Primero porque conocer su historia ha sido una ventana a esa diferencia cultural en tanto yo soy mestiza. De ahí zarpé al género, pues esa misma distinción étnica me permitió vislumbrar a plenitud cómo la identidad de género de las tejedoras es tan compleja y rica, y cómo la valoración ha sido parte fundamental en los cambios logrados por ellas mismas. Así, el género me permitió analizar las relaciones dentro de una cultura sin imponer una visión, sí no interpretarlas desde sus propias dinámicas y

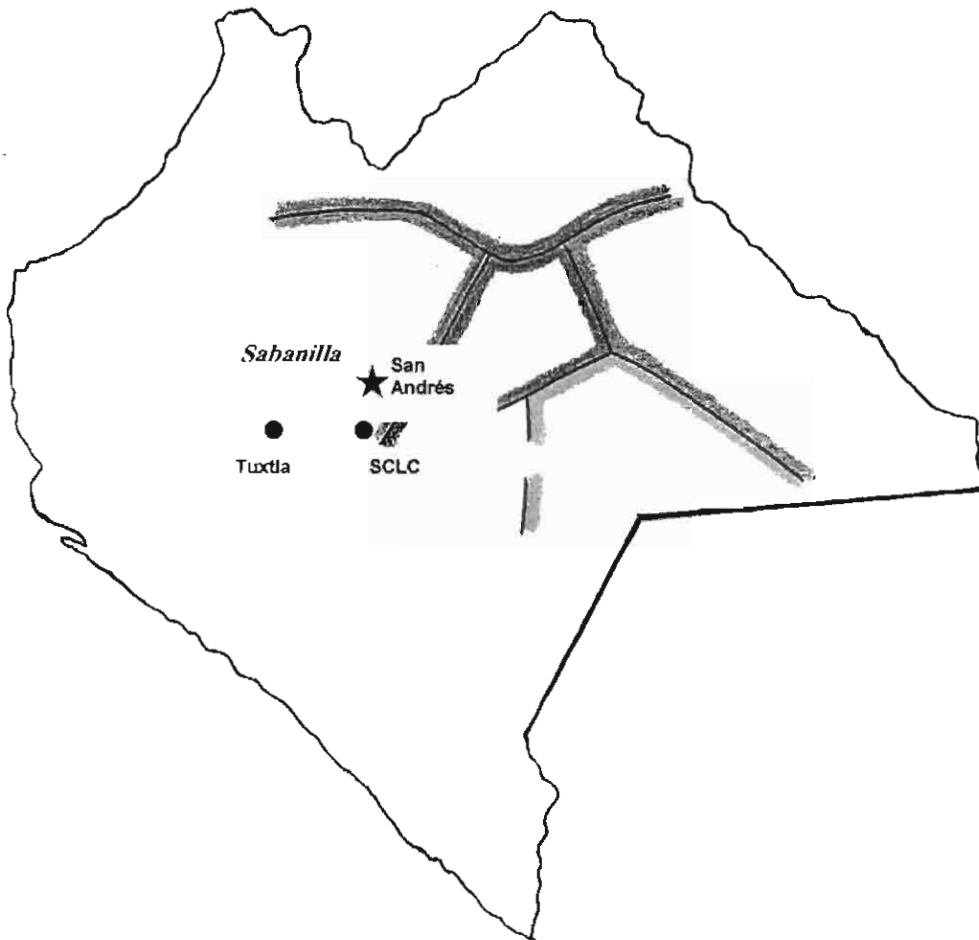
especificidades. Y es de esta forma como he llegado a reconocer a la cooperativa como un sujeto transformador de las mujeres, en tanto que se abren nuevas perspectivas de vida y se incluyen otro tipo de valores y maneras de valorarse a sí mismas y a su cultura, con lo cual, desde la práctica, se cambia para permanecer y enriquecer a esa cultura.






Es importante reconocer que Jolom Mayaetik, en ese sentido, refuerza la identidad étnica y reconfigura la de género y esto último da legitimidad a las acciones emprendidas por las artesanas. Así, puedo decir que esta cooperativa es un desarrollo construido desde abajo por ser las mujeres las que son más pequeñas dentro del estrato social de las comunidades indígenas y por ser en tanto indígenas, las más pequeñas dentro del espectro social del país. Aunque también es un desarrollo desde abajo, desde las bases de la sociedad, puesto que al ser las reproductoras, las mujeres están a cargo de reproducir las pautas culturales y de esta manera, hacer que perviva lo indígena. Al ser una propuesta surgida desde abajo, sabe de las necesidades primarias, prácticas y estratégicas y las resuelve desde esa lealtad a la cultura que plantea Villoro. Se apropian de la tecnología, de la mercadotecnia y la hacen funcional a sus necesidades, sin que esto afecte el tejido social de comunalidad y en cambio, sí trastoca la identidad de género, con lo cual tienen un doble beneficio, pues pueden llegar a satisfacer ciertas expectativas que de otra manera, si siguieran aceptando ese deber ser para lo demás, no podrían hacerlo.

La experiencia de Jolom, vista desde este análisis identitario, también aporta a la discusión teórica, en tanto derrumba nociones que encasillaban a las mujeres indígenas en esa triple opresión; no la niegan, sin embargo, dejan ver intersticios de negociación, de ejercicio del poder y sobre todo, visibilizan esa falsa dicotomía entre público y privado, pues qué más privado que las artesanías hechas en casa, y sin embargo, son una actividad pública de producción. De esta manera, se genera un conocimiento que contribuye a la diversidad necesaria en la academia mexicana para ampliar las nociones de género al hablar de las mujeres en nuestro país, verlas desde su contexto, desde sus vivencias y desde sus propias voces, con lo cual aportan al enriquecimiento de sus identidades y de la cultura nacional.

No termino, quedan muchas cosas más para dilucidar, para debatir, sin embargo, aun cuando no he agotado el análisis, sí prefiero hacer una pausa, un alto en el camino, para amarrar bien mis tobillos y seguir caminando. Este alto no es una inercia, sino seguir con las tejedoras platicando, compartiendo nuestras historias, nuestros conocimientos, para de esta forma, enriquecer nuestras auto percepciones y al análisis mismo de las construcciones o reconfiguraciones identitarias como mujeres que somos. O como diría Rosario Castellanos, tener la oportunidad y la capacidad de poder reconocer las distintas fases que se tienen en las diferentes etapas de la vida en que nos encontremos.

Ubicación del Municipio San Andrés Sak'amchén
Chiapas



-  ZONA NORTE
-  ZONA SELVA - TZELTAL
-  ZONA SELVA - TOJOLABAL
-  ZONA ALTAMIRANO
-  ZONA ALTOS

Bibliografía

ARIZPE, Lourdes. Campesinado y migración, Consejo nacional de fomento educativo: México, 1985.

ATILANO Flores, José Alberto. Entre lo propio y lo ajeno. La identidad étnico-local de los jornaleros mixtecos, INI-PNUD: México, 2000. Serie Migración indígena.

BONFIL Sánchez, Paloma. Las mujeres indígenas al final del milenio, FNUAP-CONMUJER: México , 1999.

CANO, Gabriela y Radkau, Verena. "Lo público y lo privado o la mutación de los espacios" en Ponencias del Primer encuentro de historias orales de América latina y España, Instituto Mora: México , 1998.

CASTILLO, Ramírez, Ma. Gracia. "El recuerdo en las historias de vida" en Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales, No. 43. Instituto Mora. Enero-abril, México , 1999.

CASTRO Apreza, Inés. "contemporary Women's Movement in Chiapas" en Women of Chiapas. Making History in Times of Struggle and Hope, Christine Eber y Chrisitne Kovic, Routledge: New York, 2003. pp 197-206.

CASTRO Apreza, Yolanda. "J'pas Joloviletik- Jolom Mayaetik- K'inal Anzetik. An Organizational Experience of Indigenous and Mestiza Women" en Women of Chiapas. Making History in Times of Struggle and Hope, Christine Eber y Chrisitne Kovic. Routledge: New York, 2003. pp 207-218.

DE OLIVEIRA, Orlandina, y SALLES, Varia. "Reflexiones teóricas sobre la fuerza de trabajo," en *Argumentos* No 4; México, 1988. Pp 19-43.

EBER, Chrisitne y Brenda Rosenbaum. "That we may serve beneath your hands and feet: Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico" en *Crafts in the World Market. The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, June Nash (Ed.) State University of New York: USA , 1993. pp 154.179.

FLORESCANO, Enrique. *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar: México, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Defender la socieda*, FCE: México, 2000.

GATAS, André. "La búsqueda de la identidad en las historias de vida" en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, No. 43. Instituto Mora. México, Enero-abril, 1999.

GIMÉNEZ, Gilberto. "Territorio y cultura" Mimeo. Universidad de Colima. México 1996.

----- "Territorio. Cultura e identidades. La región socio-cultural," UNAM: México 1998.

Globalización, género. Cuestiones para las organizaciones de microfinanzas. (www.intercambio.org.pe/pdf/Int-15.PDF)

HERNÁNDEZ Castillo, Rosalva Aída. "La política de identidades en México: entre el esencialismo étnico y la descalificación total. Repensar el debate desde las mujeres," CIESAS: México.

----- "Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico" en Anuario 1996. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH: México, 1996. pp 220-242.

----- "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" en Debate feminista, Año 12, Vol 24. Octubre 2001. pp 206-229.

JOSELSON, Ruthellen. Finding Herself. Pathways to Identity Development in Women. Jossey Bass Inc Publishers: San Francisco, 1987.

KAMPWIRTH, Karen. "El levantamiento del Ejército Zapatista en Chiapas también es un movimiento de mujeres" en Identidades indígenas y género, UNACH: México, 2000. pp 84-109.

LAGARDE y de los Ríos, Marcela. Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas, UNAM: México, 2003.

LARA, Sara "Sexismo e identidad de género" en Alteridades, Año 1, Núm 2, 1991. pp 24-29.

LIPSZYC, Cecilia. Construyendo ciudadanía en lo público y lo privado. Compartiendo estrategias para la construcción de la paridad en las relaciones de género, Documentos/22, Centro de documentación en políticas sociales: Argentina, 1999. p 20

LOVERA, Sara y Nellys Palomo (Coord) Las alzadas, CIMAC: México, 1999.

MARTÍNEZ CORONA, Beatriz. Género, empoderamiento y sustentabilidad. Una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas, GIMTRAP: México, 2000. pp 34

MEILLASSOUX, Claude. Mujeres, graneros capital, Siglo XXI: México, 1984.

Mujeres Globalización, Unión Europea. Algunas reflexiones. Sira del Río Integrante de la Asamblea Feminista de Madrid Marzo 2002 <http://www.nodo50.org/doneselx/globalizacion.htm>,

NASH, June (Ed). Crafts in the World Market. The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans, State University of New York: USA, 1993.

OLIVERA, Mercedes. "Construcción, cambio y resignificación de las identidades étnicas y genéricas en Chiapas" en Identidades indígenas y género, UNACH: México, 2000. pp 11-24.

OLIVERA DE BONFIL, Alicia. "Treinta años de historia oral en México. Revisión, aportes y tendencias." En Historia y testimonios orales, Cuauhtémoc Velasco Ávila (comp.) INAH: México, 1996. p 23.

PACHECO Castro, Jorge y José A. Lugo Pérez. "Mujeres, trabajo y reproducción social en el sur de Yucatán: un estudio comparativo de Dzan y Chapab. (www.uady.mx/sitios/mayas/investigaciones/antropacheco.html)

PRAKASH, Gyan. "Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial" en Debates post coloniales, una introducción los estudios de la subalternidad, Ediciones Sefhis: Bolivia, 1996

RILEY, Maria. Center of Concern. Análisis de género
(www.genderandtrade.net/Recursos7 analisis_genero.pdf)

RIQUER Fernández, Florinda, "La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social," en La voluntad de ser: mujeres en los noventas. Maria Luisa Tarrés (ed) Colmex-Piem; México, 1993.

ROCKWELL, Elsie, "Occidente, los otros y la construcción de un nuevo espacio público" en Revista Clob de afers internacionals, Barcelona. Diciembre 1998-enero 1999. pp. 43-44.

ROVIRA, Guiomar. Mujeres de maíz, Era: México, 1998.

RUS, Jan. "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Chiapas: Los rumbos de otra historia, UNAM-CIESAS: México, 1998.

SALLES, Vanía. "Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo" en Las mujeres en el campo, Josefina Aranda Bazaury (comp), UABO: México.

SABATO, Ernesto. La resistencia, Seix Barral: México, 2000.

SCHNAITH, Nelly, "Condición cultural de la diferencia psíquica entre los sexos." en La bella (in) diferencia. Marta Lamas et al (ed.) Siglo XXI: México, 1991.

STORNI, Alfonsin,. La cancia perdida, Plaza y Janés: Barcelona, 1999.

Tobón Vasquez, Gloria. Intersticios entre los territorios de la vida pública y privada Sincronía Verano 2001 Universidad Católica de Manizales.
(<http://sincronia.cucsh.udg.mx/onterstic.htm>)

TUROK, Marta Cómo acercarse a la artesanía, Plaza y Valdéz: México, 1998.

VILLARREAL, Magdalena, "La reinención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado" en La Ventana No 11. Universidad de Guadalajara: México, 2000.

VILLORO, Luis. "Autenticidad en la cultura" en El concepto de ideología y otros ensayos, FCE: México, 1985. pp. 171-196.

----- Estado plural, pluralidad de culturas, UNAM- Piados: México, 1999.

Chiapas, la treceava estela. *Páginas electrónicas*
Segunda parte.
<http://www.ezlnaldf.org/comunica/030724.htm>
Comunicado del EZLN. 20 de julio, 2003.
<http://www.ezlnaldf.org/comunica/030720.htm>

HIDALGO, Onésimo y Gustavo Castro. "La estrategia de guerra en Chiapas."
CIEPAC.A.C.: México 1998. <http://www.ciepac.org/analysis/EstrategiaDeGuerra.pdf>