

ARTESANAS TSELTALES:

Entrecruces de cooperación, conflicto y poder

Teresa Ramos Maza

Colección
Selva Negra



UNICACH

Artesanas tseltales

Entrecruces de cooperación, conflicto y poder

Teresa Ramos Maza



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
2010

**Colección
Selva Negra**



UNICACH

Nombre de una reserva ecológica en el estado de Chiapas, las implicaciones de carácter antropológico de la Selva Negra han rebasado por mucho la alerta ambiental por su preservación. Es en este sentido que la colección dedicada a las ciencias sociales y humanísticas está sellada por un título cuya resonancia evoca un tema filosófico tan crucial como el que plantea los límites y alcances de la acción humana sobre los recursos naturales que le brindan sustento.

Primera edición: 2010

D. R. ©2010. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente número 1460
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
www.unicach.edu.mx
editorial@unicach.edu.mx

ISBN 978-6077-510-53-6

Diseño de portada: Manuel Cunjamá

Ilustración de portada: Manuel Cunjamá

Impreso en México

Artesanas tseltales

Entrecruces de cooperación, conflicto y poder

Teresa Ramos Maza

**Colección
Selva Negra**



UNICACH

Índice

Introducción	9
I. Género, identidades y trabajo: discusión teórica-metodológica y problema de estudio	21
1. La identidad femenina y su diversidad	21
1.1. Identidad de género y etnia	29
1.2 La identidad femenina y la división del trabajo	37
1.3 Sobre lo privado y lo público y la identidad femenina	41
1.4 Perspectiva teórico-metodológica	50
2. El problema de estudio	83
2.1 Artesanía y género en México	83
2.2 Artesanas y artesanías de Los Altos de Chiapas	86
2.3 Mujeres de Los Altos: unidas y divididas	97
II. Artesanías y género: las vías de la artesanía mexicana y el <i>espacio textilero</i> de Los Altos de Chiapas	109
1. Artesanías: reinventando la tradición	110
1.1. Las vías de la artesanía mexicana	114
1.2. Del objeto artesanal a las relaciones sociales: estudios sobre artesanías en México	118
1.3. De la artesanía a las artesanas	120
1.4 Las vías de las artesanas de Los Altos	122
1.5 Coletas y tseltales: reiventando la tradición	128
2. Espacio textilero: encuentro de mujeres rurales y urbanas en una cultura laboral	137
2.1. San Cristóbal: el teje-manaje de las artesanías	138
2.2 Los desencuentros: indígenas y ladinas, estereotipos de las mujeres de Los Altos	142
2.3 Los encuentros: mujeres urbanas y rurales en el espacio textilero	148
III. El moderno trabajo a domicilio: espacio-puente de mujeres	159
1. Entorno cotidiano: hombres y mujeres “haciendo la lucha”	162
1.1. Aguacatenango: lugar de bordadoras	162

1.2. Género: espacios territoriales y públicos	164
2. Los espacios de lo doméstico. Ser bordadora: más trabajo o mayores ventajas ...	171
2.1 Las viviendas: de lo privado a lo público	175
2.2 La casa y el trabajo del bordado.....	178
2.3 Estrategias y modalidades del trabajo de costura.....	184
3. De trabajadoras a patronas. Historia de las transformaciones de las relaciones sociales entre las bordadoras.....	188
3.1. Abriendo el camino de la costura: desde trabajadoras hasta artesanas. Las trabajadoras de las comerciantes coletas.....	189
3.2. Desde bordadoras de rococó hasta artesanas “junta gente”.....	191
3.3. Desde artesanas hasta negociantes	195
3.4. Mercedes, desde partera y negociante hasta las ONG.	200
3.5 Las artesanas-trabajadoras.....	203
3.6 Las artesanas	205
4. Sembrando flores: mujeres y hombres entre el maíz y el bordado	212
4.1 Cooperación en la producción agrícola.....	214
4.2 Cooperación en la producción de textiles.....	221
4.3 Cooperación en el trabajo de la casa.....	228
5. El género y los organismos no gubernamentales	232
 IV. Las redes sociales de las artesanas: entrecruces de cooperación, conflicto y poder.....	239
1. Las bordadoras: juego de identidades y relaciones de poder	240
2. Redes sociales y bordadoras: enredando y desenredando hilos	247
2.1. Las redes de parentesco para la producción textil.....	249
2.2. Las redes familiares	251
2.3.El curso de capacitación: “sólo las escogidas”.....	257
2.4 Redes de artesanas tradicionales: las cacicas.	268
2.5 Redes con organizaciones no gubernamentales.....	282
2.6 Las redes de negociantes	293
2.7 Las trabajadoras de El Puerto	296
2.8 Las trabajadoras de Amatenango.....	297
 Conclusiones generales	303
Bibliografía	317

Introducción

La presente investigación trata no sólo de las mujeres de la región de Los Altos de Chiapas y sus relaciones sociales a partir de su participación en la producción de textiles sino que también revela el camino seguido por mis intereses como antropóloga. Inicialmente, mis intereses estuvieron orientados hacia las artesanías como objeto de investigación, como consumidora y como persona permanentemente asombrada de la belleza y creatividad que las artesanas y artesanos mexicanos imprimen a sus objetos artesanales. Un segundo momento se caracteriza por el paso de la artesanía a sus creadores, la gente misma, sus relaciones y sus maneras cotidianas de vivir. En cuanto a la temática de género, desde siempre he tratado de contestarme preguntas acerca de las desigualdades sociales entre hombres y mujeres y qué tienen que ver éstas con las desigualdades sociales más amplias y las relaciones de poder. La investigación que se presenta en este libro ha sido la oportunidad para entrelazar estos temas, sistematizar y analizar las diversas temáticas surgidas a través de las experiencias de trabajo y de vida en algunas partes del país y en las regiones del estado de Chiapas.

Lo anterior explica entonces el porqué acerca de que la puerta de entrada al estudio de las relaciones y el poder haya sido el tema de las artesanías en México y en particular en la región de Los Altos de Chiapas. Consideré que era necesario plantear como marco contextual y teórico de mi trabajo el estado actual de los estudios y temáticas alrededor de la artesanía en nuestro país. También decir que la artesanía, tradicionalmente estudiada como actividad productiva complementaria de las familias campesinas o como actividad artística representativa de la

cultura popular aislada de su contexto, pasó a ser una entrada para el estudio de las relaciones sociales, entre ellas las de género y trabajo en donde la actividad de las mujeres ha sido vista como una situación que puede favorecer o obstaculizar la equidad entre hombres y mujeres.

Estudio el género como un conjunto de relaciones sociales que se conforman en varias dimensiones de la vida social; por una parte se trata de conocer acerca de cómo se logra, se ejerce y se negocia el poder entre hombres y mujeres y por otra de explicar también cómo se ejerce el poder entre las mujeres. Esto nos remite al tema de la desigualdad social en sus varios planos y paradojas. Trato de ver las varias dimensiones sociales y la desigualdad más allá de dicotomías y binomios que, me parece, no son útiles para entender la complejidad de la vida social: el género más allá de la dicotomía dominación masculina/subordinación femenina; la etnia más allá de la oposición indígena subordinada/mestiza dominadora; hago un intento también de explicar las prácticas de resistencia y el poder y sus matices.

El punto central al que se enfoca este trabajo trata sobre la paradoja que se da en situaciones sociales particulares como es el caso que me ocupa en el cual, al tiempo que se dan modificaciones en las relaciones de género, mismas que crean situaciones de mayor equidad entre hombres y mujeres, se dan también nuevas subordinaciones sociales entre las mismas mujeres. Al tiempo que se generan asociacionismos femeninos, es decir una mayor posibilidad de integración social, se establecen también nuevas desintegraciones y conflictos. Confío en que abrir la puerta del trabajo de artesanías para estudiar el género y el poder resulte un ejercicio que contribuya a explicar las varias dimensiones del poder que es necesario tomar en cuenta cuando se plantean políticas feministas. Reconocer que existen diferentes posiciones de las mujeres además de la de subordinación no significa pasar por alto las inequidades de género. Es necesario conservar y reforzar lo positivo de las relaciones de género en contextos menos desiguales, en contextos en donde los hombres no dominan a las mujeres y por tanto existe una identidad masculina más alejada de lo patriarcal. A partir de esta situación, considero que es posible construir alianzas para el objetivo de reelaborar las relaciones desiguales desde los espacios más reducidos

de las relaciones humanas como son los de la pareja y la familia hasta los más amplios como son las diversas instituciones macrosociales como el Estado, el mercado laboral, las religiones, entre otros. Pueden darse situaciones en donde en algunos momentos una política feminista coincida con un política dirigida hacia los hombres y otras en donde quizás jamás coincidan. Sostengo que en determinados contextos sociales pueden darse situaciones en donde la política feminista pueda acompañarse también de una política *masculinista*¹ que al mismo tiempo que combata las desigualdades entre los géneros, construya alternativas hacia una sociedad más igualitaria entre los grupos humanos.

La conceptualización de la identidad femenina es una de las temáticas más discutidas actualmente en la teoría de género y feminista. Uno de los avances más importantes del feminismo académico de los noventa es la consolidación de la propuesta que concibe a la femeneidad como heterogéneamente construída. Esto ha implicado la redefinición del problema femenino y del sujeto del feminismo. Se abandona la visión de la mujer como un bloque monolítico y los planteamientos ahistóricos y esencialistas sobre la categoría mujer. Al mismo tiempo, se cuestiona a los medios académicos feministas por la conceptualización de la mujer como una mujer blanca y europea-americana. Las feministas de los países tercermundistas y las llamadas “poscolonialistas” (Goldsmith: 1997) han cuestionado las representaciones que de ellas construyen algunas investigadoras occidentales.

Tradicionalmente en la literatura feminista, no se han tomado en cuenta los atributos identitarios que pueden tener las mujeres según los contextos histórico-sociales, los cuales forman parte de su identidad femenina y que generalmente son asignados a los hombres tales como el trabajo productivo, la movilidad y acciones e intereses que dirigen hacia una participación política. Considero que es posible sugerir que la identidad de mujeres campesinas indígenas y mestizas de regiones como Los Altos de Chiapas, el trabajo y la movilización polí-

¹ Cuando hablo de una política masculinista me refiero a una política que al mismo tiempo que promueva la igualdad social para hombres y mujeres abra espacios también para una combatir problemáticas masculinas tales como la violencia y el alcoholismo, que si bien no son prácticas solamente de hombres, sí se encuentran generalmente en una mayor proporción entre la población masculina.

tica sean elementos identitarios fundadores. Con lo anterior pretendo remarcar las diferencias que pueden existir en las identidades femeninas según los contextos sociales y la historia de las relaciones en que se encuentran inmersas y el cómo estas diferencias pueden resultar en verdaderos instrumentos de acción de las mujeres para cambiar estructuras de dominación en varias dimensiones de lo social.

La discusión sobre la diversidad de posiciones sociales de las mujeres y sobre la construcción de las identidades femeninas me lleva a recordar la escena de la famosa fotografía de las mujeres zapatistas con las manos en alto parando a los soldados en su propia defensa y en la de su gente. Moviendo esta escena a un plano macrosocial no se puede eludir la pregunta sobre la unidad femenina a nivel global. Esto plantea problemáticas tales como la que se refiere a la pregunta acerca de si las mujeres pueden, como grupo unido a través de intereses comunes hacer un movimiento mundial a favor de la paz y la equidad social, lo que significa un movimiento a gran escala también en contra de las guerras y a favor de la resolución de conflictos de forma pacífica, sin intervención y abusos de poder de las grandes potencias.

La anterior esperanza feminista está en mucho sostenida por la afortunada revaloración de atributos vistos como femeninos que ha promovido la corriente feminista de la diferencia. Considero que un ejemplo muy ilustrativo de esta concepción sobre lo femenino está contenido en el texto del decreto que promulga el derecho al voto femenino en el estado de Chiapas. Este decreto considera que las mujeres tienen la virtud de embellecer y ennoblecer todo, tienen una rara habilidad que haría que en los asuntos políticos desaparezcan las formas deprimentes y poco serenas con que se tratan estas cuestiones. “Por el respeto, la cortesía y las consideraciones que todo hombre debe tenerle, se conseguirá sin duda que desaparezcan motines, asonadas, tumultos, actos violentos en las luchas electorales y aun, movimientos armados (...)”².

² En el “Decreto que otorga el sufragio a las mujeres en Chiapas. Mayo de 1925” en Jimenez T. y Salto A. *Mujeres tuxtlecas: toma de conciencia y ejercicio de derechos femeninos entre 1930-35*, tesis para obtener el grado de licenciadas en Historia. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Pienso que los anteriores planteamientos hechos en situaciones y épocas distintas coinciden en valorar y destacar como una propiedad esencial de la identidad femenina la capacidad para la protección, el cuidado y el cultivo de la armonía social. Lo anterior alude a una de las características básicas que tradicionalmente ha sido visto como parte de la identidad de las mujeres: la tendencia a la protección, esa cualidad maternal de las mujeres que las hace acudir a veces de manera directa y fuerte a la defensa de los hijos en contra de distintas violencias, a la búsqueda de resolución de conflictos familiares, hasta defender al esposo de los “intrusos que se atreven a cuestionarlo porque la maltrata”.

No dudo que esta capacidad de protección, cuidado y búsqueda de la armonía social sea parte de la identidad de muchísimas mujeres pero también sostengo que existen otros atributos que dificultan esa posible armonía entre las mismas mujeres en un objetivo común. Creo que el siguiente ejemplo me sirve para demostrar las diferentes facetas de las identidades femeninas y las percepciones que pueden tener las mujeres acerca de sí mismas. En noviembre de 2005, en una entrevista realizada a Ellen Johnson-Sirleaf presidenta electa de Liberia, a la pregunta: “¿Algunos la llaman Mamá Sirleaf, y otros la ven como una dama de hierro, ¿Quién es realmente Ellen Johnson-Sirleaf?” Ella respondió: “ahora precisamos a las dos. Necesitamos a Mama Sirleaf para responder a las necesidades de los jóvenes —yo debo ser como una madre para ellos— pero también a la otra, a la dura e intransigente. Seré la dama de hierro contra la corrupción”³. Esta respuesta de la presidenta de Liberia conduce a varios de los puntos de discusión de este trabajo y que se relacionan con las identidades de género y con el uso de la categoría *mujer* como instrumento metodológico para el análisis de las relaciones de género en todo contexto cultural e histórico.

El trabajo muestra cómo las mujeres construyen culturalmente un espacio en donde las reciprocidades primarias han sido la clave del éxito y apropiación de su artesanía. Al mismo tiempo su historia, experiencia laboral y oportunidades diferenciadas han generado procesos de distinciones sociales entre ellas. Estas distinciones han sido un fac-

³ Entrevista de Ramón Lobo, publicada en *El País*, domingo 27 de noviembre de 2005.

tor que ha impedido que las mujeres puedan actuar como grupo unido por un conjunto por intereses comunes desde el punto de vista de la actividad a la que se dedican, es decir, como artesanas y trabajadoras que en momento puedan unirse para estrategias de incrementos a los precios de sus textiles, por ejemplo.

Esta situación nos remite a una de las discusiones centrales de la teoría y los estudios de género: los intereses de género y la supuesta unidad e identidad de las mujeres como género subordinado. La reciprocidad es parte del comportamiento humano con determinados límites según las distintas situaciones de pertenencia y objetivos comunes. Las artesanas han sido solidarias en determinados momentos y situaciones. Pretendo demostrar cómo esta solidaridad se rompe, se destruye cuando surgen situaciones de competencia que las artesanas identifican como efectos de “la envidia”. Esto no es sólo motivado por el papel que tiene cada una en la producción de textiles sino también por diferentes motivos e intereses y como ellas recurren en estas confrontaciones a la reproducción de discursos que refuerzan una vía para el poder masculino.

Las bordadoras de Aguacatenango gracias a la solidaridad y reciprocidad, negociaciones y transmisión de conocimientos han logrado apropiarse de un proceso productivo que tiene su origen en un rasgo cultural propio pero que al vincularse al mercado se convierte en una artesanía *híbrida*. Han logrado nuevos espacios de acción –como el pertenecer a organizaciones y asociaciones internacionales–, que les brinda mayores ventajas para negociar al interior de sus familias y en sus relaciones con los hombres. Pero al mismo tiempo han creado nuevas relaciones de conflicto que se manifiestan y recrean en la competencia por los distintos recursos que se movilizan en la producción y comercialización de los textiles. Las mujeres entonces, han diseñado y desplegado tanto prácticas que llevan a la solidaridad y cooperación entrelazadas con prácticas opuestas que favorecen la rivalidad y el conflicto. Intento demostrar como las interacciones entre los agentes sociales se sitúan entre intercambios solidarios e intercambios y negociaciones de poder que conducen a nuevas desigualdades. La participación de las bordadoras en la producción textil creó un espacio material y simbólico que ha

facilitado que las mujeres se apropien de intereses valores y problemas que se expresan en prácticas distintas: algunas de éstas refuerzan la inclusión del género femenino en el espacio público, mientras que otras refuerzan su exclusión en distintas modalidades según el contexto de que se trate. Enfatizó el hecho de que las mujeres no necesariamente comparten problemas y valores sino que determinadas prácticas impiden el asociacionismo femenino y refuerzan la exclusión del espacio público

A partir de toda la discusión anterior me propuse como objetivo central de esta investigación el conocimiento de la naturaleza de las relaciones intragénero e intergenéricas de las mujeres que participan en la producción de textiles en la región de Los Altos de Chiapas. Me interesa enfatizar la problemática del ejercicio del poder intragénero e intergénero y explorar las identidades femeninas y masculinas en su interacción cotidiana y el ejercicio del poder. A través de la producción de artesanías textiles me introduzco en las relaciones sociales que se han construido en lo que denomino espacio textilero y en particular en el poblado de Aguacatenango como centro de la población femenina protagonista principal en este espacio. Parte de mi interés de investigación es contribuir al mayor conocimiento de estas realidades sociales alrededor del género como uno de los ejes fundamentales para el estudio de las desigualdades sociales.

De manera particular, los objetivos se orientan a la búsqueda de explicaciones y respuestas de las siguientes preguntas: 1) ¿Las relaciones establecidas por las artesanas y comerciantes indígenas y mestizas en este espacio productivo han logrado, además del empleo remunerado femenino, nuevos espacios en donde son posibles una identificación de intereses comunes y por tanto la realización de acciones que modifiquen ventajosamente la condición de todas las mujeres? 2) ¿Todas, independientemente de su posición en la actividad textil y de su etnia, se perciben como parte de una colectividad oprimida? 3) ¿Cuál es la solidaridad de género que las mujeres pueden construir en este espacio? 4) ¿Qué efectos tiene el poder ejercido por algunas mujeres en la condición de las artesanas y bordadoras dentro de la familia y en la comunidad?

El libro tiene cuatro capítulos. En el primero, consideré necesario partir de una primera discusión sobre la identidad femenina y los diversos hallazgos etnográficos en diferentes contextos culturales, geográficos e históricos. Parte de mi argumentación se refiere a identidades femeninas distintas de las identidades subordinadas a la dominación masculina. Propongo entonces que la identidad de las mujeres tseltales es una identidad construida a través de una experiencia historizada y de acuerdo a un contexto rural indígena en donde persisten elementos culturales que, de acuerdo a la teoría de la complementariedad, apoyan la apertura de espacios en donde las mujeres pueden usar su posición activamente para una mayor equidad en las relaciones de género y para el ejercicio del poder no sólo dentro de la familia sino también en la vida pública.

En el segundo capítulo trata de mostrar que las mujeres indígenas artesanas y comerciantes mestizas de Los Altos de Chiapas, han creado una nueva artesanía textil que se ha originado a partir de la conjunción de creatividades, intereses y habilidades de las artesanas tseltales y las comerciantes mestizas. Para esto, he considerado necesario partir de la descripción y discusión de las diferentes modalidades o vías que han seguido las familias artesanas de algunas regiones del país para documentar los cambios, adaptaciones y nuevos significados en la producción y consumo de las artesanías en el México del siglo XXI. También reviso y discuto los diferentes hallazgos de estudios realizados sobre el trabajo a domicilio en áreas rurales del país, y sus efectos en las relaciones sociales y de género. Propongo que a través de las diferentes vías de la producción de artesanías en nuestro país, se ha dado también una diferenciación del trabajo a domicilio y de formas de vivir el trabajo femenino y lo doméstico. Argumento y muestro también cómo a través del proceso que he llamado *la vía de la nueva artesanía*, ha surgido una nueva cultura laboral creada por mujeres tseltales y coletas.

El tercer capítulo trata de demostrar que, a través de este trabajo se promueve una mayor equidad y de argumentar que el nuevo trabajo a domicilio es un trabajo que no implica el confinamiento de las mujeres en la vivienda familiar. Al contrario de esto, ha propiciado una mayor movilidad social y espacial. Discuto sobre la diversidad del trabajo fe-

menino a domicilio, no sólo en sus aspectos técnicos y de organización del trabajo sino en las formas de vivir el trabajo femenino y lo doméstico, las cuales también se vinculan a relaciones de género distintas a aquellas en donde predomina el control masculino sobre la mujer y su trabajo. En este sentido, este espacio ha contribuido no a reproducir modelos patriarcales sino a reforzar y crear identidades de género que se alejan de la subordinación femenina y el dominio masculino. A través de la descripción de diversas prácticas entre hombres y mujeres en el espacio de la vivienda y la organización del trabajo productivo e improductivo pretendo explicar las formas en que la participación de las mujeres en esta actividad textilera han resultado en una mayor autodeterminación y poder de decisión de la mujer no sólo en el ámbito hogareño sino también dentro de la comunidad. Al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones intragénero, ha generado formas nuevas de desigualdad entre las mismas mujeres y el ejercicio de poder y control de unas sobre otras.

Por último, en el cuarto capítulo desarrollo a través del concepto de *espacio-puente*, el análisis de las relaciones sociales de las bordadoras con el apoyo de la teoría de redes sociales. En este caso, las redes están formadas por relaciones que las mujeres mantienen en la producción y en el mercado de textiles. Las redes son las microestructuras de la organización social que mantiene y recrea este espacio y trataré de analizarlas a través de las prácticas de asociación e intercambio que las principales protagonistas de este trabajo —las aguacatenangueras— despliegan cotidianamente. Explico la dinámica y la naturaleza de las distintas redes conformadas a partir de las variadas estrategias de las bordadoras. Al mismo tiempo, demuestro el ejercicio de poder entre ellas y los mecanismos a los que recurren para lograr el control de unas sobre las otras.

El contenido de estos capítulos muestran los resultados de la investigación a través del análisis teórico basado en los enfoques explicados en el primer capítulo y permiten llegar a conclusiones que, considero, pueden contribuir a explicar las desigualdades surgidas entre las mujeres y las formas y mecanismos de poder y resistencia que emplean en sus contextos de interacción. Para terminar, quiero mencionar que mi

trabajo de antropóloga me enfrentó continuamente al reto de aprender a usar y a no usar el espejo para verme a mí misma y las otras como parte de la misma imagen, para ampliar la imagen de las otras y desaparecer la mía propia. Parte de mi pasión e interés en este tema han estado relacionados con la postura metodológica de evitar el etnocentrismo y enfatizar la diversidad de las posiciones sociales de las mujeres frente al dominio masculino y al mismo tiempo mostrar la capacidad de las propias mujeres de construir por ellas mismas sus caminos de libertad.

Este trabajo de investigación no hubiera sido posible sin la amistad, confianza y paciencia que me brindaron mujeres y hombres del pueblo de Aguacatenango. Durante mi permanencia en el lugar, algunas de las señoras y yo creamos lazos de amistad. Varias de ellas me recibieron siempre en su casa dando muestras de generosidad y contento por mi presencia. Para todas ellas tengo una especial gratitud. Agradezco la hospitalidad y el tiempo dedicado a las pláticas sobre mis temas de interés a la maestra Gloria y a doña Lucy durante mi estancia en Teopisca.

A Luis Reygadas, cuyas observaciones y rigurosas lecturas fueron decisivas para el desarrollo del trabajo. Su apoyo ha sido fundamental en las discusiones y en la resolución de muchas de las dudas e inquietudes surgidas a lo largo de la investigación. A Xóchitl Leyva por su acompañamiento a lo largo de todo este proceso. Sus sugerencias y consejos para mi trabajo de campo resultaron invaluable. Agradezco su generosidad al compartir conmigo su amplia experiencia en el trabajo antropológico. A María del Carmen García, Carolina Rivera y Esperanza Tuñón, quienes leyeron con interés y entusiasmo mis primeros escritos y de quienes recibí valiosas sugerencias. A Esperanza debo agradecer también su valioso interés y apoyo por su lectura y comentarios en la última etapa de mi estudio. A Magdalena Villarreal quien me aportó recomendaciones teóricas y lecturas que enriquecieron y ampliaron mi perspectiva sobre el problema de estudio. Sus opiniones fueron un poderoso estímulo para la consecución y terminación de este trabajo.

Quiero expresar mi agradecimiento a mis profesores del posgrado en Antropología Social. Con especial reconocimiento a mis maestros Roberto Varela (+) y Néstor García Canclini cuyas enseñanzas me guiaron al intento de abordar el entramado entre cultura y poder. A Je-

sús Morales Bermúdez por su decisivo apoyo. Al Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología Social Sureste (CIESAS-Sureste) por haber permitido mi estancia en el Programa de Alumnos-Huéspedes. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, institución que contribuyó en mucho a través de la beca que financió gran parte del estudio. A Socorro Flores, Luis Morales, José Mijangos y Efraín Ascencio, de quienes recibí un apoyo invaluable en los diferentes momentos de la investigación. A Carlos Gutiérrez Alfonso, director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, quien en todo momento se mostró interesado en hacer posible la edición de este libro.

Un agradecimiento muy especial para mis amigos y amigas quienes siempre estuvieron conmigo en las etapas más complicadas: Micheline Dorcé, Adriana Castro, Olga Valdés, Patricia Ochoa, Socorro Cancino, Leticia Cruz, Juan Miguel Román y Armando Escobar. A toda mi familia, especialmente a mis padres Arturo Ramos y Trinidad Maza, por la comprensión y paciencia demostradas ante mis apuros y ausencias a lo largo de esta tarea. Por lo mismo y mucho más, una especial deuda de gratitud para mis hijos Laiza Dorcé y André Dorcé. Un reconocimiento especial a Luis García.

I. Género, identidades y trabajo: discusión teórica-metodológica y problema de estudio

1. La identidad femenina y su diversidad

En la realidad actual de nuestro país existen dos situaciones sobresalientes. Una se refiere al hecho económico y la otra al hecho político, y ambas sugieren la reflexión y el cuestionamiento sobre lo que se ha tomado como premisa en la gran mayoría de los estudios sobre la condición de las mujeres de los países periféricos, principalmente de las rurales e indígenas: su condición de subordinación como resultado del orden patriarcal que sustenta las relaciones entre los hombres y las mujeres.

La primera situación se relaciona con un hecho social de alcance nacional y consiste en la continua migración de las mujeres rurales hacia las zonas de mayor demanda laboral. Son varios los estudios que señalan el éxodo de mujeres campesinas hacia las áreas de agroindustrias y mediana agricultura comercial. La segunda tiene que ver con el movimiento feminista zapatista, que si bien es un movimiento regional que se limita al estado de Chiapas, no se puede negar su importancia a nivel del contexto del país. Ante estos dos hechos sociales, las primeras preguntas que aparecen serían: ¿las mujeres campesinas salieron a trabajar fuera de sus poblados porque los maridos, padres, hermanos o hijos las mandaron? ¿Las mujeres zapatistas se vuelven guerrilleras y organizan su amplio movimiento porque los hombres las obligaron?

Considero que las mujeres salieron a trabajar lejos de sus hogares y a la lucha política, en gran parte por decisión propia, quizás demos-

trando con ello que su condición de género en la familia y en la comunidad no se los impide. Quizás estos comportamientos de las mujeres rurales nos revelan que la identidad femenina en estos grupos sociales contiene elementos, resultado de las condiciones sociales y históricas de la subjetividad, que promueven acciones para la transformación de esas condiciones. También sugieren que las relaciones que establecen las mujeres en los diferentes espacios sociales no necesariamente las someten siempre a una condición de dominación. Así, a través de estos acontecimientos protagonizados por mujeres es posible ver la posibilidad y la necesidad de analizar la condición femenina más allá de la identidad construida siempre bajo el esquema de la subordinación.

Este planteamiento se relaciona con una de las grandes problemáticas a la que se ha visto enfrentada la teoría feminista: la conceptualización de la identidad femenina. Uno de los avances más importantes del feminismo académico de los noventa, es la consolidación de la propuesta que concibe a la femineidad como heterogéneamente construida. Esto ha implicado la redefinición del problema femenino y del sujeto del feminismo. Se abandona la visión de la mujer como un bloque monolítico y los planteamientos ahistóricos y esencialistas sobre la categoría *mujer*. Al mismo tiempo, se cuestiona a los medios académicos feministas por la conceptualización de la mujer como una mujer blanca y europea-americana. Las feministas de los países tercermundistas y las llamadas “poscolonialistas” (Goldsmith, 1997) han cuestionado las representaciones que de ellas construyen algunas investigadoras occidentales.

Mohanty (1991) critica los principios teóricos del discurso feminista occidental con los que se estudia a las mujeres del Tercer Mundo, porque sus marcos de análisis nos presentan la imagen de una mujer promedio de este territorio como una mujer ignorante, pobre, tradicional, víctima, orientada a la familia y por tanto sexualmente restringida. Esta concepción, a mi juicio equivocada, también la aplican cuando analizan la condición de las mujeres de otras razas, negras o latinas en países como los Estados Unidos: las mujeres blancas con familias matrifocales son vistas como mujeres independientes, modernas que tienen control sobre sus cuerpos y su sexualidad, así como libertad para tomar sus propias decisiones, las mujeres negras en la misma situación

son victimizadas y vistas como mujeres marginadas y abandonadas por el hombre. La familia matrifocal puede interpretarse también como una forma de rechazo a la autoridad doméstica masculina, incluso como una forma de resistencia, por parte de la población femenina de distintos sectores sociales, que desea adoptar este patrón familiar alternativo (Jiménez, 1989; Gómez, 1990 en González, 1993).

La crítica anterior se puede aplicar también a muchos estudios que se realizaron en México sobre las mujeres rurales e indígenas, en los cuales predomina también el “etnocentrismo universalista” que señala Mohanty. Uno de los aspectos en donde más frecuentemente se refleja este etnocentrismo, es en la tendencia a analizar la situación de la mujer campesina a partir de las interpretaciones que proponen las teorías estructuralistas y marxistas, las cuales asocian la subordinación femenina a la separación de la sociedad en esferas pública y privada por la división sexual del trabajo, en donde el papel de las mujeres se limita a la esfera doméstica. Para los estructuralistas, la oposición mujer-naturaleza/ hombre-cultura da sustento a esta división entre lo público y lo privado. La asociación de la mujer con la naturaleza debido al tipo de actividades que desempeña, resulta en una desvalorización social de la mujer y el trabajo, y por tanto en la consecuente subordinación manifiesta principalmente en su exclusión de los procesos de toma de decisiones de los grupos sociales (Ortner, 1974). La crítica de los marxistas a los estructuralistas, incluyendo a Meillassoux, se relaciona con el planteamiento acrítico sobre el intercambio de mujeres y el control masculino, que presupone la reificación de las mujeres tomando como premisa la subordinación femenina en vez de explicar cómo se da este proceso (Leacock, citado por Goldsmith, 1986).

Para los marxistas la opresión de la mujer es determinada por el surgimiento de la propiedad privada y el Estado y la división de la esfera pública y privada, y modificada por la aparición de otras formas de desigualdad social (la subordinación femenina es efecto de procesos tales como la creciente especialización del trabajo y la producción de mercancías). Las teorías marxistas han hecho valiosas contribuciones a la teoría feminista, como la de incorporar una visión histórica y política presente en sus planteamientos sobre la transformación de las relacio-

nes de género a raíz del colonialismo y/o el imperialismo, así como la de reconocer la existencia de relaciones de opresión hacia las mujeres en las sociedades estratificadas —los mexicas y los incas, por ejemplo—. Plantea que la colonización agudizó esta opresión y creó nuevos mecanismos de legitimación y promoción del poder masculino, como la adoctrinación moralista a través de misioneros que disminuiría la libertad sexual de la mujer; la instrumentación de políticas gubernamentales que promovieron a líderes masculinos socavando los medios tradicionales de expresión femenina y la incorporación de los hombres a una economía de mercado y como consecuencia, la dependencia económica de las mujeres.

Por otro lado, me parece que en las discusiones sobre la no subordinación universal de la mujer, ha existido una tendencia a distorsionar los argumentos con los cuales la corriente histórica de la antropología marxista feminista señaló el impacto negativo de la colonización y del desarrollo del capitalismo. La autonomía personal de hombres y mujeres y las posiciones de igual prestigio y valor encontradas en sociedades como la de los indios iroqueses (Leacock, 1978); la no subordinación al hombre de las mujeres australianas y su participación en rituales femeninos valorados igualmente que los de los hombres (Kaberry, 1939, citado por Moore, 1996) son buenos ejemplos para demostrar las diferentes posiciones de la mujer en las relaciones de género en diversas partes del mundo y de confirmar que en algunas sociedades las mujeres ejercen poder.

Ahora, qué tiene que ver estos hechos con la distorsión a la que me refiero. Estos hallazgos y propuestas sobre posiciones de no subordinación femenina han sido colocadas de alguna manera en el mismo grupo que los trabajos que concluyen que las mujeres ejercen poder en “su mundo”. El estudio que mejor representa esta visión del “mundo masculino” y “mundo femenino” es el realizado por Susan Rogers (1975) en un poblado rural francés de 350 habitantes. Propone un modelo que no es aplicable para sociedades modernas industrializadas, sino sólo para sociedades en donde existen las condiciones siguientes: 1) las mujeres se ocupan de los trabajos domésticos; 2) la vida doméstica tiene una importancia central en la sociedad; 3) las relaciones informales tienen el mismo peso que las relaciones formales y políticas; 4) los hombres tienen mayor acceso al po-

der jurídico; 5) los hombres aparentemente se ocupan de las actividades más importantes y ; 6) mujeres y hombres son interdependientes, dependen uno del otro social y económicamente (1975:730).

A pesar de que Rogers basa su modelo en los ámbitos privado y público como dominio de la mujer, el primero, y del hombre, el segundo, considera estos ámbitos como interdependientes y concluye que en este tipo de contextos culturales el “poder privado” es el realmente importante. De esta forma se construye el mito de “la dominación masculina”; las mujeres, dice Rogers, compran su poder dando al hombre autoridad y respeto: “yo te doy la concesión para tomar las decisiones, mientras tú haces lo que yo quiero” (1975:747).

Considero que el modelo anterior aporta valiosas contribuciones al conocimiento sobre las negociaciones hechas en el ejercicio del poder por campesinas y campesinos en este contexto rural. Retoma elementos que van más allá del acceso de las mujeres a los medios de producción y de ingresos remunerados, para aproximarse a las interpretaciones culturales que las personas hacen de los procesos políticos y económicos de su contexto. Igualmente, trata de distinguir más en profundidad las diferencias y asimetrías de las desigualdades y jerarquías. Problema que, como menciona Moore (1996:14) ha provocado deformaciones sobre la realidad de la posición de la mujer en sociedades en donde no existe la subordinación porque las investigaciones se realizan con una mirada etnocentrista y ven lo diferente como una desigualdad.

Rogers, con su trabajo, da un giro completo al planteamiento predominante en esa época –y en ciertos medios dominante aún– de ver la causa de la opresión femenina en la separación de lo doméstico/público y la reclusión de la mujer en el primero. Creo que la pregunta de Henrietta Moore es el mejor ejemplo para resumir y reflexionar sobre este debate: “¿es suficiente con decir que —las mujeres— ejercen poder en un campo exclusivamente femenino, o debemos demostrar que ejercen poder en las áreas de la vida social que normalmente se consideran como territorio público y político exclusivo de los hombres?” (1996: 55).

Si se ve el modelo planteado por Rogers de una manera reduccionista e ideologizado, por supuesto que conduce a un traslado equívoco de este modelo a otro tipo de sociedades y a decir entonces que si la mujer

ejerce el poder a través de su desempeño en el ámbito doméstico, para qué el feminismo, si “cada sexo tiene su lugar de poder”. A este punto me refería anteriormente cuando señalé que los hallazgos y propuestas teóricas sobre las posiciones de no subordinación femenina que han señalado varias autoras marxistas, han sido colocadas de alguna manera en el mismo grupo que los trabajos que concluyen que las mujeres ejercen poder en “su mundo”. Se vuelve así a validar de manera renovada la supuesta división sexual del trabajo basada en esencialismos biológicos.

Por otra parte, la corriente marxista ha tenido una influencia muy importante en los estudios sobre la problemática de las mujeres campesinas en el contexto del desarrollo del capitalismo en la agricultura y, en general, en la economía de los países de América Latina, Asia y África. En el análisis de la condición de las mujeres rurales han sido dominantes las interpretaciones basadas en los modelos marxistas de impacto que otorgan un mayor peso a los cambios socioeconómicos inducidos desde fuera. Una de las más importantes es la que se refiere a la “la feminización” de la agricultura de subsistencia. Esta teoría sostiene que esta feminización es resultado de dos procesos: 1) la nueva división del trabajo en los hogares campesinos -al transformarse la agricultura de autoconsumo en una agricultura comercial a pequeña escala-, los hombres entonces, son los que se dedican de manera exclusiva a los cultivos comerciales, mientras que recae en las mujeres la responsabilidad de los cultivos de autoconsumo y por tanto una mayor carga de trabajo y responsabilidad en la manutención de la familia; 2) el proceso de migración de la mano de obra masculina. De los argumentos anteriores se desprenden dos supuestos: por un lado, que la monetización de la unidad campesina al establecer un creciente vínculo con la economía mercantil capitalista, es una monetización en la que sólo participa el hombre y, por tanto, sólo él tiene la capacidad de control de los ingresos monetarios; y por otro lado que “la invisibilidad”, del trabajo de las campesinas. Este trabajo sólo se convierte en “visible” si se intercambia por una cantidad de dinero, por tanto, el trabajo remunerado es una vía hacia una mayor independencia personal de la mujer y hacia el término de su subordinación.

Wilson (1986) en su crítica a los modelos de impacto ha señalado la dificultad de establecer generalizaciones sobre el impacto de las transformaciones de la agricultura en la situación de las mujeres rurales, pues los estudios de caso realizados presentan evaluaciones diametralmente opuestas. Los efectos de las transformaciones agrarias sobre la condición de las mujeres rurales se registran como benéficos, negativos y/o contradictorios. Estas conclusiones resultan no sólo de las diferencias conceptuales y políticas, sino también de la diversidad de los contextos regionales. Así, al tiempo que Deere en su estudio de las haciendas en una zona del Perú, encuentra que con el desarrollo de relaciones capitalistas de producción, las mujeres lograron autonomía sobre la distribución de su tiempo de trabajo. Babb en su investigación en la misma región, sostiene que las mujeres perdieron al ser marginadas del proceso de producción pues sus labores fueron asumidas por los varones o eliminadas (1986:268-269). Con los ejemplos anteriores, se manifiesta la importancia de tomar en cuenta no sólo la influencia de las fuerzas económicas del exterior, sino también las características preexistentes de la situación de las mujeres. No es posible analizar el impacto de la monetización del trabajo de la mujer si no se conoce cómo se valora su trabajo no remunerado entre las familias campesinas. Dado que se trata de una economía que se reproduce a través de ingresos en especie y en dinero, quizás la familia perciba a la mujer como “proveedora” al igual que el hombre y la mujer se percibe a sí misma también como tal, cambiando esta percepción y valoración de la mujer en esta sociedad y confiriendo elementos identitarios distintos a las cualidades tradicionalmente consideradas como femeninas.

Otra crítica muy valiosa a la teoría de la “feminización” de la agricultura ha sido realizada por Moore (1996), quien señala la imposibilidad de generalizar esta situación, que si bien ocurre en algunos lugares, no sucede en todos los casos. También se refiere al error de simplificación que consiste en asociar a la mujer con los cultivos de subsistencia y a los hombres con los cultivos comerciales, que parte de la concepción dualista de hombre/mujer es igual a público/privado. Si se parte de estas concepciones, que visualizan a los hombres como triunfadores y a las mujeres como las vencidas en la transformación capitalista, se corre el riesgo de llegar a conclusiones erróneas sobre las relaciones de

género en los sistemas de producción rural, puesto que tanto mujeres y hombres se ven afectados por los cambios. La autora señala que esta corriente de género y desarrollo contiene dos problemas básicos: 1) El primero se relaciona con el ocultamiento de las reacciones de las mujeres ante las transformaciones sociales; 2) el segundo consiste en el error de suponer a todas las mujeres como una sola categoría.

En mi opinión, la tradición de etnocentrismo universalista en el estudio de las distintas realidades de las mujeres, ha dado como resultado que no hayan sido considerados suficientemente dos aspectos muy importantes para el análisis de la identidad femenina: el primero se refiere a las implicaciones que tendría para la construcción de la identidad femenina el hecho de que la actividad laboral remunerada, en algunas regiones y zonas del país, no es una actividad reciente, sino más bien ha sido parte de la vida cotidiana de un sector importante de mujeres y en algunas regiones, desde la época prehispánica⁴; el segundo aspecto es el relativo a la integridad de la vida campesina, en donde la producción, reproducción, rituales y convivencia con la naturaleza, le dan a la personas una dimensión de totalidad (Arizpe, 1986); la concepción anterior necesariamente conlleva diferencias muy importantes en cuanto a la percepción, y por tanto, la acción y participación en los espacios políticos entre las mujeres rurales indígenas y las mujeres urbanas mestizas. Las contradicciones entre las distintas conclusiones sobre la realidad de las mujeres en los países periféricos revelan la insuficiencia de las teorías marxistas y estructuralistas para analizar la complejidad de las distintas situaciones en las que ellas están inmersas. Al mismo tiempo, es evidente la insuficiencia de analizar estas situaciones sólo desde la perspectiva de estudiar los efectos que provocan los cambios macrosociales. Este tipo de análisis no sólo no toma en cuenta las respuestas femeninas, sino que también cae en el error de presuponer que todas las mujeres pertenecen a una sola categoría social.

⁴ Cecilia Sheridan (en González, 1993), hace notar que la incorporación de la mujer al mercado era muy importante desde el siglo pasado en ciertas industrias mexicanas, como la de textiles, calzado, tabaco, alimentos, loza y vidrio. Newbold de Chiñas (1975), en su estudio sobre las mujeres de San Juan del Istmo de Tehuantepec, refiere cómo desde el siglo XVI existían comerciantes mujeres y hombres en la región. En toda la región llamada Mesoamérica, son las mujeres quienes se dedican a vender alimentos preparados y productos artesanales.

1.1 Identidad de género y etnia

Para avanzar en la comprensión que representa la diversidad de identidades femeninas, es necesario partir de la conceptualización de *identidad*, su relación con la etnia y cómo se han visto las diferencias en la condición de las mujeres de acuerdo a la etnia, en particular en el caso de México. La identidad de género es tomada acá como una dimensión de la identidad social de los individuos, mujeres y hombres. Si una de las características de la *identidad* es su pluridimensionalidad, resultado de la inserción en diferentes círculos de pertenencia, la identidad de género y la identidad étnica serían dos dimensiones de la identidad social (Giménez, 1993). La identidad social es un proceso de identificación y diferenciación al mismo tiempo, el yo, en la medida en que se es distinto del *otro*, supone el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas respecto de su relativa persistencia en el tiempo y en su ubicación en el espacio social. La identidad no debe verse como una esencia, sino como un sistema de relaciones y representaciones, situado históricamente y dinámico, por tanto resultante de conflictos y luchas, de ahí sus propiedades de variación, reacomodamiento y modulación interna (1993: 26).

Sobre la intersección entre género, clase y etnia, se han formulado algunos modelos interpretativos como el de la corriente socialista feminista. Esta corriente ha cuestionado a la teoría marxista por su reduccionismo económico y a la teoría cultural-histórica por su parcialidad androcéntrica que no toma en cuenta la dimensión de género en relación al sistema de clases (Benería y Roldán, 1992). Al mismo tiempo, propone una intersección de las condiciones de desigualdad social, es decir, un modelo aditivo en donde las diferentes pertenencias a las categorías sociales se van sumando, dando como resultado una condición de mayores privilegios o de mayor subordinación: así, si se es campesina, mujer e indígena se sufre necesariamente una triple opresión, esto con el fin de dar coherencia a la teoría de género y los conceptos marxistas de clase social y conciencia de clase. Parte de esta corriente cuestionó la noción del trabajo doméstico y discutió sus significados para mujeres de distintos grupos sociales en los Estados Unidos. En este país, feministas negras,

asiáticas y latinas argumentaban que para las mujeres de sus grupos, la labor doméstica era a la vez un trabajo pagado y no pagado. Como la labor doméstica tenía muchas formas, era posible que tuvieran significados históricos distintos para las relaciones domésticas dentro de las estructuras sociales de comunidades de minorías. Feministas europeas como Dalla Costa y James (1975) difundieron la idea de la posibilidad de una clase revolucionaria que incluyera a los que no recibían salario —“ama de casa”— y a los asalariados ya que su existencia es crucial para el capital.

Posteriormente Sacks (1989) propone una modificación de la noción marxista de clase que también especifique género y raza, dice que la opresión racial de clase y de género es parte de un solo sistema, específico e histórico y no dos sistemas separados en sistema patriarcal y capitalismo. La clase —dice— se vive no sólo de forma específica e histórica sino también como formas específicas de género, raza y parentesco. La responsabilidad del trabajo doméstico asignado socialmente a las mujeres y la confrontación con el estado respecto a las demandas de asistencia pública para la familia y la comunidad es causa de que mujeres de muchas etnicidades y regiones compartan una concepción más amplia de la lucha de clase que tienen los hombres. Las mujeres a través de su trabajo no pagado se convierten en protagonistas económicas y políticas centrales al interior de las redes de parentesco. Dentro de esta corriente Mies (1986) y Bennholdt-Thomsen (1988) privilegiaron la importancia de métodos de producción que son colectivos y no individuales al estudiar primero a las trabajadoras a domicilio de Narsuapur, India y a las zapotecas del Istmo de Tehuantepec, en segundo lugar. Estos trabajos, según su punto de vista, son organizados colectivamente y se resisten a la privatización, por tanto, las mujeres pueden constituir una parte de la clase trabajadora y movilizarse como tales. Dentro de esta corriente, se realizaron varios estudios de caso en diversas partes del mundo, como la India, Australia, África. La intención era conocer qué tan unidas o divididas pueden estar las mujeres como para integrarse o no en una lucha por intereses comunes. Era importante conocer si la unidad de las mujeres prevalece sobre el conflicto, tal y como lo consideraba la teoría. Los resultados comprobaron la existencia de varias configuraciones de solidaridad en los diversos tipos de sociedades.

Los estudios anteriores concluyeron que en las sociedades de clases, la conciencia de las mujeres y sus formas de organización no pueden considerarse aparte de su posición dentro de la estructura clasista, las mujeres se organizan para mantener los privilegios de clase en actividades que complementan a las de sus maridos. Caplan encuentra que las mujeres de Madrás, India, de clase alta y media alta se agrupan en clubes y asociaciones filantrópicas. Las mujeres son vistas así como dos grupos divididas en clases en donde las pertenecientes a la clase alta y media alta únicamente se agrupan para defender los privilegios de clase y en sociedades con menos estratificación social, las mujeres se solidarizan en sus roles reproductivos y sexualidad, generalmente siempre bajo el dominio masculino (Caplan y Bujran, 1978).

En México la corriente cuestionada por Mohanty, es la línea teórica que guía los trabajos de las principales autoras que han trabajado sobre las diferencias en la condición de las mujeres de acuerdo a la etnia, como son Arizpe y Lagarde. Ambas, dentro de la corriente de los estudios realizados en los ochentas sobre campesinado y mujer campesina⁵, introducen en la antropología en México la discusión sobre la etnicidad y el género, que no había sido abordada por la corriente antropológica marxista que se ocupó en el debate sobre la caracterización de clase del campesinado y el desarrollo del capitalismo en la agricultura en México (Krotz, 1993). Las dos autoras sostienen que las mujeres indígenas sufren de una triple opresión.

Lagarde propone que las mujeres indígenas son consideradas al interior de sus pueblos como “cargas incómodas” y “bocas que alimentar sin que trabajen”, por la “ideología campesina y patriarcal que las devalúa”. Afirma que las mujeres salen a trabajar fuera de sus pueblos, porque son enviadas a buscar algo extra, situación que ellas ven como una oportunidad “para escapar de su existencia opresiva”. Al mismo tiem-

⁵ En estudios realizados en los ochenta surgen planteamientos distintos para el estudio del campesinado y la mujer. Éstos se relacionan con las condiciones de reproducción social y tienen una acentuada inspiración en Chayanov. En esta corriente se ubican los trabajos de Martínez y Rendón, Arizpe, Salles y Appendini, quienes analizan la economía campesina al nivel de la unidad familiar y sus distintas formas de organización para la producción y reproducción social. Consideran la importancia de analizar elementos tales como: el tamaño y el ciclo de vida de la familia, relaciones de parentesco, el trabajo productivo y doméstico de las mujeres y el contexto de la unidad, según el tipo de agricultura de subsistencia vinculada al mercado capitalista.

po, la autora muestra dos ejemplos que posibilitan, en mi opinión, la negación de sus argumentos: 1) dice que “las indias mexicanas no sólo han obedecido, obligadas por la violencia sino que también han actuado: cada vez más mujeres de los grupos étnicos son dirigentes, forman parte de comités, militan en partidos políticos...” Utiliza el ejemplo de Maria Sabina, la chamana mazateca y su canto: Soy mujer que ha ganado/ soy mujer de asuntos de autoridad/ Soy mujer de sabiduría/ tú eres mujer estrella grande... para llegar a la conclusión de “el canto de Maria Sabina corresponde a un mundo inexistente” porque actualmente “ninguna india ni mujer alguna puede reivindicarse hoy como sabia curadora ni mujer-estrella” (s/f:14-16).

De la misma manera, en una reflexión sobre las indígenas zapatistas afirma que dado que las mujeres están subordinadas a “sus padres, madres, hermanos, hijos, autoridades de sus pueblos, los caciques, a cualquier mestizo, a la familia, la comunidad, las iglesias, la escuela, las instituciones políticas gubernamentales y civiles (...) y, por tanto, su razón de vida es la maternidad, y como campesinas la agricultura y la elaboración de utensilios y artesanías” no pueden participar en la vida pública e intervenir en política. Ellas —dice Lagarde—, se integraron a la rebelión, ya sea por escapar del dominio patriarcal o también para seguir a familiares y esposos igual que las Adelitas de la Revolución Mexicana (1996: 88). Concluye que por las condiciones de la guerra, todas y cada una de las indígenas zapatistas sintetizan dos mundos y dos facetas de identidad: la de mujer indígena tradicional y la de indígena guerrillera moderna.

Los planteamientos de Lagarde descritos anteriormente podrían ser el mejor ejemplo de la necesidad de abordar la problemática de la identidad de género vista en toda su complejidad y desde una perspectiva que integre la diversidad de dimensiones de la vida social, así como de la reflexión sobre los riesgos de caer en el relativismo cultural o en las tentaciones del etnocentrismo y el dogmatismo. Si bien estos argumentos de Lagarde han sido ampliamente rebasados, me interesa comentarlos acá porque de alguna manera, son posiciones que frecuentemente se manejan en discusiones académicas y debates sobre estrategias de participación política y lucha feminista.

Lourdes Arizpe ha sido una de las académicas que más ha aportado a la teoría feminista relacionada con la ruralidad y etnia, a través de la síntesis de propuestas de feministas marxistas como Leacock, Sacks y Sanday⁶. Sobre el estudio de la subordinación de las mujeres rurales, Arizpe ha señalado la importancia de analizarla en el marco de la diversidad de normas y de instituciones sociales en las que participan las mujeres y los hombres en su sociedad específica puesto que esta subordinación se presenta con distintas modalidades de acuerdo tanto a las estructuras productivas, como al “patriarcalismo religioso o cultural del grupo” (1986:59). Señala que algunos estudios demuestran que en varias culturas indígenas el culto religioso se basa en una divinidad formada por una pareja de hombre-mujer, así como la mayor presencia femenina en los ritos y mitos colectivos.

Por otro lado, Arizpe, desde la perspectiva de los modelos marxistas de impacto, explica la situación de las mujeres rurales en el contexto de los cambios impulsados por la agricultura capitalista en la estructura agraria de los países de América Latina. Plantea el análisis de la problemática de las mujeres campesinas e indígenas considerando el marco histórico-social, las estructuras de poder y las ideologías hegemónicas. En mi opinión, la relevancia de las aportaciones de esta autora reside en que, al mismo tiempo que concede prioridad a elementos macroestructurales e históricos, también hace un intento de interpretación de la condición de las mujeres rurales a partir de los contextos culturales y microsociales específicos. Considera también la importancia de elementos culturales que posibilitan variaciones en la condición social de mujeres de diferentes etnias e incorpora al análisis de género las dimensiones de etnia y clase social. Sus estudios han aportado nuevas explicaciones que han contribuido en mucho al avance del conocimiento en este tema de estudio.

⁶ Uno de los planteamientos centrales de Leacock es el que se refiere a las relaciones de género en las sociedades autóctonas, que han sido transformadas por el colonialismo y/o el imperialismo. Un avance muy importante en los postulados de la teoría marxista ha sido aportado por Sacks, al rebatir la igualdad de la mujer en las sociedades sin clases y a las posiciones que asumen que la condición de la mujer depende de su papel en la reproducción biológica. El argumento central de Sacks consiste en suponer que la igualdad de la mujer existe sólo si ella y el hombre tienen el mismo acceso a los medios de producción. Sanday señala la importancia de las ideologías que desvalorizan el trabajo (Moore, 1996; González, 1997; Godsmith, 1986; Ramos, 1991).

Esta autora ubica la subordinación de la mujer rural indígena dentro de un proceso general de subordinación y explotación del campesinado. La mujer en su triple condición de miembro de una familia campesina, como trabajadora asalariada y como mujer, enfrenta situaciones que la marginan más aún. La mujer indígena sufre entonces una subordinación genérica, social y económica. Si la indígena se encuentra en una situación de colonialismo interno, a la opresión que sufre como campesina, se suma la discriminación étnica, ésta sería el factor que posibilita la explotación de las indígenas por las mujeres mestizas en el mercado o en el servicio doméstico, y que los hombres mestizos gozan de toda impunidad cuando violan a mujeres indígenas (Arizpe, 1986: 62).

Considera que la subordinación de las mujeres campesinas e indígenas es consecuencia de tres factores: 1) el contexto macrosocial capitalista y las condiciones de explotación del campesinado en general; 2) la división sexual del trabajo en la unidad doméstica campesina, que resulta en una asimetría en la distribución del trabajo, pues la mujer participa en todas las actividades productivas y el hombre no comparte ninguna actividad reproductiva; 3) el control de los hombres sobre los medios de producción de la unidad campesina. En su crítica al planteamiento de Deere, refuta la idea de que la causa de la subordinación de la mujer es su exclusión de los mercados de trabajo. Sostiene con base en estudios de caso el argumento de que no es condición suficiente la participación económica de la mujer para tener un alto status en la comunidad campesina (Arizpe, 1989), destacando la vertiente patriarcal existente en las sociedades indígenas que ha visto reforzada con la integración a las sociedades coloniales. Una de sus conclusiones sobre la realidad de la mujer campesina en México se refiere a que ésta no goza de una posición social y familiar superior a la de la mujer urbana, pues aunque está directamente involucrada en la producción, recibe lo mismo que la mujer urbana, golpes y amenazas del esposo, un jornal siempre más bajo que el hombre, discriminación, escasez de empleos y una falta de interés del gobierno en mejorar su capacidad de empleo y su situación social (1989:74).

Una crítica central que yo hago a su planteamiento se refiere a su propuesta de estudiar a las campesinas como un grupo homogéneo y

subordinado bajo la condicionante estructural que marca la asimetría de origen entre los géneros en las sociedades campesinas de los países periféricos: la falta de derechos sobre la propiedad de la tierra. En su cuestionamiento a la idea planteada por Hewitt, quien sostiene que la posición de mayor prestigio y mayor participación de la mujer en la autoridad en las comunidades indígenas, es destruida “al pasar estas sociedades a una cultura mestiza”, Arizpe reconoce esa posición distinta a la de subordinación y añade otro elemento que contribuye a destruirla y que consiste en los procesos de diferenciación social dentro de las sociedades indígenas. Sin embargo, considera que aunque las normas culturales y la importancia de las labores de la mujer le otorgan una posición de prestigio y autoridad mayores en las sociedades tradicionales, su situación debe ser vista y analizada a través de la condición de subordinación que posibilita su unión y definición bajo la categoría social de mujer: la asimetría en las cargas de trabajo entre los hombres y las mujeres y el no derecho de éstas a poseer y controlar los medios de producción (1989:124). De los argumentos anteriores se desprende entonces que, por encima de la diferenciación social y del hecho de que algunas mujeres posean cierto grado de prestigio y poder, las campesinas indígenas deben ser vistas como un grupo unificado bajo la subordinación.

Desde mi punto de vista, el enfoque macroestructural y economicista, no le permite abordar con mayor profundidad la heterogeneidad de la condición de las campesinas según sus diferentes contextos sociales, así como las contradicciones que pueden existir entre las mujeres de diferente posición social en una misma etnia. Me parece que en este sentido, podría aplicarse la crítica que hace Mohanty al uso de la categoría *mujeres* como una categoría de análisis que supone que todas son un mismo género y no obstante pertenecer a distintas clases y culturas son un grupo homogéneo constituido socialmente antes del proceso de análisis (1991:56). La homogeneidad se origina en los universales sociológicos y antropológicos que ven a las mujeres como un grupo sin poder, siempre explotado y subordinado y sometidas al acoso sexual. Si se ve a las mujeres campesinas como un grupo homogéneo subordinado y cuya unidad se hace posible por el interés de romper con la asimetría

de las cargas de trabajo y la no posesión de medios de producción, se niega cualquier punto específico histórico en su ubicación como subordinadas, poderosas, marginales o centrales.

Las interpretaciones feministas socialistas sobre la relación entre etnia, clase y género han hecho importantes contribuciones al superar las definiciones marxistas convencionales así como a considerar la importancia de los nuevos movimientos sociales de mujeres a través de intereses ligados al bienestar de su familia. Se da también una proyección al papel que juegan las mujeres de distinta etnia como trabajadoras en la historia mundial. Sin embargo, sus planteamientos han sido rebatidos y puestos en duda con un argumento muy convincente de Mohanty: “si la lucha para una sociedad justa se ve en términos del movimiento de las mujeres como grupo que no tiene poder a convertirse en un grupo con poder (...), entonces la nueva sociedad sería estructuralmente idéntica a la organización de relaciones de poder existente. Sería tan sólo una inversión. Si las relaciones de dominio y explotación se definen en términos de divisiones binarias, es decir que hay dos grupos: el que domina y el que es dominado, entonces ¿es posible que la implicación sea que el acceso de la mujer como grupo al poder es suficiente para desmantelar la organización existente de relaciones?” (1991:70).

En los párrafos anteriores he tratado de demostrar cómo las distintas interpretaciones sobre la relación entre género, etnia y clase, a pesar de sus variaciones, nos presentan un modelo que contempla siempre a las mujeres, sin importar su clase social, como un grupo desposeído de poder y cuyas acciones siempre están dirigidas a proteger los privilegios de la posición de los hombres. Considero también que en las sociedades indígenas no se presenta una situación de equilibrio ideal en las relaciones de género, como ha sido visto por algunas teorías, sino que al interior existen tanto desigualdades de clase como de género, pero que no pueden ser vistas de una manera absoluta ni como sistemas aditivos.

En América Latina, las propuestas de Arizpe para analizar la condición de las campesinas e indígenas han significado grandes avances, sin embargo, considero que no han sido suficientes para explicar la realidad que se presenta en regiones como Los Altos de Chiapas. En los siguientes apartados, trataré de aportar algunos elementos para la

reflexión sobre las limitaciones del uso de las categorías metodológicas como la división sexual del trabajo y la separación de la vida social en las esferas pública y privada en la región de estudio. En relación a lo anterior, Leacock ha señalado dos cuestiones muy importantes: la dificultad en los estudios de género de conceptualizar las diferencias sin jerarquizar, así como el profundizar en qué contextos las diferencias entre los géneros se transforman en desigualdades (en Goldsmith, 1981). Por otro lado, considero también que la teoría marxista, a pesar de su neutralidad sobre el género en sus categorías centrales, es útil como estructura teórica básica para el análisis de la opresión de la mujer (Barret, 1980, en Benería y Roldan, 1992).

1.2 La identidad femenina y la división del trabajo

La importancia de analizar y discutir este tema consiste en que si partimos de la idea de que la división sexual del trabajo coloca a la mujer siempre en una posición subordinada y de devaluación de su trabajo, y se aplica esta concepción de manera indiscriminada como si fuera una verdad universal, el resultado sería una homogeneización de las prácticas raciales, religiosas y de clase, lo cual puede crear un falso sentimiento de comunidad respecto a las opresiones, intereses y luchas entre mujeres a un nivel global. De ahí la necesidad de analizar esta división en contextos locales y particulares y comprobar si la división sexual del trabajo indica una devaluación del trabajo de las mujeres (Mohanty, 1991: 67).

Me interesa retomar en esta discusión uno de los aspectos más interesantes planteados por Arizpe, y que se relaciona con la imposibilidad de analizar el trabajo de la unidad doméstica campesina separando el trabajo de la mujer y del hombre. Una característica específica de la unidad doméstica campesina es la totalidad que constituyen lo doméstico y lo económico, es decir, las actividades de producción y reproducción se realizan en un ámbito único (Martínez y Rendón, 1983; Arizpe, 1986).

Varios trabajos han señalado la dificultad de delimitar y establecer límites precisos en las diferentes actividades de la unidad doméstica campesina. Es bastante complicado el contar con una definición que delimite exactamente la división del trabajo, como “actividades femeni-

nas” y “actividades masculinas” . Esto sucede no sólo en las actividades productivas, sino también en las clasificadas como reproductivas y de servicio doméstico. Algunas de estas tareas como el acarreo de agua, leña, recolección de yerbas y frutos alimenticios pueden ser realizados por hombres y mujeres. También es frecuente que sean hombres y niños y no sólo niñas los que ayuden en el cuidado de los hijos menores. Tampoco existe de manera absoluta la asignación de actividades realizadas fuera de la comunidad a los hombres y el que las mujeres se dediquen sólo a las tareas que se realizan al interior. En varios poblados de la zona fronteriza del estado de Chiapas, los hombres recolectan diversas especies alimenticias y son las mujeres las que salen a las ciudades a venderlos. El argumento que dieron las mujeres sobre esta situación es sobre “la pena” que tienen los hombres para salir a la calle a vender⁷. Sobre esto es importante mencionar los hallazgos de Gutman (1996), sobre la identidad masculina y sus cambios. En Santo Domingo, colonia del Distrito Federal, Gutman encuentra diferencias significativas en los usos y sentidos de los términos macho y machismo. Estas reflejan y a menudo concentran experiencias urbanas y rurales contrastantes según las diferencias de generación, estratificación de clase, etapas en las vidas individuales. Este autor sostiene que la masculinidad como otras identidades culturales, no puede ser confinada en categorías simples como macho y mandilón. Él encuentra que el estereotipo del macho mexicano es más bien asociado con una imagen nacional impuesta desde el exterior. Aunque, por supuesto, no es una cuestión generalizada pero son indicios de la diversidad y cambios actuales en la identidad masculina. Sobre este punto volveré más adelante.

Pancake (1993) se refiere a las “fronteras de género” para designar “aquellos confines que delimitan los papeles de cada género y que establecen que ciertas actividades sean indicadoras de la femeneidad o la masculinidad.”, (*ibid.* p. 269). En su trabajo sobre las interpretaciones del concepto de género en los estudios etnográficos de los tejidos autóctonos de Guatemala, encuentra 3 tipos de interpretaciones que denomina *generizaciones infundadas* y que consisten en los casos en donde

⁷ Información de campo en el área de la región de Las Margaritas, Chiapas.

la información registrada demuestra la tendencia a atribuir categorías de género basadas en evidencias incompletas o desviadas. La primera se refiere al hecho de que en los aspectos técnicos de las actividades textiles se encuentran fronteras muy rígidas de género, es decir, los hombres manejan siempre los instrumentos más modernos porque se identifican con el progreso, mientras las mujeres son las que siempre trabajan con los instrumentos tradicionales. La segunda generalización infundada se refiere a que los papeles de género siguen la misma dicotomía clásica y androcéntrica de producción/reproducción: las mujeres generalmente tejen para el consumo doméstico y los hombres para el mercado, acompañando a esta interpretación; la noción de que en cuanto el dinero aparece en alguna actividad productiva de la mujer, los hombres asumen el papel dominante. Por último, las decisiones que los hombres toman relativas al tejido siempre reflejan la economía de mercado, mientras las que toman las mujeres se basan principalmente en la tradición.

Sobre las anteriores interpretaciones, la autora demuestra a través de información etnográfica que tanto hombres como mujeres manejan indistintamente materiales e instrumentos de trabajo iguales; que la mayoría de las mujeres tejen también para el mercado y tanto el hombre como la mujer administran sus ingresos por separado; por último asegura que la información disponible muestra que tejedoras también están conscientes y son sensibles de la demanda del mercado (1993: 270-274).

La propuesta teórica de Arizpe acerca de la propiedad y control de los hombres de los medios de producción, no puede ser aplicada tampoco si se amplía la visión hacia la multiplicidad de actividades organizadas por la familia. Así, por ejemplo, en Chamula la mujer ha sido desde siempre la propietaria responsable de la producción de borregos. La dedicación de las chamulas a esta actividad -que proporciona la materia prima para una gran parte de la producción de textiles- es un elemento muy importante en la organización de sus diversas labores. Ellas tienen la libertad para decidir todas las actividades relativas al manejo de los animales, sobre la venta y sobre la administración del dinero que se obtiene de la venta de lana, animales o artesanía (Pérez, Pedraza y Peralta, 1994; Cervantes, Ramos y Zúñiga, 1996).

En cuanto a la propiedad de la tierra, Collier (1976) en su comparación de la relación hombre-tierra en seis comunidades mayas señala la herencia bilateral en lugares como Chamula y Amatenango, en donde, según el autor, la agricultura “está eclipsada por el trabajo asalariado y las especialidades artesanales”⁸ (1976: 85). Arizpe en su análisis de la división del trabajo en la unidad doméstica da prioridad a la producción agropecuaria y no toma en cuenta otras actividades como la artesanal que, en algunos lugares, tiene la misma o una mayor importancia que la producción agrícola. Esta carencia quizás es consecuencia de la consideración de la citada autora, quien afirma que las mujeres campesinas del Tercer Mundo, han ido perdiendo su participación en industrias caseras, en artesanías y en el pequeño comercio al tiempo que su producción se concentra gradualmente en manos de intermediarios acaparadores (1989: 132). Actualmente en Chiapas las mujeres indígenas y mestizas no sólo no han perdido estos espacios, porque justo una proporción importante de mujeres rurales participa en la generación de ingresos en efectivo a través de la producción de artesanías, sino que han ampliado estos espacios construyendo y reconstruyendo formas de resistencia a la marginación y opresión al tiempo que conforman y modifican relaciones sociales en donde se manifiestan tanto la cooperación como los conflictos.

Las reflexiones y los estudios de caso sobre la división del trabajo, mencionados anteriormente, hacen evidente que no sólo existen desacuerdos entre los enfoques teóricos y la realidad de la organización del trabajo en regiones campesinas indígenas, sino que quizás también nos muestra una situación en donde ciertas realidades no se han querido ver en aras de una estrategia política feminista. Parte de las teorías e interpretaciones revisadas parecen seguir afirmando que las mujeres han sido, son y seguirán siendo siempre víctimas y oprimidas ya sea

⁸ Quizás Collier tenga razón al decir que la agricultura está actualmente eclipsada por la alfarería, sin embargo, es importante mencionar que el hecho de que sea la alfarería la actividad altamente comercializada, no significa que las familias amatenangueras lo consideren de esta manera. Esto se podría demostrar con dos hechos 1) la producción agropecuaria del lugar no sólo aporta un importante ingreso en especie sino también monetario; 2) las alfareras abandonan aproximadamente durante dos meses la actividad de alfarería para trabajar en la cosecha de maíz, esto puede explicar su interés, por ejemplo, en aprender nuevas técnicas de fertilización, como el uso de abonos orgánicos (Ramos T., 1997; Ramos D., 1998).

por sus familiares hombres, por los patronos, por los comerciantes intermediarios, por el Estado y por todos a la vez. ¿Se podría entender entonces que son los hombres los que han ido incorporando no sólo sus experiencias propias de autodeterminación y poder, sino también las experiencias de autodeterminación y poder de las mujeres?

Los estudios de caso realizados en contextos locales y particulares confirman que la división del trabajo no siempre resulta en una condición de dominio de los hombres hacia las mujeres y en una subvaloración de su trabajo. Son muestra también de que no sólo no han perdido parte de las actividades domiciliarias generadoras de ingresos como las artesanías sino de cómo, en el contexto del desarrollo de capital y las transformaciones agrarias en México, las mujeres han tenido sus propias respuestas a través de las cuales han reconfigurado la identidad femenina. De ahí la importancia de considerar los hallazgos que nos presentan los estudios de caso más recientes, los cuales confirman la existencia de espacios de acción que las mujeres han ocupado por decisión propia y que nos dicen que probablemente la identidad femenina está moldeada, construida por algo más que las experiencias de procesos sociales de exclusión, supuestamente relacionada con su sexo y cuyo papel en la sociedad es la reproducción biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo. Como bien señala Hernández (1996), al referirse a las reivindicaciones de las indígenas en el contexto político actual de Chiapas, éstas no han sido sólo víctimas de las ideologías patriarcales.

Se puede concluir aquí también, que la teoría marxista de género y en particular en este caso, las ideas teóricas de Arizpe han guiado a ver otras realidades de distinta manera y por tanto a la búsqueda de enfoques complementarios, al mismo tiempo que siguen proporcionando herramientas útiles para el conocimiento de la condición femenina en las regiones campesinas indígenas.

1.3 Sobre lo privado y lo público y la identidad femenina

La discusión sobre las esferas pública y privada como resultado de la división sexual del trabajo, es una de las importantes constantes en la teoría de género. Esta dicotomía de lo público y lo privado se sostiene

en la idea de que la familia constituye un ámbito separado y distinto del mundo externo. Las mujeres están universalmente asociadas con el ámbito doméstico familiar, mientras que los hombres controlan la esfera política-pública. Sobre esto, es necesario mencionar que tanto la política como la historia han dado muestras de la participación femenina en organizaciones y movimientos así como también de la escasa representación femenina en las diversas instituciones estatales y en otros ámbitos de la política; surge entonces el problema de cómo ubicar estas realidades contradictorias.

El planteamiento sobre lo público y lo privado ha sido uno de los “universalismos metodológicos” recientemente cuestionado por los enfoques que proponen que lo político debe concebirse, no sólo exclusivamente restringido a la esfera pública y a los procesos institucionalizados, sino extendido a todos los ámbitos en los que existen relaciones de poder, incluyendo el doméstico (González, 1997). Considero que no es posible considerar todo ámbito de relaciones de poder como espacio político, así también se comete un error al ver todas las actividades de las mujeres como actividades pertenecientes a la dimensión de lo privado sólo por ser realizadas por las mujeres. En todo caso, lo importante acá es entender cómo se construye y transforma la identidad femenina y la condición de las mujeres de acuerdo a las maneras en que participan en ambos espacios; también entender cómo a través de esta identidad, pueden formular e identificar intereses comunes que posibilitan su unidad y por último, cuándo y en cuáles circunstancias estos intereses de las mujeres son políticos.

En relación al planteamiento anterior, Moore (1996) destaca las deficiencias de esta distinción, pero manifiesta su desacuerdo en tratar como políticas todas las acciones de resistencia o de protesta femeninas. Por ejemplo, en diversas sociedades, las redes de parentesco formadas por las mujeres desempeñan un importante papel, creando vínculos entre grupos patrilineales distintos que pasan a formar parte de formaciones políticas más amplias (1996: 195). Estas asociaciones derivadas de las relaciones de parentesco abren nuevos foros a las mujeres en donde al mismo tiempo que se expresan actitudes de solidaridad y cooperación, también se manifiestan nuevos conflictos y/o se canalizan viejas pugnas.

Pero también existen otras formas que no dependen necesariamente de estructuras grupales ni de colectividades y, por tanto, que no pueden ser analizadas como acciones políticas. Sugiere entonces el concepto de Scott (1985) sobre las formas de resistencia cotidiana de los campesinos para estudiar las acciones de protesta y resistencia asociadas a las relaciones de género y de clase. Sin embargo, elude el punto problemático sobre cómo las “acciones no organizadas” se convierten en catalizadores de amplios movimientos políticos, es decir, en dónde situarnos para el análisis sobre acontecimientos cotidianos que, como señala Scott, pueden ser iniciadores de amplios movimientos: “los actos individuales de protesta y evasión, respaldados por una venerable cultura popular de resistencia y multiplicados por varios miles de iniciativas semejantes pueden desencadenar un caos en la política ideada por los supuestos dirigentes de la capital.” (Scott: XVII en Moore, 1996: 210). ¿Sería posible que en la “venerable cultura popular” que respalda a los actos individuales estuvieran también venerables mujeres poderosas?

Si como dice Amorós (1994), las actividades más valoradas y de mayor prestigio son las que constituyen el espacio de lo público y este espacio es el más valorado por ser el de reconocimiento, de lo que se ve, de lo expuesto a la mirada pública, ¿por qué la actividad de las mujeres parteras, curanderas no habría de ser reconocida, valorada y respetada igual que cualquier actividad masculina? Además, ¿es posible que todas las actividades del ámbito privado no se valoren y reconozcan? La respuesta de Amorós, es que si bien las actividades de las mujeres son valoradas, son valoradas siempre de “puertas adentro” (*ibid*: 25).

Sin embargo, si en las culturas campesinas e indígenas no existe una estricta separación sexual ni espacial del trabajo, por ejemplo, ¿cómo se puede aplicar la concepción de Rosaldo (1974) quien considera como invariante estructural la división entre lo privado y lo público? Al respecto, considero que este concepto no se puede considerar como “invariante estructural que jerarquiza los espacios”. Quizás el trabajo en la agricultura es un elemento identitario tanto de los hombres como de las mujeres. Quizás esto podría explicar el hecho de que en los movimientos de lucha por la tierra, participen las mujeres y también que en las marchas recientes de mujeres participen hombres. De ahí que esta

participación deba ser vista como política hecha por mujeres no como simple “acompañamiento para llevar el almuerzo y cuidados maternales”. Considero que lo importante en esta discusión es entender las intersecciones entre las diferentes dimensiones de la vida social, es decir, cómo se entrecruzan las acciones de la esfera económica y social con la esfera política e ideológica.

La importancia que se ha dado a los factores económicos y macroestructurales, en los estudios sobre la condición de las campesinas e indígenas, ha impedido ver más claramente el problema de la importancia de los aspectos subjetivos y simbólicos en la conformación y representación de las identidades femenina y masculina, las percepciones de los propios sujetos y por tanto, el manejo del poder y las asimetrías entre y dentro de los distintos grupos sociales. Para ilustrar esta problemática, citaré algunos estudios de caso realizados en diversas regiones de México y América Latina, en donde se encuentran situaciones que no corresponden a los estereotipos de las mujeres de nuestros países y se constatan situaciones contradictorias en la posición de las mujeres, que llevan a las autoras a conclusiones no muy claras. Burin aclara al respecto cuando dice que la noción de género tiene dificultades sobre todo cuando se utiliza como un concepto totalizador, que imposibilita ver la diversidad de determinaciones con las que “nos construimos como sujetos: razas, religión, clase social, nivel educativo, etcétera, factores todos que se entrecruzan en la construcción de nuestra subjetividad (...) el género entonces nunca aparece en su forma pura, sino entrecruzado con otros aspectos determinantes de la vida de las personas, su historia familiar, sus oportunidades educativas, su nivel socioeconómico” (1996: 65).

Así por ejemplo, Chiñas (1975) en su estudio en la región zapoteca afirma que las mujeres comerciantes de San Juan alcanzan preeminencia en la vida económica y social, sin embargo, la autoridad siempre está representada por los hombres. Toledo (1987) interpreta como una paradoja la situación de las indígenas de Simojovel, Chiapas, porque son explotadas fuertemente por el sistema capitalista y por el sector masculino de su grupo, al tiempo que se observa una “fuerte presencia femenina en las esferas económica y política” (*ibid.* p. 48). Marroni

(1995) en su estudio sobre trabajo rural femenino y relaciones de género en Atlixco, Puebla, concluye que los procesos de modernización no llevan a modificaciones positivas o negativas en las relaciones genéricas. Existe —afirma— un conjunto de factores históricos y culturales que determinan un rango amplio en los márgenes de autonomía, menor opresión y una posición menos desigual que pueden obtener las mujeres en el seno de la familia y en la sociedad local. En las sociedades rurales se dan formas no explícitas, ocultas, de participación y de poder femeninos que coexisten con situaciones evidentes de subordinación genérica (1995: 161).

Sobre estos aspectos, Sarti (1997) encuentra que en el sector de las familias populares brasileñas, no parece existir en sentido simbólico la mujer como jefa de hogar, pues aunque las mujeres llegan a tener mayores ingresos que los hombres, esto no significa que gane más autoridad dentro de la familia, en parte porque ellas desean tener una figura masculina protectora, que represente el papel de intermediario entre el mundo público y el privado de la casa. Esta situación se produce —afirma Sarti— por la identificación de las mujeres con la noción y normas de la familia de tradición católica, que dictan el logro de una imagen de respeto que las dignifique ante los ojos de la clase media. Mientras Montesino, al estudiar la identidad femenina y religión en sectores populares mestizos de Chile, propone que el modelo que estructura la identidad de género en América Latina estaría centrado en una figura materna fuerte y en la relación de filialidad. Sobre estas dos interpretaciones de alguna manera contradictorias, González (1997) reflexiona sobre el problema de la negación a nivel simbólico de las prácticas cotidianas e invita al debate sobre la posibilidad de la coexistencia de dos modelos identitarios femeninos alternativos y contradictorios.

Esta problemática nos remite al polémico análisis de Rogers (1975), quien en su estudio sobre familias campesinas de Francia, propone un modelo de interpretación basado en la idea de que los hombres y las mujeres se mueven dentro de espacios separados de ventajas y prestigio. El dominio aparente del hombre opera como un mito, mediante el cual se mantiene un balance entre el poder informal ejercido por las mujeres y el poder formal ejercido por los hombres. Tanto hombres como

mujeres mantienen el mito de la dominación del hombre porque ambos perciben obtener ventajas de su posición. Una variante de este modelo es sugerida por Marie Odile Marion (1992) en su estudio sobre la organización social del grupo de los lacandones, en Lacanjá Chansayab, Chiapas. En su interpretación, concluye que las mayas de este lugar tienen “todo un arsenal de recursos para intervenir en las decisiones de los hombres, quienes aparentemente, acaparan la autoridad”. Ellas manejan desde presiones individuales hasta confabulaciones instrumentadas a través de acuerdos entre varias mujeres emparentadas. Encuentra que ellas han “desarrollado un complejo sistema de control femenino en el que la solidaridad, la concertación y el intercambio de información vinculan a la mayor parte de las mujeres de forma intracomunitaria, rompiendo el cerco de inviolabilidad doméstica tendido por sus esposos y padres, para aislarlas...” (1992: 388). Me parece que uno de los grandes méritos de estos trabajos es su explicación basada en la valoración de los arreglos y acciones de las mujeres de la misma forma que los acuerdos entre los hombres. Ambos textos abandonan el enfoque centrado en sólo examinar las manifestaciones masculinas de poder, para resaltar los arreglos femeninos que tienen igual valor y significación.

Los ejemplos anteriores sobre comportamientos y prácticas cotidianas que pueden ser tomados como elementos identitarios de las mujeres y que, generalmente, ha sido concedidas sólo a los hombres, como la propiedad y control de medios productivos, el trabajo remunerado y no remunerado y el ejercicio del poder en determinados ámbitos, demuestran, según mi punto de vista, la diversidad de identidades femeninas que quizás podrían explicar el hecho de que en los movimientos de lucha por la tierra, participen mujeres y también que en las marchas recientes de mujeres lo hagan los hombres.

Estas identidades no cumplen con el modelo de la mujer subordinada a la autoridad masculina, abnegada y guardiana del bienestar de su familia y que corresponde, según González, a los modelos culturales sobre las imágenes de lo que son las mujeres y que son difundidos por los discursos ideológicos de la Iglesia, el Estado y los medios de comunicación. Esta autora señala cómo estos discursos condicionan todos los planos de la vida de las mujeres y “desde fuera” se constituye como el elemento do-

minante de la identidad femenina cuando este modelo “no es la esencia de lo femenino sino es un modelo cultural-ideológico que al trasladarse al nivel psicológico y del comportamiento real presenta ambigüedades y contradicciones” (1997: 29). De la misma manera, considero que en las interpretaciones y hallazgos sobre la condición de las mujeres, se manifiestan contradicciones y ambigüedades no sólo como parte de la propia realidad, sino también como resultado de los discursos ideológicos que a veces son utilizados en las investigaciones académicas. Por ejemplo, este discurso ideológico al que se refiere González, se ha utilizado también, aunque desde otra perspectiva, en los estudios sobre los movimientos de las mujeres. Frecuentemente se interpretan sus demandas y acciones siempre en relación a los intereses como guardianas del bienestar familiar. Si las campesinas participan en movimientos de lucha por la tierra, es porque “están apoyando a sus maridos”, es decir, se interpretan las acciones políticas femeninas como siempre derivadas de una identidad abnegada y siempre motivada por el servicio a los demás, no por intereses propios, de ahí que sean consideradas como demandas “tibias”, “no feministas” o como dice la mencionada autora, “rara vez plantean demandas dirigidas a sus intereses específicos”, como serían, el derecho a la libre decisión sobre el cuerpo, incluyendo la opción del aborto o su participación en órganos de decisión, por ejemplo (1997: 35).

Según varios estudios, lo que lleva a las mujeres a movilizarse en el ámbito público es el esfuerzo que hacen por cumplir con su papel de madres y amas de casa cuidadoras del bienestar de su familia (Andreas, 1985; Jaquette, 1989; Sacks, 1989; Massolo, 1992, citadas por Gonzalez, 1997: 36). Aunque en muchos casos ha ocurrido, sobre todo en las décadas de los setentas y ochentas, considerar sólo de esta manera las motivaciones para la movilización política femenina dificulta el análisis y oculta su verdadero significado y transcendencia, pues ¿por qué se tiene que suponer que todas las mujeres tendrían los mismos intereses? Si se reconoce que las identidades y las relaciones de género varían según el contexto cultural, los intereses tienen que ser distintos y de acuerdo a los valores culturales de cada grupo social.

Mencionar lo anterior me parece importante cuando se trata de ver la relación entre la identidad femenina, la *conciencia de género* y las demandas de

los movimientos de mujeres de países de América Latina. Sobre las mujeres de Chiapas, se ha mencionado que las indígenas participan activamente desde mediados de los setenta en las movilizaciones campesinas de la región, pero no lo hacen con reivindicaciones femeninas, sino que cuestionan las injusticias de clase (Barrios, 1995; Toledo, 1987). Cabe preguntarse entonces ¿cuáles debieran ser las “reivindicaciones femeninas” en este caso?

Según Olivera (1995) existe una heterogeneidad en la conciencia de género de las indígenas chiapanecas que participan en las diferentes organizaciones campesinas mixtas, porque al mismo tiempo que ellas dan prioridad a las demandas económicas por encima de las políticas y las específicas de género, tienen también una actitud beligerante y demuestran un gran compromiso en la lucha política, “su conciencia de género está aún por desarrollarse (...) porque su filiación como campesinas es más determinante en su conciencia que su condición de mujeres-campesinas.” (1995: 79). Me pregunto si precisamente su “filiación como campesina” no es también parte de su condición de mujer campesina y por tanto parte de su identidad de género. Entonces, cómo interpretar la conciencia de género? Si ellas se organizan para luchar por el derecho a abortar, estarían actuando con una conciencia de género y no simplemente como campesinas?

Creo que no es posible pensar que las mujeres salieron del confinamiento de sus hogares empujadas por sus esposos a tener una relevante presencia en el movimiento zapatista. Tampoco se han movilizad sólo en función de su motivación de “ser para otros”. Considero que las indígenas zapatistas sólo han utilizado su creatividad, poder e ingenio de siempre para, de la misma forma que lograron “reconvertir los textiles”, unir varios discursos de manera que salieran más favorecidas. Así, han incorporado a sus demandas, parte de sus intereses, con los intereses de otros grupos de mujeres no indígenas y los intereses, incluso, del discurso oficialista actual de género. Ellas han formado vallas humanas para proteger a los hombres de la represión del ejército, sacando provecho tanto de los discursos que propagan la debilidad de la mujer, “a las mujeres no se les pega”, como de los nuevos discursos sobre los derechos humanos.

En este sentido yo agregaría algo más a lo planteado por Tarrés cuando habla sobre los efectos de la modernización en el país en relación a

la identidad femenina. Ella dice que “la ausencia de arreglos culturales para hacer frente a nuevas situaciones vuelve frágil la identidad y crea equívocos en el comportamiento, pero también genera bases para una acción reflexiva ya que en determinados momentos o situaciones el sistema de hábitos y los patrones de acción tradicional comienzan a ser disfuncionales de tal modo “que las mujeres, en tanto actores sociales, reconocen estas limitaciones y deben generar otros sentidos y nuevas pautas de conducta que implican el ejercicio de la voluntad de ser...” (1992: 44). Pienso que si las “identidades tradicionales” son identidades femeninas distintas de las “históricamente sojuzgadas, reprimidas e invisibles”, hacen posible que se den acciones colectivas de las mujeres que al tiempo que resquebrajan ciertos órdenes sociales de dominación, construyen nuevos cimientos de mayor igualdad. Las identidades “tradicionales” de estas regiones pueda ser que estén posibilitando esos cambios con mayor rapidez.

Hasta acá he revisado y discutido algunos enfoques de género en relación a la problemática que me interesa tratar en esta investigación, y que se refiere a la diversidad de identidades de femeninas y a la reconceptualización de la mujer como sujeto que, a través de una experiencia histórica y un contexto particular, puede tener posiciones distintas a la subordinada en las relaciones de género. Los estudios sobre género en América Latina dejan ver resultados e interpretaciones de alguna manera contradictorias, cuestión que ha obligado a expertas en el tema como González (1997) a reflexionar sobre la posibilidad de la coexistencia de modelos identitarios femeninos alternativos y contradictorios

Tradicionalmente, en la literatura feminista, no se han tomado en cuenta los atributos identitarios que pueden tener las mujeres según los contextos histórico-sociales, los cuales forman parte de su identidad femenina y que generalmente son asignados a los hombres tales como el trabajo productivo, la movilidad y acciones e intereses que dirigen hacia una participación política. Me parece que, si desde la perspectiva del análisis de género y psicoanálisis es posible demostrar, como lo hizo Burin (1996), que entre los componentes subjetivos de la identidad de las argentinas de clase media y de mediana edad existen limitantes para su avance profesional dados por la internalización de

factores como la división del trabajo en las sociedades urbanas, es posible sugerir también que la identidad de mujeres campesinas indígenas y mestizas de regiones como Los Altos de Chiapas, el trabajo y la movilización política sean elementos identitarios particulares y propios de su contexto cultural. Con lo anterior pretendo remarcar las diferencias que pueden existir en las identidades femeninas según los contextos sociales y las relaciones en que se encuentran inmersas y cómo estas diferencias pueden resultar en verdaderos instrumentos de acción de las mujeres para cambiar las estructuras de dominación.

Mi interés en contribuir al mayor conocimiento de estas realidades sociales alrededor del género, como uno de los ejes fundamentales para el estudio de las desigualdades sociales, me llevó a realizar la presente investigación y a seleccionar como objeto de estudio las relaciones sociales que las mujeres rurales y urbanas construyen a través de su participación en la producción de artesanía textil en la región de Los Altos de Chiapas.

1.4 Perspectiva teórico-metodológica

A continuación explicaré las argumentaciones teóricas que orientan mi trabajo así como los instrumentos utilizados en la investigación de campo. En las discusiones que he planteado anteriormente he comentado acerca de la complejidad que presentan las relaciones de género y la posición social de la mujer en las distintas sociedades, y cómo esto ha puesto en primer plano la necesidad de ir más allá de un enfoque único ya sea sociológico o antropológico. Las normas y valores acerca de las relaciones entre los hombres y las mujeres no se derivan únicamente del lugar que ocupen en la producción y en la política. La antropología feminista ha demostrado que en distintas sociedades, si bien los hombres representan la parte dominante, las mujeres tienen un poder importante. Esto ha llevado a la búsqueda de propuestas metodológicas más completas y adecuadas para el análisis de estas relaciones en toda la complejidad y diversidad que presentan. Parte de estas recientes metodologías están centradas en el estudio de las mujeres como personas. Esto otorga una prioridad en el análisis a las teorías sobre los actores

sociales y las habilidades que despliega en la vida cotidiana (Moore, 1996). Pienso que la posibilidad de analizar a la mujer como persona permite ver más claramente las interconexiones entre los aspectos culturales y las condiciones sociales y económicas de la vida social.

Considerar a las mujeres como agentes sociales que son capaces de poner en acción diferentes estrategias, habilidades, conocimientos e ideas me lleva a abordar con más profundidad la problemática que he discutido líneas arriba y que se refiere a la identidad femenina. Ver la problemática de género desde esta perspectiva contribuye en mucho a la explicación de las percepciones culturales que mujeres y hombres tienen acerca de su situación y quehacer cotidiano dentro de los procesos económicos y políticos de su contexto.

La propuesta anterior me ha conducido a elaborar la metodología para mi investigación a través de diferentes caminos que si bien, por momentos pareciera que se bifurcan, estoy convencida de que siempre se encuentran para formar una propuesta metodológica que contempla la interdisciplina. Creo que sólo ésta me ayuda a tener una mirada que se dirija tanto a las identidades como formas subjetivas de estar y hacer en el mundo, como a las prácticas y relaciones sociales que forman parte de las posibilidades y limitaciones que ofrece la vida social. En esta propuesta quise seguir la sugerencia de García Canclini cuando se refiere al estudio de las culturas híbridas: “necesitamos ciencias sociales nómadas, capaces de circular por las escaleras que comuniquen (...) la división en tres pisos del mundo de la cultura y su hibridación” (1989: 14-15). Creo que para el caso de las relaciones sociales y el poder se necesita igual esas “ciencias sociales nómadas”. A continuación abordaré la discusión y explicación acerca de las líneas teóricas sobre las que me baso en la presente investigación. Considero necesario aclarar que retomaré parte de algunas de las temáticas discutidas anteriormente, pero de una manera más centrada hacia la comparación entre los espacios rurales y urbanos, el género y el trabajo femenino.

Iniciaré este apartado regresando a la parte de mi argumentación que se refiere a la idea sobre la creación de un espacio textilero que ha generado un proceso de cambio que ha traído no sólo reorganizaciones en la familia y actividades de mujeres y hombres tseltales, sino también

ha contribuido a reforzar la valoración del trabajo femenino dentro de la comunidad y a crear nuevas situaciones en las que ellas han logrado aumentar su capacidad de decisión dentro de la familia y han obtenido mayor libertad en su vida personal. El espacio textilero visto desde esta óptica conduce a adentrarnos en la geografía feminista. En particular, estoy retomando un concepto surgido de esta disciplina que es el de *espacio-puente*. Me interesó retomarlo por dos razones: la primera porque me sirve de punto de referencia para explicar mis argumentos respecto al cambio en los comportamientos de género. La segunda porque considero útil aplicar este concepto a través de su reelaboración por medio del análisis comparativo entre los espacios de sociedades rurales de una región como el sureste de México y las sociedades de países industriales europeos.

Los estudios sobre género y la dimensión social del espacio se refieren sobre todo a sociedades urbanas de países desarrollados (Gregson, Lowe, 1994; Massey, 1984). Uno de los temas centrales de interés de estos estudios es el conocimiento de las desigualdades espaciales entre mujeres y hombres. Ya en 1981, Dolores Hayden, geógrafa feminista señalaba que la idea “el lugar de la mujer es el hogar” ha sido uno de los principios básicos del diseño arquitectónico y de la planeación urbana en los Estados Unidos del siglo XX y cómo las mujeres al ingresar al mercado de trabajo, fueron limitadas social, física y económicamente por viviendas, barrios y ciudades diseñadas para mujeres recluidas en su hogar. Al mismo tiempo proponía el desarrollo de nuevos modelos de espacios urbanos que apoyaran las actividades de las trabajadoras y sus familias (Hayden, 1981). El desarrollo teórico de la geografía de género ha tenido lugar en países como Inglaterra, de ahí que esta línea haya enfatizado inicialmente los aspectos relativos a la división sexual del trabajo y el reclutamiento de las mujeres en el hogar.

El planteamiento mismo que hace Del Valle (1991) sobre *espacio-puente* es parte del enfoque anterior. Por esto propone la división de los espacios como interiores, exteriores y públicos para referirse al espacio-puente como un espacio diferente, en donde se crean elementos asociados con el cambio. Permite a la mujer el salir de la “burbuja doméstica” para relacionarse con más gente y ampliar sus referencias

y experiencias. Concluye que los elementos rituales en el espacio interior-doméstico actualmente tienen frecuentemente como efecto el que la mujer experimente la centralidad de sus roles en ese espacio privado-doméstico y a que su irradiación persista mientras que permanezca este espacio diferenciado (1991: 131-132).

Como lo he mencionado en apartados anteriores, esta perspectiva de espacios públicos/privados, exteriores/interiores retoma las ideas del feminismo cultural y estructural sobre la relación mujer-naturaleza y división del trabajo doméstico-público. Esta separación espacial entre lo privado de la casa y lo público del trabajo remunerado puede ser adecuada, como lo afirma McDowell (1999) para explicar los atributos asignados a los hombres y las mujeres en las sociedades industriales, pero no puede ser utilizada para explicar la diversidad de situaciones que se presentan histórica y territorialmente.

En la reelaboración que creo necesaria del concepto *espacio-puente* para su aplicación al análisis de una sociedad rural indígena retomaré el concepto de unidad doméstica campesina que estoy utilizando y que se refiere a ésta como una unidad que se reproduce socialmente a través de actividades de diverso tipo que no admite oposición entre una esfera doméstica y una esfera económica como dos entidades separadas y en la cual sólo se admite la contradicción entre la producción propia y el trabajo para otros (Martínez y Rendón, 1983). Al tratar lo económico no necesariamente se está incluyendo lo público, por esto regresaré a la geografía de género para referirme al lugar. El lugar se define por las prácticas socioespaciales y las relaciones sociales de poder y de exclusión de ahí que se superpongan y entrecrucen y que sus límites sean variados y móviles. Las relaciones de poder establecen las normas y éstas definen los límites sociales y espaciales porque establecen quién es de un lugar y quién queda excluido así como la ubicación de una experiencia específica (McDowell, 1999; Massey, 1991; Smith, citados por McDowell, 1999).

Otro aspecto sobre el *espacio-puente* que me interesa discutir es acerca de la temporalidad de los cambios en la posición social de las mujeres. Esto lo he tratado anteriormente con mayor amplitud, pero en este apartado me interesa señalarlo porque me sirve de punto de referencia

para explicar mis argumentos respecto al cambio en los comportamientos de género y la apertura de espacios-puente. En el planteamiento de Del Valle este espacio se concibe como un proceso de creación en donde se conforman nuevas referencias que rompen con lo que existía anteriormente y que puede ser el punto de partida para nuevas transformaciones. Señala también que un proceso de creación de las mujeres puede ser la formación de colectivos relacionados a situaciones laborales o intereses de grupo (Del Valle, 1991). Visto de esta manera pareciera que las transformaciones –en este caso, en el modelo de relaciones de género– se dan sólo a partir de nuevas referencias.

Considero que un *espacio-puente* también puede crearse a partir de la reconfiguración de aspectos culturales precedentes. Por otra parte, estos referentes anteriores tampoco son estáticos, es decir, las conservaciones se recrean en diferentes procesos espacio-tiempo, nunca permanecen igual. En este sentido yo llamaría de recreación, es decir, la recreación de referencias en un nuevo contexto-espacio textilero. Sugiero también que esta recreación de referencias contribuye a este tipo de cambios microsociales de manera más acelerada.

En relación con la idea anterior, el argumento que quiero sostener sobre las relaciones de género en mi caso de estudio trata de la diversidad cultural, histórica y territorial de estas relaciones. De acuerdo con esto inicio de la existencia de varios regímenes de género. Esta propuesta vuelve inadecuado el uso del concepto de patriarcado como instrumento metodológico para explicar el género. Este concepto es concebido en los estudios feministas como el sistema que conforma al sector masculino de la sociedad como un grupo superior al sector femenino y que otorga autoridad al primero sobre el segundo (McDowell, L., 1999). Sobre todo, el uso de este concepto en la teoría feminista deriva del planteamiento de Engels, que se refiere al patriarcado como el resultado del proceso del aumento de la productividad del trabajo que permitió la acumulación de cereales, la sedentarización, el empleo de los metales y la producción de armas como factores principales. Este proceso fue acompañado de cambios en las estructuras de parentesco que pasaron a ser cada vez más patrilineales y patrifocales después de ser matrilineales y matrifocales.

De la misma manera que el dualismo de privado/público como generalización para el análisis de género en todas las sociedades, el concepto de patriarcado ha sido ampliamente cuestionado por las feministas de la llamada corriente posmodernista y posestructuralista. Los conceptos tradicionales de los estudios feministas como *mujer, patriarcado, esferas privadas y públicas* han sido criticados porque conciben el género de forma esencialista y porque no permiten profundizar en el cambio social. Entre las cuestiones que han conducido a esta revisión crítica de los conceptos feministas de los años setentas, se encuentra una de las tendencias del pensamiento contemporáneo que consiste en el rechazo al *universalismo teórico* (Barret, 2002).

Según De Barbieri (1992) el concepto de patriarcado fue sustituido por el concepto de género, pero también ha sido posteriormente retomado. Esto se debe, dice, a su utilización en dos líneas de estudios de género como son la que proviene de la etnología y la etnohistoria y la que se relaciona con la lectura crítica de los clásicos de la ciencia política. Según la autora, el patriarcado no se ha expresado siempre ni de la misma manera en todas las sociedades. El patriarcado ha sido visto como un sistema equiparado al capitalismo. Maria Mies (1986) teórica marxista ha sostenido que el capitalismo es expresión del patriarcado. Éste es sostenido por estructuras como la familia nuclear y prácticas como la violencia sistemática contra las mujeres y la expropiación de su fuerza de trabajo. La colonización interna de las mujeres europeas por los hombres, en donde éstas se convierten en amas de casa y consumidoras, es posible por la explotación de las mujeres del Tercer Mundo. En la nueva división internacional del trabajo, la producción industrial se traslada a los países menos desarrollados en donde las mujeres son la fuerza de trabajo ideal porque su situación de amas de casa dependientes permite los bajos salarios. De ahí también que las mujeres del Primer Mundo pasan a ser despedidas de sus empleos y se convierten sólo en consumidoras. Los argumentos de Mies han sido rebatidos por Walby (2002), quien señala que la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo es un hecho que abarca a todos los países del primero y del tercer mundo. Por otra parte, se ha demostrado que la familia nuclear ha existido desde antes del surgimiento del capitalismo (Moore, 1996: 144).

Walby, desde su postura marxista-estructuralista, destaca la importancia de retomar los conceptos estructurales de *mujer*, *patriarcado*, *capitalismo* y *racismo*. Sin embargo —dice— aunque es necesario rechazar la tendencia posmoderna de fragmentación de las categorías *mujer*, *raza* y *clase*, tampoco se puede regresar a la metanarrativa modernista que reduce todas las desigualdades sociales a la clase. En muchas partes del mundo, se está dando un cambio de una forma privatizada del patriarcado —las mujeres trabajan en la casa sin recibir un pago— a una forma pública de patriarcado en donde las mujeres se incorporan al trabajo asalariado bajo nuevas formas de explotación (2002: 63). De alguna manera, las críticas realizadas al uso indiscriminado del concepto de patriarcado sin dar lugar a explicaciones sobre los cambios sociales y las prácticas femeninas ajenas a la subordinación, dieron lugar a la sustitución del patriarcado, por el concepto más adecuado de *regímenes de género*. Ella distingue dos regímenes de género en los países industrializados: el régimen doméstico y el régimen público que se caracterizan por relaciones patriarcales en sus dimensiones particulares. Estas relaciones se forman y se sostienen por seis estructuras que se pueden analizar por separado: 1) la producción doméstica en la cual los hombres se apropian del trabajo de las mujeres; 2) las relaciones patriarcales en el trabajo remunerado en donde las mujeres se quedan con las labores peor pagadas; 3) las relaciones patriarcales en el nivel del Estado; 4) la violencia machista; 5) las relaciones patriarcales en el terreno de la sexualidad, en donde los hombres controlan el cuerpo femenino y 6) las relaciones patriarcales en las instituciones culturales en donde los hombres controlan la producción de los distintos medios así como las representaciones que se ofrecen de la mujer (Walby, 1990, citado por McDowell, 1999).

La utilidad del concepto de *patriarcado* visto desde su complejidad y variabilidad cultural e histórica es discutido por McDowell (1999) a través de las propuestas estructuralistas marxistas de Walby, Connell y Kandiyoti. La autora señala que tanto Walby como Connell no explican los motivos de la aceptación de la mujer a una relación de género en particular o a un régimen de género, ni aclaran el porqué de los casos en los que la mujer no puede elegir y tiene que admitir un determinado régimen de género. Kandiyoti, por su parte, a través del estudio de

estructuras patriarcales africanas llega a concluir que las causas que llevan a la mujer a apoyar el sistema patriarcal están relacionadas con las estructuras familiares de parentesco. Las mujeres dependen de las relaciones patriarcales de parentesco y su interés en sostener este patriarcado se debe a que con ello se garantiza su supervivencia y bienestar material de largo plazo (Kandiyoti, 1988, citado por McDowell, 1999). Sostiene que en la familia patrilocal las estrategias femeninas para aumentar la seguridad implican lograr y mantener la protección de los hombres-esposos e hijos quienes representan la opción de asegurar su vida en la vejez y viudez. Además de que los hijos traen al hogar a las nueras, quienes representan la liberación de cargas de trabajo (Kandiyoti, 1986). Una conclusión muy importante de Kandiyoti es señalada por McDowell y trata sobre el hecho de que aunque las mujeres vivan bajo la subordinación pueden subvertir el orden patriarcal, es decir, incluye la posibilidades del cambio social en las relaciones de género (McDowell, 1999: 39). A expresión, esta visión estructuralista, si bien admite las probabilidades de cambio, no concede lugar a una explicación sobre aspectos tales como los casos de parentesco matrilíneo y cognaticio y no considera suficientemente la dinámica de las estructuras familiares.

En lo sustantivo de esta discusión persiste la pregunta: ante la diversidad cultural, histórica y geográfica de las relaciones de género y las múltiples formas de ser mujer y de ser hombre ¿cómo analizar las relaciones de género? Desde del postestructuralismo o el posmodernismo feminista?, ¿puede existir un régimen de género en donde no exista el patriarcado? O la clásica pregunta de la discusión de Linda Alcoff (1989) sobre el problema de reconceptualizar la “mujer”, ¿qué podemos demandar en nombre de las mujeres, si las mujeres no existen y las demandas en su nombre sólo refuerzan el mito de que existen? (1989:8).

Sobre esta discusión, la geógrafa feminista McDowell, menos radical en su postura que la socióloga Sylvia Walby, reconoce la importancia de la teoría del género como construcción discursiva y relacional y señala que “el reconocimiento de la diversidad y de las estrategias de oposición a las ideas establecidas posibilitan un análisis de la subordinación de la mujer en el puesto de trabajo mucho más matizado que el

concepto global de dominación patriarcal” (1999:44). Al mismo tiempo, destaca la importancia de analizar la subordinación estructural a que están sometidas las mujeres. Ellas en todas las sociedades ganan menos que los hombres, tienen menos oportunidades y apenas tienen relación con las fuentes de riqueza, por tanto, las mujeres pueden seguir hablando como mujeres. Estoy de acuerdo con los planteamientos anteriores sobre la existencia de una dominación masculina a nivel macrosocial. De manera particular, esta dominación es notoriamente evidente en el ámbito del Estado. Connell (1995) al analizar la masculinidad habla de tres planos de configuración de género como son el *escenario reproductivo*, la *vida individual* e *instituciones* tales como el Estado, el lugar de trabajo y la escuela. El Estado —dice— es una institución masculina porque sus prácticas organizacionales están estructuradas de acuerdo al escenario reproductivo. Sin embargo, aunque aún falta mucho por hacer, actualmente existen grandes cambios a nivel mundial en cuanto a la participación de las mujeres en este ámbito. Sin duda, es uno de los grandes logros del avance y la organización de las mujeres y del movimiento feminista en todo el mundo.

Lo anterior me lleva a cuestionar aún más el uso de conceptos como los de *mujer* y *patriarcado* que he venido discutiendo ¿Cómo explicar teóricamente entonces el cambio en las relaciones de género si se sigue aplicando un concepto como el de patriarcado que lleva implícita la subordinación de la mujer?, ¿cómo las subordinadas pueden dejar de serlo? ¿cómo explicar que mientras algunas mujeres de países europeos como Holanda pasen gran parte de su tiempo limpiando cristales de las ventanas de sus casas antes de dedicarse a hacer la comida del día, las mujeres indígenas de Los Altos de Chiapas se congratulen de la instalación de tortillerías porque así tendrán más tiempo para hacer negocios? ¿Cómo explicar que, el derecho al voto de las mujeres se otorgó en Chiapas al mismo tiempo que varios países europeos y antes que en España?⁹ .

⁹ En países como Nueva Zelanda, Australia y Finlandia se obtuvo este derecho a principios del siglo XX. Sucedió lo mismo entre los años 1915 y 1923 en países como Dinamarca, Islandia, Holanda, Rusia, Gran Bretaña, Alemania, Suecia, Irlanda, Checoslovaquia y Polonia. El voto de las mujeres fue un derecho en España en 1931, (Jiménez, T. y Salto M.A., 2006, tesis para obtener el grado de licenciatura en Historia. UNICACH. El derecho de la mujer a votar fue otorgado por el decreto 34 de mayo de 1925.

Estas preguntas me llevan a señalar dos problemas metodológicos con los que me he enfrentado en este trabajo. El primero se refiere a las posibilidades de cambio en las relaciones de género, y el segundo se relaciona con el uso de los conceptos *mujer* y *patriarcado* para el análisis de las relaciones de género. Para algunos medios académicos y políticos del feminismo europeo, esta discusión ya ha sido rebasada. Muestra de ello son las aportaciones más recientes de los debates en torno a los enfoques estructuralistas-marxistas, posestructuralistas y posmodernos, de los cuales he tratado aquí. Sin embargo, aún persiste, en muchos de los estudios de género y feministas, el uso del concepto de patriarcado como última explicación causal de la opresión de la mujer. Esto implica una opresión permanente y universal de las mujeres, de la cual, las mujeres sólo podrían liberarse a través de una lucha permanente que incluye desde formas de asociación a las que se refiere Del Valle (*ibid.*) hasta grandes, continuos y variados movimientos que aglutinen los intereses del sector femenino. Es posible entonces suponer que no queda mucho lugar para la posibilidad de cambios a través de la acción de las mujeres en la vida cotidiana.

Después de todo, la respuesta de feministas como Sylvia Walby, quien rechaza las teorías posmodernas porque representan una tendencia a la fragmentación —empírica y epistemológica— “que ha ido demasiado lejos” (Walby, 2002:47), también han fragmentado el patriarcado. Éste así ha pasado de una a seis estructuras: trabajo asalariado, trabajo doméstico, la sexualidad, la cultura, la violencia y el Estado (2002: 51). Se presentan entonces seis formas de patriarcado que se pueden dar —según la autora— en diferentes periodos y diferentes grupos étnicos. Esta tesis, si bien ha sido útil para analizar los diferentes ámbitos sociales y las formas específicas de la situación de las mujeres en cada uno, no permite explicar “el no patriarcado” en un estructura y su relación con el patriarcado en las otras. De esta mane-

Es muy interesante para el caso citar uno de sus *considerandos*: “con esa virtud, que la mujer tiene de embellecerlo y ennoblecerlo todo; esa rara habilidad con que en muchos casos trata importantes cuestiones; y esa característica penetración directa en los asuntos políticos, hará que la forma deprimente y poco serena con que hoy se tratan estas cuestiones, desaparezca con la sola intervención de ella, y por el respeto, la cortesía y las consideraciones que todo hombre debe tenerle, se conseguirá sin duda que desaparezcan motines, asonadas, tumultos, actos violentos en las luchas electorales y todavía, movimientos armadas. Por estas consideraciones, la mujer debe tener los mismos derechos” (2006: 118).

ra, la mujer sigue siendo en todo momento, una persona subordinada. Considero que el uso indiscriminado y generalizado de este concepto contribuye a encubrir o desfigurar las situaciones en las que las mujeres ejercen un poder frente al hombre y la sociedad en que transcurre su vida. Por otro lado, no permite esclarecer las diferentes posiciones que las mujeres pueden tener además de la subordinación.

Parece ser que algunas mujeres vemos a “los otros” a “los hombres” tan poderosos y tan amenazantes que no nos permitimos reconocer y explicar realidades que fracturan esa unidad esencialista que es “la subordinación de la mujer”. Parece ser que si se habla de mujeres no subordinadas se ataca al movimiento feminista y a su causa. Sostengo que, lejos de eso, el explicar realidades distintas de las mujeres contribuye al análisis de esas realidades con propuestas teóricas que den como resultado estudios ajenos a las ideologías y que, por tanto, contribuyan a conocer y reforzar elementos que favorezcan la igualdad entre mujeres y hombres y a diseñar políticas orientadas al logro de este fin.

Sobre las identidades masculinas, considero importante señalar los de algunos planteamientos y hallazgos de los estudiosos de la masculinidad como son Robert Connell y Mathew Gutman. Cuando a Mathew Gutman, le preguntaron sobre el origen de su interés por estudiar el tema de la masculinidad, una de las cuestiones que señaló se relaciona con la paternidad y la actitud de un mexicano. Gutman platica sobre un hombre que atendía una tienda de instrumentos musicales en la ciudad de México. Mientras atendía a los clientes, el hombre cargaba un bebé en sus brazos. El investigador fotografió esta escena y —platica— mostró la foto a sus amigos antropólogos de Estados Unidos. Ellos reaccionaron con asombro porque “creían que eso no podía suceder porque los hombres mexicanos son ‘machos’ no cuidan a los bebés” (Herrera, Troya y Ramírez, 2002). El trabajo de Gutman ha sido relevante en los estudios de género en México y es muy valiosa su contribución al estudio de la masculinidad en México y el uso del término *machismo* y su significado. Este término ha sido visto comúnmente como una característica de la masculinidad mexicana. El *machismo* ha sido tomado como la versión “salvaje” del patriarcado y usado como una forma de racismo hacia lo mexicano y latinoamericano en general, según el

mismo Gutman señala (*ibid.*). El *machismo* no es algo exclusivo de los latinos —dice— lo hay en Estados Unidos, en Rusia. El uso del machismo aplicado a los hombres mexicanos y latinos y que los ubica como los peores, los más golpeadores, más borrachos y más violentos, responde a un estereotipo racista que se vincula especialmente con las relaciones internacionales y la migración (Gutman, 2002; Gutman, 1996).

Por su parte, Connell (1997), desde los estudios de la masculinidad, propone un modelo de estructura de género con tres dimensiones: a) relaciones de poder; b) relaciones de producción; c) el vínculo emocional. En la dimensión de las relaciones de poder, existe según el autor, una estructura patriarcal que se da por la subordinación general de las mujeres ante el dominio masculino. A partir de este dominio masculino, Connell analiza las relaciones entre las diferentes masculinidades. Este planteamiento me pareció útil para reforzar mi argumento sobre las varias feminidades y varios modelos de relaciones de género y las posibilidades de cambio.

Este autor nos habla de una masculinidad hegemónica que define como la configuración de una práctica genérica que representa y garantiza la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. Esta hegemonía se refiere a la dominación cultural en la sociedad como un todo y se establece sólo si hay correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional. Esta masculinidad hegemónica domina también a otros tipos de masculinidades, entre las más importantes estarían las masculinidades homosexuales. Connell al tiempo que habla de varias masculinidades señala también la posibilidad de la coexistencia de otros regímenes de género opuestos que vulneran los valores hegemónicos y abren caminos para el cambio (Connell, 1987, citado por McDowell, 2000).

Esta última idea sobre la existencia de varios regímenes de género, me lleva hacia una afirmación muy importante que hace Bastos (1999) en su estudio sobre los hombres y mujeres mayas que han llegado a vivir a la capital de Guatemala. El autor señala que las relaciones de género que se dan en estos hogares de familias mayas cuestionan la imagen del “patrón de dominación patriarcal” universal que sirve de freno a los cambios que las circunstancias están imponiendo en estas relaciones

(1999: 37). De la misma manera, algunos estudios sobre Yucatán, afirman que en esa región de México, la población masculina no tiene la característica de machismo como en otras regiones del país (Rassmussen y Terán S. citado por Rejón, 1998). Por mi parte agregaría que, si no existe un patrón de dominación patriarcal tal y como lo han planteado algunas corrientes teóricas antes revisadas, pueden existir entonces modelos de relaciones de género que, lejos de frenar los cambios hacia una mayor equidad, favorecen estos cambios.

Los señalamientos anteriores se relacionan con dos discusiones presentes en el ámbito académico y político feminista en Chiapas y en general en la región sureste de México y Guatemala. La primera hace referencia a la discusión sobre el enfoque de la complementariedad que ha sido retomada por la teología india y está presente también en estudios de religión y género y en investigaciones sobre identidades femeninas en el sureste de México (Marcos, 1989, 2004; Rosado, 2001; Santana, 2001; Hernández, 2004; Bastos, 2000). La segunda tiene que ver con el debate que se ha generado desde el surgimiento del movimiento zapatista. Movimiento indígena que se ha distinguido, entre otros aspectos, por ser el primero de América Latina en agregar a sus objetivos políticos, demandas como el derecho de las mujeres a la participación política y a los puestos de dirección, a través de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Para la discusión sobre el primer punto, regresaré a la teoría de género marxista-estructuralista. Eleanor Leacock, una de las primeras académicas que refuta la idea de la subordinación universal de la mujer y de la separación entre lo público y lo privado, considera que esta idea se basa en un análisis antihistórico que no permite ver las consecuencias de la colonización y del desarrollo del capitalismo en todo el mundo. Su idea central se refiere a que en las sociedades preclasistas, tanto mujeres como hombres tenían posiciones de igual prestigio y valor. Las mujeres eran “personas de sexo femenino con sus propios derechos, obligaciones y responsabilidades, con una función complementaria a la del hombre, pero en ningún caso secundaria (Leacock, 1978, citado por Moore, 1996).

Leacock también demostró que las relaciones de género entre los indios de la Península del Labrador cambiaron significativamente con la

entrada del comercio de pieles y otras influencias europeas como la de los misioneros jesuitas. Las mujeres experimentaron una disminución en su autonomía. A partir de esta discusión acerca de los cambios en las relaciones de género, las transformaciones producto de la colonización y el desarrollo del capitalismo se han hecho numerosos estudios que demuestran que estos procesos tuvieron consecuencias negativas en la situación de las mujeres. Por otra parte, también se han realizado investigaciones que cuestionan la simple reducción de los efectos del colonialismo y capitalismo a un despojo de derechos de propiedades de las mujeres que favorece a los hombres. Moore (*ibid.*) sugiere ir más allá del simplismo de las imágenes de hombres vencedores y mujeres vencidas porque esto puede ocultar la complejidad de las relaciones de género. Se refiere también a una dimensión analítica fundamental que me interesa retomar en mi trabajo y que trata sobre la necesidad de conocer la reacción de las mujeres. No se puede estudiar los cambios sin considerar el papel activo de éstas y los comportamientos y situaciones de resistencia. ¿Por qué las mujeres tendrían que aceptar ser desposeídas de sus derechos y propiedades después de mantenerlos por siglos?

Esta vertiente del marxismo feminista que estudia el impacto de la colonización y de las transformaciones capitalistas en relación a las mujeres y el género en México ha tenido un peso muy importante. Pero acá me interesa considerar particularmente este enfoque porque me conduce a dos aspectos centrales de mi discusión: la coexistencia de modelos de relaciones de género diferentes y el papel activo de las mujeres en los cambios de estas relaciones. Enseguida me referiré a una idea muy importante de Arizpe sobre la *colonización* y las mujeres indígenas y a los planteamientos de Sylvia Marcos sobre el dualismo mesoamericano y las relaciones de género.

Ya en 1986, Lourdes Arizpe señaló la característica de integralidad de las sociedades indias, en las cuales la producción, reproducción, rituales colectivos, mitologías y la convivencia con la naturaleza proporciona al ser humano una dimensión de totalidad. Esta integralidad para las mujeres, en particular, se manifiesta según la autora, en la situación de su mayor autoridad y presencia en las comunidades, que las que tienen las mujeres del mundo mestizo. Esta situación se revela tanto simbóli-

camente como en lo concreto. En lo concreto se expone a través de la importancia y valorización que se le da a las actividades productivas y reproductivas de las mujeres, a través de las cuales ellas y los hombres comparten primacía social. En lo simbólico, se expresa en la equivalencia del principio masculino y femenino en las creencias y prácticas religiosas.

Al referirse a la importancia de la mujer en estas prácticas religiosas, Arizpe (1986) recurre al ejemplo de la cosmovisión mesoamericana en donde las deidades se representan en una pareja de mujer y hombre y en su participación social y ritual. La trascendencia de la colonización en las culturas indígenas es vista por ambas autoras de manera diferente. Mientras Marcos (1989) apunta que la colonización implicó una negación del ser autóctono al afectar las formas de concebir su mundo, su gente, la tierra, el sol, el tiempo y las fuerzas cósmicas, por tanto, la colonización significó un etnocidio al demoler a los indios espiritualmente. Arizpe señala que “la marginación y, en muchos casos, el destierro que fue el precio que pagaron los grupos indios por conservar sus culturas, significó también la posibilidad de seguir viviendo en sociedades integrales” (1986: 61). Señala la autora que en las sociedades indígenas se muestra también una vertiente patriarcal, que se puede reforzar con la situación colonial y con la integración a las sociedades nacionales pues “la manera en que se de esta integración de las comunidades indias afecta de manera directa la posibilidad de las mujeres indígenas de mantener su alta posición” (1986: 62).

Me parece que el caso de Aguacatenango, por un lado, puede ejemplificar en alguna medida esta situación de integralidad y de no subordinación de las mujeres. Queda fuera de los objetivos de este trabajo, la discusión acerca de las formas de integración de las sociedades indígenas a las sociedades nacionales. En todo caso, el punto que me interesa resaltar se refiere al hecho de que la posición subordinada o no subordinada de las mujeres no depende, como dice Arizpe, de la manera en que suceda esta integración, sino de la combinación o entrecruzamiento de ideologías distintas respecto al género y la forma concreta en que se expresen estas ideas a través de la acción de las propias mujeres y hombres. Volveré a este punto párrafos adelante cuando trate sobre la teología india y el movimiento feminista zapatista.

Por otro lado, la cosmovisión mesoamericana, la religión y el género son estudiados por Sylvia Marcos (2004), quien señala las limitaciones de las herramientas conceptuales de los estudios de género para la aproximación multidimensional al pensamiento mesoamericano. A partir de la idea de que la construcción del género entre las tradiciones indígenas es tan propia y particular como la construcción de la sexualidad, de la percepción del cuerpo y de las normatividades morales, Marcos explora a través de fuentes históricas y estudios etnográficos e históricos (de autores como López Austin, 1984; León Portilla, 1983; Burckhart, 1989) una epistemología del fenómeno religioso y su vínculo con el género. Sugiere un concepto de género originado de las fuentes mesoamericanas cuyas características serían la apertura mutua de las categorías, la fluidez, la no organización jerárquica entre los polos duales. Un concepto que conciba una dualidad entre opuestos como abierta y fluida, contraria a las categorías de género mutuamente excluyentes heredadas del horizonte clásico. La autora afirma que las concepciones de lo masculino y lo femenino del pensamiento mesoamericano podrían ser denominadas “categorías de género” y se caracterizarían por ser conceptos opuestos pero no excluyentes, sino fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose, definiéndose y redefiniéndose continuamente (2004: 251).

La cosmovisión mesoamericana concibe una dualidad masculina y femenina en la creación del universo. Existía una fusión de lo femenino y lo masculino en un principio polar. Este ordenamiento polar de opuestos se estructuraba en la complementariedad. En este flujo de dualidades metafóricas divinas y corpóreas existe entonces una estructura de mutua necesidad de interconexión e interrelación: “las deidades, la gente, los animales, así como el mismo espacio, los puntos cardinales y el tiempo tenían identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente.

Esto se representa en las divinidades: varias de éstas eran pares constituidos por un dios y una diosa. Por ejemplo, Ometeotl, creador supremo era concebido como un par masculino-femenino. La alternancia del sol y la luna era una expresión de la complementariedad dinámica de

lo masculino y lo femenino. Esta dualidad también se expresaba en la cotidianidad de la naturaleza, en el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino y masculino. La masculinidad es definida sólo en referencia a la feminidad y viceversa, por tanto, se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos ya que permanecen en moción el uno hacia el otro”. El género que permeaba cada aspecto de la vida estaba asimismo vinculado al movimiento que engendraba y transformaba toda identidad” (2004: 240-242).

Los planteamientos de la corriente de la complementariedad vista desde la historicidad y la cosmovisión mesoamericana ha sido retomada por trabajos sobre identidades de las mujeres mayas (Rosado, Santana, Quezada, 2001). Dichos trabajos consideran que el colonialismo impuso a los pueblos mayas otras formas de representaciones, restricciones y normas y que esto se tradujo en una distinta concepción de las identidades de hombres y mujeres. Destacan también las distintas maneras de resistencia cultural que han permitido la continuidad de elementos originales de la cultura maya. Estos trabajos tienen una visión sobre la identidad de la mujer maya desde un enfoque histórico que rompe con la tradición de la mirada occidental tradicional feminista que considera a las mujeres de estas regiones como mujeres atadas a la subordinación.

Santana (2001) considera la importancia del estudio de la historia para entender el proceso de desvalorización que tuvo la mujer a partir de la invasión española. El proceso colonizador en la región maya generó un cambio a través de la “sobreposición e imposición cultural” que llevó paulatinamente a una nueva “formación social de género” que explica más claramente la situación actual de las mujeres” (2001: 65). La autora demuestra a través del análisis de la arqueología e iconografía de los sitios clásicos mayas y la revisión de archivos históricos —Archivo Histórico Diocesano de Yucatán— y materiales de cronistas e historiadores, como se manifestaba esa complementariedad de género en la sociedad maya de la época prehispánica. La dualidad complementaria de lo masculino y lo femenino se expresa en deidades como Itzamná que es al mismo tiempo dios del sol y protector y es Ixchel diosa de la luna, diosa de los torrentes e inundaciones, patrona de preñez e inventora del arte de tejer. Menciona cómo, según las evidencias ar-

queológicas e iconográficas, la mujer maya tenía antes de la conquista una movilidad mayor a la fomentada en la Colonia; las mayas ocuparon cargos políticos y participaron en el control y transferencia del poder. Existieron mujeres guerreras, líderes sacerdotisas, maestras, parteras, curanderas. El análisis de los jeroglíficos de estelas, dinteles, altares y tableros en Palenque, Chiapas, Tulum, Quintana Roo y Uxul, Campeche indica que existieron mujeres gobernantes como Kanal Ikal y Zac Kuk y mujeres que portan manto de jade, serpientes y barra que son símbolos de poderío y mando. De igual importancia entre los mayas era la participación de la mujer en el ambiente familiar y de trabajo. La manufactura de objetos de uso doméstico y de hilados y tejido era de vital importancia. En la Colonia, gran parte de los tributos se originaba del trabajo de hilados de algodón que hacían las mujeres.

La relevancia y el poder que las mayas ejercían en su sociedad fue negada por una visión etnocentrista europea impregnada de otras concepciones alrededor del género. Estas concepciones convirtieron la complementariedad de los mayas en desigualdad e inferioridad de la mujer. Santana refiere como a partir del siglo XVI, se crearon escuelas de doctrina para imponer distintas formas de vivir. Los españoles cambiaron los modos de habitar, comer, vestir y trabajar. La vestimenta acostumbrada por hombres y mujeres mayas adecuada al clima de la región, fue cambiada por ropa para cubrirse todo el cuerpo de acuerdo a la represión sexual derivada de la ideología religiosa judeocristiana. La Iglesia introdujo otros preceptos morales para encausar la sexualidad. Éstos destacaban la importancia de la virginidad, castidad y fidelidad en las mujeres así como la vida de recogimiento asociadas al honor de la familia y el esposo. De esta manera, se ejerció un control estricto sobre las mujeres. Landa menciona que, a pesar de que en la colonización se dio la conformación de otro tipo de relaciones de género, muchas costumbres y hábitos de comportamiento pudieron sobrevivir durante siglos, ya sea “porque no merecieron la atención de los clérigos y oficiales civiles o porque eran aspectos que escapaban del control colonial” (*ibid*: 42).

Rosado (2001) por su parte, en su trabajo intenta rescatar estos hábitos de comportamiento y formas de organización social que pueden explicar por qué las relaciones de género en las sociedades mayas mo-

dernas no muestran una total subordinación de las mujeres y falta de poder y/o prestigio. Esto lo realiza a través de la comparación entre los hallazgos de estudios y crónicas de siglos anteriores con la información de los etnógrafos del área maya del siglo XX, como Redfield, Villa Rojas, Elmendorf, Hansen y Narcisa Trujillo, entre otros. La autora afirma que a pesar de los diferentes enfoques teóricos y de las miradas etno y androcentristas de algunos de los investigadores, la revisión comparativa de los estudios sobre relaciones de género en la sociedad prehispánica, la Colonia y los trabajos etnográficos del siglo XX, demuestra que existe una correspondencia entre las diferentes épocas de algunos elementos asociados a las relaciones de complementariedad.

En la organización social de la vida prehispánica y colonial existieron formas de organización y arreglos familiares como la residencia matrilocal a través de la cual, el yerno tenía la obligación de servir a su suegros; existía también el parentesco bilateral, así como la forma de herencia bilateral y de transmisión del bastón de mando por vía materna, que se mantienen en el siglo XX según los hallazgos de las etnografías revisadas. Estas formas de organización indican que la mujer gozaba de respeto y de cierta autoridad, y que su valor en la sociedad estaba ligado a su papel como madre. Esta autoridad materna, según la autora, es complementaria a la del padre. En las familias extensas todos los miembros estaban bajo el mando del hombre y la mujer que fundaron el hogar.

Rosado se refiere al sentido de complementariedad entre los géneros presente en las observaciones de María Elmendorf en la comunidad de Chan Kom. Allí existe, “poca evidencia de machismo (...) los maridos y esposas tenían relaciones calladas de mutua confianza, pocos sentimientos competitivos, y matrimonios (...) que todavía tienen un alto nivel de armonía (1973: 138, citado por Rosado, 2001: 81). En este mismo pueblo, Redfield encuentra que los ingresos familiares son manejados por una mujer mayor, a quien, los hijos o las esposas le solicitan pequeñas cantidades para fines personales y ella decide si proporciona o no estos gastos. Según la autora, lo público y lo privado en la cultura maya no se presentan como esferas totalmente divididas, esto lo demuestra a través de cómo la autoridad municipal interviene y sanciona las pugnas

familiares dando como resultado que los agravios a la familia sean castigados públicamente.

La autora arriba a una conclusión cercana a los planteamientos de la teoría de la colonización de Eleanor Leacock : “Al parecer los elementos de mayor opresión e incluso la violencia familiar son más producto de nuestra herencia española que de la indígena maya” (2001: 103). Este debate de las feministas que se dio desde en las décadas de los setentas y ochentas, actualmente se ha reavivado por medio del interés en algunas académicas españolas por el estudio de los modos de vida en la época prehispánica. Esto, con el fin de encontrar más elementos que expliquen las relaciones de género de esta época y así contar con más elementos que permitan construir explicaciones alrededor del planteamiento sobre el traslado a la región maya de la violencia y opresión española hacia las mujeres (García Valgañón, R., 2004, información verbal).

Desde mi punto de vista, es indudable la aportación de las anteriores investigaciones etnohistóricas sobre las relaciones de género en el área maya mexicana. Entre otras aportaciones, muestran la importancia del papel de la maternidad ligado a una posición de prestigio y poder de la mujer y en ese sentido contradice los supuestos de que la subordinación está relacionada con su condición de madre. Corroboran dos argumentos centrales de la antropología feminista marxista que consisten en: 1) la subordinación no depende de su función de ser madre y; 2) la división entre esferas pública y privada no es útil para analizar las relaciones de género en todas las culturas. Me parece igualmente importante el esfuerzo de explicar las condiciones actuales de las relaciones de género, a partir de un proceso histórico en donde se entrecruzan variados elementos de distintas culturas que son retomados y moldeados por mujeres y hombres a través de comportamientos y hábitos que se expresan en estas relaciones. Esto me conduce a la pregunta sobre si, ¿es posible pensar que las mujeres mayas fueron abandonando a través del tiempo los “conservadurismos” que les daban prestigio y ventajas sociales?

En parte del área de mujeres mayas de los siglos XX y XXI, en Chiapas, se han dado procesos que se vinculan directamente con la discusión anterior sobre la complementariedad mesoamericana en las relaciones de género: el proceso organizativo de indígenas católicas a través del

trabajo de las misioneras de pastoral de la diócesis de San Cristóbal y el movimiento feminista zapatista. A raíz del trabajo de estas asesoras desde los años sesenta se formó un espacio de participación de las indígenas católicas de los distintos poblados de la región. En el año de 1992, se formó la Coordinación Diocesana de Mujeres con la participación de mujeres de las zonas chol, tojolabal, tsotsil, tseltal y zoque (CODIMUJ, 1999). En el año 2000 esta organización contaba con un número aproximado de 10 mil participantes y su objetivo se orientaba a: “buscar la equidad entre géneros y el empoderamiento de las mujeres por medio de la reflexión teológica, a partir de la vivencia de las mujeres indias y mestizas pobres” (Santana, 2001: 6). Como bien señala Hernández (2004) esta organización de mujeres católicas ha sido fundamental para la participación de las indígenas en el movimiento zapatista y en el movimiento de resistencia pacífica posterior al levantamiento de 1994.

El movimiento de la *teología de la liberación* a pesar de que refuerza algunas facetas patriarcales del catolicismo institucional, ha creado también las condiciones para que las mujeres salgan de los espacios privados y trabajen con otras mujeres desde proyectos productivos hasta el análisis de sus experiencias de opresión y la instrumentación de acciones para cambiar esta opresión (Hernández, 2004; CODIMUJ, 1999; Santana, 2001).

El trabajo constante y reflexivo de las asesoras de la diócesis de San Cristóbal con sectores de población femenina indígena ha llevado a cuestionar las interpretaciones de pasajes de la Biblia que apoyan el sistema patriarcal. Al mismo tiempo, ha logrado reivindicar una teología india que desde su vertiente de género enfatiza los roles de la complementariedad. Esta complementariedad se manifiesta en ideas como las expresadas por las participantes en el foro de mujeres del I Encuentro Latinoamericano de Teología India, celebrado en la ciudad de México en 1991: “nos concebimos formando parte de una armonía creadora en donde el hombre y la mujer se complementan de modo fecundo (...) nos sentimos tan enriquecidas de conocer y compartir la concepción indígena de la relación entre hombre y mujer; más aún, del importante papel ritual que asume ésta en esas culturas. Desde esta concepción reafirmamos nuestro rechazo a posiciones feministas...” (Durán Pérez, 1991: 272, citado por Hernández, 2004: 330).

Hernández señala el lado negativo del asunto, diciendo que los “supuestos roles de complementariedad que reivindica la teología india no son una realidad para muchas de las comunidades indígenas de Chiapas donde las mujeres han sido excluidas de los espacios rituales, políticos y organizadores” (2004: 332.) Si en un primer momento, organizaciones de indígenas católicas como la CODIMUJ, tuvieron un relevante papel en la ampliación y consolidación del movimiento zapatista feminista, éste posteriormente ha significado un camino para canalizar varias demandas de género a través de la Ley Revolucionaria de Mujeres.

En la conjunción de estos dos movimientos se da entonces, según la mencionada autora, el surgimiento de una conciencia de género que ve “la necesidad de reinventar la tradición bajo nuevos términos (2004: 332). Ahora, ¿cuál es la tradición que se tiene que reinventar? Las demandas son de dos tipos: unas están dirigidas al Estado y se refieren sobre todo a derechos de índole económica como el derecho a la propiedad agraria, a ser sujetas de crédito y apoyos en la comercialización de la producción. Algunas se orientan al área de la salud. El otro grupo de demandas está enfocado hacia las costumbres en las comunidades. Las mujeres quieren cambiar costumbres para tener derecho a decidir con quién casarse, a heredar tierras, tener cargos dentro de la comunidad y a acabar con la violencia doméstica y sexual (*ibid.*). Las costumbres que las indígenas chiapanecas quieren cambiar nos hablan no de una complementariedad surgida del dualismo mesoamericano según lo plantean Marcos, Landa y Rosado para el caso de Yucatán, sino de otras costumbres que indican que existen sectores de mujeres mayas que actualmente viven en situaciones de opresión y desventaja social frente a los hombres.

A pesar de la dificultad de comparar los hallazgos y planteamientos de investigaciones realizadas bajo diferentes enfoques, la coincidencia de todas en el objetivo de explicar la complejidad de las relaciones de género bajo una perspectiva histórica y en el interés de entender los cambios posibles hacia una menor o mayor desigualdad en determinados contextos, ha permitido que, a través de su revisión se pueda concluir que es evidente que las relaciones de género entre grupos de indígenas mayas se nos presentan a través de las diferentes épocas y contextos con matices y distintos grados de poder y subordinación entre hombres y mujeres.

A partir de toda la discusión anterior que me ha conducido a concluir que existe una diversidad de regímenes de género en las distintas realidades sociales y que no es posible encontrar regímenes patriarcales y no patriarcales puros, propongo el estudio de las relaciones de género bajo una visión que contemple las diversas dimensiones que pueden coexistir en las sociedades. La dimensión de dominación, que casi siempre es masculina; la dimensión de resistencia a la dominación, que puede ser siempre femenina; existe también una dimensión en donde persiste la cooperación y complementariedad de valores y papeles sociales, económicos y políticos entre mujeres y hombres, por ejemplo. Estas diferentes combinaciones y la importancia de la influencia y la fuerza de cada dinámica son las que caracterizan a los distintos regímenes de género.

En este trabajo sustento que si bien no es posible encontrar elementos “puros” que apoyen la existencia de esa dualidad complementaria de género de la cosmovisión mesoamericana, si es posible identificar rasgos propios de esta forma de vivir y de ser hombres y mujeres. No trato de proponer una vez más un modelo cercano al de la teoría de la colonización y el capitalismo y oponer los elementos de la complementariedad contra los elementos de una cultura impuesta a la manera en que lo discuten Landa (2001) y Rosado (2001). Sin embargo, sí considero que estos elementos culturales propios de los mayas han estado presentes durante el tiempo pero sólo renovados y reconstruidos a través de las prácticas y comportamientos que expresan identidades femeninas y masculinas en continua cooperación, conflicto y negociación. En la sociedad rural indígena de las bordadoras de Aguacateanango podemos encontrar esta dimensión con rasgos de cooperación y complementariedad que forman parte de unas relaciones de género en donde las mujeres han encontrado espacios que les permite ser independientes, ejercer poder y en donde, además, pueden transgredir más fácilmente aquellas normas e ideas que refuerzan el dominio masculino. Espacios que, siguiendo la metáfora que utiliza Del Valle (1991), he denominado *espacios-puente* y en donde concibo al puente no sólo como la estructura que une dos espacios, sino como la que permite pasar por encima de los obstáculos para seguir un camino, que en este caso, se trata de un camino que lleva hacia una mayor igualdad entre hombres y mujeres.

Por otra parte, me parece que dentro de la corriente de la teología india, según la literatura revisada, existen sectores que contemplan a las relaciones de género actuales en los poblados indios como una viva reproducción de una dualidad complementaria fecunda, armoniosa y creativa, sin ir a un cuestionamiento más profundo sobre situaciones como la violencia doméstica que existe en los poblados, por ejemplo. Considero que tampoco es adecuado ni útil tomar la propuesta de la teología india sobre el género, que parte de un manejo simplista e ideológico sobre la complementariedad al retomar como argumento “la armonía y el complemento fecundo entre los hombres y mujeres indígenas” para rechazar los planteamientos de la teología feminista por ser, desde su punto de vista, ajena a la realidad indígena (Hernández, 2004).

Me pregunto entonces si puede ser cierto que en nuestro contexto esté sucediendo efectivamente, lo que dice la consigna de las feministas italianas en su *Manifiesto de “rivolta femmine”*: “hasta ahora el mito de la complementariedad ha venido siendo utilizado por el varón para justificar su poder” (Debate Feminista 2, 1990). Como hemos visto, esta versión de la complementariedad ha sido usada cotidianamente en algunos medios, no sólo por los hombres para justificar su poder; sino también, en sus diversas versiones, se ha convertido en un instrumento ideológico de algunos movimientos y posiciones políticas a los que quizás no interesa hacer cambios profundos hacia una verdadera equidad de género o no ven la necesidad de estos cambios. Sin embargo, considero que estas diversas posturas también están impregnadas de las percepciones e interpretaciones de las experiencias de vida de la gente que conforma estos movimientos y/o organizaciones y que de algún modo las manifiesta en sus posiciones políticas.

A partir de la revisión del trabajo de Marcos sobre la cosmovisión maya y el dualismo complementario en las relaciones de género, he discutido las aplicaciones de este enfoque en la región de Yucatán y el debate y posiciones que se han dado en Chiapas a partir del encuentro entre el movimiento feminista zapatista, organizaciones de mujeres indígenas y el movimiento de la teología india. Mi interés en esta revisión es mostrar las dos partes de una situación que viven las mujeres rurales indígenas a lo largo del siglo XX y principios del XXI en estas regiones del sureste

del país y destacar cómo a pesar de manifestaciones de dominio masculino y abusos contra las mujeres, es posible también encontrar comportamientos y hábitos que expresan otro tipo de relaciones entre éstas y los hombres que son más cercanas a esa complementariedad e integración señalada por Marcos y Arizpe en párrafos anteriores.

Para enfatizar lo anterior, regresaré a lo dicho por mujeres indígenas en un taller en San Cristóbal de Las Casas: “tenemos que pensar qué se tiene que hacer de nuevo en nuestras costumbres, la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres, que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie” (Memorias del Encuentro-Taller *Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones*, San Cristóbal de Las Casas, 20 de mayo s/a, citado por Hernández, *ibid*: 333).

En ese Taller las mujeres indígenas hablaron de cambios en las costumbres, pero también se dijo que habría que “proteger y promover” las costumbres identificadas como “buenas”. ¿Cuáles podrían ser esas “buenas costumbres”? Con este trabajo intento identificar cuáles elementos propios de la cultura indígena rural de esta parte de México han podido modificar, reconstruir y usar las mismas mujeres para mejorar su posición social. Me interesa indagar cómo es posible lograr también cambios a partir de elementos locales que pueden contribuir a transformaciones a niveles más amplios. Estoy enfatizando ahora los elementos locales, pero no creo que los cambios se den sólo a partir de lo local, sino precisamente a través de las mediaciones entre éstos y los elementos externos con los que están en interacción continua. A través de la historia, la costumbre permanece pero no permanece inalterada. Sus cambios, como dice Hobsbawm (1983) tienen límites porque la costumbre sólo permite hasta donde puedan ser compatibles con su condición precedente. Tenemos que en la costumbre se presentan estas paradojas. Una es que la costumbre cambia, otra es que la costumbre cambia con innovaciones que pueden ser de otra cultura. El requisito, siguiendo a Hobsbawm, sería que esa innovación permita conciliar el presente con un pasado que está vigente en la subjetividad de las personas que tienen esa costumbre. Esta última se refuerza y a la vez cambia objetivamente en la cotidianidad. Lo cotidiano expresa, según Giddens

(1995) el carácter rutinizado, la repetición de actividades que se realizan de la misma manera día tras día y que se extiende por un espacio-tiempo). Para Giddens esta cotidianidad vista como la repetición de actividades es el fundamento material de lo que llama “la naturaleza recursiva de la vida social” (1995: 24).

De acuerdo con lo anteriormente planteado, considero que es posible suponer que en la costumbre que interviene en las relaciones de género de la población indígena maya de esta parte de México, se haya generado una reconstrucción de identidades a partir de elementos mayas y españoles conformada, como dije anteriormente, a lo largo del tiempo, pero renovada y conservada a través de las prácticas y comportamientos que expresan identidades femeninas y masculinas en continua cooperación, conflicto y negociación, en el equilibrio de la complementariedad y el desequilibrio de la exclusión.

Ahora me interesa regresar a la pregunta de Moore antes referida: “¿es suficiente con decir que —las mujeres— ejercen poder en un campo exclusivamente femenino, o debemos demostrar que ejercen poder en las áreas de la vida social que normalmente se consideran como territorio público y político exclusivo de los hombres?” (*ibid*: 55) para tratar de hacer una comparación entre tres situaciones y aproximarme así al modelo de complementariedad que usaré para mi caso de estudio.

Es indudable que la pregunta que hace Moore respecto al poder femenino en áreas “normalmente se consideran como territorio público y político de los hombres” se puede aplicar a la situación que se presenta sobre todo en las áreas urbanas de las sociedades industriales. En éstas sí es posible la tajante separación entre lo público y lo privado. En el caso que estudia Rogers (1975) de la Francia rural, mencionado páginas anteriores, la separación entre estos espacios resulta menos nítida y se vuelve más complejo explicar qué tanto o no puede la mujer participar en la toma de decisiones a nivel público a través de ese poder privado sobre el hombre que señala la autora.

De cualquier manera, en este caso, si se trata de ser coherente con un feminismo teórico y político que trata de explicar las desigualdades sociales en el ámbito del género y de realizar acciones para lograr la equidad entre hombres y mujeres, tendríamos que ir más allá del mode-

lo que propone Rogers. Es decir, si las mujeres ejercen el poder de esa manera ellas podrían igual disponer de este poder para ser más poderosas en el ámbito público y político, pero también los hombres podrían aprovechar su poder en ese territorio para minar el poder privado de las mujeres y crear situaciones de desigualdad. Podríamos preguntarnos entonces si ¿es posible que los hombres y las mujeres consigan dar un equilibrio a sus poderes para mantener una situación de igualdad?

Por otro lado, es sabido que en algunas sociedades a las mujeres no les interesa participar en ese “territorio de los hombres” porque lo perciben como “la parte del trabajo que les corresponde a los hombres”. Este argumento siempre es manejado por las mujeres cuando se les pregunta si les interesaría participar en el grupo de autoridades del pueblo (información de campo). El problema se presenta cuando se piensa en el curso que pueden tomar estos comportamientos y arreglos de la vida social entre hombres y mujeres a partir de este tipo de división del trabajo. Podría ser que sólo se trate de una manera de compartir las labores y obligaciones que impone la vida en sociedad, sin embargo, si se ve esta situación desde el poder y no sólo desde el trabajo, el panorama podría ser totalmente distinto al de una complementariedad en cooperación armoniosa entre hombres y mujeres. Es precisamente desde el poder que en algunas sociedades se ha creado la supuesta inferioridad del trabajo doméstico que hacen las mujeres y la sobrevaluada importancia del trabajo que hacen los hombres.

Ahora trataré de responder la misma pregunta abordándola desde el caso de las mujeres indígenas del sureste de México. Considero que en algunas sociedades rurales de esta región no se pueden concebir los espacios domésticos y públicos como territorios exclusivamente femeninos o masculinos. La integralidad a la que se refiere Arizpe está aún presente en pueblos de origen maya como Aguacatenango. ¿De cuál manera se presentan actualmente los rasgos de esa dualidad masculina y femenina de la cosmovisión mesoamericana a la que se refiere Marcos? ¿Las relaciones de género pueden darse sin jerarquías masculinas?, ¿las mujeres comparten con los hombres una primacía social?, ¿cómo participan las mujeres en lo público y en lo político?

En este trabajo pretendo responder a estas preguntas y explorar la posibilidad de que, como señala Connell, existan dimensiones en los regímenes de género que favorezcan abrir caminos hacia una mayor igualdad social para las mujeres. En ese sentido creo que en lugares de población tseltal como Aguacatenango persisten elementos de una cultura de género con valores y comportamientos ajenos a una subordinación femenina. Anteriormente hemos visto cómo, en el caso del movimiento zapatista, éste ha logrado aglutinar a diversos grupos como cooperativas de artesanas, organizaciones de campesinas y parteras para discutir y conseguir objetivos comunes. En el caso de mi estudio, un espacio de trabajo de textiles, las bordadoras, no han logrado conformar un espacio común que represente sus intereses laborales, sino al contrario, la rivalidad y competencia entre las mujeres ha favorecido comportamientos que las desune y que ha llevado algunas a la exclusión. Existe entonces la paradoja de que al tiempo que se dan modificaciones en las relaciones de género se dan también nuevas subordinaciones sociales intragénero. Al tiempo que se generan asociacionismos femeninos, es decir, una mayor posibilidad de integración social se dan también nuevas desintegraciones y conflictos. La integración que pueda existir en un momento determinado está en función de las negociaciones de los diversos intereses que se crean entre las mismas mujeres.

Las bordadoras tseltales no sólo han logrado mantener una alta posición en su sociedad, sino que han podido cambiar su posición de trabajadoras de las comerciantes mestizas para pasar a ser empleadoras de otras mujeres. Los anteriores planteamientos me conducen a otro de los puntos que sostienen mis argumentaciones. Este punto se refiere al papel activo de las mujeres en los cambios de las relaciones de género, en los cambios de su posición social y por tanto, en el ejercicio del poder.

En los inicios de este apartado al discutir el concepto de *espacio-puente* y la necesidad de su reformulación, me referí a que el espacio textilero de mi caso de estudio ha sido un proceso de cambio en el ámbito laboral que ha llevado a cambios en las relaciones de género. Considero que todo este proceso visto desde la relación espacio-temporal en conexión a los modelos de género es un medio indispensable para explicar las formas en las que hombres y mujeres elaboran su identidad social.

Señalé también que estos cambios no pueden ser vistos sólo desde la perspectiva de las nuevas referencias, sino que deben explicarse también a partir de la *conservación-recreación* de comportamientos, normas y valores de género existentes y que denominé “positivos” en el sentido de que son parte de un modelo de género no patriarcal. Hablar de modelos de género no patriarcales no significa necesariamente pasar a modelos matriarcales. Significa en primer lugar que no siempre existe una dominación masculina en todos los ámbitos de la vida social; en segundo lugar, que existen identidades femeninas no forzosamente relacionadas con la subordinación a los hombres. Como señala Alcoff: “las relaciones de los sujetos en la realidad social pueden rearticularse desde la experiencia histórica de las mujeres (Alcoff, 1989: 14).

Se trata más bien, como lo señala Moore (1996) del estudio de las mujeres como personas. Esta autora se refiere a la importancia del análisis de la identidad de género. Las construcciones sobre el género —afirma— están asociadas a los conceptos de sujeto, persona y autonomía y para explicar éstos es necesario el estudio de las nociones de elección, estrategias, valores y méritos sociales de acuerdo a su relación con los actores sociales como individuos (*ibid.* 57). A partir de esta idea de Moore, al igual que McDowell (2000: 46) me apoyo en la frase de Nancy Fraser (1991): “las feministas necesitan tanto la deconstrucción como reconstrucción; desestabilización de la ideología y proyección de una esperanza utópica” (1991: 175).

Anteriormente he planteado la presencia de varias formas de ser mujer y por tanto la existencia de identidades femeninas diversas. Para apoyar este argumento parto de las propuestas de Linda Alcoff y Florinda Riquer para el análisis de las relaciones e identidades de género. Trataré de explicar el argumento anterior a través de unir las propuestas teóricas de Alcoff y Riquer sobre el concepto *mujer*, el *género* y la *identidad femenina*. La mujer como una persona con una identidad de ser subordinada cuya historia transcurre marcada por el poder del patriarcado no existe siempre y en todas partes. ¿Cuál sería entonces el sujeto de la política feminista? Considero que la proposición de Alcoff da una respuesta adecuada.

La respuesta de Alcoff (1989) se refiere a la reconstrucción del concepto *mujer* a través de una posición particular, que es diferente al conjunto de atributos que siempre se ha tomado para definir a la mujer y a la *identidad femenina*. A través del argumento de De Lauretis (1984) quien define una subjetividad femenina sobredeterminada por la experiencia como un complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones que dan un género femenino y no por la biología, ni por una intencionalidad libre, racional (1984: 182, citado por Alcoff, 1989: 10), Alcoff desarrolla su idea sobre el *género*, el *concepto mujer* y la *identidad femenina*.

Así, concluye Alcoff, el *género* no es un punto de partida en el sentido de ser una *cosa* determinada, sino es una postura o construcción establecida en forma no arbitraria por una matriz de hábitos, prácticas y discursos. Concibe a la mujer como un sujeto con posicionalidad: “el concepto *mujer* es un término relacional identificable sólo dentro de un contexto en constante movimiento” (1989: 14). La *identidad femenina* es explicada en relación a “un contexto siempre cambiante, a una situación que incluye una red de elementos involucrando a otros como las condiciones económicas, instituciones e ideologías culturales y políticas”. Es entonces posible, definir a las mujeres por su posición en esta red de relaciones.

Al mismo tiempo, la autora cuestiona la idea posestructuralista que niega todo espacio del individuo para maniobrar en las instituciones y en el discurso social, propone que la posición en que se encuentran las mujeres puede ser activamente usada como un espacio desde el cual se interpretan y construyen los valores, más que el lugar de un conjunto determinado de valores. Ahora —dice— si tomamos a la subjetividad humana como una propiedad emergente de una experiencia historizada, podemos decir que “la subjetividad femenina está construida aquí y ahora de esta forma sin que esto implique una máxima universalizable sobre “lo femenino” (1989: 14-15). De acuerdo a esta perspectiva, el concepto *mujer* se convierte en un concepto relacional reconocido en determinados contextos de interacción y en donde la posición en que se encuentra la mujer, es el sitio para reconstruir los posibles significados de feminidad.

De esta manera, la especificidad de una teoría feminista ya no es proporcionada por una feminidad construida por una privilegiada cer-

canía a la naturaleza, el cuerpo o lo inconsciente, como una esencia inherente a las mujeres, como lo propone la teoría de la diferencia o feminismo cultural. Esta especificidad tampoco puede ser dada por lo que entiende la vertiente de la igualdad o posestructuralismo sobre la mujer que la ve como una feminidad privada, marginal y aún intacta, fuera de la historia, que debe ser descubierta o recobrada (1989: 10).

Por su parte, Florinda Riquer (1992) recupera el debate sobre las vertientes de la igualdad y la diferencia para argumentar a favor del planteamiento de Alcoff y de De Lauretis y llevarla del plano de la acción política y teoría del feminismo hacia el plano de la investigación empírica. Riquer destaca el hecho de que la *identidad femenina* es relativa a la posición que la mujer tome en contextos específicos de interacción. Considero relevante para la discusión teórica y acción política feminista y en particular para defender mi argumentación de tesis, la propuesta de Riquer acerca de las diferentes posiciones que la mujer puede tener a lo largo de su vida y en los distintos niveles de las relaciones sociales. La subordinación, afirma la mencionada autora, no puede ser vista como una condición de la mujer sino como una posición en algunos momentos de su vida, pero no la única. De acuerdo a esta idea, las mujeres, entonces, pueden tener posiciones de autoridad, subordinación o equidad.

Propongo entonces que la identidad de las mujeres tseltales es una identidad construida a través de una experiencia historizada y de acuerdo a un contexto rural indígena en donde persisten elementos culturales que, de acuerdo a la teoría de la complementariedad, apoyan la apertura de espacios en donde las mujeres pueden usar su posición activamente para una mayor equidad en las relaciones de género y para el ejercicio del poder no sólo dentro de la familia, sino también en la vida pública. Desde la dimensión de una cooperación más igualitaria entre hombres y mujeres, éstas pueden transgredir a través de la negociación y el conflicto las manifestaciones, normas e ideas construidas desde la dimensión de la dominación masculina.

Sobre las posiciones de *autoridad*, *subordinación* y *equidad*, Riquer parte de la concepción weberiana que define a la *autoridad* como la “posibilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado conteni-

do entre personas dadas”, mientras que *la subordinación* se refiere a la “recepción y aceptación de algún mandato dado”. Me parece que esta concepción no es suficientemente amplia en la explicación sobre cuáles elementos son necesarios para que una persona tenga autoridad y otra sea subordinada en una determinada interacción social. Por esto retomaré la conceptualización de Latour (1986) sobre el poder. De acuerdo con este autor, el *poder* debe ser explicado a partir del resultado de la acción de aquellos que obedecen. La noción de poder de Latour niega la existencia como un recurso acumulable en manos de una persona para sostener que éste es dado por las acciones humanas a través de las relaciones sociales. No puede ser algo que se puede almacenar y que se otorga por una sociedad preexistente al poderoso, debe ser explicado a partir del resultado de la acción de aquellos que obedecen. El concepto de *poder* puede ser visto como un efecto pero no como una causa. Por tanto, el poder siempre es relacional y su existencia requiere siempre de la asociación entre personas; son poderosos no los que tienen poder en principio o *a priori* sino aquellos que en la práctica definen o redefinen *qué es lo que logra mantener unidas*”. El ejercicio del poder más como un efecto que como una causa (1986: 273). A través de esta conceptualización de *poder* abordaré las relaciones sociales inter e intragénero apoyándome también en la teoría de las redes sociales. He considerado útil retomar la teoría de redes porque me parece un instrumento que me permite analizar los vínculos específicos existentes entre las diferentes agentes y el tipo de intercambios que se realizan entre ellas. Me parece que el análisis de redes permite entender estas relaciones como una conformación de estructuras sociales en el marco de sus propias dinámicas y en donde las mujeres a través de su agencia pueden cambiar situaciones a su favor.

Por último, creo que tanto la concepción de la *identidad femenina* que propongo para este trabajo y que contempla la posibilidad de ser cambiada por la agencia de la mujer, como el concepto de *poder* de Latour, me llevan a retomar como punto esencial de mi propuesta metodológica la *teoría de la agencia social*, como un instrumento de análisis del quehacer cotidiano de las mujeres en los ámbitos familiares, comunitarios, laborales y políticos. La agencia social, Giddens (1981) la define como

“la capacidad de transformación del agente sobre su medio ambiente a través de su propia acción, por lo que el orden social se construye en múltiples espacios, con múltiples lógicas y por múltiples agentes, que no se agotan en el espacio público de la política del Estado ni en el recientemente privilegiado mercado global”. Para este autor, la estructura no se debe igualar a constreñimiento, sino que la estructura es a la vez limitante y habilitante. La estructura, como la articulación de reglas y recursos implicados de forma recurrente en la reproducción social, al mismo tiempo que limita y condiciona ciertas prácticas sociales es también resultado de la acción de los agentes sociales. De esta manera, esta teoría de la estructuración abre las posibilidades de explicación acerca de cambios sociales que se realizan en la dimensión microsocia como serían las relaciones de género. Las mujeres como agentes sociales pueden entonces reproducir una cultura de género y al mismo tiempo la pueden reinterpretar y transformar.

El diseño de los instrumentos de campo está orientado por la perspectiva de la investigación cualitativa como una metodología antropológica que sostiene la idea de que el verdadero conocimiento de la realidad social es posible no sólo por la “realidad objetiva”, sino a través de las interpretaciones subjetivas que se hacen en su construcción social. Por otro lado, no es posible hacer análisis social a partir de la idea de que los individuos siempre actúan orientados por normas y regulaciones estructurales, sino que es necesario prestar atención a la improvisación, el salir al paso y los eventos fortuitos de la gente (Rosaldo, 1991: 100). La metodología cualitativa enfatiza el estudio de los procesos sociales: la realidad se construye socialmente, por tanto no es independiente de los individuos y las relaciones entre ellos. Como dice Rosaldo “la verdad del objetivismo” con sus absolutismos y universalismos, compite ahora con las verdades de estudios de caso en contextos, configuraciones, intereses y percepciones locales (1991: 31). Los métodos cualitativos que utilicé fueron la observación participante, las historias de vida o autobiografías, entrevistas abiertas y conversaciones informales. Los relatos autobiográficos representan una forma muy útil por medio de la cual los individuos otorgan significado a su vida en una ordenación secuencial de situaciones, comportamientos y acontecimientos.

El método de observación participante se define con base en las siguientes características: 1) especial interés en el significado humano y su interacción desde la perspectiva de la gente como personas y miembros de situaciones y posiciones particulares; 2) la ubicación en el aquí y el ahora en las situaciones y escenas de la vida diaria; 3) una forma de teoría y teorización enfatizando las interpretaciones y entendimientos de la existencia humana; 4) como una lógica y un proceso de interrogar en forma abierta, flexible y oportuna que requiere de una constante redefinición de la problemática basándose en la información recopilada en los escenarios concretos de la existencia humana; 5) la variedad de prácticas de participación a través de establecer y mantener relaciones con las personas y; 6) el uso de la observación directa acompañada de otros métodos de recopilación de información (Jorgensen, 1989). Considero importante aclarar que las guías de entrevista diseñadas para el trabajo de campo, cumplen exactamente esa función, es decir al mismo tiempo que su contenido expresa los propósitos del estudio éste no debe predominar y sesgar de manera que cierre las puertas a nuevos aspectos y conocimientos sobre la realidad que quiero estudiar. En el siguiente apartado me ocupo en la descripción de los antecedentes y de la contextualización de mi caso de estudio.

2. El problema de estudio

2.1 Artesanía y género en México

Los estudios más actuales sobre trabajo rural y género en México han abandonado el enfoque que parecía predominar en las investigaciones anteriores, el cual otorgaba un papel predominante a los factores macroeconómicos como impulsores de los cambios en las condiciones de vida de las mujeres, para orientarse al estudio de los factores culturales y políticos locales. En este nuevo enfoque, el trabajo de las mujeres es visto ahora como una relación social y no sólo como una actividad productiva (Marrón, 1995; Lazos, 1995; Albert, 1997; Dávalos, 1997; Rejón, 1998; Moctezuma, 1998; Castilleja, 1998; Dalton: s/f). Así, ahora se trata de analizar las actividades laborales femeninas con una visión dirigida

hacia lo cultural y sociológico que abandona orientaciones de tipo economicista y determinista.

Hacen también un intento de explicar la relación entre el trabajo y la redefinición de la identidad de las mujeres, aspecto muy importante para conocer no sólo los cambios actuales, sino cómo se ha valorado su trabajo y cómo lo perciben las mujeres mismas. Se consideran también la iniciativa que ellas han tenido en el diseño de alternativas de resistencia ante factores estructurales que las marginan. Parte de estos trabajos se ocupan también del estudio de las nuevas relaciones construidas a través del aumento de la mercantilización de las actividades tradicionales de las mujeres rurales en nuestro país, entre ellas la producción de artesanías (Lazos, 1995; Rejón, 1998; Moctezuma, 1998).

En México, como en el resto de América Latina, la intensificación de la producción de artesanías ha sido resultado principalmente de tres situaciones: 1) las condiciones de crisis de las familias campesinas ante la disminución del territorio de las comunidades, el aumento de la población y los efectos de las políticas públicas de abandono a este sector, al mismo tiempo de la creciente dependencia de insumos agrícolas industriales promovidos por los programas oficiales; 2) las motivaciones para consumir artesanías de algunos sectores de la población como medio para afirmar identidades o distinguirse por el gusto refinado y tradicional; 3) la promoción gubernamental con los fines de crear empleos que disminuyan la emigración, fomentar la exportación, atraer turistas y como parte de una política que usa lo popular para consolidar la unidad nacional “bajo la forma de un patrimonio que parece trascender las divisiones entre clases y etnias”; 4) el incremento del turismo, en particular en la vertiente del turismo cultural (García: 1989).

Sobre el impacto del proceso que Stephen (1990) llama “mercantilización de la cultura” en las relaciones sociales, los resultados de los diferentes estudios han demostrado la diversidad y complejidad que existe en las nuevas relaciones que se van conformando entre los grupos de artesanos. Así, Good Eshelman (1988), Stephen (*ibid.*) y Clements (1988) han encontrado, en diferentes contextos de América Latina y de México, que a través de su participación en el mercado, los pueblos artesanos han mantenido y reforzado su identidad étnica

al mismo tiempo que desarrollan su capacidad de adaptación, lo que ha permitido mantener y renovar su cultura y mejorar sus condiciones de vida. Las interpretaciones anteriores no coinciden con los enfoques que tienen sobre este tema las investigadoras Novelo (1976) y Arizpe (1976). La primera considera que los artesanos indígenas no logran mejorar sus condiciones de vida a través de este tipo de producción familiar de artesanías porque la comercialización siempre es realizada por agentes mestizos que son los más beneficiados. Mientras que la segunda autora considera que el estigma social de “ser indio” es un factor clave que justifica la exclusión de vías para ascender en la formación económica y lograr riqueza.

Rejón (1998) analiza las modificaciones de la identidad cultural de las mujeres mayas yucatecas que se dedican a la producción de huipiles, desde el rol en el trabajo en una cooperativa de producción. Encuentra que ellas modifican su identidad porque el trabajo de bordar es reconocido por “argumentos genéricos no relacionados directamente con la producción sino con la familia” (1998: 287). Las mujeres han creado estrategias para aumentar sus ventas al turismo con el uso de su identidad, al mismo tiempo que emplean palabras en inglés, usan el huipil exclusivamente para salir a vender y llamar la atención. El cambio de roles genéricos hacia una posición socialmente valorada de la mujer es afectada por variables de género y económicas. Señala que únicamente las mujeres solas pueden transgredir las normas genéricas sin ser sancionadas por la comunidad y la familia, pero también las casadas y con hijos han creado estrategias para obtener los beneficios sin participar en todas la actividades. Las mujeres que trabajan en el bordado en el interior de sus hogares, controlan gran parte del proceso artesanal y comercializan con la ayuda del marido o por la vía del intermediarismo sin salir de su casa.

Estos procesos conllevan el surgimiento de nuevas situaciones de desigualdad, no sólo entre las familias, sino también entre los géneros. Si la comercialización de artesanías favorece a ciertos sectores de artesanos como grupos étnicos, provoca también efectos negativos en la situación de las mujeres. Los hallazgos de Stephen demuestran que se da una desigualdad económica y social entre las familias, pasando unas a ser tra-

bajadoras mientras otras se enriquecen y forman parte de una naciente clase patronal y que las mujeres pertenecientes a estas últimas familias fueron las menos beneficiadas en las relaciones de género, comprobando con ello que las desigualdades sociales no se presentan de forma aditiva, sino que la mujer puede tener una mejor posición socioeconómica y estar en desventaja en la relaciones de género y viceversa. Otros resultados importantes han sido las ventajas que las mujeres han obtenido no sólo de su economía, sino también en cuanto a un aumento de su valoración personal al existir un reconocimiento social a su trabajo. Hasta aquí se ha revisado la situación de las mujeres en una producción de artesanías controlada por los hombres. A continuación se examina el caso de las artesanas de Los Altos de Chiapas, que se caracteriza por ser una producción en la que las relaciones de intercambio se dan entre mujeres.

2.2 Artesanas y artesanías de Los Altos de Chiapas

El desarrollo de la producción de artesanías en la región de Los Altos de Chiapas, ha seguido un camino diferente de los anteriormente descritos. Una primera diferencia la podríamos ubicar en el hecho de que en los casos de los nahuas, los zapotecas y los mayas de Yucatán la producción y comercialización es una producción familiar, es decir, de la misma manera que en la producción agrícola, interviene toda la familia, estableciéndose una división del trabajo entre adultos y niños. Particularmente en el caso de los zapotecas, según la interpretación de Stephen, son los hombres los que han llegado a controlar la producción, resultando así efectos positivos y negativos para las mujeres. En Los Altos de Chiapas, son las mujeres las que se han involucrado en la comercialización de la producción textil y alfarera, que en sus orígenes es realizada para las necesidades de la familia y que actualmente constituye una actividad ampliamente mercantilizada.

En la región, esta producción artesanal es una actividad que ocupa un lugar significativo en las actividades de las familias campesinas. Actualmente en México, una de las características de la economía campesina son las restricciones estructurales para satisfacer sus necesidades básicas de consumo productivo e improductivo únicamente por la vía de la

producción propia, otra característica es la monetización, es decir, la dependencia de ingresos y recursos obtenidos a través de la participación en los mercados de trabajo, productos y dinero (Martínez y Rendón, 1983; Bartra, 1982). Así, las familias diseñan una diversidad de arreglos organizativos con base en distintas actividades económicas productivas y no productivas, como la salida a trabajar por un salario. La migración de parte de los miembros de la familia en la búsqueda de empleo, es una variable que determina nuevos y constantes reacomodos en la organización del trabajo familiar. Sin embargo, a pesar de las restricciones y de que comparten rasgos culturales, las familias indígenas de Los Altos no conforman un todo homogéneo. Un elemento distintivo es la diversidad de estrategias de vida, así encontramos familias que ante la falta de recursos productivos dependen casi exclusivamente de los ingresos del trabajo asalariado, familias que combinan el trabajo asalariado con la producción de artesanías y producción agropecuaria, familias de horticultores y pastoras, así como familias que a través de su participación en los diferentes mercados han podido adquirir mayor cantidad de recursos productivos o han preferido la opción de invertir en el transporte público y/o comercio (Ramos, 1996; García y López, 1993).

En este sentido, la identidad laboral de los grupos campesinos está construida por la interrelación entre una variedad de ocupaciones y oficios. A la pluridimensionalidad de la identidad señalada por Giménez (1993: 26) hay que agregar esta identidad laboral múltiple, cuya importancia es indudable en la conformación de las identidades femenina y masculina. Desde la dimensión económica, lo anterior demuestra que los grupos indígenas, a través de estas estrategias, hacen evidente por un lado, sus limitaciones estructurales y por otro la gran capacidad del conjunto familiar para readecuar trabajo, tiempo y espacio a las coyunturas de los mercados locales, regionales e internacionales.

Por unidad doméstica campesina entiendo al conjunto de personas que posee medios de producción —entre ellos una dotación de tierra— y distribuye los recursos humanos y materiales en la realización de diversas actividades reproductivas, productivas y sociales con el fin de reproducirse biológica y socialmente. En el arreglo de las distintas formas de organización para el trabajo, existen factores relativamente

constantes en cierta etapa de la familia, tales como la disponibilidad de recursos productivos y la fuerza de trabajo familiar, elementos con diversos grados de variabilidad como las migraciones para el trabajo asalariado, las condiciones ambientales, los calendarios de fiestas, rituales y, por último, factores coyunturales con son las situaciones imprevistas y emergencias. En la división del trabajo existe una complementariedad entre las diversas actividades productivas y reproductivas según el tipo de mano de obra familiar –mujeres, hombres, ancianos, niños- y según el tipo de actividad en la que cada persona se haya especializado y, por tanto, tenga la responsabilidad principal en ella). Así, por ejemplo, las chamulas son responsables y tienen el control directo de la producción de borregos, lana y de textiles (Cervantes, Ramos y Zúñiga, 1995).

Desde los años setentas la poca inversión en Chiapas ha estado orientada hacia el sector terciario de la economía, en donde la rama de turismo ha sido prioritaria (Villafuerte y García, 1994). Este hecho social de terciarización, a su vez, ha generado la formación de mercados en donde tanto mujeres rurales como urbanas han abierto nuevos espacios. Se ha dado un proceso de “secundarización” de la economía en algunos sectores de familias rurales de la región de Los Altos, a través del incremento de la participación femenina en la elaboración de objetos manufacturados para la venta. Según la información censal, el municipio que aparece con la tasa más alta de participación femenina en actividades económicas en el estado, es el de Amatenango del Valle, municipio tseltal de la región. Esto se debe al registro de la actividad alfarera, que se ha incrementado en los últimos años (INEGI: 1995), y también a la actividad de maquila de textiles que se realiza en algunos de sus barrios. En este aumento y propagación de las artesanías en la región, tuvo un papel fundamental la política estatal de “fomento y rescate del patrimonio cultural” cuyas acciones fueron realizadas a través de los promotores mestizos e indígenas del Instituto Nacional Indigenista (INI), quienes formaron una de las primeras organizaciones de artesanas en la región¹⁰.

¹⁰ El INI promovió y apoyó con recursos, la organización de artesanas Unión Regional de Artesanos de Los Altos de Chiapas, J' pas Jolobiletik (Los que hacen tejido) en 1984 y abrió en las instalaciones del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de San Cristóbal, primera tienda indígenas de artesanías.

Entre los estudios de género realizados en Los Altos relacionados con la actividad artesanal, han destacado los trabajos de Nash (1986; 1994), sobre las artesanas alfareras de Amatenango del Valle. Desde una perspectiva de antropología económica marxista y ubicada más en la corriente socialista feminista¹¹, estudia el impacto del aumento de la comercialización de la alfarería en la condición de las mujeres y las relaciones de género. Propone que el resultado de la mayor integración de las economías domésticas al capitalismo mundial ha propiciado el surgimiento de cuatro condiciones: 1) la diferenciación de la población artesana entre dueños y trabajadores; 2) las normas de conducta que definen las relaciones domésticas de producción familiares en el contexto comunal están tan ligadas a la ideología de género al grado de que cualquier cambio en los niveles de producción y formas de comercializar provocan cambios en las relaciones matrimoniales y las normas de interacción entre los hombres y las mujeres; 3) la ampliación de mercados, los cambios en las relaciones comerciales y el aumento de la infraestructura como la construcción de caminos ofrecen también nuevos roles para los hombres; 4) la apertura a la intervención de agentes del Estado como mediadores en la producción artesanal.

Nash argumenta que la desigualdad estructural en los roles complementarios de mujer y hombre debe ser reconocida. La manera en que la gente de la comunidad responde a las nuevas presiones provocadas por la intensificación de la producción artesanal revela algunas de las contradicciones implícitas en las relaciones de producción doméstica que afectan a la mayoría de las comunidades indígenas de la zona. Sostiene que en las unidades familiares de Amatenango, la reproducción social se da en el contexto de comunidades indígenas en donde existe una poderosa represión que define los roles apropiados para los hombres y las mujeres. Con la intensificación de la comercialización alfarera, el

¹¹ Los planteamientos de esta corriente se refieren a la interacción de un modo de producción con un sistema sexo/género o la interacción del capitalismo con patriarcado. Mientras el marxismo tradicional considera la condición de la mujer un producto de las desigualdades de clase, el feminismo socialista la ubica con una dinámica propia de tal manera que concibe dos sistemas autónomos -capitalismo y patriarcado- que se entrelazan y se refuerzan mutuamente. Han sido señaladas como ventajas de este modelo teórico, la distinción entre las relaciones de género y clase, misma que conduce a ver la "asimetría entre los sexos" en todas las esferas de la vida social (Benería y Roldán, 1992).

ingreso por alfarería pasa a ser central en los ingresos familiares y, aunque da poder a las mujeres, al mismo tiempo ha creado una situación en donde ellas están más expuestas a ser víctimas del abuso y violencia que caracterizan las relaciones interpersonales por el dominio de la cultura patriarcal. Concluye que aunque existe una cierta acumulación por las ganancias de la artesanía en algunas familias de comerciantes, la verdadera lucha de clases se da al interior de la familia. Interpreta también que esta forma de producción doméstica se ha mantenido sin desarrollar formas más complejas de organización del trabajo y procesos técnicos, porque existe una combinación de factores tales como la resistencia de los hombres a perder el control de la unidad doméstica, los intereses de los intermediarios y los intereses del gobierno que promueve la conservación y fomento de la cultura indígena con inversiones mínimas.

La explicación de la autora sobre el control de los hombres de la unidad doméstica no me parece convincente. No aborda la importancia que pueda tener la identidad de las mujeres, que según ella señala, es valorada como esposa y administradora por la cantidad y calidad de la producción alfarera. Tampoco toma en cuenta el hecho de que en la intermediación participan también las mujeres. A mi juicio, estas omisiones pueden ser motivadas por el punto de vista político feminista que insiste en ver a las mujeres como un grupo unido bajo la dominación patriarcal, que se podría movilizar en conjunto para luchar en contra de su opresión generalizada.

Al igual que la alfarería, la elaboración de textiles para su comercialización ha sido una opción para muchas mujeres en la cotidiana lucha por la sobrevivencia. Esta producción para el mercado es una actividad tradicional de la región, que actualmente se ha incrementado, tanto por el crecimiento de la actividad turística en la región y Chiapas en su conjunto como por el aumento de la demanda nacional e internacional. La producción de artesanías de Los Altos tuvo, en su origen, los rasgos del patrón característico de la producción artesanal de Mesoamérica, según la literatura etnográfica, tales como 1) la especialización del poblado en un tipo determinado de artesanía; 2) la producción realizada por la familia; 3) la combinación e integración de la actividad artesanal

con la agricultura de subsistencia; 4) la distribución de los productos artesanales por medio de sistemas locales y regionales de mercados periódicos (Foster, 1948; Tax, 1952; Nash, 1966, en Littefield, 1976). Estos rasgos del sistema contemporáneo parece ser que existen desde antes de la conquista, por lo menos en ciertas partes de la región. En el caso particular de los textiles, el pueblo de Chamula se especializó en la producción de prendas de lana para los mercados indígenas cubriendo así la demanda de otros pueblos indígenas de la región como Tenejapa y Chenalhó. Lo anterior demuestra que esta producción para el mercado no es una actividad reciente, por tanto, no se puede confirmar lo que nos dice Olivera (1994) que el rol y trabajo doméstico de las mujeres ha estado siempre devaluado porque las mujeres no producían para el mercado y, por tanto, las mujeres sólo fueron “visibles” hasta que participaron en el mercado.

La mayor participación de las mujeres en las artesanías se da en los años setenta, al mismo tiempo se da también un crecimiento continuo del trabajo a domicilio bajo la modalidad de “maquila”, iniciado años atrás como resultado de los intercambios en especie entre los indígenas y los dueños de las tiendas de San Cristóbal. Con respecto al sistema de comercialización de las artesanías, ésta se ha realizado bajo tres modalidades: a) cuando la artesana vende su textil directamente al consumidor; b) cuando las indígenas venden las prendas a las comerciantes mestizas; c) cuando las indígenas reciben de las comerciantes, tanto la materia prima, como los diseños para trabajarlas en sus poblados, las comerciantes coletas¹² pasan así a controlar parte del proceso productivo y las artesanas se convierten en trabajadoras a domicilio (Rus, 1990; Cruz, 1988). En la mayor vinculación de las mujeres al mercado, ellas han renovado intercambios y arreglos que han resultado en una modificación de las relaciones entre mujeres pertenecientes a los dis-

¹² Sulca menciona que existen diferentes versiones sobre la nominación de “coletos” a los habitantes de San Cristóbal, unas dan énfasis al aspecto histórico, otras a los aspectos geográficos, al comportamiento de los habitantes y la vestimenta, “Según la interpretación que hace Francis, (1992: 124) coletos es un gentilicio que probablemente venga del latín *Corpus-Oris*, cuerpo-traje con faldones, ya que los sancristobalenses usaban levita. O bien de “recoletos”, pues vivían en retiro y abstracción, o de “coleta” porque usaban coleta a la usanza de la época...”

tintos grupos sociales. La comercialización de artesanías se realiza a través de diferentes vínculos y formas de organización en las cuales se involucran agentes que comercian en distintos niveles. Así, por ejemplo, las familias de comerciantes *coletas* fueron los primeros intermediarios en el mercado de textiles.

Al turista desconocedor de los textiles de Los Altos que recorre el Barrio de Guadalupe y el mercado de Santo Domingo¹³ se le ofrece una diversidad de prendas textiles entre las que destacan las de Guatemala y las blusas de Aguacatenango y Las Margaritas¹⁴, poblados de la región. Los textiles de Guatemala se caracterizan por ser productos elaborados casi en su totalidad en forma industrial, por lo tanto son más baratos y con diseños más diversificados. Las prendas de Aguacatenango y Las Margaritas son elaboradas con materias primas industriales y cosidas y bordadas en forma manual. Estos textiles son los que abundan también en los mercados nacionales como en Cancún y el Distrito Federal. En la comercialización de estos textiles se han especializado, primero, las comerciantes *coletas* y actualmente los comerciantes refugiados chamulas que controlan estas mercancías. Los establecimientos de la plaza de Santo Domingo pertenecen a estas familias de refugiados chamulas y al frente de los puestos están tanto mujeres como hombres. Éstos son parte de las familias de comerciantes que se han dedicado a la migración para trabajo asalariado y al comercio ambulante. Su participación en este mercado, se inició a través del comercio de hilos de Guatemala, pues algunos de ellos se dedicaban a comprar materiales en la zona de la frontera con Guatemala por encargo de las comerciantes *coletas*, así ellos introdujeron también los textiles manufacturados guatemaltecos.

Tanto en Santo Domingo como en las tiendas de las *coletas* se venden también los textiles originales de los poblados de Los Altos (Tenejapa, Larrainzár, Chenalhó, Zinacantán, etcétera). Estos textiles son hechos

¹³ El Barrio de Guadalupe es uno de los barrios más antiguos de la ciudad, su calle principal es conocida como Calle Real y es la calle en donde se establecieron los primeros comercios de textiles propiedad de las familias de comerciantes *coletas*. El mercado de Santo Domingo está situado en la plaza del exconvento de Santo Domingo, al norte de la ciudad y es el espacio que pertenece a los grupos de comerciantes indígenas.

¹⁴ Estos textiles se pueden considerar como artesanía indígena-coleta, pues las blusas son la representación material de los conocimientos y habilidades que ambos grupos de mujeres han intercambiado.

en telares de cintura con las técnicas originales de las indígenas, tienen una menor demanda por sus precios más altos y pueden clasificarse como “artículos de lujo”. Son los textiles que se canalizan al mercado internacional y son adquiridos generalmente por el turismo europeo. Son las cooperativas y asociaciones indígenas como Sna Jolobil las que se han especializado en el comercio de esta clase de textiles.

La descripción anterior demuestra que por encima de las nacionalidades y los gustos y preferencias de los consumidores, ya sea como producción, como comercio, como una única actividad, como parte de un conjunto de actividades o como trabajo a domicilio, las artesanías textiles son actualmente una opción de ingresos para diferentes sectores de la población de esta parte de Chiapas: coletas, indígenas y “fuereños”.

La situación de las relaciones conformadas a través de la manufactura de textiles en esta región no puede ser visto hoy desde la perspectiva de Stephen, si bien en un momento era importante demostrar que los grupos indígenas y sectores populares son capaces de recrear su cultura y de competir ventajosamente en los mercados para la autoafirmación de la identidad cultural, actualmente es necesario ver esta problemática desde la perspectiva planteada por García Canclini (1998), cuando habla de la reconfiguración del objeto de estudio de la antropología en la modernización¹⁵, es indispensable —dice— convertir la heterogeneidad en un concepto eje “no sólo como requisito de adecuación teórica al carácter multicultural de los procesos contemporáneos sino como operación necesaria para desarrollar políticas multiculturales democráticas y plurales...” Es necesario también ver las nuevas formas de segmentación y recomposición que se generan a través de las distintas formas en que los miembros de cada etnia, clase y nación se apropian de los conjuntos heterogéneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales (1998: 7).

Las investigaciones sobre las artesanías ejemplifican la *heterogeneidad multitemporal* de la modernidad en los países de América Latina (*ibid*: 7).

¹⁵ García Canclini distingue *modernidad* como etapa histórica, *modernización* como proceso socioeconómico que trata de construir la modernidad y los *modernismos* como proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas (García Canclini, 1989: 19).

Situaciones como las que se presentan en la producción de artesanías, en donde en la coexistencia de procesos artesanales o “tradicionales” y procesos industriales, los grupos sociales actualizan viejas formas de relaciones laborales como el trabajo a domicilio. En esta parte de México, las mujeres reconfiguran también el trabajo a domicilio. El trabajo a domicilio ha estado presente desde siempre en los diversos procesos de manufactura artesanal realizados en las áreas rurales del país. Lugares como la Mixteca Oaxaqueña o la Sierra de Guerrero, son un ejemplo clásico. Los mixtecos, grupo de fuerte cultura migratoria, se involucraron desde fines del siglo XIX al trabajo a domicilio en la producción de artículos de palma y plástico, la cual empezó a ser exportada a Estados Unidos en los inicios del presente siglo. En la actualidad, esta actividad no solo persiste sino que en algunos poblados se ha intensificado (Ramos, 1992; López, 1997). El trabajo a domicilio se nos presenta así, como una actividad que ha ido transformándose con distintas relaciones sociales y distintos procesos de trabajo. En esta actividad interviene toda la familia. Las personas que más se dedican al tejido son las más pobres y de mayor edad. Este sistema de manufactura de sombreros de la Mixteca Oaxaqueña se asemeja al de la producción de hamacas en Yucatán (Littlefield, 1976), en donde inicialmente la comercialización del producto era exclusivamente realizada por comerciantes mestizos y posteriormente los mismos artesanos se convirtieron en comerciantes y contratadores. Esto ha modificado la organización social intracomunitaria a través de la creación de nuevas relaciones laborales y de intercambio, promovidas sobre todo a través de los sistemas de parentesco.

Los aspectos que se pueden generalizar en los cambios de las relaciones sociales en los pueblos que comercian con objetos artesanales son los que se refieren a la diferenciación social relacionada con los distintos niveles socioeconómicos de las familias y la conversión de numerosos grupos de artesanos a trabajadores a domicilio (Littlefield, 1976; Stephen, 1991; Rejón, 1998). Actualmente se ha dado una división del trabajo entre las mujeres en el mercado de textiles. Muchas de las mujeres de poblados tseltales y tojolabales han pasado a ser trabajadoras a domicilio y son contratadas por las comerciantes de San Cristóbal. Las indígenas trabajadoras a su vez forman sus propios grupos de trabajo

en su comunidad o localidades vecinas. Las respuestas de las mujeres ante los procesos del cambio capitalista están determinadas en parte por su capacidad de controlar, usar y disponer de un conjunto de recursos económicos, sociales y culturales. El proceso que crea este tipo de relaciones es el uso de la red de intercambio recíproco como recurso laboral. Si una mujer organiza a varias de sus parientes como grupo de acción, esto le permite obtener una mayor cantidad de recursos.

En cuáles el mercado de trabajo de textiles se ha ampliado hacia varios poblados de la región. Actualmente existe una zona delimitada por los municipios de San Cristóbal, Teopisca, Amatenango del Valle y parte del municipio de Venustiano Carranza y de Las Margaritas, en la cual una parte importante de la población femenina se dedica a la producción de textiles para el mercado. Algunas se han especializado en la producción y comercialización de textiles por cuenta propia, otras se dedican a la maquila y otro grupo realiza producción de alfarería combinando esta actividad con la maquila de textiles. Los espacios de movilidad de todos los grupos de mujeres se han ampliado. Si anteriormente era la indígena la que acudía a los establecimientos comerciales de la ciudad para recibir la materia prima, las instrucciones y el pago por la elaboración de las prendas, hoy también las contratadoras se trasladan a los poblados de “sus bordadoras” para organizar la producción. En Amatenango y Aguacatenango, por ejemplo, son las mujeres indígenas y algunas mestizas quines viven en los alrededores quienes se trasladan a los hogares de sus “patronas” para recibir material y el pago por su trabajo.

Vemos así, que esta producción de textiles en Los Altos, ha sido también una opción del sector campesino indígena para vincularse al mercado en la búsqueda de ingresos. Al igual que los casos de los pueblos artesanos de otras regiones, su vinculación a los mercados capitalistas, ha creado también diferencias sociales al interior de los poblados y modificado relaciones sociales. Una característica sobresaliente en estos procesos es la conversión de un sector de la población de artesanos a trabajadores a domicilio, que se manifiesta también en la región de estudio, con la especificidad de que se trata de una producción controlada únicamente por mujeres. Esta particularidad constituye uno de

los temas centrales de esta investigación. Si en los casos en donde esta producción artesanal es controlada por hombres ha tenido repercusiones negativas en la situación de sectores de mujeres ¿qué sucede cuando en un proceso parecido son las mujeres las que comercian, organizan la producción, trabajan y contratan a las trabajadoras?

La interpretación de la teoría feminista socialista sobre este tipo de situación nos aporta valiosos elementos que contribuyen al conocimiento del efecto de la comercialización de productos en las relaciones de género, pero no llega a visualizar los comportamientos que ocurren entre las mujeres y cómo se construyen entre ellas relaciones de poder a través de la alfarería. No permite ver que al tiempo que se crean nuevos conflictos y formas de cooperación en las relaciones de género, las mujeres también amplían sus espacios de acción. De la misma manera, el trabajo a domicilio puede ser visto también como una demostración de las formas en que las mujeres diseñan estrategias para desempeñar nuevas actividades sin descuidar las actividades de reproducción. Este sistema de producción tampoco ha impedido como sucede en la Mixteca Oaxaqueña y entre las encajeras de la India, que los trabajadores se organicen. Sin embargo, es necesario mencionar que la organizaciones de artesanas no se pueden ubicar como un grupo unido con objetivos comunes de lucha para obtener mejores condiciones de trabajo.

Me interesa destacar que la producción de textiles de Los Altos se distingue además del proceso estudiado por Stephen en Oaxaca, en un aspecto fundamental: en la creciente y continua intervención de los agentes estatales en la producción, comercialización y promoción de la artesanía. Esto acarrea consecuencias importantes en la unidad o división de los grupos de artesanos. Si Stephen encuentra que los teotitlecos tuvieron la capacidad de presentarse cohesionados ante los representantes de gobierno y empresas foráneas con intenciones de control de la producción, en esta región sucede todo lo contrario, pues la acción estatal ha tenido un importante papel en la conformación de cooperativas de artesanas y en la distribución de apoyos que han promovido mayores conflictos al interior de los poblados. En el siguiente apartado, discuto este tema más ampliamente.

2.3 *Mujeres de Los Altos: unidas y divididas*

Trabajos recientes sobre las mujeres de Los Altos, nos presentan una imagen tanto de indígenas como de mestizas, de fortaleza y de poder. Según Aubry (1994), las coletas tuvieron un papel fundamental en la “historia urbana del miedo”. Señala que San Cristóbal, “ciudad de conquistadores nacida de un combate, crecerá como ciudad militar o policíaca, habitada por el miedo. La dominante urbana desde el siglo XVI es el miedo porque sus fundadores temían un venganza indígena” (1994: 307). Este autor, en su estudio de la historia demográfica de San Cristóbal, habla de una mujer coleta que tuvo desde el siglo XVIII la vocación de “Mamá Grande”, las mujeres, ante la ausencia del hombre y siendo la mayoría poblacional, “se impusieron (...) por sus funciones de gestoras del hogar y de su honorabilidad, de administradoras del miedo...de reguladoras de la vida cívica, de sustentadoras de la persistencia urbana...” (*ibid*: 312). En el siglo XIX, las coletas sacaron de la ciudad a las tropas intervencionistas de Maximiliano, expulsaron al prefecto gobernador y liberaron así a su ciudad. A fines del siglo XX, la Mamá Grande se presenta de nuevo, pero ahora es indígena: son las guerrilleras zapatistas.

Rus (1997) nos entrega valiosos testimonios de la vida y la historia de las coletas y nos presenta a varias mujeres que se han enfrentado solas en la lucha diaria por la vida. Los hombres de San Cristóbal abandonaban la ciudad para administrar las fincas y haciendas y realizar sus negocios. Las mujeres —dice Rus— fueron capaces de sobrevivir a la ausencia de los hombres y además de proveer estabilidad y los bienes necesarios para el sustento de su familia. Según la interpretación que hace Rus de los testimonios, el trabajo pagado es visto primero y por encima de todo como absolutamente necesario para su supervivencia. A través de uno de los testimonios, podemos encontrar cómo una de las mujeres comerciantes se ve a sí misma y en correlación con las mujeres de San Cristóbal: “no somos tan sumisas como tienen la imagen, la idea de que la mujer sancristobalense, la mujer coleta, somos muy sumisas” (1997: 85). La información anterior también nos explica, en parte, la situación de que el comercio de textiles en esta región es controlado

principalmente por las mujeres. Otro elemento explicativo es la especialización de la indígena en los textiles que facilitó también la especialización de las coletas en el mismo trabajo, como una comerciante coleta me platicó: “pues somos las mujeres las que conocemos bien toda la cuestión de la costura, además es mejor el trato entre puras mujeres”.

Después de conocer estas imágenes: la mujer indígena explotada por los españoles y criollos en los años de la conquista, ahora convertida en guerrillera y defensora de los hombres contra la represión del ejército y la mujer coleta de fines de siglo XX, ¿se podría pensar que las comerciantes coletas son las representantes actuales de las “atajadoras”. Las “atajadoras” son caracterizadas por Colby y Van Den Berghe (1966) como “las comerciantes coletas que aguardan en grupos el paso de los indígenas, deteniéndolos cuando aparecen y los fuerzan a venderles su mercancía a precios considerablemente inferiores a los del mercado...” (1996: 42).

Actualmente se nos presenta a ambos grupos ya no como las ladinas coletas explotadoras de las indígenas, sino se las coloca juntas en una exigencia por sus derechos, las mujeres de San Cristóbal, nos dice Rus, “están usando los mismos procedimientos que han sido explorados por otros grupos étnicos (...) menos poderosos para exigir derechos hasta ahora negados...” (1997: 13). Las coletas del siglo XVIII se quedaron solas, dueñas de la ciudad ante la migración de los hombres, las indígenas del siglo XX también se quedaron solas en sus poblados ante la migración de los hombres. Unas son “mamá grandes” y otras “guerrilleras” y ambas se convierten en expulsoras de ejércitos. ¿Cómo verlas en su interacción cotidiana en los tratos de la manufactura de textiles? ¿Qué nos dice su encuentro en donde unas y otras han sacado ventajas del trabajo remunerado dentro de sus hogares? ¿Qué sucede entonces con las contradicciones del enfrentamiento histórico entre las coletas e indígenas?

Varios trabajos nos hablan del odio del mestizo por el indígena, así Rovira, al tiempo que da testimonio de una mujer coleta que está “del lado de los indios”, afirma la dificultad de la conciliación de razas por los prejuicios del inconsciente colectivo que tienen quinientos años de raíces (1997: 28). Me parece que actualmente la conformación de las

relaciones sociales en esta región es mucho más complicada, existe hoy en la región y en San Cristóbal una diversidad de identidades indígenas, coletas y “fuereñas” que a veces los encuentros y “desencuentros”, semejan un gran baile de disfraces en donde cada quién lleva su serie de máscaras para usar la adecuada según con quién le toque bailar. Existe una convivencia cotidiana de conflicto y colaboración, tolerancias e intolerancias permanentes no sólo entre los miembros de cada etnia, sino entre miembros de todas las etnias.

En mi opinión, hoy se presentan situaciones en las cuales las relaciones sociales entre los grupos coletos e indígenas no pueden analizarse a partir de las categorías *indio/ladino* que se han utilizado para sostener diferencias sociales en donde el *indio* es excluido del acceso a todo tipo de recursos y el *ladino* tiene una dominación incuestionable sobre los grupos indígenas. Tampoco es ya la situación que nos explica De la Peña quien define a la región de Los Altos de Chiapas, junto a las de Yucatán y Los Altos de Jalisco, como lugares en donde la burguesía se mantiene como un grupo separado y se vale de una “ideología de superioridad innata para justificar su preeminencia” (1993: 37). Como bien lo señalaron Colby y Van Den Berghre (1966), desde los sesenta, las diferencias entre los mestizos e indígenas en la región, no son raciales sino culturales. La “aculturación de los indígenas —señalan— el aumento de su riqueza y de su educación, los lleva a ingresar en la estructura clasista urbana de los ladinos...” (1966: 62).

Pitchard (1995) demuestra cómo el esquema étnico *indio/ladino* ha perdido su vigencia y menciona cómo la categoría indígena hoy menos que nunca es una categoría homogénea. Los factores de la fragmentación sociocultural indígena los ubica como: 1) aspectos físicos y demográficos, pues existen movimientos de transformación del *indígena* a *ladino* y también la existencia de espacios ocupados por ambas categorías; 2) las categorías no son unitarias: se hallan internamente fragmentadas por una serie de criterios cruzados de identidad y diferencia; 3) la nuevas fuentes de distinción: posición económica, religión, ocupación laboral. De acuerdo con este autor, pienso que en esta segmentación de lo *indígena* no se da un “proceso de aculturación”, sino “lo indígena” se convierte en una clasificación más compleja y dinámica. De igual

forma, la identidad coleta, según explica Sulca (1996) ha ido cambiando a través de la historia y de acuerdo a las luchas e interacciones con las clasificaciones contrarias, “creando, sustituyendo y resemantizando sus rasgos” (1996: 131). Este autor señala también cómo los términos de ladino y mestizo nos remiten a una visión de pugna entre indios y mestizos como bloques homogéneos, cuando lo que se presenta son pueblos indios profundamente diferenciados y varios núcleos económicos fuertes detentados por mestizos e indígenas (*ibid*: 141).

Algunos autores como Viqueira (1995) sostienen que la oposición entre indígenas y ladinos no sólo no se ha diluido sino que parece recobrar nuevas fuerzas. Desde su punto de vista, existe un proceso de *reindianización* que se manifiesta sobre todo en la extensión territorial de la población indígena pero éste no ha proporcionado una mejoría material a los grupos indígenas, pues el control económico permanece en manos de las familias ladinas, ejercido hoy desde puntos más distantes, así también la *reindianización* tampoco ha resultado en una mayor autonomía política de los indígenas, por tanto este proceso va de la mano con el proceso de fortalecimiento del orden social basado en las distinciones socio-raciales de tipo colonial (1995: 226,228). Sin embargo, constata la existencia de una minoría de indígenas comerciantes, caciques y transportistas que han logrado acumular riquezas.

Burguete (1999) ve en la reconfiguración actual de la región una polarización de la confrontación étnica y al mismo tiempo un creciente proceso de empoderamiento indígena. A través del análisis de seis procesos¹⁶, trata de identificar la dimensión estructural del proceso de autonomía indígena. Uno de estos procesos es precisamente el control paulatino de los mercados que ha logrado la *elite* indígena: el mercado de transporte público tanto de pasaje como de carga, el mercado de

¹⁶ Estos procesos son los siguientes: 1) el aumento de la población indígena que resulta en una severa modificación del espacio territorial; 2) los tzotziles y tzeltales poseen la mayor parte de sus territorios ancestrales y otras áreas en las distintas regiones de Chiapas; 3) un proceso de recampesinización indígena mercantilista: la reducción del mercado de trabajo, por una parte, ha hecho regresar a miles de indígenas a sus lugares de origen en donde ahora practican una cada más mercantilizada actividad agropecuaria; en este contexto se ha dado una creciente diferenciación de clase y hoy se puede encontrar una *pequeña burguesía indígena*; 4) la reconquista de Jovel, los indígenas “se han posesionado de toda la ciudad, reconfigurando el espacio urbano (Burguete 1999).

productos agropecuarios y el mercado de artesanías, habiendo iniciado ya su incursión en el mercado de servicios turísticos.

Las interpretaciones anteriores nos hablan de una realidad social mucho más compleja que las que nos ofrece la representación del mestizo poderoso y explotador del indígena subordinado y pobre. Mi argumento no va en el sentido de que actualmente no existe más la contradicción estructural entre mestizos e indígenas, ésta permanece y se expresa principalmente en la posición dominante de los primeros en la mayoría de los ámbitos sociales, sino de señalar que esta continuidad de conflicto estructural no es inmutable, pues ha sufrido modificaciones como resultado principalmente de la acción de los grupos indígenas, que han sido capaces de girar a su favor, políticas estatales y alianzas diversas con los grupos mestizos. El hecho que me interesa destacar acá, es que esta oposición entre mestizos e indígenas que siempre se ha mostrado tan claramente igual a las oposiciones *riqueza/pobreza* y *poder/subordinación*, ha sido actualmente modificada y que tampoco se puede ver esta modificación sólo como resultado del movimiento del EZLN.

Creo que las relaciones conformadas en la producción y comercialización de los textiles, es parte del proceso de *reindianización* en donde las indígenas han logrado, a través de sus estrategias, modificar una posición desventajosa en las relaciones con las comerciantes coletas, pero al mismo tiempo es quizás, parte del proceso de consolidación de, por una parte, la independencia económica y política indígena, y por otra, del fortalecimiento y consolidación de la clase poderosa y rica indígena, la cual tiene muchos años de “cohabitación” económica y política con los ladinos. El punto central de esta discusión, a mi modo de ver, es cómo lograr que esta *reindianización* se dé a la par de la democratización y la participación igualitaria en la sociedad de hombres y mujeres de diferentes etnias.

Considero que para el estudio de las relaciones entre estos grupos de mujeres no me puedo quedar con el modelo que propone considerar estas relaciones como simples relaciones de integración económica, explotación y odio en el ejercicio del “poder interétnico”. Esta realidad que se nos presenta es más compleja que el suponer que si todas comparten una misma subordinación como mujeres podrían establecer alianzas en

contra del dominio masculino o de afirmar que las mujeres coletas por ser de un grupo étnico históricamente dominante y explotador de los indígenas, sean las representantes en el siglo XXI de los corregidores del siglo XVIII. Considero también que en este encuentro de identidades femeninas diferentes se pueden dar diversas formas de cooperación y de conflicto en cuanto que se utilizan mecanismos de coacción social según los capitales movilizados entre cada grupo y al interior de éstos, al tiempo que se intercambian conocimientos y experiencias cotidianas.

Las más recientes propuestas teóricas sobre las relaciones entre *género*, *etnia* y *clase* se han alejado ya de los modelos aditivos que ven los conceptos como ejes interrelacionados de la estructura social que en su simultaneidad forman una matriz de dominio y significado. Los enfoques teóricos actuales proponen que la intersección de estos ejes y su configuración simultánea fluyen. Esta perspectiva resuelve la crítica planteada por Mohanty (1991), a la posición universalista de la subordinación de la mujer. El vínculo de *etnia*, *clase* y *género* produce condiciones sociales distintas y experiencias de mujeres y hombres en tiempos y lugares históricos. Conceptualizo la *etnicidad* como otra dimensión de la *identidad social*, de la misma manera que el *género*. La *etnicidad* es una construcción social que indica diferencias culturales. Las identidades étnicas son contextuales, situacionales y multivocales. La *etnicidad* es ahora un concepto subjetivo y dinámico mediante el cual grupos de personas determinan su identidad distinta por medio de la creación de límites entre ellos y otros grupos a la hora de interactuar (Wade, 1997; Barth, 1976).

El estudio de las relaciones en la manufactura de textiles abre la posibilidad de analizar las interconexiones entre dos grupos sociales de mujeres como las mestizas urbanas y las tseltales rurales. En esta actividad, ellas establecen determinadas relaciones que trascienden el ámbito puramente económico y que intervienen y/o modifican las reglas y acuerdos que se establecen en la organización del trabajo. Intercambian no sólo trabajo por dinero sino parte de sus habilidades y creatividad. Si las indígenas bordadoras de flores han puesto su habilidad y arte para recrear su entorno natural en sus textiles, las mestizas han transmitido su conocimiento de técnicas de confección adecuadas para un mercado internacional, creando así los dos grupos nuevos diseños

apropiados a los diversas preferencias de la demanda nacional e internacional. Comparten también su experiencia cotidiana como mujeres frente a los problemas familiares. La producción no está regida únicamente por el mercado, sino que en la composición de la oferta intervienen elementos culturales como el calendario de fiestas de los poblados. Bordadoras y contratadoras han aprendido a organizar la producción de acuerdo a las variaciones de la demanda y de acuerdo a las temporadas de fiestas de los poblados y los calendarios de labores tanto de la agricultura como de otras actividades de las trabajadoras.

¿Cuáles implicaciones conlleva estudiar estas relaciones? En primer lugar, en este proceso de producción de textiles intervienen agregados sociales que poseen e intercambian recursos; en segundo lugar, en estas relaciones se expresan estructuras simbólicas que intervienen en la reproducción de normas y valores, y en tercer lugar, se establecen determinadas relaciones de trabajo, ¿cómo a través del proceso de trabajo, se expresan las relaciones interculturales? ¿cómo se negocia y en esta negociación es posible que exista un mayor control de recursos que haga posible ejercer un cierto grado de poder de un grupo sobre otros?

Al igual que en los casos de las alfareras de Patambán, Michoacán, de las bordadoras de huipiles de Yucatán, de las comerciantes huaves y zapotecas, las relaciones entre las mujeres no son exclusivamente de conflicto, sino que también existen relaciones de apoyo y complementariedad (Moctezuma, 1998; Rejón, 1998; Dalton, s/f). Las mujeres con frecuencia recurren a prácticas tales como la búsqueda de lazos de parentesco rituales como el “comadrazgo”, pues ello garantiza un compromiso más fuerte de parte de la comerciante para dar trabajo, dar pago adelantado e incluso dar posada a su “marchante”. Esta mediación de las estructuras locales de parentesco consanguíneo y ritual se reproduce también en las cooperativas de artesanas.

Por otra parte hay que considerar la política estatal operada mediante organismos como el DIF y el INI, quienes han instrumentado programas de créditos para materias primas y de apoyo a la comercialización, generalmente condicionados por la disposición de los grupos a apoyar al partido oficial. Estas acciones han favorecido de cierta manera una participación más independiente de las indígenas en el mercado y han

estimulado la apertura de mayores espacios. Sin embargo, han creado también nuevas relaciones de clientelismo y han favorecido la creciente diferenciación social en las comunidades, promoviendo así elementos nuevos de división y unión entre las mujeres. Las artesanas con mayor experiencia y habilidad —a través de sus relaciones con instituciones oficiales— han tenido un papel de intermediarias políticas.

Lo anterior me sirve para ubicar y explicar la situación que se presenta en el interior de los grupos de artesanas. Los mecanismos de inserción de las mujeres en esta producción son personales e informales, pues son atraídas en sus poblados de origen por medio de sus relaciones familiares y/o de vecindad y amistad, modificando así, las relaciones de trabajo y cooperación locales, al mismo tiempo que crean nuevos espacios de poder entre las indígenas. El sistema de maquila se organiza en los poblados indígenas como parte de las estructuras locales que se convierten en mediadoras de las relaciones laborales intragénero. La inestabilidad de la economía de la gran mayoría de las familias indígenas provoca que estos mecanismos de coerción tanto culturales como económicos, como la deuda por ejemplo, sean utilizados en las épocas en que las trabajadoras pueden tener mayores necesidades de préstamos, y así la contratadora garantiza su mano de obra para las épocas de mayor demanda de textiles. Este mecanismo es muy común en la mayoría de las sociedades rurales que tienen un grado significativo de producción de artesanías para el mercado, y es particularmente eficiente en los lugares en donde el tipo de manufactura que se realiza depende totalmente de insumos industriales o de materiales de los que carecen los artesanos (Littlefield, 1976; Stephen, 1990; Ramos, 1992).

Las estrategias productivas y comerciales que utilizan las contratadoras indígenas están sostenidas en redes de relaciones de parentesco y amistad consanguíneo y ritual. Tanto en Aguacatenango como en Amatenango el parentesco es uno de los recursos para reclutar trabajo recíproco o cooperativo. En los poblados de alfareras, durante los años cincuenta, las mujeres se casaban a una edad más temprana que actualmente —11 ó 12 años— y eran las suegras las encargadas de enseñarles la alfarería (Nash, 1995). También se puede dar el trato laboral en la relación entre una mujer y la esposa de su hermano menor, si am-

bas viven en la misma casa. Actualmente, las indígenas “repartidoras” distribuyen materia prima entre sus familiares y hogares vecinos. En esta situación, la relación entre la suegra y la nuera es especialmente importante, pues cuando ambas comparten la residencia, esta última tiene obligación de trabajar para la madre del esposo. Son varios los estudios de caso en México que señalan esta situación; Rosado (1990) reporta cómo, entre las familias del Bajío zamorano, la autoridad está concentrada en las madres de los hombres emigrantes, las que ejercen un estricto control sobre las nueras. En Atlixco, Puebla, existe también un patrón de residencia virilocal que se reproduce con una subordinación genérica combinada con la dominación de la suegras sobre las nueras (Marroni, 1995). Esta situación se observó también en algunas familias de los poblados de Chamula, la nuera entrega a la suegra su producción textil para que ella realice las transacciones en la cabecera municipal, al mismo tiempo era la suegra la que otorgaba autorización a su nuera para hablar con visitantes (Ramos, 1995). Este control de las suegras sobre las nueras es reforzado cuando las primeras tienen el papel de intermediarias políticas. Este papel también acrecenta su poder y mejora su posición en las relaciones con las comerciantes coletas y al interior de sus poblados.

Actualmente son las indígenas quienes a través de diferentes estrategias han logrado colocarse a la cabeza del mercado de textiles. En la tradicional y famosa calle de las artesanías del barrio de Real de Guadalupe las artesanas son ya dueñas de establecimientos de textiles. Si a principios de los noventa las “damas voluntarias” del DIF se reunían para organizar muestras de artesanías a nivel local y nacional, hoy son las indígenas las que organizan exposiciones a nivel internacional. La participación de otros agentes distintos a las comerciantes coletas, quizás ha sido un factor que haya atenuado las contradicciones inherentes en la relación entre las contratadoras coletas e indígenas y las bordadoras, pues estas últimas tienen ante sí una gama de opciones: pueden pertenecer a una cooperativa promovida por la institución gubernamental y/o por grupos del partido oficial, pueden ser apoyadas por agrupaciones organizadas en torno a asociaciones no gubernamentales, pueden hacer tratos con comerciantes “fuereños”, pueden seguir

sus tratos con sus “clientes coletas” o también pueden recurrir a todas al mismo tiempo o cambiar de una a otra opción en plazos de tiempo muy reducidos. Estas estrategias pueden ser instrumentadas sólo en grupos, generalmente familiares o con otro tipo de lazos rituales. Es sobresaliente la participación en estos organismos no gubernamentales, de mujeres pertenecientes a los municipios de Chenalhó, Larráinzar, Chamula y Zinacantán, mientras la presencia de las tseltales del área de maquila de textiles, es de menor importancia.

A mediados de los noventa, mientras las indígenas se unieron para exigir apoyos al gobierno para la producción y comercialización y las coletas protestaban por las facilidades otorgadas a los indígenas para vender artesanías, el trabajo a domicilio prosperó. Mientras protestan, exigen y se organizan, ambos grupos continúan haciendo tratos a nivel interpersonal y familiar en sus tiendas y en sus poblados. Mientras las dependencias de gobierno “reparten hilos y manta” en los poblados, adquiriendo estos materiales en los establecimientos de las comerciantes coletas para no perder clientes, mientras se da la proliferación de cooperativas y demás asociaciones de artesanas, se ha dado también el crecimiento de otro grupo de artesanas, que son las que se dedican al trabajo a domicilio, quienes ocupan la posición menos favorecida en estas relaciones.

En el marco anteriormente descrito sobre las mujeres de Los Altos, la producción de artesanías y las relaciones que han construido, ¿cómo ubico la problemática específica que me interesa estudiar?

A partir de una revisión crítica de las teorías feministas, he intentado explicar los problemas en la conceptualización de la identidad femenina. He tratado también de evidenciar el hecho de que algunas de las herramientas metodológicas más comúnmente utilizadas para el análisis de la condición de las mujeres de países como México y América Latina, tales como la división sexual del trabajo y la separación de lo social en esferas pública y privada, no son suficientes para explicar la diversidad y complejidad de las realidades actuales de la región y el país, en donde las identidades femeninas y masculinas se encuentran en un proceso de cambio constante. Al realizar una comparación y reflexión sobre los hechos empíricos relatados arriba sobre las mujeres de Los Altos, con los diferentes enfoques, los hallazgos de la etnografía de

género y los diferentes puntos problemáticos y polémicos en la teoría, construí una serie de planteamientos que guían esta obra y que trato de demostrar a través de sus cuatro capítulos. En el siguiente párrafo presento de manera sucinta estos planteamientos.

Considero que a través del diseño de una nueva artesanía textil, un sector de mujeres rurales indígenas y urbanas mestizas de Los Altos han creado lo que denomino el espacio textilero. La formación de este espacio textilero, visto como un espacio laboral y comercial que se inició desde la segunda mitad del siglo pasado, ha sido un proceso de cambio que ha traído no sólo reorganizaciones en la familia y en las actividades de mujeres y hombres tseltales sino también ha contribuido a reforzar la valoración del trabajo femenino dentro de la comunidad y a crear nuevas situaciones en las que ellas han logrado aumentar su capacidad de decisión dentro de la familia y han obtenido mayor libertad en su vida personal. Ahora, estos cambios no pueden ser vistos sólo desde la perspectiva de las nuevas referencias y relaciones, sino que deben explicarse también a partir de la conservación-recreación de comportamientos, normas y valores de género existentes y que denomino “positivos” en el sentido de que son parte de un modelo de género no patriarcal, que estimulan cambios hacia la equidad de género de manera más rápida. En términos sociales, las consecuencias son paradójicas: los logros mencionados han colocado —a las mujeres tseltales involucradas— en una posición más ventajosa en las relaciones de género. A través de su historia laboral, las artesanas tseltales han construído diversas redes sociales y con ellas, diferentes estrategias de producción. La conjunción de su historia laboral, sus experiencias de vida, la generación a la que pertenecen y las coyunturas relacionadas con el mercado de artesanías y la política estatal han dado como resultado una heterogeneidad de posiciones sociales de las mujeres. Esta diversidad de posiciones ha posibilitado el ejercicio de poder en beneficio de unas y en desventaja para otras. El ejercicio de poder y control de algunas mujeres indígenas sobre otras en este espacio textilero ha conducido a una mayor diferenciación social y a nuevas formas de desigualdad intragénero.

Hasta acá termino la discusión sobre mi planteamiento de la problemática de estudio y la explicación sobre la propuesta metodológi-

ca que orienta la investigación. En el próximo capítulo, a partir de la descripción y discusión de las diferentes vías que han seguido las familias artesanas y los cambios, adaptaciones y nuevos significados en la producción y consumo de las artesanías en el México del siglo XXI, trataré de mostrar que las mujeres indígenas artesanas y comerciantes mestizas de Los Altos de Chiapas, han creado una *nueva artesanía* textil que se ha originado a partir de la conjunción de creatividades, intereses y habilidades de las artesanas tseltales y las comerciantes mestizas. Propongo también que, a través del proceso que he llamado *la vía de la nueva artesanía*, ha surgido también una nueva cultura laboral creada por mujeres tseltales y coletas.

II. Artesanías y género: las vías de la artesanía mexicana y el *espacio textilero* de Los Altos de Chiapas

El propósito de este capítulo es mostrar que las mujeres indígenas artesanas y comerciantes mestizas de Los Altos de Chiapas, han creado una *nueva artesanía* textil que se ha originado a partir de la conjunción de creatividad, interés y habilidad de las artesanas tseltales y las comerciantes mestizas. Para esto, he considerado necesario partir de la descripción y discusión de las diferentes modalidades o vías que han seguido las familias artesanas de algunas regiones del país para documentar los cambios, adaptaciones y nuevos significados en la producción y consumo de las artesanías en México durante el siglo XXI. También reviso y discuto los diferentes hallazgos de estudios realizados sobre el trabajo a domicilio en áreas rurales del país, y sus efectos en las relaciones sociales y de género. Propongo que a través de las diferentes vías de la producción de artesanías en nuestro país, se ha dado también una diferenciación del trabajo a domicilio y de formas de vivir el trabajo femenino y lo doméstico. Estas formas de trabajo no necesariamente significan un confinamiento de la mujer que propicia o refuerza una condición de subordinación femenina.

En el segundo apartado propongo y muestro cómo a través del proceso que he llamado *la vía de la nueva artesanía*, ha surgido también una nueva cultura laboral creada por mujeres tseltales y coletas. Esta cultura laboral forma parte de un área territorial que une a ciudades con poblaciones rurales en una continuidad geográfica que denomino el espacio textilero. Este espacio es visto como : 1) un espacio de rela-

ciones sociales de diversa índole: económicas, culturales y políticas; 2) un espacio de mujeres en el cual ellas crean y mantienen una actividad laboral que ha servido no sólo para sobrevivir y mejorar su economía familiar, sino también como un ámbito en donde ellas han podido trascender hacia nuevas formas de organización social y cultural.

1. Artesanías: reinventando la tradición

En la ciudad de México, a fines del siglo XX, recorriendo un supermercado me llamó la atención un grupo de personas observando muy atentamente un escaparate: ¿qué nueva tecnología doméstica llama tanto la atención de los clientes? Para mi sorpresa no se trataba de la transmisión televisiva de una visita del Papa, tampoco de un partido de fútbol; el hecho que provocaba la curiosidad de la gente era la exhibición de un anciano artesano que al igual que un malabarista de circo, trabajaba hábilmente con sus pies, manos y boca, haciendo molinillos de madera.

Durante la visita a la casa campesina, hecha con pencas de maguey y exhibida en el Museo de Culturas Populares del Distrito Federal, pregunté por la población que habita estas viviendas en el campo mexicano. Probablemente algunos estén en sus poblados, otros en los Estados Unidos algunos tratando de cruzar la frontera, y si se observan los alrededores del museo se puede contemplar a varios de ellos vendiendo artesanías en sus improvisados puestos ambulantes para los cuales basta un pedazo de tela extendido sobre la calle. En la plaza de Coyoacán, Distrito Federal, se observa a infinidad de personas haciendo, vendiendo y comprando artesanías. En la exhibición e intercambio pueden estar reunidos a un tiempo huicholes, “defeños”, estadounidenses, franceses, mixtecos tsotsiles, entre otros. Si paseamos por la calle Real de Guadalupe, *la calle de las artesanías* de San Cristóbal de Las Casas, fácilmente podremos observar en alguna tienda a las mujeres indígenas y mestizas intercambiando ideas sobre el diseño de alguna prenda textil.

En el México de hoy, las artesanías, contra todas las predicciones, no han desaparecido. Su persistencia se debe en gran parte a la diversidad de estrategias de vida que los artesanos-campesinos han creado. Las artesanías forman parte de la diversidad de productos para el mer-

cado que han cobrado en algunas áreas rurales, tanta o mayor importancia que los productos agrícolas. En las diversas regiones del país, la población rural recurre a múltiples y novedosos caminos no sólo para sobrevivir en su tierra, sino también para crear otras formas de vivir y satisfacer nuevas pautas culturales e incluso para posibilitar la salida de su territorio en busca de otros empleos y opciones de vida.

Las familias artesanas han recreado y diversificado la producción artesanal de la misma manera en que los habitantes del campo mexicano ha reproducido y diversificado sus espacios. El cambio en el campo se han dado de acuerdo a la confluencia de factores tales como la migración, las tradiciones y culturas locales de trabajo, la modernización de los servicios públicos y el comportamiento —generalmente desfavorable para ellos— de los mercados nacional e internacional en donde participan sus productos. Así, en algunas regiones desaparecen ocupaciones tradicionales al tiempo que aparecen nuevas, tal como ha sucedido en el Valle del Mezquital y en la región del Bajío (Arizpe, 1978; Arias, 1994).

Mientras en algunos pueblos las actividades artesanales se han perdido para dar paso a procesos de manufactura y maquila industrial, en otros, la artesanía pasa a ser, a la par de la migración, parte esencial de la organización del trabajo familiar. En muchos poblados una de las ocupaciones de *los que se quedan* es la actividad artesanal. Es un hecho conocido que en el campo mexicano la producción agrícola ya no es la actividad sobre la cual recae la organización del trabajo rural, ya que la importancia concedida a su realización es desigual entre las áreas rurales del país.

Las anteriores imágenes e ideas sobre las familias artesanas y la artesanía en el inicio del siglo XXI me han motivado a plantear, entre otras, las siguientes preguntas: ¿cuáles nuevas prácticas sociales se han generado entre las mujeres involucradas en esta actividad? ¿En ese acto de producir, vender y comprar un objeto de uso reconocido como muestra de la cultura popular, qué nuevas relaciones e interacciones se configuran? ¿Cómo estudiar la artesanía en el México de hoy? En los siguientes apartados trataré de aproximarme a la respuesta a estas preguntas.

Como parte de las llamadas *culturas populares tradicionales*, las artesanías se han reproducido transformándose en gran parte por el interés de los artesanos en mantener su herencia y renovarla al tiempo que obtienen ingresos, establecen relaciones externas y ganan prestigio. Además, existen factores tales como la motivación para consumir artesanías de algunos sectores como medio para afirmar identidades o distinguirse por el gusto refinado y tradicional; y la política estatal y promoción gubernamental que usa lo popular para consolidar la unidad nacional al tiempo que estimula la creación de empleos que disminuyan la emigración, fomentará la exportación y como estrategia que vincula los productos típicos con el sector del turismo (García Canclini, 1989; (Novelo, 1993).

García Canclini (*ibid.*) ha señalado cómo al tiempo de la reconversión económica y de las políticas gubernamentales, se produce la reconversión realizada por las propias clases populares que adaptan sus saberes y hábitos tradicionales. También sugiere varios elementos básicos para el estudio de las artesanías en la modernidad: a) las culturas campesinas y tradicionales ya no representan la parte mayoritaria de la cultura popular; b) lo popular no se concentra en los objetos; c) lo popular no es monopolio de los sectores populares; d) lo popular ya no es visto por los grupos populares como muestra de un supuesto arraigo a la tradición; y por último, el hecho de que la interacción comercial ha fortalecido también la organización étnica al tiempo que logra mejorar la economía de las familias artesanas.

La moderna producción artesanal mexicana se distingue por la gran heterogeneidad de sus productos, de sus formas de organización y relaciones sociales en el trabajo y distribución y de su consumo. En el siglo XXI, el gusto por y el consumo de las artesanías han sufrido múltiples transformaciones y su valoración ya no se restringe a los sectores “cultos que gustan del arte” y a los intelectuales que admiran y protegen nuestras raíces y ven en las artesanías manifestaciones de resistencia al capitalismo (Novelo, 1993: 46). Las artesanías han sido clasificadas en cuatro categorías según el tipo de consumidor: para el turismo masivo-dirigido; para decorar interiores, para el coleccionista y para la galería de arte (Turok, 1988). En el mercado de artesanías se pueden encontrar

objetos que son verdaderas piezas de arte y que pueden convertirse en piezas de exhibición en museos hasta objetos que han sido calificados como “objetos chatarra amenazadores de la calidad tradicional y productos de la mercantilización perversa”¹⁷ pasando por los productos que desde siempre han sido considerados representativos de la “cultura popular” como las máscaras, los juguetes de hojalata, huipiles, ollas y figuras de barro, canastos y utensilios de cocina, por ejemplo.

Ahora, los objetos artesanales no sólo son bienes que adquiere el turismo porque representan el “mundo exótico” y cumplen la función de “constancias y recuerdos” del viaje a otros países, sino han pasado a ser objetos de uso cotidiano entre la gente local. Cualquiera que visite algún supermercado en México, D.F. puede observar áreas destinadas a exhibir algún tipo de artesanía. Esto nos habla de que hoy el consumo de artesanías es realizado por sectores más amplios de la población y en los cuales persiste su uso para resaltar cierto estatus cultural, pero ya no sólo por ser un producto elaborado manualmente, sino que ahora tienen mayor peso otros significados como el carácter estético o el ser un objeto funcional y bello a la vez¹⁸ (Ejea, 1998).

Si seguimos la pista de las artesanías se pueden observar las nuevas paradojas que han surgido en la globalización¹⁹ a través de la producción y el consumo de este objeto considerado como expresión de *cultura popular tradicional*. Cuando en la capital de nuestro país, muchos mexicanos dicen adquirir artesanías por ser representativas de “nuestras

¹⁷ Jiménez A. Entrevista a J. Iturriaga, director general de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. *La Jornada*, 11 de diciembre de 2000, México, p.44.

¹⁸ Ejea en su estudio sobre el consumo de artesanías realizado en la ciudad de México muestra cómo el 49% de los encuestados manifestó su gusto y compra de estos bienes por ser productos de una expresión colectiva, “gran parte de la población entrevistada las concibe como expresión propia del país..., usando frases como ‘nuestras raíces’, ‘nuestra cultura’, ‘nuestra identidad nacional’, ‘por identificación para tener algo en mi casa que represente a México’...” (Ejea, T., 1998: 374).

¹⁹ Cuando hablo de globalización me refiero al conjunto de procesos resultado de las interrelaciones entre los actores sociales a través de todo el mundo. Procesos que implican no sólo la transnacionalización de la economía y la fragmentación de la producción, sino también una nueva dinámica cultural. Los nuevos flujos mundiales han sido caarakterizados por Appadurai A. (1996) como *ethnoscapes* (flujos de población: trabajadores, turistas, inmigrantes, exiliados); *mediascapes* (información e imágenes distribuidos en todo el mundo); *technoscapes* flujos producidos por tecnologías; *finanscapes* (intercambios monetarios en mercados mundiales); e *ideoscapes* (cadena de ideastérminos e imágenes que incluyen bienestar, soberanía, representación y democracia) (Mato, 2001; Appadurai, 1996; García C., 1999).

raíces” y los significados giran en torno a la “identidad nacional” (Ejea, *ibid.*), los artesanos ven y salen al mundo, tejen figuras creadas por Picasso, Escher, reproducen a Van Gogh. Por otro lado, existe también un sector de artesanos que se dedican a producir lo que podría llamarse *artesanía chatarra*, es decir, aquellos objetos elaborados artesanalmente, pero en serie y con características que se alejan de la estética que distingue a una artesanía. Entre este tipo de artesanías destacan sobre todo los objetos de cerámica y madera.

Otro elemento que caracteriza hoy el consumo de artesanías es el hecho de que al mismo tiempo que existe un consumo diferenciado entre los distintos sectores socioeconómicos y culturales —evidente sobre todo en la calidad, precio del producto y sitio de venta—, el objeto artesanal también puede ser visto como un símbolo de acercamiento entre los distintos grupos sociales y diferentes países. He observado en alguna ocasión a turistas europeas, nacionales y mujeres locales sonreír divertidas viéndose a sí mismas y a las otras portando blusas muy parecidas, elaboradas por artesanas de Los Altos de Chiapas. Un tipo de uniformidad en el vestir como el que representa la ropa de mezclilla. Sin embargo, esta uniformidad en el vestir también es muestra de la globalización como un “reordenamiento de las diferencias y desigualdades sin suprimirlas” (García Canclini, 1995: 13).

1.1. *Las vías de la artesanía mexicana*

El intercambio e interacciones entre la economía nacional de mercado y las economías rurales locales, han provocado un reordenamiento profundo de las relaciones sociales y políticas que regulan la vida económica y los procesos productivos de las poblaciones rurales. Destacan en estas transformaciones, por una parte, los cambios provocados por la fuerte estatización de las políticas locales y regionales que ha fomentando que el caciquismo y el apego a los proyectos surgidos del interés político, se conviertan en los métodos básicos de distribución de recursos en el campo. Por otro lado, las familias campesinas han ido monetarizando su economía, es decir, han ido cobrando importancia las transacciones en dinero para los bienes de consumo y de factores de

la producción. En algunos espacios rurales, se han individualizado las estrategias de sobrevivencia o acumulación y se han reestructurado las relaciones familiares, tanto por la degradación de los sistemas de autoridad y cooperación de la economía moral de las comunidades agrarias, principalmente por la redefinición de las relaciones de parentesco y reciprocidad causados por la emigración y semiproletarización generalizadas de la población (García, R. y García, L., 1992). Se ha señalado también la dificultad de establecer fronteras entre los espacios urbano y rural y sobre todo del carácter del trabajo femenino.

En el contexto anterior, una de las estrategias de la población en la nueva ruralidad mexicana ha sido la renovación o adopción de la actividad artesanal para el mercado. La reconversión de productos artesanales realizada por los productores y consumidores ha dado como resultado la coexistencia de variados procesos productivos que son diferenciados de acuerdo a las características históricas, culturales y socioeconómicas de la población de las distintas regiones. Algunas artesanías han desaparecido por la competencia de artículos industriales, otras aumentan su producción y se renuevan con el aumento de la demanda, y otras más han surgido súbitamente, como respuesta a un creciente mercado turístico y a las nuevas significaciones que el consumo de artesanías adquiere entre los grupos sociales locales.

La diversidad de procesos laborales, tipo de producto y relaciones sociales que se han construido en esta reconversión son consecuencia en gran parte de los esfuerzos, la creatividad y capacidad de innovación de las familias artesanas estimuladas de alguna manera por las políticas gubernamentales dirigidas al fomento de las artesanías. Desde la dimensión económica lo anterior demuestra que los grupos rurales indígenas y mestizos, a través de estas estrategias, hacen evidente, por un lado, las limitaciones estructurales de recursos y por otro muestran su gran capacidad para transformar parte de sus recursos culturales —como los objetos artesanales—, en una recreación constante que convierte a la *tradicción* en modernidad.

A lo largo y ancho del país podemos encontrar en las diferentes regiones una heterogeneidad de procesos artesanales, mismos en los que han conformado diferentes relaciones sociales que de alguna manera han

traído múltiples efectos en la cultura y la organización social de las poblaciones. Actualmente es posible encontrar una variedad de caminos o vías por las que han transitado los artesanos y las artesanías. Existe una diferenciación entre regiones y pueblos. Por ejemplo, en regiones como las Mixtecas guerrerense, poblana, oaxaqueña, se han dado procesos de desaparición de los textiles de lana, la persistencia de objetos como los canastos de palma y la aparición de nuevas actividades manuales como la elaboración de sombreros de palma y plástico, actividad ésta que se realiza en un sistema productivo más complejo, con nuevas formas en la organización del trabajo como la maquila. La elaboración de algunas artesanías como la de las hamacas de Yucatán se han convertido ahora en proceso industrial. Las hamacas “que son fabricadas en un sistema de manufactura organizada por capitalistas que controlan los medios de producción” (Littlefield, 1976: 199).

En el estado de Oaxaca coexisten dos procesos de producción artesanales que pueden ser los mejores ejemplos de los caminos opuestos de las artesanías mexicanas. Los zapotecos de Teotilán del Valle que se dedican al tejido de tapetes de lana con diseños que reproducen iconografía zapoteca, pinturas de Miró, Picasso y dibujos de Escher y que han sido considerados junto a los nahuas de Ameyaltepec, Guerrero, los otavaleños de Ecuador y los cunas de Panamá, como representativos de los pueblos que han realizado una reconversión exitosa de su artesanía y que se caracterizan por la autogestión y el reforzamiento interno de la identidad cultural local (García C., 1983; Stephen, 1990; Good-Eshelman, 1988).

En la Mixteca Alta Oaxaqueña, una de las regiones del país con mayor número de migrantes, una parte considerable de la población “que se queda” se dedica a la manufactura de productos de palma y de plástico cuyos orígenes se registran a fines del siglo XIX, y que en gran parte contribuyó a la desaparición de las artesanías de lana. El sombrero de la mixteca se realiza en un proceso productivo con una división del trabajo regional, organizado en un conjunto de procesos de trabajo que se extiende por toda la región con una variedad de características técnicas y sociales. Existen pueblos recolectores de la materia prima que es la palma, pueblos que se dedican al tejido de sombreros, otros que

sólo elaboran canastos. Familias de propietarios de talleres en donde se planchan y terminan los sombreros. Es un proceso muy parecido al que se dio en la regiones de Los Altos y Bajío del Occidente de México, en donde a principios del siglo XX, todavía varios poblados se dedicaban a la elaboración a domicilio de sombreros con una división del trabajo entre las familias: en una casa se tejía, en otras se planchaban, para ser adornados en una tercera. Mientras en el occidente estos procesos de manufactura han dado el paso a nuevos modelos de industrialización (Arias, 1992). En la Mixteca Oaxaqueña la elaboración de sombrero a domicilio persiste²⁰, sobre todo en pueblos como Magdalena Peñasco del distrito de Tlaxiaco, en donde todavía a fines del siglo XX, algunos niños tejían sombreros debajo de las bancas escolares para esconderse de las maestras y así terminar las docenas de sombrero que debía entregar la familia el fin de semana a los “empleadores” (Ramos, 1994).

Lo anterior habla no sólo de la diversidad de procesos organizativos, estrategias y cambios de los productos artesanales, sino también conduce a reflexionar sobre las condiciones de trabajo y las nuevas desigualdades que se construyen. Así como las familias tejedoras de Teotitlán del Valle han realizado una reconversión exitosa de su artesanía, gran parte de las familias mixtecas han abandonado sus productos artesanales de lana para convertirse en manufactureros de sombreros. A la par de las modificaciones laborales se han dado también nuevas relaciones y diferenciación social. En ambos pueblos existen familias que han logrado mediante la actualización de viejas formas de organización social como la cooperación en el trabajo entre familias ligadas por el parentesco, acumular cierto capital y crear nuevos mecanismos de control sobre algunos sectores de la población. Este fenómeno se presenta también en varios de los pueblos de artesanos (Castilleja, 1998; Littlefield, 1976; Good-Esheman, 1988).

²⁰ Información verbal de Marcelina Aguilar, artesana, Oaxaca, Oaxaca, diciembre, 2003). Baltazar Acevedo, artesano: “...estos indígenas mixtecos apenas subsisten del tejido de sombreros de palma que venden a los ‘coyotes’ a un precio de 10 pesos la pieza, que luego es vendida hasta 60. Cada sombrero les toma un tiempo de ocho a diez horas para concluirlo...” y se registra: “...” (*La Jornada*, 17 y 18 de junio de 1999).

1.2. *Del objeto artesanal a las relaciones sociales: estudios sobre artesanías en México*

El tema de las artesanías en México ha sido ampliamente tratado desde tres líneas principales de interpretación. La primera es la artesanía vista como un objeto artístico, parte del patrimonio cultural y tradicional de los pueblos. Sobre esta tradición interpretativa existe una diversidad de estudios descriptivos sobre los objetos artesanales de las diferentes regiones del país y cuya proliferación y difusión se debe en mucho a las políticas estatales orientadas a la consolidación de la unidad nacional y al fomento del empleo rural y generación de divisas²¹ (Murillo, 1980; Martínez, 1972; Morris, 1977).

La segunda línea es la que se ubica desde la perspectiva antropológica marxista y que caracteriza a la producción artesanal familiar —la forma más común de producir artesanías en las áreas de escaso desarrollo industrial del país—, como una actividad que es funcional para la acumulación privada de capital por la intermediación que ejercen los comerciantes mestizos mientras que los indígenas artesanos simplemente reproducen su pobreza. Han sido recurrentes los enfoques que consideran que las artesanas/os indígenas no logran mejorar sus condiciones de vida porque la comercialización siempre es realizada por agentes mestizos que son los más beneficiados. El estigma social de “ser indio” es un factor clave que justifica la exclusión de vías para ascender en la formación económica y lograr riqueza (Novelo, 1976, 1993; Turok, 1988; Littlefield, 1976; Arizpe, 1976).

Una tercera orientación se encuentra en los estudios culturales que parten de la línea neogramsciana y de la teoría de la reproducción que consideran a las artesanías como manifestaciones de la cultura de las clases populares como resultado de la apropiación desigual del capital

²¹ Según Novelo (1976) los cuatro objetivos de la acción estatal en la promoción de las artesanías han sido: 1) su explotación comercial relacionada con el crecimiento del turismo extranjero e incrementar la reserva de divisas; 2) el fomento de su exportación como apoyo al equilibrio de la balanza comercial; 3) la creación de empleos y fuentes complementarias de ingresos para las familias del sector rural; 4) la creación de un sistema simbólico representativo de la capacidad creativa nacional que sirva a la integración de la cultura nacional.

cultural, la elaboración propia de sus condiciones de vida y su interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. Su enfoque considera no sólo las limitaciones socioeconómicas estructurales sino también las respuestas y formas de adaptación y resistencia de los pueblos mestizos y las comunidades tradicionales ante la dominación. Al tiempo de la reconversión económica macroestructural se produce la reconversión realizada por las propias clases populares que adaptan sus saberes y hábitos tradicionales (García C., 1984, 1989). Dentro de la última corriente, algunos estudios antropológicos –como dije anteriormente– constatan cómo algunos pueblos de artesanos de México y América Latina han creado sus formas de modernizarse reelaborando sus *tradiciones* a través de la participación en el mercado. Esto ha significado no sólo una mejoría en sus ingresos sino también una reafirmación simbólica (García C., 1989; Good-Eshelman, 1988; Stephen, 1990).

Sobre lo anterior me interesa destacar dos asuntos: por una parte considero que, si bien es cierto que algunos elementos de identidad se reforzaron y que, en este sentido, se puede esperar una mayor cohesión social, también se han creado nuevas desigualdades que conducen a desintegraciones y ponen en tensión las formas de cooperación locales (Stephen, 1990; Littlefield, 1976; Clements, 1988). Por otro lado, es evidente que el enfoque que analiza las relaciones sociales conformadas en la producción de artesanías desde la visión que las considera como relaciones de explotación entre mestizos e indígenas, resultó insuficiente para explicar la diversidad de nuevas relaciones y formas de resistencia que los pueblos indígenas han instrumentado en la búsqueda de alternativas de vida.

Los procesos anteriormente descritos resultan entonces en nuevas situaciones de desigualdad no sólo entre las familias sino también entre los géneros. Si la comercialización de artesanías favorece a ciertos sectores de artesanos como grupos étnicos, provoca también efectos negativos en la situación de las mujeres. Los hallazgos de Stephen (1991) demuestran que se da una desigualdad económica y social entre las familias, pasando unas a ser trabajadoras mientras otras se enriquecen y forman parte de una naciente clase patronal, y que las mujeres pertenecientes a estas últimas familias fueron las menos beneficiadas en

las relaciones de género, comprobando con ello que las desigualdades sociales no se presentan de forma aditiva, sino que la mujer puede tener una mejor posición socioeconómica y estar en desventaja en las relaciones de género y viceversa.

1.3. De la artesanía a las artesanas

La conjunción de la antropología de género y los estudios culturales sobre artesanía ha traído como resultado en valiosos trabajos que analizan la diferente inserción de las mujeres en actividades remuneradas y sus consecuencias en la familia y en la condición social femenina. Así, en el caso de las familias zapotecas de Teotitlán del Valle, Oaxaca, se encontró que las relaciones de género que existían en el trabajo agrícola y en los hogares de tejedores cambiaron radicalmente a medida que las familias comerciantes acumularon capital y contrataron trabajadores. Las esposas de los comerciantes de tejidos fueron marginadas por su falta de experiencia y educación. En cambio, las mujeres maquiladoras y tejedoras independientes desarrollaron el proceso de producción en un esfuerzo conjunto con sus esposos e hijos; ellas tuvieron un alto nivel de control sobre las decisiones y el ingreso es manejado por la mujer y el hombre. En este grupo de familias trabajadoras los resultados de la comercialización de tejidos fueron contradictorios: por una parte ellas mantuvieron el control del proceso de producción, y por otra, sus familias no se beneficiaron de la misma manera que las familias de los comerciantes. Estos resultados demuestran cómo las desigualdades sociales no se presentan de forma aditiva, sino que la mujer puede tener una mejor posición socioeconómica y estar en desventaja en las relaciones de género y viceversa (Stephen, 1990).

Varios de los trabajos sobre las mujeres artesanas se insertan en el conjunto de estudios sobre el impacto de las transformaciones de la agricultura en la situación de las mujeres rurales y han estado orientados principalmente por dos líneas teóricas. La primera se ubica en la corriente estructuralista-marxista y su vertiente marxista-socialista que predominaron durante las décadas de los setenta y ochenta. Desde una visión determinista, esta corriente otorga un papel predominante

a los factores macroeconómicos como impulsores de los cambios en las condiciones de vida de las mujeres y concibe al patriarcado²² como una dimensión de la estructura social y causa de la opresión de la mujer.

Desde la perspectiva anterior, la persistencia de las artesanías ha sido vista como una actividad productiva que reproduce una forma doméstica de producción basada en tradiciones patriarcales en donde el trabajo de la mujer es culturalmente devaluado y los hombres son los que controlan las utilidades. A partir de estos planteamientos se ha concluido, por ejemplo, que el trabajo de las alfareras de Amatenango del Valle, Chiapas, es explotado por el hombre gracias a la existencia de una estructura patriarcal con formas de control sobre el trabajo de la mujer que son actualmente reproducidas a través de la alfarería. Debido a esta situación tampoco existe un interés entre las alfareras de introducir cambios tecnológicos (Nash, 1994).

La segunda línea teórica se orienta al estudio de las prácticas y factores culturales y políticos locales. Parte de hacer una crítica a los enfoques que consideran los espacios y roles de género de la mujer restringidos y estáticos y los del hombre como amplios y públicos. La categoría *género* y las *identidades* de género son tratados como elementos dinámicos y desde una perspectiva situacional y posicional que se definen en la interacción cotidiana (Mummert y Ramírez, 1998; Alberti, 1994; Mora, 1998; Moctezuma, 1998; Rosado, 1998; Aguiar, 1998; Lazos, 1995).

En este nuevo enfoque, el trabajo de las mujeres es visto ahora como una relación social no sólo como una actividad productiva, y contribuyen a explicar la relación entre el trabajo y la redefinición de la identidad de las mujeres, aspecto muy importante para conocer no sólo los cambios actuales, sino cómo se ha valorado su trabajo y cómo lo perciben las mujeres mismas. Se consideran también las iniciativas que ellas han tenido en el diseño de alternativas de resistencia ante factores estructurales que las marginan. Otro de los aspectos muy importantes considerados es el estudio de las maneras en que las mujeres ejercen poder o

²² Sistema de poder del hombre sobre las mujeres y generaciones menores. El hombre ejerce el poder a través del control sobre la sexualidad, los recursos materiales, el trabajo y la participación en los procesos de toma de decisiones y en las instituciones de gobierno.

autoridad. Entre las artesanas de Cuetzálan, Puebla, —producen textiles y productos de fibras naturales como cestos y huacales—, Alberti (1995) encuentra una nueva posición genérica a partir de su experiencia organizativa para capacitación y comercialización de sus productos. Las alfareras de Patambán y artesanas de Jarácuaro, Michoacán, tienen un papel muy importante dado por su conocimiento y participación en los sistemas de cargo y a través de éste logran consolidar también su actividad productiva (Moctezuma, *ibid.*; Castilleja, *ibid.*)

Los estudios de caso realizados en contextos locales y particulares confirman que la división del trabajo no siempre resulta en una condición de dominio de los hombres hacia las mujeres y en una subvaloración de su trabajo. Son muestra también de que no sólo no han perdido parte de las actividades domiciliarias generadoras de ingresos como las artesanías sino de cómo, en el contexto del desarrollo de capital y las transformaciones agrarias en México, las mujeres han tenido sus propias respuestas a través de las cuales han reconfigurado la identidad femenina. De ahí la importancia de considerar los hallazgos que nos presentan los estudios de caso más recientes, los cuales confirman la existencia de espacios de acción que las mujeres han ocupado por decisión propia y que nos dicen que probablemente la identidad femenina está moldeada, construida por algo más que las experiencias de procesos sociales de exclusión, supuestamente relacionada con su sexo y cuyo papel en la sociedad es la reproducción biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo.

1.4 Las vías de las artesanas de Los Altos

En nuestra globalización es posible distinguir principalmente dos vías recorridas por las artesanas textileras de esta región: una consiste en el paso de la producción y venta de textiles en forma individual o a través de la intermediación y colaboración en redes familiares, a la vinculación con organizaciones formales; la segunda la ubico en la modalidad de producción y comercialización entre grupos informales de artesanas indígenas y comerciantes mestizas de San Cristóbal y de otros lugares del país y extranjeras.

Distingo estas vías con base en las formas que las artesanas han elegido para obtener apoyos para la producción y comercialización y que implican distintas relaciones con otros grupos sociales, consecuencias en su condición e identidad social y diferentes efectos en la producción. Es suficientemente conocido el hecho de que a partir de los años de 1980 se dio la proliferación de organizaciones de productores campesinos indígenas, entre las cuales las de artesanas han tenido un lugar destacado. Éstas han sido promovidas por diferentes agentes sociales, desde el Estado, a través de la política indigenista operada en gran parte por el Centro Coordinador Tseltal-Tsotsil del INI e instituciones oficiales y programas de desarrollo asociaciones y cooperativas sociales como el DIF, SEDESOL, PRODECH, entre otros. La promoción y auge de las organizaciones de artesanas fue tan amplio que actualmente es común encontrar artesanas en todos los pueblos de la región, quienes han formado parte de por lo menos una cooperativa, Sociedad de Solidaridad Social, Unidad Agrícola de Producción de la Mujer o alguna otra asociación promovida por organismos no gubernamentales.

En los textiles se ha originado una diversificación en la producción: variación en los diseños de brocados, bordados, tipo de prendas y materiales y básicamente se pueden distinguir dos clases de textiles: la primera es el conjunto de textiles que son elaborados por las artesanas que continúan trabajando con sus técnicas y materiales originales — lana, hilos de algodón y tintes naturales—. Ellas organizan su trabajo de tejido generalmente en sus viviendas en combinación con actividades domésticas. En ocasiones trabajan en los talleres instalados por las cooperativas y asociaciones en donde también se proporciona capacitación en aspectos técnicos como el teñido de fibras y diseños.

En esta modalidad se puede ubicar a las artesanas tsotsiles de Larraínzar, Chenalhó, Chamula, Zinacantán, Pantelhó y el pueblo tseltal de Tenejapa, principalmente. Es la vía de la tradición y el arte textil. Estos textiles son hechos en telares de cintura con las técnicas originales de las indígenas y son considerados representativos de la cultura maya de esta área del sureste. Son las piezas confeccionadas con un fuerte contenido de simbolismo ancestral, en el que se repiten las referencias simbólicas de la cosmovisión maya y cristiana, “los caminos del cielo, el

lugar de las estrellas, los secretos de la agricultura, los lugares míticos que albergan a los dioses, las cuevas (...), que han sido transmitidos de generación en generación hasta la actualidad” (Fábregas, 1993:27; Turok, 1988). La calidad de los textiles es variable. Hay piezas que son verdaderas obras de arte y que por sus altos precios sólo pueden ser adquiridos por sectores nacionales y extranjeros de clases medias y altas o ser canalizados al mercado internacional. En algunos locales comerciales de artesanías se ofrecen piezas con precios entre los cinco y diez mil pesos, mientras que muchos lugares, como la plaza de Santo Domingo o en Real de Guadalupe hay textiles que se pueden adquirir por menos de quinientos pesos.

En la promoción, capacitación y financiamiento de este tipo de artesanías han participado muchos organismos gubernamentales y no gubernamentales, pero la que ha tenido más éxito y mayor control en la calidad de sus productos es la asociación Sna Jolobil (Casa del tejido) que se ha especializado en la exportación de esta clase de textiles. Muchas de las artesanas que han seguido esta vía trabajan o han trabajado con ella. Es la más antigua organización de artesanas de Los Altos y fue creada en 1976 como sociedad cooperativa con apoyo del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Hernández y Narváez, 1992). Sus objetivos principales giran en torno al “rescate y revitalización de las técnicas tradicionales del tejido, brocado, bordados e hilados” (*Ibid.*: 109). Dos de sus fundadores W. Morris y Petul -tejedor indígena- se relacionaron con grupos de artesanas —principalmente de San Andrés Larráinzar y Tenejapa— a través de FONART y fue el primero quien decidió que la organización no vendería artesanías sino arte textil (Vargas, s/f). Otra de sus características es la composición de su membresía honorífica de la que forman parte varios extranjeros que hacen una labor de difusión y promoción cultural y aportan donaciones. Se ha señalado que esta organización, más que ser una cooperativa real, funciona como una empresa comercial cuyos socios principales, uno estadounidense y el otro indígena de Los Altos, se han encargado de la difusión internacional de las técnicas, diseños, las formas de vida de las artesanas y la relación del brocado con sus sueños (Vargas, s/f). Alrededor de esta tienda existen grupos de artesanas que entregan textiles a consigna-

ción y otras que son contratadas como trabajadoras por encargo previa selección, y comprobación de la calidad de sus tejidos y bordados.

Otro tipo de organización es el que se relaciona con el conjunto de cooperativas y sociedades que han sido promovidas por los programas gubernamentales de apoyo financiero y promoción de las artesanías. La primera de este tipo es la J'pas Joloviletik (Las que hacen tejido) que fue fundada en 1984 y que llegó a reunir un número de 800 artesanas de 23 comunidades y 9 municipios de la región. El modelo de funcionamiento de esta cooperativa impulsada por el INI fue retomado por innumerables grupos de artesanas de todos los municipios de Los Altos para formar cooperativas que en muchos de los casos han tenido la figura jurídica de Sociedad de Solidaridad Social y que se han caracterizado por la formación y consolidación de líderes que han hecho el papel de intermediarias entre funcionarios de gobierno y los grupos locales. En este sentido, con muchos de estos grupos ha sucedido lo mismo que con muchas organizaciones de productores hombres. “Conviene recordar —dice Castro— que el trabajo que el INI hizo a lo largo de los años fue formar nuevos y nuevas caciques al empoderar a unas cuantas personas sin buscar que éstas reprodujeran lo aprendido en sus comunidades de origen” (s/f: 2). Estas asociaciones generalmente se han vinculado, además del INI, con dependencias oficiales como el Instituto de las Artesanías, el antiguo DIF, la Secretaría de los Pueblos Indios, entre otras.

El papel de las primeras asociaciones de indígenas que se relacionaron con organismos y fundaciones internacionales como la Sna'Jolobil y las asociaciones ligadas a las instituciones gubernamentales ha sido ampliamente rebasado por la proliferación de organizaciones no gubernamentales conformadas por artesanas indígenas y asesoras nacionales y extranjeras. Estas organizaciones no gubernamentales han incluido como principio fundamental de sus acciones la perspectiva de género, perspectiva orientada a “vincular los programas de desarrollo a la solución de necesidades inmediatas de las mujeres indígenas cuidando de preservar su cultura e identidad étnicas” (Olivera, 1994: 67).

Esta perspectiva de género, por un lado, se identifica con la práctica y política feminista no sólo de las asesoras universitarias de las ONG, sino de las necesidades sentidas por muchas de las mujeres indígenas.

Por otro lado, también se relaciona con la corriente globalizadora del enfoque de género impulsada por organismos internacionales como algunas instancias de las Naciones Unidas y retomada por muchos de los organismos e instituciones gubernamentales vinculadas al desarrollo comunitario y que se convirtió en algunos ámbitos casi un requisito para obtener financiamiento para proyectos. Es interesante anotar al margen que esta corriente ha promovido y abierto espacios en las organizaciones de productores hombres a programas específicos de mujeres.

Lo anterior es parte de los procesos de globalización que son resultado de prácticas sociales específicas articuladoras de lo local-global y que se producen y reproducen como parte de lo que Mato (2004), denomina *complejos transnacionales de producción cultural* y en donde circulan *representaciones*²³ de ideas como etnicidad, identidades, género, medio ambiente o desarrollo sostenible, entre otras.

La circulación de artesanías en la región actualmente tiene un nuevo significado que trasciende la función de *souvenir* y de contenido estético para adquirir un contenido político. Hoy algunas indígenas también han salido a recorrer el mundo portando sus textiles; la artesanía chiapaneca es comprada en Europa y Estados Unidos también por solidaridad con el movimiento zapatista e indígena. Si bien los textiles chiapanecos compiten desventajosamente en el mercado internacional con los textiles asiáticos, hindúes y de otros países de América Latina, ahora son apreciados y adquiridos porque simbolizan un movimiento indígena y en particular un movimiento de lucha por los derechos de las artesanas indígenas. Se ha señalado que la politización de la indianidad y la transformación de las cooperativas y asociaciones de artesanías en actores importantes en el desarrollo económico de sus pueblos son dos elementos que contribuyen a un clima favorable para la comercialización de los textiles chiapanecos (Vargas, s/f: 174).

Un notable ejemplo de lo anterior puede ser la organización independiente Jolom Mayaetik (Tejedoras Mayas) que surge en 1995 por la

²³ Mato se refiere a *representaciones sociales* como “formulaciones sintéticas de sentido, descriptibles y diferenciables, producidas por actores sociales como formas de interpretación y simbolización de aspectos clave de su experiencia social” (2004:69).

división de la cooperativa del INI entre mujeres ligadas al PRI y mujeres simpatizantes del PRD y del EZLN. Este grupo puede ser un buen ejemplo de la rápida transición de las artesanas indígenas del textil a la política y al mundo. Sin embargo, la historia de la J'pas Joloviletik nos ilustra sobre cómo un grupo de ellas se enfrentó al poder de una lideresa artesana priísta²⁴ que quería imponer a su hijo como asesor de la cooperativa, mientras muchas de las mujeres querían a la asesora propuesta por el director del Centro Indigenista. Las mujeres de San Andrés Larráinzar cuestionaron el hecho argumentando que “él es hombre y son las mujeres las que tienen que decidir”, además de criticar los vínculos de esta persona con el en ese entonces gobernador priísta (Castro, s/f). De esta manera, la cooperativa tuvo como asesora a una mestiza universitaria y posteriormente a un equipo de asesoras indígenas y mestizas que le ha dado un fuerte impulso a través de la construcción de redes de apoyo internacional y capacitación para la autogestión. Las artesanas de la Jolom han participado en las mesas de discusión con representantes de gobierno y el ejército zapatista. Han ampliado también las redes de apoyo para comercialización y organizado exposiciones en ferias nacionales e internacionales.

Las distintas experiencias organizativas y de producción de las textileras de Los Altos descritas demuestran que un sector muy importante de artesanas han optado por integrarse a cooperativas y organizaciones como una práctica que facilita el acceso a la comercialización y a la gestión de recursos para producir sus textiles. También muestran la necesidad de recurrir cada vez más a los contactos con fundaciones extranjeras para contar con financiamientos. Considero que el aspecto más relevante de esta vía organizativa de las artesanas son los cambios muy importantes en el conjunto de valores, actitudes y conocimientos de las mujeres, sobre todo de las pertenecientes a las generaciones más jóvenes. Hay aho-

²⁴ Mercedes Olivera señala cómo las mujeres indígenas pasaron de “de la participación comunitaria en actividades meramente rituales, como esposas de los mayordomos o acompañantes en las fiestas de los santos patronos, las mujeres indígenas fueron participando en los colectivos de reflexión y análisis de su realidad, en los colectivos de abasto, de comercialización, producción artesanal o agropecuaria. Participaron de los servicios de alfabetización, educación primaria y salud comunitaria y no estuvieron exentas de la participación corporativizada a manos del partido oficial a partir de la década de los 70” (1994: 66).

ra jóvenes indígenas que “dudan en casarse porque piensan que son más independientes siendo solteras” (Vargas, s/f.: 170). La vía del comercio mediante la pertenencia a una organización ha sido también un camino para canalizar su participación política de manera más amplia. Esta participación puede dividirse entre mujeres que son priístas u *oficiales* y que están identificadas con las organizaciones más relacionadas con instituciones gubernamentales y la otra línea formada por artesanas simpatizantes de otros partidos como el PRD y del movimiento zapatista.

A fines del siglo XX, los textiles chiapanecos pasan entonces a formar parte de nuevos consumos parte de los *ideoscapes*, es decir, los flujos de ideas, términos e imágenes que incluyen bienestar, soberanía, representación y democracia (Appadurai, 1996), y que se concretizan en los movimientos sociales mundiales por derechos humanos, medio ambiente, solidaridad con los pueblos indios, etcétera. Considero que las artesanas y sus asesoras, asesores y líderes en sus crecientes y múltiples contactos con el exterior han impulsado una globalización desde abajo como respuesta a otros procesos de globalización (Mato, 2002).

1.5 Coletas y tseltales: reiventando la tradición.

Ahora, quiero referirme a la que considero como la segunda vía del textil de Los Altos y que se relaciona con el *nuevo textil* originado a partir de la conjunción de creatividad, interés y habilidad de varios grupos sociales: indígenas, mestizas y extranjeras. Dos grupos sociales que han sido vistos históricamente como antagonicos: mestizas coletas y mujeres indígenas, han creado un espacio en donde todas han participado aportando nuevas ideas y con ello recreando textiles que ahora son distribuidos en varias partes del mundo. Estas prendas han sido diseñadas a partir de la vestimenta original del pueblo tseltal de Aguacatenango. Son prendas que se caracterizan por tener diseños sencillos y estar elaboradas con materiales industriales como la manta e hilos de algodón. La técnica manual y sus bordados menos sofisticados se han prestado más fácilmente a una mayor diversificación e innovaciones.

De este último modelo de textiles me interesa destacar los siguientes aspectos: 1) que esta vía ha hecho posible para mujeres rurales y urbanas

un nuevo espacio de mayor independencia y control de recursos, auto-gestión y participación, al tiempo que han creado juntas también una nueva artesanía textil que se ha originado a partir de la conjunción de su creatividad, interés y habilidad en constante tensión entre el conflicto y la cooperación; 2) que las relaciones sociales creadas a través del trabajo no han sido siempre desventajosas para las artesanas indígenas en contraparte de las ventajas de las comerciantes mestizas y; 3) que el modelo de trabajo a domicilio creado en esta área textilera no ha resultado en un confinamiento de la mujer al interior de sus viviendas, posibilitando con ello una probable subordinación y dependencia del hombre. Tanto la producción como la comercialización son actividades que las mujeres tienen que realizar saliendo de sus hogares y sus localidades.

En Los Altos de Chiapas, las mujeres reconfiguran el trabajo a domicilio; mujeres indígenas y mestizas en su encuentro en la producción textilera abrieron las puertas a una expansión exitosa de una manufactura en pequeña escala que articula redes de artesanas, comerciantes y trabajadoras habitantes de pueblos y ciudades de la microrregión y que ha expandido en corto tiempo el mercado de trabajo femenino. Esta producción se extiende en un área que comprende los valles de San Cristóbal, valle Teopisca-Amatenango del Valle y parte del valle de Villa las Rosas²⁵.

La manufactura de blusas en esta microrregión fue organizada en sus orígenes por mujeres tseltales y mestizas coletas¹² de la ciudad de San Cristóbal. En este sentido, este espacio productivo puede verse no sólo como una vía que ha contribuido a generar empleos remunerados para un sector de la población femenina, sino también como un espacio que las mismas mujeres han construido y que en su versión moderna se opone a la realidad de la época de la Colonia en donde las indígenas realizaban un trabajo forzado obligadas por el encomendero español a

²⁵ La población de las localidades del valle Teopisca-Amatenango son grupos mestizos y tseltales. Aunque varios pueblos del área como Aguacatenango y El Puerto pertenecen administrativamente a la región de Valles Centrales, culturalmente forman parte de la población tseltal del sur de Los Altos: "una regionalización más precisa obligaría a abandonar al municipio como unidad territorial mínima e incluir dentro de la región de Los Altos tanto la porción occidental del municipio de Ocosingo como el pueblo de Aguacatenango, que forma parte del municipio de Venustiano Carranza" (Viqueira, 1995:35).

tejer. Los orígenes de este novedoso proceso de artesanía textil pueden ser localizados desde las antiguas relaciones de intercambio intrarregional entre indígenas y mestizos. Las comerciantes de artesanías de San Cristóbal pertenecen a familias de que se establecieron en una de las principales calles de la ciudad y cuya especialización comercial fue el intercambio de productos industriales con productos artesanales y agrícolas producidos por las familias indígenas.

El trabajo de las indígenas en la manufactura de textiles fue objeto de mecanismos de coerción social de los españoles, como el pago de tributo, pues “en la segunda mitad del siglo XVI era común entre los encomenderos sacar indias de sus pueblos y situarlas en lugares cerrados, como corrales, donde las obligaban a tejer vestidos de algodón y lana en pago de tributo”. “En 1549 el rey prohibió ‘que se encierren en corrales a las indias a hilar’ y que se les permita estar en sus casas para realizar dicho trabajo” (Bonnarcorsi, 1990). Maurer (s/f) documenta también sobre el repartimiento de hilaza entre las mujeres de los poblados. Los corregidores distribuían cuatro veces al año pacas de algodón para que las mujeres las hilaran ya fuese en forma gratuita o pagándoles precios ínfimos. Esta información histórica nos presenta antecedentes sobre el trabajo de textiles en la región y nos da una idea de las relaciones de explotación entre españoles y mujeres indígenas. Cuáles, que las mujeres son quienes se han apropiado de esta actividad, ¿qué relaciones establecen y cómo y quiénes han salido beneficiadas? ¿Es posible suponer a las comerciantes mestizas como las nuevas explotadoras de las indígenas?

Esta producción textilera es un proceso que se ha dado durante 50 años y tuvo en sus orígenes una división del trabajo entre las mestizas y las tseltales. Las primeras se dedicaron al comercio, y las segundas a elaborar y vender sus artesanías. Posteriormente las comerciantes se especializaron en el corte y diseño de prendas y en emplear a las artesanas, quienes realizaban el bordado según sus habilidades y creatividad. En los años ochenta empezaron a involucrarse en esta actividad mujeres de otras partes del país y establecieron tiendas de ropa artesanal en diferentes puntos de la ciudad. En ese tiempo era común ver a mujeres tseltales bordando sus racimos de flores sentadas en las orillas de

las banquetas vecinas al establecimiento comercial que las contrataba para el bordado de vestidos, faldas, entre otras prendas. Las mujeres de estos establecimientos constantemente se quejaban de cómo sus diseños eran “copiados” por las “mujeres de Real de Guadalupe”. Las blusas elaboradas por las artesanas que trabajaban con las comerciantes coletas tenían diseños más apegados a la vestimenta propia de las tseltales, en cambio las prendas que se confeccionaban entre comerciantes “fuereñas” y bordadoras indígenas incluían nuevos y diversos diseños. De esta manera las flores de cuatro pétalos de la fachada de la iglesia de San Agustín (siglo XVII) que pertenecía al Colegio Jesuíta ²⁶ de San Cristóbal se repiten en un diseño del textil de Aguacatenango.

En la actualidad, la vestimenta que las tseltales han usado desde hace mucho tiempo ha sido transformada para el mercado a través de la creatividad, habilidad y diversos conocimientos de las mujeres tseltales y mestizas. Las relaciones e interacciones de las mujeres en estas artesanías ha resultado en cambios que ellas aprecian como favorables. Ha permitido también que algunas de ellas no sólo regresen a su situación de artesanas independientes, sino que se conviertan en empleadoras, pues como dice doña Mariana: “las mujeres se avivaron, nos avivamos, cuando las mujeres de San Cristóbal nos dan la ropa, la podemos desbaratar y de allí sacamos el modelo y así, vamos haciendo y ahora nosotros hacemos todo”. “Nosotros dimos la tira, la tira que lleva flores bordadas porque esa es la blusa antigua de nosotros, el blusón que usamos desde nuestras abuelas... y así fue saliendo estas blusas... ya las mujeres de las artesanías de San Cristóbal fueron poniendo también sus pensamientos...” (artesana tselta).

Uno de los planteamientos de este trabajo se refiere al hecho de que las tseltales y las coletas en este encuentro laboral de textiles han “reinventado la tradición” a la manera como lo señala Hobsbawm. La “tradición inventada” se refiere al conjunto de prácticas, regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o

²⁶ Esta iglesia se ubica en el centro histórico de San Cristóbal y tiene una parte de su fachada en algamaza (esquema de tradición mudéjar). En estos relieves de flores se expresa un simbolismo idea del universo prehispánico.

simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico conveniente” (Hobsbawm, 2002: 3). Así, una prenda de ropa elaborada con materias primas industriales, con la aplicación de flores de colores bordadas por las manos de mujeres indígenas adquiere una función simbólica de “ropa tradicional de un pueblo indígena tseltal”. Esta reinención de una artesanía coincide y se relaciona con el proyecto estatal de la conservación del patrimonio cultural y de generación de empleo a través de la promoción mercantil de la artesanía. La blusa de Aguacatenango rediseñada por coletas, tseltales y extranjeras se convierte en un objeto consumible por el sector ávido de la tradición y al mismo tiempo es un nuevo objeto que los habitantes del lugar convierten en un nuevo símbolo de su identidad cultural y de su “tradición”.

En cuanto a las nuevas formas de organización del trabajo, esta artesanía “reinventada” genera a su vez, un nuevo tipo de trabajo a domicilio. El trabajo a domicilio ha sido caracterizado por Nash (1992) como la actividad clandestina en donde las mujeres son explotadas más que nunca. Se ha dicho también que este tipo de trabajos vinculados a circuitos comerciales, aún en ámbitos marginados, también logra abrir espacios en donde las mujeres pueden interactuar, aprender y aprovechar caminos para una mayor independencia y valoración personal (Oliveira, 1989). Las mujeres han desarrollado estrategias de acomodo para desempeñar nuevas actividades sin descuidar una de las actividades de su ámbito como es la responsabilidad de los trabajos de reproducción. Quizás para la comerciante coleta²⁷ el comercio de artesanías signifique una manera de hacer dinero sin salir de su entorno hogareño, y también puede ser la forma en que ellas se legitiman ante sus esposos y amistades, y dándole a su vida como mujeres y, de la misma manera, para las mujeres indígenas la producción de textiles a domicilio, probablemente sea una forma de

²⁷ Sobre el comercio, se ha señalado que es una de las actividades favoritas de las mujeres por la flexibilidad y el tiempos de venta que se adapta a las necesidades de las labores del hogar. En el presente caso, la mayoría de los principales establecimientos comerciales de las coletas, son parte de la vivienda.

obtener dinero por su trabajo sin salir todo el tiempo de su pueblo como trabajadora doméstica, por ejemplo, y así evitar la compra de insumos. El *trabajo a domicilio* se presenta entonces, como una opción que el conjunto de mujeres transforma en otra versión del trabajo femenino rural.

En la literatura de género, un estudio clásico sobre el tema es el de María Mies (1982) sobre las encajeras de Narsapur, India, en el cual analiza las repercusiones del trabajo a domicilio en la desorganización de las mujeres como trabajadoras. La ideología del ama de casa —según Mies— apoya este sistema de producción en el cual ellas no llegan a conocer el proceso total ni el producto terminado. Dividir el proceso de producción es una estrategia que permite que las mujeres nunca intenten comercializar los encajes por cuenta propia, dando como resultado que el proceso de comercialización esté en manos exclusivamente masculinas. Esta modalidad de trabajo a domicilio puede ser —a distinta escala— incluido también en lo que Appadurai (1996) denomina como *fetichismo de la producción transnacional fragmentada*, en la cual las relaciones de producción se oscurecen y la localidad se convierte en un *fetichismo* que disfraza la fuerza global dispersa que controla realmente el proceso de producción”. Esto puede ocurrir en el proceso generado en la Mixteca Oaxaqueña en la producción de sombreros en donde existe una microespecialización por pueblos y regiones, pero no es el caso de las bordadoras de Los Altos.

Entre el trabajo a domicilio de las encajeras de Narsapur y el trabajo de las bordadoras de Los Altos es posible encontrar algunas similitudes, por ejemplo, en las características del bordado de blusas que es realizado en combinación con actividades reproductivas como el cuidado de los hijos. Tanto la fabricación de encaje, como la elaboración de blusas representan una oportunidad de combinar las labores domésticas con el trabajo remunerado. Mies llega a la conclusión de que se da una combinación de factores tales como la ideología cristiana de la mujer como “ama de casa” y la ideología de la casta sobre la reclusión femenina que han resultado en un conjunto particular de relaciones productivas que garantizan el suministro de mano de obra barata para el sector encajero exportador.

Sin embargo, mientras el trabajo de las *encajeras* está organizado en un sistema de subcontratación y atomización de la producción, que no permite que las mujeres conozcan el proceso global ni se puedan unir para enfrentar a los exportadores. El tipo de textil artesanal local y la modalidad de trabajo a domicilio diseñada por las tseltales y coletas hace posible no sólo que ellas realicen todo el proceso productivo, sino que también se conviertan en empleadoras y comerciantes resultando con ello una gran movilidad espacial de las mujeres. Ellas recorren pueblos y ciudades para contratar a otras bordadoras, para vender sus blusas, para ir a “dejar sus trapos que le encargó doña Rosa”.

Ahora, el trabajo a domicilio en este caso, no es resultado del proceso de cambio de un sistema artesanal independiente a un sistema regional de maquila con una división del trabajo definida entre comunidades y al interior de las familias, sino que se trata de un sistema más complejo que conjunta características de maquila, de artesanía y en donde las mujeres adquieren identidades²⁸ laborales múltiples y flexibles. Así, una misma mujer puede ser trabajadora y empleadora al mismo tiempo, artesana en algunas épocas y comerciante en otras. Un sistema propio, diría yo, de la moderna artesanía de la que he hablado anteriormente.

Para comparar esta situación con un caso más cercano y destacar las *heterogeneidades multitemporales* y paradojas de las actividades económicas regionales y los cambios en la situación e identidades femeninas quiero regresar a a la región del Bajío Occidental, en donde la doble condición de amas de casa y trabajadoras a domicilio de las mujeres fue la “condición femenina (que) forma parte sin duda del trasfondo que hizo posible, que volvió tan específica como exitosa, que hizo persistir y prosperar hasta nuestros días, a la manufactura francorrinconense, la que ayudó a difundir y expandir como nunca antes el trabajo a domicilio como forma femenina de conseguir dinero” (Arias, 1992: 241).

²⁸ Desde el punto de vista cultural, a la pluridimensionalidad de la identidad señalada por Giménez (1993: 26) hay que agregar esta identidad laboral múltiple, cuya importancia es indudable en la conformación de las identidades femenina y masculina. La identidad de los grupos rurales también se va reconstruyendo no sólo por las relaciones laborales y su posición en el oficio artesanal, sino también por la interacción constante con otros grupos sociales a través de esta reconversión de sus productos.

El proceso de manufactura industrial de San Francisco del Rincón, Guanajuato ha resultado también en otros cambios como el de la actividad comercial, que anteriormente era exclusivamente masculina. Ahora son las mujeres las que se dedican al comercio entre pueblos y ciudades de la región. La crisis de los últimos años —dice Arias— ha hecho crecer esta vía de trabajo y de sobrevivencia femeninas en el campo y en este proceso ellas también han cambiado, “las bases mismas del poder patriarcal han sido minadas casi por todos lados” (1992: 243).

Sin embargo, en las regiones del sureste de México y en particular en Los Altos en donde no hay industria, las mujeres han estado involucradas de manera muy importante tanto en los mercados de productos agropecuarios como en el sector de servicios. Considero que sus formas actuales de participación económica son una combinación de las formas históricas de la experiencia laboral de las mujeres con las dinámicas particulares de los mercados capitalistas en esta región. Ellas no sólo se han ido acomodando a los empleos para substituir a los hombres, respondiendo a influencias externas y ajenas, sino han sido ellas mismas las que han decidido adoptar y modificar una u otra forma de involucrarse en los mercados según sus conocimientos, experiencia de vida y habilidades ante las opciones de su entorno social.

Estos cambios han tenido consecuencias distintas para las comerciantes, por ejemplo, en el caso de Los Altos, esta persistencia y renovación de la artesanía textil ha generado una amplia movilidad territorial de las mujeres rurales, no así de las comerciantes urbanas coletas, a quienes su actividad las ha mantenido casi todo el tiempo al frente de sus locales comerciales que, en varios casos, son una extensión de su espacio doméstico. Sin embargo, ellas también han expresado su “realización como personas” al dedicarse a este trabajo, así relata una comerciante coleta: “...me casé y comenzamos a vivir. Me he realizado como esposa, bendito sea Dios, y me siento muy contenta porque tuve tres hijos con partos naturales. Entonces, vivía ya yo dependiente de su sueldo, pero en realidad como no había sido criada para eso yo necesitaba realizarme como persona... quería poner en práctica lo que mis papás me enseñaron: el negocio de las artesanías” (Rus, *ibid.*: 84).

Considero que no se trata sólo de un modelo doméstico de relaciones laborales, lo doméstico se quedó atrás en este trabajo a domicilio. Por un lado, para la gran mayoría de la mujeres no representa un confinamiento permanente en sus viviendas y por otro, las relaciones creadas en la comercialización sugieren todo un proceso organizativo que implica otros ámbitos espaciales. Por supuesto que existen diferencias entre las bordadoras según la posición que tengan en la producción y la modalidad de ésta. Aunque existe una movilidad territorial de la gran mayoría, no todas tienen oportunidad de salir hacia lugares tan lejanos como las líderes y representantes de organizaciones que han salido a lugares de Europa, Canadá y Estados Unidos. Sin embargo, la movilidad espacial aun en otra escala, como la de las mujeres más pobres que se dedican a trabajar a destajo y que, por tanto, tienen que estar frecuentemente trasladándose de un lugar a otro para diferentes etapas del proceso de producción, permite que ellas amplíen su espacio de convivencia social, de relaciones de trabajo y de uso de tiempo libre pues generalmente aprovechan sus salidas para asistir a diferentes eventos y visitas a familiares y amistades.

Para terminar, sólo comentaré que siguiendo la ruta de las artesanías he logrado arribar y conocer situaciones, cambios y respuestas en la vida y condición de las artesanas que confirman que para avanzar en el estudio de la condición social de las mujeres es necesario, por una parte, reconocer que su situación en la sociedad actual de México es inequitativa, pero también es indispensable conocer la diversidad de experiencias en contextos específicos en donde se pueden descubrir “caminos que evitan el abandono pasivo y posibilitan el ejercicio de “la voluntad de ser” (Tarrés, 1996)²⁹. Considero de acuerdo con Amorós (2001), que el feminismo es un *test* de la democracia, un *test* de todo movimiento emancipatorio pero también en desacuerdo con la misma autora, sostengo que no es posible partir de definir a la condición femenina en relación al espacio privado y verlo como un espacio de idénticas.

²⁹ La “voluntad de ser” es una metáfora que la poeta Gabriela Mistral creó para definir a las mujeres. Su convivencia con las nahuas, totonacas y ladinas de la región de la sierra de Puebla, la llevó a afirmar que las “mujeres de América Latina son una voluntad de ser” (Tarrés, 1992). Dice Tarrés que en esta metáfora se destaca al mismo tiempo el valor de la libertad en la definición de la identidad de la mujer y su fragilidad como sujeto.

2. Espacio textilero: encuentro de mujeres rurales y urbanas en una cultura laboral

En el apartado anterior he discutido sobre las variadas formas en que las familias artesanas de las diferentes regiones del país, han trazado nuevas vías de las artesanías así como sobre las relaciones sociales que se construyen a través de esta actividad, y cómo a través de ésta se han abierto nuevos espacios en donde las mujeres han reconstruido su identidad y modificado una situación social desventajosa en sus pueblos y familias. En este apartado propongo y muestro cómo a través del proceso que he llamado la vía de la nueva artesanía, ha surgido también una nueva cultura laboral creada por mujeres tseltales y coletas. Esta cultura laboral forma parte de un área territorial que une a ciudades con poblaciones rurales en una continuidad geográfica que denomino el espacio textilero.

Huípiles y blusas de la región Altos de Chiapas



Fuente: Revista *Artes de México*. Textiles de Chiapas. número 19, primavera 1993, pp. 72-73.

2.1. *San Cristóbal: el teje-maneje de las artesanías*

San Cristóbal de Las Casas es hoy una ciudad cuya dinámica socioeconómica está basada principalmente en el turismo. De ahí que las artesanías representan una actividad en torno a la cual se movilizan diversos grupos sociales de la región: artesanas, comerciantes, funcionarios públicos, asesores de organismos no gubernamentales y el sector de servicios turísticos. Desde los años setenta, la poca inversión en Chiapas ha estado orientada hacia el sector terciario de la economía, en donde la rama de turismo ha sido prioritaria (Villafuerte, García, 1994). Este hecho de terciarización, a su vez, ha generado la formación de mercados en donde tanto mujeres rurales como urbanas han abierto nuevos espacios y ha generado también un proceso de “secundarización” de la economía en algunos sectores de familias rurales de la región de Los Altos, principalmente a través del incremento de la participación femenina en la elaboración de artesanías. Según una estimación del Instituto de las Artesanías de Chiapas en el estado existe un número aproximado de 300 mil artesanos³⁰.

En diciembre del primer año del siglo XXI, en un céntrico hotel de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se celebra un evento que la maestra de ceremonia caracteriza como “muy especial e importante porque su objetivo es poner a la artesanía chiapaneca a la vanguardia de la moda”. Se trata de un evento que reúne a funcionaria/os de gobierno, artesanas, modelos y demás público y en donde los pertenecientes a cada grupo son indígenas y mestizos. Es la convivencia del nuevo siglo entre los chiapanecos a través de la artesanía.

Las nuevas prendas de vestir diseñadas con base en los textiles indígenas de Los Altos son exhibidos por jóvenes mujeres indígenas. Se trata de que los textiles de Chiapas estén a la vanguardia de la moda porque el estado “tiene mucho que dar para posesionarse de un buen mercado”. Al mismo tiempo, es importante cuidar la tradición cultural: “los textiles chiapanecos contienen símbolos: el cielo, la tierra, la formación del mundo, el cosmos maya”. Así también, la primera sec-

³⁰ Entrevista al director de Producción, Organización y Diseño del Instituto de la Artesanía de Chiapas.

ción del desfile de modas es anunciada como “orgullosamente indígena” y es presentada por jóvenes mujeres indígenas de Tenejapa, Zinacantán y Chamula, quienes, al ritmo de la música *new age* exhiben, a la manera de las modelos profesionales, sus modernos trajes tradicionales.

Se trata de crear nuevos diseños “nuevas prendas que elaboran nuestros compañeros y compañeras para ofertar y comercializar y que dejen un ingreso para las mujeres y sus familias sin perder la esencia de lo que significa la artesanía, el bordado” clamaba entusiasmada la presentadora de la nueva moda del textil chiapaneco. Al paso de las jóvenes de Tenejapa, Zinacantán, Chamula modelando contentas, desinhibidas y sonrientes; la conductora del evento explicaba: “traje de dos piezas en tela azul, muy ejecutivo... la sencillez y la elegancia de este traje... que es el paso de lo indígena tradicional a los dibujos modernos...” Mientras transcurría el desfile, en las últimas filas, artesanas llegadas de distintos poblados, empezaban a repartir sus direcciones y números telefónicos a sus posibles compradoras. Se busca “lo moderno para el mercado” y la “tradicción” ¿para quiénes?

Las mujeres del área de estudio dan una respuesta pragmática. Adelina, la enfermera de Aguacatenango dice: cuando voy a hacer trámites con el gobierno uso mi falda de Aguacatenango, sólo a Comitán voy de enfermera porque así el presidente municipal tiene la obligación de recibirme. En una reunión con funcionarios de gobierno que llegaron para dar apoyos y capacitación para la producción textil, ella estaba vestida de enfermera y salió de repente para vestirse con su traje de aguacatenanguera. Regresó agitada comentando: “si quieren tradición, ¡acá está!”.

Las escenas anteriores nos ilustran bastante acerca de la importancia que representa la artesanía textil para diversos sectores de Chiapas y sobre las nuevas representaciones que elaboran los sectores de artesanas de Los Altos en torno a esta actividad. Al mismo tiempo muestran parte de las nuevas estrategias y políticas gubernamentales para lograr una mayor competitividad internacional de las artesanías chiapanecas. La tradición a través de las artesanías, como lo demuestro en el capítulo anterior, ha sido constantemente renovada por las familias artesanas en las diversas regiones del país.

Sobre los textiles de Los Altos, se ha dicho que “podían haber sido una fuente alternativa de subsistencia (...) pero “difícilmente resisten la competencia con las artesanías guatemaltecas más baratas y mejor adaptadas a los gustos y necesidades de los turistas” (Viqueira, 1995: 225). Al respecto es necesario decir que la cuestión es más complicada. Alrededor de las dos vías de la artesanía textil comentadas en el capítulo anterior, existe hoy en la región una competencia en cuatro sectores de la población de San Cristóbal que se disputan la comercialización de los textiles: las coletas, las y los indígenas chamulas, las cooperativas y asociaciones de artesanas y algunos empresarios extranjeros que residen en el lugar. Como dice Pitarch Ramón, lo que el turista ve “como un objeto de fabricación y comercialización elemental (...) esconde tras de sí un mundo de transacciones complicadas” (1995: 240).

En el desarrollo del mercado de textiles en la región se pueden distinguir dos etapas: la primera comprende el período de principios de los años sesenta hasta los ochenta, en el cual era predominante la actividad comercial de las mujeres coletas de la calle Real de Guadalupe y algunas comerciantes fuereñas. La segunda etapa se puede caracterizar por un aumento del comercio de artesanías por un grupo importante de familias chamulas y por grupos de artesanas apoyadas por organizaciones no gubernamentales.

Los atrios de la iglesias de Santo Domingo y de La Caridad son los lugares de la ciudad que se han convertido actualmente en el sitio de venta de artesanías más concurrido y visitado por el turismo. Las chamulas y sus familias controlan este espacio turístico y se dedican a revender artesanía de varios poblados de Los Altos, a producir bajo sistema de maquila diferentes prendas, desde los textiles tradicionales hasta blusas hechas totalmente a máquina. También importan textiles de países centroamericanos y sudamericanos como Ecuador y Perú.

El movimiento indígena neozapatista, efectivamente, ha sido un elemento que ha dado un mayor margen y reforzamiento a la presencia indígena en San Cristóbal, pero la actual *reindianización* de la ciudad tiene que ver sobre todo con la historia de las relaciones entre las distintas etnias de Los Altos. San Cristóbal ha sido desde siempre una ciudad en

donde han convivido mestizos, ladinos, coletos, tsotiles, tseltales, zinacantecos, chamulas; más recientemente, coletos auténticos, coletos coletos, sancristobalenses, chamulas expulsados, extranjeros, gringos, fuereños, entre otros grupos y formas de autoidentificación y denominación de los grupos sociales de la región³¹.

Considero, entonces, que la creciente y casi-monopólica participación indígena en el mercado de textiles, ha sido resultado de la conjunción de las estrategias económico-políticas que las familias artesanas chamulas han puesto en práctica desde el inicio de los setenta y la continua y renovada política gubernamental de promoción de las artesanías. De acuerdo con la costumbre de la comunidad revolucionaria institucional (Rus, J., 1995) estas familias de expulsados han formado uniones de artesanos vinculadas al poder político local y regional y han logrado posesionarse del lugar en donde cada espacio tiene un precio y al cual no pueden acceder artesanas de otros lugares de la región como las de Aguacatenango y Las Margaritas.

A pesar de los intentos de uno de los últimos presidentes municipales de la ciudad para retirarlos de ese lugar, ellos se mantienen en la plaza. En enero de 2001, la presidencia municipal, como parte de los acuerdos políticos, desalojó a algunos comerciantes del atrio y tuvo la intención de trasladarlos al nuevo lugar que la presidencia destinó como mercado de artesanías. Uno de los argumentos para el desalojo fue: “la autoridad debe resguardar los edificios que son nuestro patrimonio”. El día 10 de ese mismo mes todas las comerciantes ya estaban reinstaladas de nuevo en sus locales de la plaza. Una de ellas, en un foro organizado en defensa de los expulsados desalojados, declaró lo siguiente:

Nosotros somos expulsados desde 1974 de San Juan Chamula, fuimos llevados al atrio de Santo Domingo por el Lic. Rosas, pagamos nuestros derechos de piso que el cobrador pedía y tenemos nuestro

³¹ Sobre este tema se puede consultar: Sulca, E., 1997, *Nosotros los coletos. Identidad y cambio*; y en San Cristóbal de Las Casas, *Separata Anuario 1996*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Pitarch, P., 1995.

recibo oficial, 2000 pesos. Las artesanías son herencia de nuestros abuelos y no queremos dejar...compramos mercancía a nuestras familias. El gobierno nos prometió, le dimos su chuj, su chaqueta y el prometió que nos iba a dar lugar con tal de los votos, ¿a dónde se fue su promesa del presidente municipal...? cuando venimos acá ellos nos dijeron que podíamos poner nuestros lazos en los árboles y ahora nos acusa de estar destruyendo los árboles... (Comerciante de artesanías de Santo Domingo).

El asunto fue ampliamente comentado y discutido a través de los medios de comunicación locales, en donde se emitieron opiniones de la más diversa índole: “los indígenas son unos cochinos y le dan un aspecto degradante a la ciudad”; “la basura es un problema de todos, somos todos, debemos buscar soluciones no conflictos, no debemos caer en el racismo”; “ellos tienen derecho como todo el mundo, deben reubicarlos, ellos pagan su cuota”; “que se cumpla la ley, aplicar la ley con más rigor, es una burla al municipio”; lo anterior es una muestra de la diversidad de posiciones y opiniones y de la conflictividad entre los grupos sociales de nueva San Cristóbal. También es una de las nuevas formas en que se discuten y dirimen los conflictos en torno a la histórica confrontación ladina-indígena en la región.

2.2 Los desencuentros: indígenas y ladinas, estereotipos de las mujeres de Los Altos

Las imágenes sobre las mujeres de San Cristóbal que nos presentan los diferentes tipos de estudios y materiales: históricos, etnográficos, periodísticos y literarios, nos ofrecen casi siempre retratos fieles de los estereotipos de mujeres mestizas e indígenas. Estereotipos que se han construido a través de las relaciones históricas entre ambos grupos: las mestizas son siempre mujeres abusadoras, patronas ladinas que sólo buscan cómo despreciar y despojar a las indígenas a quienes ven como seres inferiores; mientras las indígenas son siempre las sumisas y pacientes víctimas. Nadie ha retratado mejor éstas imágenes que la pluma de Rosario

Castellanos. En su libro de cuentos *Ciudad Real* describe a las atajadoras, típicas representantes del abuso de los ladinos hacia los indígenas³².

Sin duda la historia y la realidad social constatan ardua y tristemente estas representaciones. Sin embargo, al mismo tiempo se ha dado también otro tipo de relaciones, de comportamientos, de alianzas y tratos entre ambos grupos. Situaciones que no han sido lo suficientemente abordadas en toda su complejidad en pos de ver siempre a las sociedades a través de las dualidades y binomios de oposición.

San Cristóbal fue desde el siglo XVI una ciudad pluriétnica: “tal como en las pequeñas ciudades universitarias de Europa o en los centros de la diplomacia internacional de hoy, se oía en las calles idiomas por doquier: tzotzil, tzeltal, zoque, nahuatl, o mexicano...” (Aubry, 1991: 27). Desde ese siglo, San Cristóbal representó un refugio urbano para los poblados indígenas que padecían de hambruna, epidemias y repartimientos. Llegaban a la ciudad en busca de protección de la Iglesia, para curar sus enfermedades o simplemente para “sobrevivir en las banquetas mientras les faltaban sus milpas...” (1991:28)

Al finalizar el siglo XVIII la ciudad creció con la “migración de la pobreza” de gente de los poblados rurales que padecían de múltiples mecanismos de explotación: pago de jornales miserables o con mercancías que no necesitaban, maltrato de funcionarios de la Corona, contratación con deuda, intermediación comercial. Un mecanismo de explotación de la mano de obra indígena femenina fue” la maquila de las artesanas con algodón fiado y no confiable, pesado con medidas chuecas” que las indígenas hilaban en su casa y era pagado por debajo de su precio y vendido en el mercado por los acaparadores (Aubry, 1991: 46).

Estas imágenes, también nos pueden dar una idea de por qué ahora en la ciudad se puede contemplar la gran diversidad de representa-

³² En el cuento “Modesta Gómez”, Castellanos escribe: “Las atajadoras se lanzaron contra los indios desordenadamente. Forcejeaban, sofocando gritos, por la posesión de un objeto que no debía sufrir deterioro. Por último, cuando el chamarro de lana o la red de verduras o el utensilio de barro estaban ya en poder de la atajadora, ésta sacaba de entre su camisa unas monedas y, sin contarlas, las dejaba caer al suelo de donde el indio derribado las recogía...”, (*Ciudad Real*, quinta edición, 1990, Universidad Veracruzana, p. 73). Las “atajadoras” son caracterizadas por Colby y Van Den Berghe (1966) como “las comerciantes coletas que aguardan en grupos el paso de los indígenas, deteniéndolos cuando aparecen y los fuerzan a venderles su mercancía a precios considerablemente inferiores a los del mercado...” (1996: 42).

ciones femeninas. Hoy, parte del paisaje de la ciudad son las artesanas y vendedoras de artesanías chamulas, las vendedoras coletas de dulces y ponches, mujeres indígenas con sus hijos formando filas en los bancos del centro histórico, maestras rurales indígenas haciendo trámites, las fuereñas casi siempre representadas por mujeres llegadas del DF o del extranjero (EU, Francia, Alemania, Italia, Holanda, etcétera) y que se dedican al comercio, a la academia, a la asesoría en las organizaciones no gubernamentales o a los servicios turísticos. Y sí, también persisten en el paisaje de la ciudad, los indígenas hombres y mujeres que sobreviven en alguna banqueta, como en los siglos XVII y XVIII, pero ahora son representaciones de la modernidad y globalización de Chiapas.

La anterior información histórica nos presenta antecedentes sobre el trabajo de textiles en la región y nos da una idea de las relaciones de explotación entre españoles e indígenas. También nos dice que, desde la fundación de la ciudad, las mujeres de San Cristóbal han sido más que las coletas. Los retratos históricos nos hablan de los dos grupos (como grupos altamente diferenciados): las indígenas son parte de la mano de obra que explotaron los españoles. Hoy, que son las mujeres las que se han apropiado de esta actividad, ¿cuáles relaciones establecen y cómo y quiénes han salido beneficiadas? ¿quién es ahora la mujer coleta antes representada por la atajadora y la patrona?, ¿cómo han sido vistas y cómo se ven ellas mismas? ¿Cuáles son sus trabajos y sus intereses? En las siguientes apartados trato de responder a estas preguntas.

Actualmente los estereotipos han empezado a ser desgastados con otras realidades. Rus (1997), la antropóloga fuereña que reside en la ciudad, nos entrega valiosos testimonios de la vida y la historia de las coletas, nos presenta a varias mujeres que se han enfrentado en la lucha diaria por la vida. Es un repertorio de mujeres representantes de varios grupos sociales de la ciudad: mujeres que viven en diferentes barrios desde el centro histórico hasta los barrios más alejados como los del Cerrillo y Cuxtitali, pasando por el barrio de Guadalupe. Aunque entre las entrevistadas hay diferencias de clase social todas hablan del trabajo como un asunto muy importante en sus vidas.

Las mujeres —dice Rus— fueron capaces de sobrevivir a la ausencia de los hombres³³, además de proveer estabilidad y los bienes necesarios para el sustento de su familia. Según la interpretación que hace Rus de los testimonios, el trabajo pagado es visto primero y por encima de todo como absolutamente necesario para su supervivencia. A través de uno de los testimonios, podemos encontrar cómo una de las mujeres comerciantes se ve a sí misma y, en general a las mujeres coletas: “...no somos tan sumisas como tienen la imagen, la idea de que la mujer san-cristobalense, la mujer coleta, somos muy sumisas...” (1997: 85).

Las mujeres de San Cristóbal sobresalen en el comercio. En los diferentes tipos de comercio de la ciudad, el ambulante y el establecido en un lugar fijo, se observa que son mujeres las responsables del negocio. En el primero sobre todo mujeres indígenas, pero también algunas coletas que se dedican a la venta de alimentos, en el centro de la ciudad. El comercio es la actividad a la que más se han dedicado desde siempre.

Las indígenas que residen en la ciudad también se dedican al comercio, tanto ambulante como en puestos fijos en los mercados; a la producción y venta de artesanías y a la producción de borregos y hortalizas en mínima escala. Viven en San Cristóbal también muchas mujeres que se dedican al magisterio. En Chiapas, ha sido de larga tradición que las mujeres se dediquen al comercio y a ser maestras sobre todo de educación primaria rural y urbana. No sucede como en la región del Bajío, en donde la expansión manufacturera e industrial dio origen a que muchas de las mujeres salieran de sus hogares para dedicarse a comerciar (Arias, P., 1992), sino que, acá, en gran parte han sido las mujeres las que han hecho el comercio desde siempre. Como veremos páginas adelante, el comercio es parte de la cultura e identidad de las mujeres.

Actualmente se nos presenta a ambos grupos ya no como ladinas las mujeres de San Cristóbal, nos dice Rus, “están usando los mismos procedimientos que han sido explorados por otros grupos étnicos (...) menos poderosos para exigir derechos hasta ahora negados...” (1997: 13). Las coletas del siglo XVIII se quedaron solas, dueñas de la ciudad

³³ Los hombres de San Cristóbal abandonaban la ciudad para administrar las fincas y haciendas, y realizar sus negocios.

ante la migración de los hombres. Las indígenas del siglo XX también se quedaron solas en sus poblados ante las coletas explotadoras de las indígenas, sino se las coloca juntas en una exigencia por sus derechos, migración de los hombres. Unas son “mamá grandes” y otras “guerrilleras” y ambas se convierten en expulsoras de ejércitos. ¿Cómo verlas en su interacción cotidiana en los tratos de la manufactura de textiles? ¿Qué nos dice su encuentro en donde unas y otras han sacado ventajas del trabajo remunerado dentro de sus hogares? ¿Qué sucede entonces con las contradicciones del enfrentamiento histórico entre las coletas e indígenas?

La calle Real de Guadalupe hoy sigue siendo la “tradicional calle de las artesanías” de la ciudad, pero ya no es aquella avenida de los sesenta en donde los primeros antropólogos extranjeros que llegaron a la región, podían observar el cotidiano trato comercial entre los indígenas y los coletos al tiempo que admiraban la diversidad de “auténticos vestidos indígenas” portados por las familias y después exhibidos en las tiendas. Muchas de las viejas casas de familias coletas y antiguos locales comerciales han desaparecido para dar paso a establecimientos de *internet*, posadas multilingües, tiendas de artículos naturistas y ecológicos. Los turistas pueden admirar artesanías y degustar comida francesa, italiana, hindú, austriaca, atendidos por dueños de estas nacionalidades. Ahora se observa la convivencia de gente de varios países y etnias. Junto a las tiendas de las comerciantes coletas se encuentran tiendas de textiles que pertenecen a agrupaciones de artesanas indígenas. En la tradicional y famosa “calle de las artesanías” del barrio de Real de Guadalupe las artesanas son ya dueñas de establecimientos de textiles.

Las comerciantes de artesanías de San Cristóbal pertenecen a familias que se establecieron en una de las más antiguas e importantes calles de la ciudad y cuya especialización comercial fue el intercambio de productos industriales con productos artesanales y agrícolas producidos por las familias indígenas. El origen del comercio de este tipo de textiles, explica doña Natalia, comerciante de la calle Real de Guadalupe, se dio desde los años de 1850, con el comercio de hilos. En ese entonces había frente al parque central, entre la parroquia y la iglesia

de la Caridad³⁴, varias tiendas que vendían hilos y todos los materiales que las indígenas necesitaban para hacer sus ropas. Juan González, Daniel Rubio e Ismael Constantino eran proveedores de la producción de textiles de la región. Después, a partir de los años desde 1945 hasta 1950, las familias comerciantes establecidas en la calle Real de Guadalupe comenzaron a vender ropa industrial para los indígenas que salían a trabajar a Tierra Caliente. Las comerciantes compraban manta para elaborar ropa que los indígenas usaban en sus viajes de trabajo a las fincas cafetaleras del Soconusco y la Depresión Central.

“Nosotros como familia coleta, según me platicaban mis papás, nuestro negocio de artesanía viene porque mi abuelita también se dedicó a coser ropa para los indígenas. Ella les hacía su ropa de trabajo porque no podían salir a trabajar con esas ropas que usaban pues iban a trabajar en donde hace mucho calor y necesitaban ropa más ligera así como la de manta... nuestra familia tenía relación con gente indígena de Tenejapa, San Andrés, se conocían por el negocio y se hacía amistad también. Y también se hacían compadres de mis papás, era muy esencial esa relación. Cuando llegaban se abría la casa, ellos traían su comida, traían frutas, verduras... Fue en 1950, fines, en 1960 cuando se disparó la artesanía, vieron ellos que jalaba... es una forma de las mujeres de aprovechar su tiempo” (Lucía Rosas, comerciante coleta).

Una de las ideas que ha predominado en los estudios de género y trabajo se refiere a los “obstáculos culturales” que las mujeres tienen que vencer para conseguir salir al trabajo (González, 1994). En este caso las mujeres no han tenido ese tipo de obstáculos pues más bien el trabajo remunerado ha sido parte de su cultura. Como hemos visto en páginas anteriores, tanto las indígenas como las coletas, consideran muy importante en sus vidas el trabajo remunerado. Según la versión de una coleta autora de *Mujeres, cinco generaciones*, las mujeres que se dedicaban a pequeñas industrias como las fábricas de cerveza dulce, de jabón, de rompopo y mistelas, de cofrecitos de madera, de ropa de manta para los indígenas, entre otros, eran mujeres de clase media para las cuales “la vida era afortunada” porque lograban su independencia económica. En cambio las mujeres de

³⁴ Iglesia del siglo XVI anexa a la iglesia de Santo Domingo.

la “clase acomodada se dedicaban a “trabajos del hogar y sus ocios los llenaban con artísticas labores manuales...” (Ramos Ayanéguí, 2001: 8).

La información anterior también nos explica en parte la situación de que el comercio de textiles en esta región, es controlado principalmente por las mujeres. Otro elemento explicativo es la especialización de la indígena en los textiles que facilitó también la especialización de las coletas en el mismo trabajo, como una comerciante coleta me platicó: “pues somos las mujeres las que conocemos bien toda la cuestión de la costura, además es mejor el trato entre puras mujeres”.

Estas estrategias pueden ser instrumentadas sólo en grupos, generalmente familiares u otro tipo de lazos rituales. De ahí la gran diferencia entre los tipos de locales establecidos en la calle Real de Guadalupe y otras calles del centro histórico: los de las coletas pertenecen a una sola mujer o familia de mujeres mientras que los de las indígenas siempre son promovidos por una cooperativa o financiadas por ONG a las cuales, las artesanas pertenecen. Es sobresaliente la participación en estos organismos no gubernamentales de mujeres pertenecientes a los municipios de Chenalhó, Larraínzar, Chamula y Zinacantán, mientras la presencia de las tseltales del área de maquila de textiles, es de menor importancia.

2.3 Los encuentros: mujeres urbanas y rurales en el espacio textilero

La ruta de las artesanías de Los Altos comienza en los primeros pueblos zinacantecos situados a orilla de la carretera que viene desde la Depresión Central a las montañas de Los Altos; estos pueblos reciben al visitante con la exhibición de sus textiles que se distinguen por un brocado sencillo y de grandes flores de llamativos colores. Un poco antes de llegar a San Cristóbal se pasa por el poblado de Nachig, en donde se puede apreciar una muestra del intercambio comercial entre las artesanas textileras zinacantecas y las alfareras de Amatenango del Valle y artesanos de otras partes del país. Las zinacantecas de este lugar se han especializado en el comercio de frutas y artesanías; sus puestos exhiben coloridos arreglos en donde se combinan palomas de barro y nuevos modelos de alfarería con canastas de frutas y textiles de lana e hilos sintéticos de grandes flores amarillas y moradas.

Siguiendo la carretera se atraviesan las ciudades de San Cristóbal y Teopisca y a través de un recorrido de 35 kilómetros se llega al poblado de Amatenango del Valle. Esta parte de Los Altos está situada entre la tierra fría de habitantes tsotsiles de maíz de temporal, horticultura y floricultura y la tierra caliente de los valles centrales de tierras de riego, plantaciones de azúcar y ranchos ganaderos. En toda esta extensión se puede observar a las mujeres sentadas en los corredores de su casa o en los patios vendiendo alfarería y bordando blusas.

Siguiendo de Amatenango del Valle hacia la carretera a Villa Las Rosas, se ubica el poblado de Aguacatenango, lugar de bordadoras. Este pueblo se puede considerar, además de San Cristóbal, como el otro punto nodal del espacio textilero porque es el pueblo donde residen las mujeres especializadas en la producción de este tipo de textil.

En varios de los poblados de esta área territorial hay decenas de mujeres que se dedican al bordado a mano bajo distintas modalidades y relaciones sociales. A través de estas prácticas productivas femeninas se ha extendido y reproducido, en un espacio físico, una cultura laboral que ha permitido a grupos de mujeres de diferentes pertenencias étnicas y territorios establecer contactos y relaciones de diversa índole. Estas relaciones se constituyen en circuitos que recorren los diversos ámbitos de lo local como la familia, la iglesia, el mercado y la política y de lo regional, nacional e internacional como el turismo, los movimientos sociales, las redes de solidaridad internacional, entre otros.

A mediados de los noventa, mientras las indígenas se unieron para exigir apoyos al gobierno para la producción y comercialización, las coletas protestaban por las facilidades otorgadas a los indígenas para vender artesanías. El trabajo a domicilio prosperó. Mientras protestan, exigen y se organizan, ambos grupos continúan haciendo tratos a nivel interpersonal y familiar en sus tiendas y en sus poblados. Mientras las dependencias de gobierno “reparten hilos y manta” en los poblados, adquiriendo estos materiales en los establecimientos de las comerciantes coletas para no perder “clientes”, mientras se da la proliferación de cooperativas y demás asociaciones de artesanas, se ha dado también el crecimiento de otro grupo de artesanas, que son las que se dedican al nuevo trabajo a domicilio bajo diversas modalidades.

Las tseltales, coletas, tsotsiles y mujeres de varias regiones y nacionalidades comparten conocimientos y formas de relacionarse a través de su trabajo de confección de blusas, vestidos y chalecos en una infinidad de diseños surgida de esa multiplicidad de creatividad femenina. Las oposiciones y confrontaciones vistas comúnmente entre las etnias coleta e indígenas son transformadas y algunas veces atenuadas y resueltas. Todas estas mujeres en su interacción cotidiana comparten códigos y prácticas relacionadas con su actividad textilera, al mismo tiempo sus diferentes posiciones en la actividad textil y en el contexto socioeconómico como el ser una comerciante coleta, una comerciante indígena, artesana o trabajadora confieren a sus relaciones diferentes grados de acercamiento o distancia social, de cooperación y de conflictividad.

En esta investigación se define el *espacio textilero* como un entorno construido y delimitado por las prácticas sociales y culturales de las mujeres textileras y que en particular se refieren al conjunto de relaciones vinculadas a la producción y comercialización de textiles cuyos diseños se originan en la vestimenta local de las mujeres de Aguacate-nango. Un espacio en donde se extiende una cultura laboral, es decir, un espacio en donde se comparten significados particulares de una especialización del trabajo (McDowell, 1999). La cultura laboral se refiere a la “generación, actualización y transformación de formas simbólicas en la actividad laboral (Reygadas, 1998: 49). En la literatura sobre el tema generalmente se trata a la cultura laboral relacionada con en ámbito directamente productivo. En este trabajo, dado que es un proceso de producción artesanal rural no manufactura industrial, el concepto abarca también los ámbitos de la comercialización y los espacios en donde las mujeres establecen relaciones y tratos a través de este trabajo.

En este sentido, el espacio textilero es un área con estructuras culturales de trabajo que son parte de la vida cotidiana de mujeres rurales y urbanas, quienes comparten atributos distintivos de una especialización laboral tales como destrezas y saberes, prácticas productivas, intereses, pensamientos y acciones. A través de estos atributos compartidos se crean determinados valores, comportamientos y actitudes que generan una identidad ocupacional que imprime y explica parte de la dinámica de la sociedad local y regional.

Los dos grupos de indígenas tseltales y mestizas coletas comparten una cultura laboral que forma parte de la acostumbrada dedicación de las mujeres de la región a la confección de ropa y elaboración de textiles. La costura es una actividad que, en la región sureste, principalmente en los estados de Chiapas y Yucatán, es una especialidad de mujeres. En lugares como Oaxaca, por ejemplo, la producción de textiles es realizada por hombres y mujeres.

En cuanto a la dimensión objetiva y material de esta cultura laboral compartida, el espacio físico, que es el entorno en donde se construyen significados, comportamientos y saberes alrededor de un determinado trabajo, es la vivienda. Ambos grupos desarrollan sus actividades laborales principalmente en la vivienda. La vivienda y el hogar, como dice Gastón Bachelard (1993) son elementos decisivos que permiten al sujeto desarrollar un sentido de su propio yo, en tanto que perteneciente a un lugar determinado (citado por McDowell, 2000:112). Este espacio, visto románticamente por Bachelard como el lugar de refugio y seguridad, espacio del placer y del almacenamiento y articulación de recuerdos, tseltales y coletas lo han convertido en una extensión hacia lo público: el mercado de textiles. De esta manera, para los dos grupos el entorno laboral se representa sin una separación con el ámbito de la casa y lo doméstico. Esto constituye un elemento de la identidad de las mujeres involucradas en esta actividad textil.

En la dimensión subjetiva, la producción y venta de textiles es una parte muy importante de su historia de vida. Ser comerciante de textiles, significa para los dos grupos, poner en marcha aprendizajes y habilidades que sólo ellas conocen, significa darse a conocer, tratar con muchas personas de muchos lugares. Significa, como dice doña Amalia, comerciante coleta, poner en práctica los conocimientos que sus papás les enseñaron:

Es que mis papás se complementaban... los dos eran muy trabajadores, por eso nos enseñaron. Mi mamá tenía muchas ideas, era muy ingeniosa... mi abuelita Dolores Trujillo también se dedicó a coser ropa para los indígenas, hacía su ropa de trabajo, pues ellos no podían salir a trabajar con esas ropas que usaban pues iban a trabajar a tierra caliente en donde hace mucho calor y necesitaban ropa más ligera así como la de manta. Los indígenas han sido tan leales se iban pero venían a

gastar aquí, y así se fue haciendo una amistad tan bonita entre coletos e indígenas... también se han formado de compadres, esa relación es muy esencial... nuestra familia tenía relación con gente de Tenejapa, San Andrés, se conocían por el negocio y se hacía amistad también. Y también se hacían compadres de mis papas, era muy esencial esa relación. Cuando llegaban se abría la casa, ellos traían su comida, traían frutas, verduras... Fue en 1950, 1960 cuando se disparó la artesanía, vieron ellos que jalaba... es una forma de las mujeres de aprovechar su tiempo. También se fueron cambiando los materiales con los que se hacía la ropa, salió el estambre de acrílico, a ellas les gustó mucho, las hilazas Cadena (doña Amalia, comerciante de Real de Guadalupe).

Aunque las tseltales y las coletas están separadas por una frontera sociocultural, ambas identifican el negocio y el comercio de artesanías como parte fundamental de su vida. Tanto doña Edelmira, artesana tseltal, como doña Amalia, comerciante coleta, dicen que la actividad de textiles: “es una forma de las mujeres de aprovechar su tiempo”. Las une también un lenguaje laboral en torno a todos los aspectos técnicos de la producción de prendas. Tanto una comerciante coleta como una comerciante tseltal saben el significado de los términos empleados para distinguir una prenda de calidad de una que no la tiene. Por otra parte, las comerciantes tseltales han seguido y emplean las mismas tácticas en los arreglos y tratos con las bordadoras que trabajan para ellas. La normatividad laboral tiene reglas como el aumentar el pago de trabajo cuando la comerciante necesita la producción en un tiempo más reducido. Las maneras como ellas llaman a las diferentes tareas de la elaboración de ropa, las técnicas y procesos de la producción y comercialización que manejan, forman un conjunto de saberes, experiencias y prácticas que pertenecen a este gran grupo de mujeres tseltales y coletas en tanto son productoras y comerciantes de artesanías textiles.

Actualmente esta producción de blusas de Aguacatenango y el trabajo a domicilio en la que se sustenta, se ha extendido a un área territorial que comprende a la ciudad de San Cristóbal y la pequeña ciudad de Teopisca —cabeceras de los municipios en donde se concentra la población mestiza de la región—, y varios poblados rurales, pertenecientes al municipio de Amatenango del Valle, el pueblo de Aguacatenango

y varios pueblos cercanos al valle de Villa Las Rosas como El Puerto, Las Delicias, Laja Tendida, por ejemplo. En estas últimas localidades, existe una población formada por muchas de las familias, que anteriormente vivieron en Aguacatenango o descienden de familias de ese poblado. Desde el punto de vista territorial, la delimitación anterior es lo que en este trabajo denomino *espacio textilero*.

El poblado de Aguacatenango y los tres últimos pertenecen administrativamente al municipio de Venustiano Carranza pero social y culturalmente forman parte de los pueblos tseltales del sur de la región de Los Altos³⁵. Esta clasificación pretende mostrar las principales localidades dedicadas a esta producción, sin embargo, a lo largo y ancho de este territorio —que comprende desde Amatenango hasta las proximidades del poblado de Villa Las Rosas—, existe un importante número de mujeres habitantes de colonias y rancherías que se dedican a la confección de blusas.

Los pueblos tseltales del sur de Los Altos, que en el siglo XIX tenían un papel económico muy importante como abastecedores de maíz, frijol y chile a la ciudad de San Cristóbal (Viqueira P., 2002). Actualmente mantienen un constante intercambio comercial, cultural y político con las ciudades de Teopisca y San Cristóbal y han establecido diversas redes vinculadas tanto al culto y proselitismo religioso —Diócesis de San Cristóbal e iglesias protestantes— y al activismo político con diferentes partidos y el Ejército Zapatista de Liberación. El registro del número exacto de artesanas y trabajadoras de textiles en esta área es una tarea sumamente difícil. Esto sucede por varias razones: la dispersión de los poblados; la información estadística oficial es casi nula; en algunos lugares la producción es intermitente. Para cubrir esta ausencia se necesita por lo menos, el levantamiento de un censo en todas las colonias y pueblos del área. Según lo observado en el trabajo de campo, en las localidades de Amatenango, parece ir en aumento el bordado de blusas pero sigue predominando la

³⁵ En esta investigación retomo la regionalización social y cultural de Viqueira (1995). Así, la región comprende a todos los municipios ubicados en la franja mediana del Macizo Central desde Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango, al sur, hasta sus límites con Tabasco, al norte. Esta regionalización se sustenta en una historia común y un constante intercambio humano y comercial mantenido desde siglos (*ibid.* p.35). La población rural del área textilera se localiza en la llamada “zona de transición” entre la tierra fría y la tierra caliente de las regiones oficiales Altos, Centro y Fronteriza.

actividad alfarera y aún entre las mujeres de Aguacatenango, en donde la gran mayoría tiene como única actividad remunerada la elaboración de textiles, existen diferencias en los grados de dedicación y tiempos de trabajo. En el siguiente capítulo abordaré con detalle estos aspectos.

Sin embargo, sí fue posible realizar un cálculo aproximado: del total de la población en edad de trabajar de la zona rural del área textilera, el 43% de las mujeres se dedican al bordado, que en números absolutos representa a un número aproximado de 3 mil personas³⁶. Este porcentaje es significativo si se toma en cuenta que se incluye en este cálculo a la población de mujeres que se dedican a la alfarería. En los poblados no alfareros el 61.5 % de la población en edad de trabajar se dedica a la confección de ropa bordada. En los pueblos alfareros el 15.5 % de esta población se dedica a los textiles. Sobre todo a la maquila, pues las mujeres de Aguacatenango se trasladan a los poblados amatenangueros para “encargar” trabajo de bordado de blusas a las alfareras.

La manufactura de blusas en Aguacatenango se inició a mediados de los años sesenta del siglo pasado y sustituyó al tejido de petates y sombreros de palma que era la artesanía que las familias realizaban. Este tipo de producción seguía el modelo más común de la producción artesanal de Mesoamérica, pues era realizada por la familia en una organización laboral integrada a la producción agrícola, para venderse en mercados (Nash, 1994; Littlefield, 1976). Todavía en los años sesenta algunas personas se dedicaban a este trabajo que fue desapareciendo por la competencia de la producción semindustrial de otras regiones y por la dedicación de las mujeres al bordado de blusas.

Según las artesanas del lugar, la comercialización de este tipo de textil tuvo como origen el hecho de que al ir las tseltales de Aguacatenango a sus compras a San Cristóbal, a los turistas extranjeros les llamó la atención el fino bordado de sus blusas. Las mujeres de mayor edad

³⁶ Este dato se calculó sólo para el área que abarca los poblados de Amatenango, Aguacatenango y localidades como El Puerto, Las Delicias y Laja Tendida en donde sí fue posible obtener información desglosada por municipio y localidad. Se calculó con base en información cualitativa pues se realizaron visitas en donde se pudo observar que la gran mayoría de mujeres que residen permanentemente en los pueblos se dedican a este trabajo. Por otro lado, realicé un cálculo aproximado tomando los datos del Censo Nacional de Población 2000 (INEGI) de acuerdo a la PEA de sexo femenino, por municipios y localidades.

relatan cómo se dio el origen de su actividad. Doña Filomena, aguacatenanguera de más de 85 años, recuerda como “empezaron a llegar mujeres de San Cristóbal, nos deja tela, primero mira si lo sabemos hacer y después nos dice que lo costuremos, si alguien no lo sabe hacer le enseñamos cómo lo va a hacer : sombrero y petate es lo que hacíamos antes para vender, ya la blusa la hacíamos pero sólo para nuestro vestido”.

Algunas de las tseltales también relatan que “la gringa doña Gertrude”³⁷ vio las blusas que ellas portaban y les dijo que era un bordado muy bonito que se podía vender a los turistas si ellas hacían las tiras. Después las comerciantes coletas empezaron a comprarles sus blusas. Cuando la demanda creció y se necesitó aumentar la producción, las comerciantes empezaron a repartir material: hilos y telas para el trabajo en casa y posterior pago por blusa terminada. Inicialmente las blusas se vendían con el diseño original del vestido de Aguacatenango. Después las comerciantes coletas introdujeron el cambio hacia una tela más gruesa como la manta y así aumentar la demanda de los turistas. Pues la tela original era delgada no propia para climas más fríos (ver figura).

Blusa original de las mujeres de Aguacatenango



Fuente: Revista *Artes de México*. Textiles de Chiapas, número 19, primavera 1993, p. 77

³⁷ Gertrudy Duby, fotógrafa suiza que se dedicó a la defensa del grupo de lacandones y de la Selva Lacandona. Pionera del turismo extranjero en San Cristóbal. Creadora del Museo Na-Bolom.

Lo anterior muestra las formas a través de las cuales los diferentes sectores de mujeres participaron en la reinención de esta artesanía textil. Todas ellas pertenecientes a diferentes culturas, en este espacio generan una identidad ocupacional que ahora distingue parte de las identidades femeninas de esta región. En forma particular, esta actividad local femenina ha formado un código cultural específico entre indígenas y coletas, cuyo contenido se basa en ciertas prácticas productivas, un lenguaje técnico propio y conocimientos y habilidades para la comercialización. Estos contenidos pueden expresarse a través del lenguaje coloquial del trato cotidiano, como la referencia a los *blusones de viejita*, *los chalecos*, *la puntada de caballito*, por ejemplo. Al mismo tiempo, el pertenecer a distintos sectores sociales y por tanto tener distintas posiciones en el ámbito laboral, da como resultado que en sus prácticas de sociabilidad se manifiesten diferentes ideologías y valores relativos a los significados que para ellas tiene esta dimensión de su identidad laboral. El encuentro en este espacio textilero ha originado diferentes consecuencias para unos y otros grupos. En este trabajo me propongo estudiar las que se relacionan con el grupo de mujeres rurales tseltales. Mientras que la dedicación al comercio de las coletas no ha significado transformaciones en sus relaciones y su posición sociales, para las tseltales, la inserción en este mercado de textiles ha generado diferencias sociales entre las familias y fuertes rivalidades entre ellas.

En este capítulo he revisado y discutido sobre la artesanía mexicana del siglo XXI. Ésta es ahora, como siempre, un objeto elaborado manualmente que nos dice mucho de sus hacedoras: las artesanas y artesanos de las distintas regiones del país, pero, si antes eran portadoras de la diversidad y riqueza cultural de cada grupo étnico, ahora también son reflejo de la interculturalidad y de su dinámica laboral y territorial. Las artesanas en el siglo XXI viajan por el país, por el continente, por el mundo estableciendo relaciones con gente de otros países que los visitan, interactúan desde su entorno local con diversas culturas y reproducen parte de estas experiencias en sus objetos artesanales. Las innovaciones de la artesanía no sólo son reflejo del sentido utilitarista de los artesanos, sino también expresan su moderna “tradicionalidad” que en la mayoría de los casos forma parte también de la modernidad de la pobreza. Esta situación indi-

ca la necesidad de estudiar las relaciones sociales, identidades y nuevas situaciones laborales y de consumo no sólo como procesos de hegemonía y resistencia sino también como procesos de negociación constante en las continuas y múltiples interacciones entre etnias, identidades y nuevas culturas del mundo de la globalización (García C., 1995).

He mostrado la diversidad de rutas y caminos que han seguido las familias artesanas en regiones del país y cómo en estos procesos se han generado nuevas desigualdades sociales, nuevas formas de cooperación y nuevos conflictos que cuestionan la *cohesión cultural* contemplada muchas veces en la producción y el consumo de los objetos artesanales. Se puede concluir también que las nuevas significaciones en el consumo de la artesanía trascienden los ámbitos de lo estético, identitario y utilitario para pasar al ámbito de lo político.

En cuanto al vínculo entre género y artesanías, he señalado como en el contexto del desarrollo de capital y las transformaciones agrarias en México las mujeres han tenido sus propias respuestas a través de las cuales han reconfigurado la identidad femenina. En varios estudios sobre género y procesos laborales de artesanía se muestra la existencia de espacios de acción que las mujeres han ocupado por decisión propia y que nos dicen que probablemente la identidad femenina está moldeada, construida por algo más que las experiencias de procesos sociales de exclusión, supuestamente relacionada con su sexo y cuyo papel en la sociedad es la reproducción biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo. En particular, en la región de Los Altos de Chiapas, las artesanías persisten a través de dos vías que las mujeres han construido y que han ampliado sus espacios de participación social en tiempos más cortos que en otras regiones.

En este capítulo he abordado algunos aspectos históricos y sociales que forman parte de los antecedentes y la explicación sobre la conformación del espacio textilero como un espacio de mujeres que enseña la fortaleza femenina en la región. Así también he demostrado cómo este espacio es un entorno en donde tanto las tseltales como las coletas comparten una cultura laboral al mismo tiempo que han creado un espacio de cambio que les ha servido para trascender hacia nuevos contenidos de organización social y cultural que favorece una mayor equidad en las relaciones de género entre el grupo de mujeres tseltales de Aguacatenango.

También he argumentado que el nuevo trabajo a domicilio es un trabajo que no implica el confinamiento de las mujeres en la vivienda familiar. Al contrario de esto, ha propiciado una mayor movilidad social y espacial. De acuerdo con lo anterior concluyo que esta cultura laboral ha contribuido no a reproducir modelos patriarcales sino a reforzar y crear identidades femeninas que se alejan de la subordinación y el dominio masculino.

En el capítulo siguiente trataré de mostrar los anteriores argumentos a través de la descripción y análisis de mi información empírica. Discuto también sobre la diversidad del trabajo femenino a domicilio, no sólo en sus aspectos técnicos y de organización del trabajo, sino en las formas de vivir el trabajo femenino y lo doméstico, las cuales también se vinculan a relaciones de género distintas a aquéllas en donde predomina el control masculino sobre la mujer y su trabajo.

III. El moderno trabajo a domicilio: *espacio-puente de mujeres*

El capítulo anterior trató sobre la conformación del *espacio textilero* como un espacio de mujeres que muestra la fortaleza femenina en la región, y como este espacio es un entorno en donde tanto las tseltales como las coletas comparten una cultura laboral al mismo tiempo que han creado un espacio de cambio que les ha servido para trascender hacia nuevos contenidos de organización social y cultural que favorece una mayor equidad en las relaciones de género de las mujeres tseltales de Aguacatenango. El presente capítulo trata de demostrar esta mayor equidad y de argumentar también que el nuevo trabajo a domicilio es un trabajo que no implica el confinamiento de las mujeres en la vivienda familiar. Al contrario de esto, ha propiciado una mayor movilidad social y espacial. Discuto sobre la diversidad del trabajo femenino a domicilio, no sólo en sus aspectos técnicos y de organización del trabajo, sino en las formas de vivir el trabajo femenino y lo doméstico, las cuales también se vinculan a relaciones de género distintas a aquellas en donde predomina el control masculino sobre la mujer y su trabajo. En este sentido, este espacio ha contribuido no a reproducir modelos patriarcales sino a reforzar y crear identidades de género que se alejan de la subordinación y el dominio masculino. A través de la descripción de diversas prácticas entre hombres y mujeres en el espacio de la vivienda y la organización del trabajo productivo e improductivo, pretendo explicar las formas en que la participación de las mujeres en esta actividad textilera han resultado en una mayor

autodeterminación y poder de decisión de la mujer no sólo en el ámbito hogareño sino también dentro de la comunidad.

Los estudios sobre género, trabajo y México han llegado a diferentes conclusiones sobre el impacto que el trabajo remunerado ha tenido en las relaciones de género. Algunos constatan que a través del trabajo asalariado las mujeres han obtenido mayores niveles de autodeterminación, de capacidad de decisión en las negociaciones familiares y de mejoría en su bienestar personal y familiar. Otros concluyen que lejos de mejorar, las mujeres han aumentado el grado de subordinación además de tener mayores cargas de trabajo. Sabater *et al.* (1995) señala las transformaciones incorporación de la mujer al trabajo remunerado en México. Esto ha dado como resultado que las mujeres se conviertan en las principales sostenedoras de su familia y se han propiciado transformaciones en las relaciones de género. En lugares como las ciudades fronterizas del norte del país ha habido un aumento de la violencia doméstica aunado al alcoholismo. Las autoras afirman que el estereotipo del hombre como único sustentador de la familia está en profunda crisis.

En Aguacatenango, las mujeres crean una nueva forma de trabajo a domicilio propio de regiones no industrializadas del sureste de México; en esta porción del país, ellas retoman su trabajo y vida cotidiana y las moldean de acuerdo a las nuevas necesidades de su actividad artesanal. El trabajo a domicilio que se configura en este *espacio textilero* es una de las variadas formas en que las artesanas del país han recreado sus procesos artesanales y formas de vida.

Ahora, el trabajo a domicilio generalmente ha sido visto de dos maneras: el viejo trabajo a domicilio que dio origen a la manufactura y posteriormente a la industria, es decir, desde una visión evolucionista; o el moderno trabajo industrial a domicilio en el cual la mayoría de las mujeres trabajan en condiciones de confinamiento y aislamiento y en donde deben hacer grandes esfuerzos para cumplir además con sus obligaciones domésticas. Considero que en este espacio textilero se ha creado un nuevo trabajo a domicilio. En este sentido argumento que este espacio puede considerarse como un espacio-puente que facilita el camino de las mujeres hacia una mayor igualdad de género.

El espacio-puente permite apoyar el paso sobre los obstáculos que pueden detener un proceso de mayor libertad personal de las mujeres.

El *espacio-puente* es considerado acá como un proceso de creación en donde se combinan referencias identitarias de género distintas a la subordinación con nuevas referencias y que posibilitan la vía para nuevas transformaciones hacia la equidad en las relaciones de género. Considero que un espacio puente puede crearse a partir de la reconfiguración de aspectos culturales precedentes. Por otra parte, estos referentes anteriores tampoco son estáticos, es decir, las conservaciones se recrean en diferentes procesos *espacio-tiempo*, nunca permanecen igual. En este sentido yo llamaría de recreación, es decir, la recreación de referencias en un nuevo contexto-espacio textilero. Sugiero también que esta recreación de referencias contribuye a este tipo de cambios microsociales de manera más acelerada.

Por otro lado, la ocupación de las mujeres en el trabajo a domicilio ha sido vista como el resultado de las grandes transformaciones en la división internacional del trabajo, misma que observa, para los países subdesarrollados, un proceso creciente de incorporación de la mujer al trabajo asalariado y actividades remuneradas, básicamente, en plantas maquiladoras, agroindustrias, comercio ambulante, empleo doméstico y demás actividades que se ubican en el sector de la economía llamado “informal”. Con la utilización de esta mano de obra femenina, se reducen costos a través de formas de producción descentralizadas, fragmentadas y de gran flexibilidad que son funcionales para un mercado de fluctuaciones constantes y en donde el productor tiene un grado relativamente elevado de control sobre el proceso laboral, ningún control sobre el producto y ningún contacto con el mercado y el uso de salario a destajo como forma de pago. Existe también una distinción entre el trabajo industrial doméstico y el “sistema de sacar trabajo a la calle” que es un sistema intermedio entre el gremio y la producción capitalista, el primero es controlado por el capital industrial mientras el segundo es controlado por el capital comercial (Nash, 1994; Salles y González, 1994; Benería y Roldan, 1992).

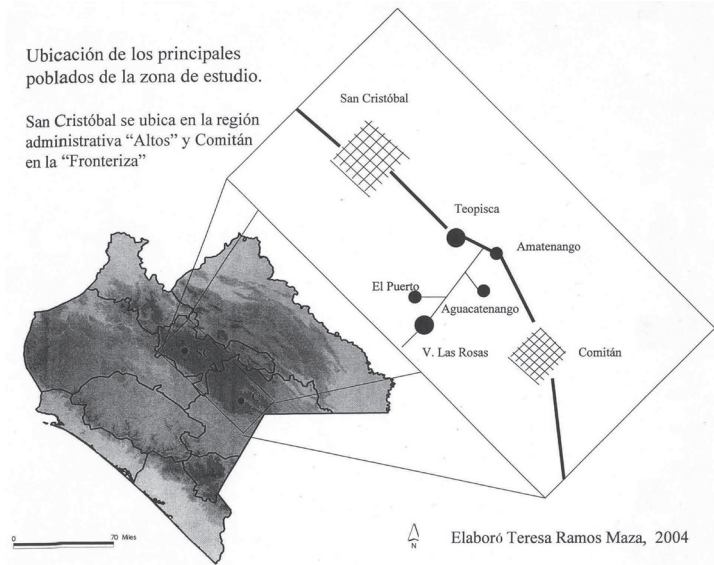
El trabajo a domicilio en este caso, no es resultado del proceso de cambio de un sistema artesanal independiente a un sistema regional de

maquila con una división del trabajo definida entre comunidades y al interior de las familias, se puede caracterizar más como un sistema de “sacar trabajo a la calle” en donde el capital comercial ejerce su control. Se trata también de un sistema más complejo que conjunta características de maquila, de proceso artesanal y en donde las mujeres adquieren identidades laborales múltiples y flexibles. Así una misma mujer puede ser trabajadora y empleadora al mismo tiempo, artesana en algunas épocas y comerciante en otras. Un sistema propio, diría yo, de la moderna artesanía de la que he hablado anteriormente. El hecho de que esta actividad textilera tenga características de artesanía originada a partir de la vestimenta local ha propiciado que ellas puedan controlar todo el proceso de trabajo y por tanto convertirse de “trabajadoras” en empleadoras y patronas” lo cual ha extendido el mercado de trabajo femenino en la región.

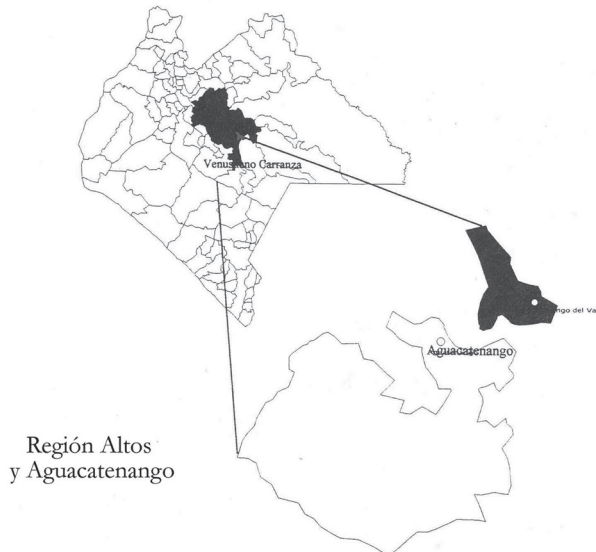
1. Entorno cotidiano: hombres y mujeres “haciendo la lucha”

1.1. *Aguacatenango: lugar de bordadoras*

Aguacatenango, pueblo tseltal de aproximadamente 3 mil 800 habitantes, está situado en el área territorial de transición entre las regiones Altos y Valles Centrales de Chiapas. El pueblo pertenece administrativamente al municipio de Venustiano Carranza, pero territorialmente colinda con el municipio de Amatenango del Valle y la cercanía del poblado de Teopisca y está a escasos kilómetros de la ciudad de San Cristóbal. Esta ubicación geográfica ofrece a la población mayores ventajas porque lo sitúa a distancias relativamente cortas de ciudades como San Cristóbal, Comitán, ciudades medias como Teopisca, Villa Las Rosas y Venustiano Carranza y del ingenio de Pujilic. La gente tiene así mayores opciones de movilización para realizar diversos intercambios económicos como obtener trabajos remunerados, comercialización de productos y trámites administrativos.



ESTADO DE CHIAPAS



Para ir a Aguacatenango es necesario viajar desde San Cristóbal hasta Teopisca y allí abordar el “microbús” que conduce hasta el pueblo. Este viaje da la oportunidad de observar el movimiento constante de mujeres que existe en el área: las que llegan a Teopisca a “hacer su mandado”, es decir, a comprar alimentos y enseres domésticos y materia prima para sus textiles; las que viajan de Aguacatenango a San Cristóbal a entregar las blusas a las empleadoras coletas y/o para venderlas por las calles; mujeres que se trasladan a Comitán para comerciar sus blusas; las que viajan a Villa Las Rosas para vender productos agrícolas, comprar enseres domésticos y dejar trabajo y también para visitar a sus amistades. Mujeres que van y vienen con su carpeta de documentos oficiales para hacer trámites en las diversas dependencias gubernamentales. De allí que este viaje sea un punto de encuentro entre las bordadoras y entre éstas y las visitas. Al llegar al pueblo las mujeres siempre aprovechan para iniciar la conversación con la fuereña. El recorrido de la carretera hasta el centro —2.5 km.— da tiempo de sobra para que, por lo menos, las mujeres hagan sus tres preguntas básicas: “¿viene usted a comprar blusas?”, “¿viene usted a dar trabajo?”, “¿es usted de artesanías o de cuál programa?”

Desde la primera visita al pueblo es evidente la pobreza en que vive la mayoría de sus habitantes. Pero no sólo es un pueblo marginado como muchos otros poblados rurales e indígenas de Los Altos y de otras regiones de Chiapas, sino que sus habitantes se consideran marginados también dentro de su municipio pues se quejan de que las autoridades de Carranza nunca les entregan completo el presupuesto asignado para el pueblo. Ellos cuentan que “en 1910 Aguacatenango era municipio libre y que fue en 1924 cuando pasó una enfermedad grave, murió mucha gente y quedó como colonia, lo jalaron al otro municipio de San Bartolomé de los Llanos”.

1.2. Género: espacios territoriales y públicos

El objetivo de este apartado es mostrar la importancia de las mujeres en las actividades y ocupaciones temporales o permanentes. Esta importancia se manifiesta directa o indirectamente en la presencia o ausencia

de mujeres y hombres en ciertos lugares del poblado. Esto indica también las maneras en que se realiza la división de actividades de género y da señales sobre posibles cambios que se estén efectuando en las formas de controlar y compartir o no los espacios. El entorno se refiere a un conjunto de formas concretas que están situadas en un espacio físico: construcciones, viviendas, caminos, estructuras materiales que se construyen con base en actividades y formas de interacción de la población. Los cambios en el entorno son indicadores de un proceso en el que intervienen nuevas actividades, la creación de nuevos recursos y de nuevas posibilidades (Del Valle, 1996: 103). En los distintos lugares — lugar es el conjunto de relaciones entrecruzadas a escala espacial— las relaciones de género se recrean de formas distintas. Estas relaciones, al mismo tiempo que reflejan y distinguen la naturaleza de los lugares también manifiestan las ideas aceptadas sobre lo masculino y lo femenino (McDowell, 2000).

Entre las aguacatenangueras, el cambio laboral que se dio en los sesenta del siglo XX al pasar de la producción de sombreros de palma a la producción textilera, significó varias modificaciones en la vida de sus familias, pues la producción de sombreros se hacía en una división del trabajo por sexos. Las mujeres tejían sombreros y petates y los hombres terminaban el producto costurando las orillas con agujas. “Cuando las mujeres se dedicaron a hacer blusas, los señores ya no hicieron sombreros y se dedicaron a trabajar sus terrenos; ya cuando empezó el bordado los señores y dejaron de hacer los sombreros y sólo siguieron haciendo su milpa a sembrar su frijol y las mujeres se quedaron aquí para bordar (Rosa Méndez, artesana). El trabajo de la producción textil es un trabajo de mujeres, como me dijo uno de los señores del pueblo: “nosotros trabajamos la milpa, hacemos trabajo de jornalero, así la pasamos... ahora ellas se ponen a costurar... ellas así hacen la lucha también...”

Las mujeres asocian el trabajo de las blusas con una mayor libertad de movimiento espacial para ellas. Cuando en la primera mitad del siglo XX hacían sombreros y petates se iban a vender a Comitán o San Cristóbal. *En ese tiempo salían a vender caminando por tres días hasta Comitán lo hacemos, porque cuesta o San Cristóbal. Entonces —cuentan las señoras— teníamos que ir con la compañía de los hombres, íbamos a pie, ahora con las blusas nos*

vamos en carro, ya si las mujeres se quieren ir a vender fuera ellas se van solas (Natividad López, artesana de Aguacatenango). ¿qué tendría que ver este cambio en la producción con las relaciones de género? Todo cambio en la producción familiar implica una reorganización del trabajo al interior del hogar. Si la producción actual de las mujeres va acompañada de una necesaria movilización física con mayor razón se crean situaciones de renegociación de las divisiones genéricas.

El ir solas o acompañadas no sólo tiene que ver con el hecho de la utilización de transporte o el ir caminando, sino sobre todo con el hecho de quién es el responsable directo del trabajo cuyos productos se comercializan. Cuando se hacían sombreros hombres y mujeres los producían y ambos salían a comerciar. En el caso de las bordadoras y las alfareras generalmente son ellas las que comercian sus productos. Igualmente sucede en el caso de las chamulas. Ellas son las que comercian directamente lo que producen como los textiles o los borregos. Cuando recién llegué al pueblo la enfermera de la clínica lo primero que dijo sobre las pobladoras del lugar fue: “las mujeres de acá son muy andalonas”. De Lauretis afirma que la experiencia es un complejo de hábitos resultantes de la interacción con el mundo externo” (1984, citada por Riquer (1992: 58). Por tanto, existe una gran diversidad de elementos que conforman también una multiplicidad de identidades genéricas, según las distintas experiencias. Actualmente parte de la identidad de la mujer de Aguacatenango es el “ser andalona” es decir, una tseltal que se dedica a trabajar textiles en ese lugar debe estar acostumbrada a salir de su pueblo y hacer recorridos por lo menos de San Cristóbal a su pueblo y viceversa. Muchas de ellas hacen recorridos hacia Oaxaca, México, Cancún y algunas han viajado hasta Europa.

El paisaje que se contempla en el recorrido hacia este poblado está animado por mujeres y hombres. Familias enteras que se trasladan hacia Teopisca y San Cristóbal para ir a comprar y vender. Pero también se ve el incesante ir y venir de mujeres solas. Las mujeres no van únicamente al mercado a hacer sus compras, es decir, no sólo van a “hacer el mandado”, sino que sus visitas a los pueblos y ciudades cercanas responden a varios intereses. Algunas viajan sólo para hacer sus “negocios de las blusas”. Pasan a hablar con las trabajadoras a las que encargaron

“un pedido”, revisan cómo va el trabajo, qué tanto material han gastado y les recuerdan el día que tienen que entregar. Otras van a lo mismo y aprovechan para hacer la compra, ir al centro de salud, visitar a su madre y hacer algunos trámites a las oficinas de gobierno, banco o el correo. Las mujeres entablan conversaciones con sus conocidos en los camiones en donde viajan y si observan a mujeres “fuereñas” no pierden la ocasión para averiguar si éstas van a su pueblo a “comprar blusas” o a “dejar trabajo”. Parte del paisaje de este recorrido desde San Cristóbal hasta Aguacatenango son los grupos de mujeres y hombres que se reúnen en puntos determinados como las plazas junto a las iglesias o las escuelas para tratar asuntos diversos como los relacionados con la gestión de proyectos o las festividades del pueblo o la escuela.

Los grupos generalmente no son mixtos, siempre son grupos de solo hombres y de sólo mujeres. Se puede observar también en la entrada del pueblo en donde están situadas las escuelas, a las niñas jugando en los charcos atrapando animales y más allá el grupo de niños jugando béisbol. Los juegos como columpios y resbaladillas son usados por ambos grupos pero siempre separados grupos de niñas y de niños. No se trata de espacios sólo para los hombres o espacios reservados para las mujeres. Lo anterior muestra la construcción de espacios masculinos y femeninos que pueden ser compartidos pero en distintos momentos. Es común observar también el paso de hombres llevando a sus hijos tal y como lo hacen las mujeres.

Cuando es tiempo de labores agrícolas como la limpia de la milpa, el camino del pueblo se llena de familias enteras, mujeres, hombres y niños que se trasladan a trabajar a sus terrenos. Otra escena que se observa con frecuencia en las calles del pueblo es el regreso y la salida de hombres y mujeres jóvenes que viajan hacia otras ciudades del país. La migración es otra actividad de los habitantes que actualmente se ha extendido. A mediados del siglo pasado la población acostumbraba salir a trabajar sólo en lugares cercanos. Las mujeres se trasladaban a la ciudad a trabajar como empleadas domésticas y los hombres que iban a trabajar en la zafra al ingenio cercano. Ahora, la mayoría de los jóvenes buscan irse a trabajar como albañiles y las jóvenes se trasladan a ciudades como Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal, Villahermosa, el Distrito Fe-

deral para trabajar como empleadas domésticas. Algunas parejas viajan a Cancún. El hombre trabaja como albañil mientras la esposa se dedica a la venta ambulante de sus textiles.

Actualmente la migración es una actividad fundamental en las estrategias familiares para obtener ingresos. Es importante para las familias tener por lo menos una persona, sea hombre o mujer que esté trabajando fuera. Muchas de las jóvenes y de los jóvenes salen a las ciudades a trabajar. Las primeras que empezaron a salir a trabajar en las ciudades fueron las mujeres. Ellas se dirigían a ciudades como San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez a trabajar para otras mujeres en los quehaceres de la casa. De ahí que varias de las “negociantes” actuales hayan sido migrantes. La actividad de migrar ha representado no sólo la opción de obtener un ingreso para la sobrevivencia, sino también ha significado la adopción de nuevos valores culturales y la transformación de comportamientos de género.

Es común llegar a Aguacatenango y encontrar los espacios públicos, como la plaza ocupados por las mujeres. Mientras los hombres se mantienen sentados en las bancas del corredor de la casa ejidal cumpliendo su deber de vigilantes, las mujeres llenan la plaza en diferentes grupos. Unas realizando la venta de blusas a los diferentes compradores, otras haciendo compras a los vendedores ambulantes de utensilios de cocina y ropa, otras, reunidas haciendo acuerdos para participar en un curso de capacitación. La agencia municipal es un sitio siempre ocupado por las *autoridades* que son hombres y la plaza es ocupada por las mujeres. La autoridad formal del pueblo se distribuye entre las autoridades civiles que son los regidores y comisariados ejidales y las mayordomías y principales que forman la autoridad religiosa.

Al contrario de lo que sucede en otros pueblos de la región en donde los visitantes deben obligadamente presentarse con las autoridades para explicar los motivos de la visita, en Aguacatenango lo importante al llegar es hablar con una mujer. Como me dijo una señora en una de mis primeras visitas: “acá no hace falta que hable usted con la autoridad, porque ya están acostumbrados a que venga gente de fuera que viene a hacer tratos con las mujeres”. Esto da una idea de la importancia que ha cobrado para todos los habitantes el trabajo de las mujeres. Ellas cuentan con el espacio territorial de su pueblo abierto a las visitas

sin tener que pasar por el permiso de los hombres que son la autoridad formal. En este sentido, se puede afirmar que ellas también tienen una autoridad informal a nivel de la comunidad. Los hombres dan más importancia a los asuntos que tienen que tratar las mujeres que al ejercicio de su autoridad, al no demostrar ninguna actitud que tenga que ver con el control de las visitas a su territorio. La vigilancia sobre las visitas más bien la tienen las mujeres, pues se trata de “ganar a las otras” en el contacto con la gente de fuera. Esto sucede aún con los funcionarios gubernamentales. Si antes de llegar ellos a la agencia municipal se encuentran a una mujer que los aborda es casi seguro que ella tenga que ver necesariamente después con el programa, trabajo o proyecto que estas personas llevan a operar en el pueblo. Se da una competencia por recibir a las visitas no sólo entre las mujeres, sino también entre ellas y los hombres que fungen como autoridades, pues ellos lo que hacen cuando se trata de algún programa de mujeres es conectar a sus esposas con los funcionarios. Sobre esto es importante enfatizar dos cuestiones: la primera es que no es necesario que siempre los funcionarios tengan que pasar por las autoridades masculinas para contactar a las mujeres; y la segunda se refiere al hecho de que la forma del contacto es indicando el camino de su casa y el nombre de su esposa, una vez realizado este contacto entre las visitas y la esposa del hombre, éste no se involucra para nada en los asuntos que surjan a través de esta nueva relación, al menos que sea un pedido explícito de la esposa. Se comparte entonces entre hombres y mujeres una primacía social.

La importancia de las mujeres se manifiesta no sólo en lo concreto como la situación antes mencionada, sino también en el simbolismo de los actos religiosos. En Aguacatenango la presencia de la mujer es fundamental en los rituales religiosos. Como lo ha señalado Arizpe (1986), la autoridad de la mujer se da también en lo simbólico a través de la equivalencia del principio masculino y femenino en las creencias y prácticas religiosas. Marcos (2004) afirma que las concepciones de lo masculino y lo femenino del pensamiento mesoamericano se caracterizarían por ser conceptos opuestos pero no excluyentes, sino fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose, definiéndose y redefiniéndose conti-

nuamente (2004: 251). Considero que parte de esto se manifiesta en los diferentes comportamientos y expresiones de hombres y mujeres tseltales. En particular, en el ámbito religioso.

Las mayordomías son los cargos religiosos que se asumen como pareja y familia. La ceremonia de “entrega de cargo” es uno de los eventos comunitarios de mayor relevancia para todas las familias cercanas a los que reciben este cargo. Esta ceremonia es cuidadosamente preparada por la familia que recibe el cargo y por sus parientes y amistades más cercanas. Son “los principales” los que llegan a entregar el cargo. Los principales entran a la casa que recibe la mayordomía encabezados por el grupo de “las principales” seguidas por el grupo de los hombres. Este grupo está formado por las personas más ancianas del pueblo y que son consideradas como las personas que “saben más”. Si bien el cargo de mayordomía se le da siempre a una familia, es decir el cargo es compartido por el hombre y la mujer, el cargo de “principal” lo ostentan hombres y mujeres. Las mujeres viudas pueden ser *principales*, es decir que no es necesario que el esposo sea *principal* para que las mujeres lo sean también. Todas las personas que acuden al festejo se distribuyen formando grupos separados de hombres y mujeres. En el sistema religioso se reconoce a la mujer mayor como una persona que tiene autoridad y sabiduría. Ellas conocen los rituales de la Iglesia y deben enseñar y aconsejar a las nuevas familias que asumen la mayordomía.

Lo anteriormente descrito nos muestra dos características de la cultura de género de las familias campesinas indígenas, por un lado la flexibilidad de comportamientos de género en actividades laborales y por otro la separación de grupos de hombres y mujeres en el uso de los espacios públicos. Esta separación no significa una jerarquía masculina. Pienso que esta separación entre grupos de hombres y mujeres puede tener sus orígenes en las prácticas religiosas, que aún hoy responden en mucho a esa cultura mesoamericana de género a la que se refiere Marcos y que concibe una dualidad masculina y femenina en la creación del universo y que era representada en las divinidades. Varias de estas divinidades eran pares constituidos por un dios y una diosa: Ometeotl, creador supremo que era concebido como un par masculino-femenino. La alternancia del sol y la luna era una expresión de la complementariedad.

dad dinámica de lo masculino y lo femenino. Esta dualidad también se expresaba en la cotidianidad de la naturaleza, en el maíz, por ejemplo, era por turnos, femenino y masculino.

Muestra también en algunos elementos cómo se crean y se recrean identidades femeninas y masculinas a través de las actividades cotidianas en los diferentes espacios de la comunidad. El entorno cotidiano de Aguacatenango, sus lugares, dan cuenta no de la insignificancia de las mujeres sino de su importancia y su presencia. Nos muestra también cómo mujeres y hombres de un poblado rural ya no sólo viven como parte de una comunidad establecida en un territorio determinado, sino que su vida transcurre en una movilidad de espacios y esto hace posible la creación de nuevas redes de relaciones sociales que posibilitan a la vez nuevas opciones de vida en otros lugares. En particular, en la actividad de la artesanía textil, los contactos con agentes externos han sido aprovechados por las bordadoras para ir transformando los procesos de trabajo y comercialización de textiles al mismo tiempo que las relaciones sociales entre ellas.

2. Los espacios de lo doméstico. Ser bordadora: más trabajo o mayores ventajas

En torno a lo doméstico se han construido dos de las principales y más discutidas corrientes antropológicas de género. Estas serían: la que se refiere a la *construcción cultural del género* y la *corriente sociológica de género* que ubican la problemática desde las relaciones entre hombres y mujeres. La primera corriente culturalista de género parte de la idea de la subordinación de la mujer como algo universal puesto que esta subordinación se explica por todo un sistema cultural de valores en torno a los hombres y mujeres que parte del hecho biológico de la función reproductora de la mujer. Se supone que ésta se encuentra más cercana a la naturaleza al contrario de los hombres que estarían más ligados a la cultura. A partir de una visión etnocéntrica, se formula una pregunta errónea: ¿qué tienen en común todas las culturas para que todas consideren que la mujer es inferior al hombre? De la misma manera se encuentra una respuesta: todas las sociedades valoran más la cultura

que la naturaleza, entonces la cultura y lo cultural está por encima de lo natural. Así, se encuentran dos causales explicativas de la subordinación femenina, una: la mujer es *más naturaleza* por tanto es inferior al hombre que es *más cultura* y dos: el confinamiento de la mujer a un lugar que se constituiría como “el espacio doméstico” para cumplir con su función reproductora de parir y permanecer al cuidado de los hijos el tiempo que sea necesario y que la conduce al aislamiento de lo público. De la idea de la oposición naturaleza/cultura surge también la división doméstico/público (Ortner, 1974).

La idea anterior conduce a suponer que existe un modelo universal de “lo doméstico” Lo que lleva a la idea de que “lo doméstico” tendría en todos lados la misma función de crianza y reproducción y así también que la familia, el hogar y lo doméstico son parte de una unidad social que se contrapone a la esfera de lo público, es decir, de lo político y de las relaciones de mercado como las relaciones laborales, de competencia y de negociación, las cuales entonces quedarían destinadas a ser cumplidas por las personas que se mueven en el mundo de lo público, o sea, los hombres.

Este modelo sobre lo doméstico que ha sido tomado como principal explicación de la subordinación de la mujer ha sido también ampliamente cuestionado. En primer lugar porque el concepto de madre es una construcción cultural definida por muchas sociedades a través de métodos distintos. Es necesario examinar qué relación tiene la categoría *mujer* en cada cultura con los atributos de la maternidad. Segundo, por qué las unidades domésticas no se construyen necesariamente alrededor de la madre biológica y sus hijos. En tercer lugar, con la demostración de que no en todas las sociedades “lo doméstico” es visto como un conjunto de actividades devaluadas y desacreditadas (Bier-sack, 1984; Strathern, 1984 citadas por Moore, 1996).

Ahora, sobre la importancia de la casa como espacio de lo doméstico, como he discutido anteriormente, la casa de las áreas urbanas ha sido tradicionalmente vista como el espacio que resguarda al *hogar*, es decir, el conjunto de la familia que convive y comparte cuidados, afectos y consumo, y como un espacio íntimo que permite definir al sujeto una identidad desde el grupo social más reducido y cercano como la familia. En este espacio, la mujer “con sus atributos de protectora, cuidadora y

de afectuosidad ligada a la maternidad” debía permanecer aislada en su pequeño mundo de domesticidades. Con lo anterior, la teoría feminista construyó así una de las grandes ideas acerca de las causas de la subordinación de la mujer. De la misma manera, trabajos feministas de los años setenta se dieron a la tarea de desmitificar las ideas de la época de la industrialización de los países europeos que consideraban a la casa como ámbito espiritual y sagrado, en donde las mujeres son vistas más como “ángeles” que como trabajadoras.

Por otra parte, trabajos feministas de historia se han encargado de demostrar cómo en las diferentes épocas las mujeres han salido y entrado al mundo del trabajo remunerado en las sociedades industriales occidentales. Un ejemplo de esto sería lo que ocurrió en los albores del capitalismo industrial con algunos oficios de las mujeres que eran una extensión del trabajo doméstico como la elaboración de cerveza en Gran Bretaña. La elaboración de cerveza era una actividad comercial de las mujeres hasta finales del siglo XVII, pero dejaron de participar cuando esta actividad se convirtió en un oficio organizado. Ellas fueron relegadas a la elaboración sólo para el consumo familiar como actividad privada. Los hombres organizaron los oficios para protegerse de las consecuencias de la separación del capital y la mano de obra, por un lado, y de la casa y el lugar de trabajo, por otro. Esto trajo como resultado la separación entre la producción de mercancías y el trabajo doméstico (Hall, 1992: 52, citado por McDowell, 1999).

En el capitalismo actual y como una característica de la región sureste de México y de Chiapas —región cuya economía se sostiene básicamente en los sectores agropecuario y de servicios—, se podría ubicar la presencia de un sector importante de mujeres rurales y urbanas que han reconvertido actividades tradicionalmente consideradas domésticas —preparación de alimentos, ropa, el cuidado de la casa— en actividades remuneradas a través de la inserción en mercados de productos y trabajo. En ciudades como San Cristóbal, es considerada como parte del acervo tradicional y cultural de la ciudad, la elaboración y venta de repostería hecha por las mujeres. Otras se dedican a vender comida en los mercados en donde parte de su clientela son mujeres chamulas que se dedican al comercio de frutas y verduras. En los poblados ubi-

cados en los centros turísticos de la selva de Chiapas como Yaxchilán y Bonampak, parte de población femenina se ha dedicado a establecer comedores y restaurantes para los turistas. Para estos grupos femeninos, la casa y lo doméstico necesariamente debe representar una forma distinta de vivir el ser mujer y el vivir lo doméstico.

Un caso muy interesante sobre lo doméstico y el mercado turístico es el de las mujeres de Zinacantán, municipio tsotsil de Los Altos de Chiapas. En este caso, las zinacantecas han seguido el modelo de los Museos Comunitarios, cuya finalidad es mostrar a los turistas los objetos utilitarios de las familias del municipio —desde los trajes hasta los utensilios de cocina—, para convertir su casa en objeto mercantil para el turismo. Algunas artesanas suelen ofrecer a los turistas llevarlos a sus casas para enseñarles como manejan las técnicas del tejido de textiles y mostrarles las costumbres sobre los alimentos de las familias. Mientras el turista puede sentarse a hacer y comer tortillas junto a ellas, ellas platican detalladamente sobre los ingredientes y formas de preparar la comida. Al final, el turista debe dar en pago del *favor*, una cooperación en dinero.

Es ampliamente reconocida la separación entre el ámbito privado de la casa y el ámbito público del trabajo remunerado y la política en las sociedades industriales. Esta separación ha sido crucial en la construcción social de los valores y comportamientos de género en ese tipo de sociedades. Pero también han sido reconocidas las diferencias y distintas situaciones que se pueden presentar en otro tipo de sociedades. Como bien señala Stephen “la clara división entre lo público y lo privado es una construcción vinculada con momentos particulares de la historia de las sociedades industriales, pero el mundo cotidiano de muchos sectores de la sociedad latinoamericana no está construido en torno a esta división” (1998: 222; 1991).

Pero no es sólo cuestión de la valoración de lo doméstico como ámbito exclusivo de la mujer en donde ésta tiene control y ejerce cierto poder, sino también de ampliar lo doméstico tomando en cuenta la participación del hombre en éste ámbito. Se trata también de entender como “lo doméstico” se traslapa con lo público. Lo doméstico, como la maternidad son una construcción cultural. Igualmente, no se trata sólo de atribuir a la identidad femenina los estereotipos de conducta

relacionada con esta visión esquemática de lo doméstico. Es decir, consignar como atributos femeninos universales y esenciales a la maternidad, la afectividad y la protección y, cuando una mujer tiene como características de su identidad el ser trabajadora agrícola, por ejemplo, entonces suponer que esta identidad adquiere atributos “masculinos”.

Para los fines de este trabajo he considerado útil retomar el concepto de unidad doméstica campesina como un ámbito en donde la reproducción biológica, social y económica es realizada a través del ejercicio de variadas actividades de diverso tipo que no admite oposición entre una esfera doméstica y una económica como dos entidades separadas y en la cual sólo se admite la contradicción entre la producción propia y el trabajo para otros (Martínez y Rendón, 1983). Esta conceptualización sociológica junto a la idea antropológica de Arizpe de considerar como una integralidad la vida social de los pueblos indígenas me sirve para discutir sobre la diversidad de lo doméstico y las relaciones de género en las unidades domésticas de Aguacatenango.

La idea que quiero sostener acá, de acuerdo con McDowell (1999) es sobre las diferencias en las versiones concretas y distintas de lo doméstico y de las distintas vivencias de la casa-hogar según la historia y las diversas culturas. Para crear modelos diferentes de hogares se “combinan la realidad y el sentido simbólico de la casa” (McDowell, 1999: 111). La casa “en la mayoría de las sociedades (...) es el espacio de las relaciones directas, especialmente las del parentesco y la sexualidad y del vínculo entre la cultura material y la socialización. Es también un signo concreto de posición y estatus social...” (1999:140). En las sociedades rurales, la casa, además de todo eso, es también un centro de producción y trabajo remunerado. A continuación describiré como las mujeres de Aguacatenango viven lo doméstico y cómo lo doméstico es construido también por su actividad en la producción textil.

2.1 Las viviendas: de lo privado a lo público

El pueblo de Aguacatenango está dividido en barrios: Centro, Santa Cruz, San Antonio, del Carmen, Benito Juárez y Santa María. A pesar de que no hay una clara delimitación de distintos grupos sociales por

barrio, pues como dijo un señor: “está regado, casi en todos los barrios hay gente de diferente religión, partido político”; la gente local hace distinciones. Se considera que las familias más ricas y de mayor poder político vinculado a el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y al Partido de la Revolución Democrática (PRD) viven en el barrio del Centro y Benito Juárez. Otros barrios se identifican porque “allí viven los zapatistas” o “allí los de la religión están haciendo su templo”. Otros barrios son mencionados especialmente porque “allí está la casa de doña Rosa de la artesanía que hace mucha blusa”. El estatus laboral de la familia en el pueblo está definido más que en el empleo masculino por el trabajo textil de las mujeres. Vemos entonces que las personas son quienes confieren contenido a los espacios. Estos además de conformar territorios geográficos incluyen una diversidad de expresiones culturales. Al espacio se le imponen límites y jerarquizaciones y los medios y modos que se usen para ello repercuten en el hacer cotidiano de la gente. Estos límites y jerarquizaciones tienen un efecto en las separaciones, inclusiones o exclusiones sociales.

Como en todo pueblo indígena de la ruralidad actual del sureste mexicano, es relativamente fácil distinguir las viviendas de las familias económicamente prósperas de las familias pobres. Una de las motivaciones más importantes es el juntar dinero para las nuevas construcciones de la vivienda. Entre el bordado y la migración las familias van haciendo y reconstruyendo sus nuevas viviendas. Así, algunas viviendas se distinguen por ser construcciones amplias de cemento con herrería, mientras que otras casas son construidas con *bajareque* y techos de madera, palma o láminas de asbesto, con un corredor de pilares y bancas, que es el lugar en donde se instalan las mujeres a trabajar sus textiles. Así, poco a poco algunas de las calles del centro del poblado han pasado a tener un aspecto más parecido a las calles de los barrios urbanos. Es considerado como un signo de distinción tener una casa con la estructura de casa de ciudad.

Una de las distinciones fundamentales entre las casas de los barrios urbanos de la región y las casas de las áreas rurales son la distribución y cantidad de espacios cerrados, y la delimitación más estricta de los límites territoriales que separan la propiedad privada de los sitios públi-

cos y de otras propiedades. Esto no es lo mismo en las viviendas rurales, en donde generalmente existen más espacios abiertos y los límites son más flexibles. En algunos lugares los patios de las casas son divididos por barreras naturales, es decir con diversos arbustos y plantas y sus habitantes pueden conversar de patio a patio.

Para las familias son tan importantes los terrenos de la vivienda como los destinados a la producción agrícola. La vivienda no sólo es considerada como el espacio privado de descanso, alimento y afectividad, sino también como el lugar en donde se trabajan los textiles, actividad que es reconocida por los hombres como el “trabajo principal del pueblo”.

En Aguacatenango, la gente acostumbra tener un espacio conocido como el “sitio” que es un solar en donde la familia tiene sembrados árboles frutales, de sombra y algunas especies comestibles y curativas, así como las plantas de ornato que las mujeres aprecian mucho. En este espacio acostumbran también tener su lavadero y espacios de aseo personal. En la mayoría de los sitios se destacan los tendedores con “la artesanía” puesta a secar para su posterior venta. En las viviendas que están ubicadas en los barrios más alejados del centro, observé que las mujeres pueden estar descubiertas de parte del cuerpo para lavarse y peinarse. Cuando alguna mujer realiza esa actividad en el sitio de casa, la gente que pasa por la calle no voltear a verla. Es decir existe una actitud de respeto que consiste en “no ver”, por tanto no se da el acostumbrado saludo entre las personas que se encuentran por las calles. El “no ver” se convierte entonces en el comportamiento que confiere la intimidad a ese acto realizado en un espacio abierto visualmente y en donde los límites están marcados por una reducida barda de piedra o madera. Con lo anterior quiero demostrar como también “lo privado y lo íntimo” puede tener distintas concepciones y representaciones en distintas sociedades. Así, en las ciudades, parte de estos límites a la visibilidad o invisibilidad de situaciones, objetos y acciones son las puertas y ventanas.

En el poblado, conforme va existiendo una separación social también se van cerrando los espacios abiertos de las casas. La situación arriba descrita es contrastante con otra que se presenta en los barrios del centro y los de la entrada del pueblo. Varias de las bordadoras que

viven allí han invertido parte de sus ingresos en la remodelación de su casa. Las casas grandes y nuevas están asociadas con las bordadoras de más prestigio. Los corredores en donde trabajan ya no están a la vista desde las calles. Varias de ellas dicen haber cerrado su casa porque “la gente siempre pasa a mirar si tiene o no mucha artesanía, qué trabajos se hacen, cuántas blusas se lavan”. Las casas de las bordadoras se van cerrando al tiempo de que la brecha social entre ellas se va ampliando. Al mismo tiempo que estas viviendas se cierran para las vecinas, caminantes y en general a la gente del pueblo, se abren para las visitas externas, asesores, clientes, turistas, funcionarios, con quienes las mujeres negocian, acuerdan y hacen tratos.

Lo anterior da una idea de los distintos significados que puede tener “la casa” en los diferentes contextos históricos y culturales. En Aguacatenango, además de constituir un lugar de producción, ha pasado a tener el papel de un espacio de venta, es el lugar en donde se exhiben las prendas, se hacen los tratos con los clientes y se arreglan asuntos diversos acerca del textil. En este sentido, la casa se ha dividido en lugares privados y lugares públicos. Las bordadoras hacen su trabajo a domicilio no sólo saliendo frecuentemente de su casa sino convirtiendo parte de su casa en un espacio público, en donde reciben visitas desde clientes de blusas, presidentes municipales y funcionarios públicos, asesores y representantes de organismos no gubernamentales, mujeres urbanas dedicadas a la artesanía textil, entre otros.

2.2 La casa y el trabajo del bordado.

Las bordadoras como personas responsables de una unidad doméstica campesina desempeñan una multiplicidad de actividades que tienen que ver con la producción y la reproducción social de la familia. En las familias campesinas de México existe una distribución del trabajo productivo y reproductivo entre sus diferentes miembros según la edad y sexo. Por otra parte, de acuerdo con Salles (2000) considero a la familia como la instancia que garantiza la producción de individuos que substituyen a las generaciones que mueren. Las relaciones entre las diferentes personas de la familia se registran en una perspectiva dia-

crónica porque tienden a proporcionar las condiciones para satisfacer necesidades de distinto orden como son las biológicas, de adquisición de normas de comportamiento laboral moral y sexual y las demás necesidades que el marco de valores que una cultura estructure y defina.

Las actividades que realiza la familia las clasifico en tres grupos: 1) los servicios personales que son los que forman el ámbito más privado de la familia y que comúnmente se denominan como trabajo doméstico. Tales servicios incluyen tareas como el cuidado de los niños, preparación de tortillas y demás alimentos, el lavado de ropa y la limpieza de la casa; 2) todas las actividades que producen bienes o servicios que tienen valor de cambio, y que en este caso, son el trabajo textil y el trabajo agrícola; 3) actividades relacionadas con la venta de fuerza de trabajo (Martínez y Rendón, 1983). Lo que las bordadoras llaman “el trabajo de la casa”, corresponde a la serie de actividades consideradas como servicios personales.

La diversidad, tiempo e intensidad de las actividades que las familias deben realizar para cumplir con sus necesidades están de acuerdo a la composición o estructura. Esta composición familiar depende de lo que se ha denominado *el ciclo de vida de la unidad doméstica*. Este ciclo expresa la dinámica de la unidad doméstica durante su vida. De acuerdo a éste, la estructura social de la unidad familiar es cambiante. Se consideran tres etapas: 1) la etapa de expansión que se inicia desde que la pareja se une hasta que tienen su último hijo; 2) la etapa de consolidación que se da cuando varios de los hijos están en edad de trabajar y uno al menos se casa; 3) la etapa de dispersión o reemplazo consiste en la situación en la cual todos los hijos se han casado o dejado el grupo doméstico (De la Rocha, 1986; Martínez y Rendón, 1983).

El análisis de las unidades domésticas de acuerdo a su ciclo de vida es particularmente útil cuando se trata de ubicar el balance entre las personas de la familia que sólo son consumidores y los que son consumidores-trabajadores. A partir de esta relación se supone que la unidad doméstica tiene distintas posibilidades de reproducir su economía y de instrumentar variadas estrategias de trabajo y producción. Sería entonces la etapa de consolidación cuando se esperaría encontrar un equilibrio entre el número de consumidores y trabajadores. Pero es necesario

mencionar que, como señala Mercedes de la Rocha, (1986:25) el ciclo de la unidad doméstica no es un proceso unilineal e inflexible. Existen estrategias particulares de las familias que no sólo tienen que ver con las formas de agrupación sino también con el tipo de actividades económicas que asume cada uno de sus miembros. Por ejemplo, si se atiende al tipo de familia tenemos que, si se trata de una familia extensa³⁸ el ciclo de dispersión cambia pues cuando los hijos se casan el grupo en vez de disminuir, aumenta. Sucede también que diferentes tipos de estructura se pueden encontrar en una sola familia en las diferentes etapas, y en este sentido, las familias nucleares y extensas no constituyen dos diferentes grupos (De la Rocha, *ibid.*).

Consideraré útil retomar esta propuesta porque me ayuda a tener un punto de referencia y de clasificación de los grupos familiares con los que trabajé en relación al trabajo de textiles. Esto me remite a conocer qué elementos intervienen para que determinadas familias y específicamente las mujeres se dediquen a la producción de ropa en distintas modalidades. Para explicar los cambios en las estructuras familiares es importante considerar el vínculo que existe entre las realidades económicas y sociales de la organización doméstica con las ideologías familiares y las diferencias económicas entre los grupos sociales (Moore, 1996).

El modelo de familia predominante en Aguacatenango es el de familia extensa, aunque se observó también la presencia de varias familias nucleares. Esto es debido a que, como he mencionado anteriormente, las familias pueden cambiar de estructura en diferentes momentos de su ciclo vital. Muchas de las familias que ahora son nucleares al pasar a la etapa de consolidación en vez de experimentar o vivir la dispersión se convierten en familias extensas. Estos cambios se deben a factores como la migración; posteriormente explicaré con mayor amplitud este punto. Este modelo de familia extensa está basado en la norma de residencia bifocal, pues se acostumbra que si la esposa es la única o última hija de sus padres o si ella está muy enferma, la pareja se ubica en la

³⁸ Se consideran familias extensas cuando el grupo está compuesto de dos o más parejas con o sin hijos o de una pareja completa y un miembro de otra pareja con hijos. Una familia nuclear está formada por una pareja y sus hijos (Martínez y Rendón, 1983).

casa de los padres de la mujer. También pueden existir arreglos previos al matrimonio y acordar que la pareja viva en casa de los padres de la novia por alguna conveniencia económica o para evitar conflictos entre las familias. Por ejemplo, si la mujer recibe en herencia terreno para su vivienda es más ventajoso que vivan en la casa de los padres de ella para facilitar la construcción de la casa. Tanto la mujer como el hombre tienen la obligación de donar servicios a los padres de su pareja.

Anteriormente en Aguacatenango la nueva pareja se quedaba a vivir en casa de los padres hasta que nacía su primer hijo. En el lapso comprendido entre el matrimonio y el nacimiento del hijo se esperaba que tuvieran su nueva vivienda (Metzger y Metzger, 1956; Verbitesky y de Hunt, 1959). Si la familia tenía otro hijo que se casara en ese lapso continuaba siendo extensa, pero si no se daba el caso, pasaba a ser una familia nuclear. Actualmente varias familias están formadas por la pareja de la primera generación y varios hijos casados. Parece ser que, en caso de que la pareja de la primera generación no cuente con hijas, las familias han optado por esta modalidad que facilita la organización del trabajo doméstico junto al trabajo de textiles y la migración masculina.

La migración masculina también ha acortado el tiempo que los hombres prestan servicio en la unidad doméstica de sus suegros a la vez que aumenta el tiempo de servicio de las mujeres para con las suegras. Sin embargo, este tipo de arreglos puede ser evitado por las nueras si ellas pertenecen a una familia de más prestigio o mejor posición económica que la familia de su esposo. Igualmente si la pareja decide salir del poblado para trabajar en algún otro lugar.

Cuando se trata de familias extensas, la colaboración entre mujeres se amplía y permite una organización del trabajo más eficiente en el sentido de que las mujeres pueden cumplir con las actividades que son de su interés, sin tener que recurrir a una mayor carga de trabajo para una sola mujer. Esta organización basada en la redistribución de actividades entre varias mujeres, según edad y especialización, tiende a cambiar cuando se trata de familias de posición económica desventajosa y sin hijas mayores y/o nueras que puedan desempeñar alguna de las actividades de la casa. En diversas investigaciones en México sobre la crisis económica de los ochenta se han señalado las mayores ventajas de las familias extensas so-

bre las nucleares para realizar estrategias laborales intensivas. Este tipo de familia se caracteriza por una mayor flexibilidad y disponibilidad de una mayor cantidad de personas que pueden dedicarse a varias opciones de ingreso, y también porque facilita la participación femenina en el mercado laboral (Selby, *et al.*, 1990; González de la Rocha 1994; Chant, 1991; citado por González de la Rocha, 2001).

Las mujeres clasifican su trabajo primeramente como el trabajo de la casa y el trabajo del bordado. Ahora, el trabajo de la casa lo dividen entre el deber de atender al esposo y a los hijos y limpiar la casa. El atender al esposo y a los hijos es una actividad considerada como parte de la obligación de una mujer casada. Las labores principales que forman parte de estas obligaciones son tener preparada la comida y servir al esposo y a los hijos los alimentos así como siempre tener ropa limpia para ellos. Como parte de la preparación de alimentos ellas deben también ir a recoger la leña para la cocina. Sin embargo, esta tarea también la pueden realizar los hombres. En algunas familias, si la mujer tiene demasiado trabajo de textiles, el hombre se dedica a esta tarea. “Limpiar la casa” generalmente consiste en barrer la casa y el sitio cuando es una vivienda de piso de tierra y se agrega el trapear cuando es casa con piso de cemento.

En el siguiente cuadro se muestran de manera aproximada las tareas y horarios del trabajo de la casa y textiles que se realizan comúnmente en todas las familias.

Horas	Actividad
5-7	Preparar café, hacer tortilla, desayuno y servir a la familia
7-10	Cuidado de niños, acarrear leña, limpiar la casa, lavar ropa, dar comida a los animales
10-14 ó 15	Producción de textiles
15-17	Preparar comida y servir; cuidado de niños
17-20	Producción de textiles
20	Preparar café, cena y servir

Las anteriores tareas y horarios de realización son únicamente un ejemplo para dar una idea de lo que las bordadoras consideran el trabajo de la casa, pero el tiempo dedicado a ellas cambia según la composición de la familia. Si se trata de una familia de dos o más mujeres todas colaboran en las tareas y obviamente cada una emplea menos tiempo. Si es una sola mujer de familia nuclear en etapa de expansión y con varios hijos pequeños, ella ocupa una jornada al día en este tipo de tareas. Ahora, existe una diversidad de estrategias de las mujeres para la realización del trabajo de la casa. Así por ejemplo, no todas hacen tortilla, lavan ropa o limpian la casa todos los días. Estas estrategias y reorganizaciones del trabajo se hacen debido a los compromisos que las mujeres han adquirido con alguna o algún cliente de textiles para la entrega de blusas por alguna salida a San Cristóbal o un viaje a lugares más retirados.

Doña Socorro organiza el trabajo de la casa de manera que ella y sus ayudantes dedican un día a la costura y otro a los quehaceres de la casa. Ella platica: “pues sí nosotras un día como por ejemplo, ayer martes todo el día me pongo a costurar y ahora no, ahora me pongo a lavar y así tengo un día para distinto trabajo. Cuando costuramos nos ponemos a trabajar a las 10 y terminamos como a la 1 para la comida. Ya en la tarde salgo a hacer mis visitas. Ahora, cuando tengo que ir a San Cristóbal, ese día sólo veo lo del almuerzo en la mañana y ya me voy, porque me lleva todo el día”.

Para todas las mujeres el trabajo de los textiles ha significado la posibilidad de obtener un ingreso monetario al vincularse al mercado de artesanías un antiguo trabajo doméstico como el coser y bordar ropa. Muchas de las mujeres dicen que “la costura es por la necesidad”, sin embargo, existen diferencias de apreciación y significados según la dependencia económica que tenga la familia y la mujer de esta actividad. Estas diferencias se muestran, por ejemplo, en la forma en como algunas mujeres consideran la importancia de la limpieza de la casa en relación al trabajo del bordado. En lo anterior hay casos extremos de mujeres en los cuales, mientras algunas dicen sentirse orgullosas de tener todos los días la casa limpia, otras por ponerse a bordar son criticadas porque “ni limpian su casa”. Las hay también quienes expresan su satisfacción por el establecimiento de la tortillería de máquina porque “el trabajo de la casa quita mucho tiempo”.

Las mujeres se organizan apoyándose en las redes sociales primarias como son las de parentesco consanguíneo y político. El trabajo se distribuye sobre todo entre las señoras y sus hijas solteras y/o nueras, aunque en algunas ocasiones también apoyan las niñas mayores de 8 años. En el pueblo existen dos escuelas primarias, un jardín de niños y una telesecundaria. La mayoría de niños y niñas en edad escolar asisten a la escuela por lo que casi no colaboran en el trabajo de la casa.

Sobre el trabajo de las nueras, en párrafos anteriores hice mención sobre los cambios que se han dado en los plazos del tiempo que las o los hijos casados permanecen en casa de los padres. Si antes esta situación se daba aproximadamente por dos años, ahora las parejas se quedan a vivir en casa de los padres entre 5 o 6 años siempre y cuando no haya conflictos. El conflicto puede darse sobre todo entre las suegras y las nueras. Se dice que si la nuera “se porta bien” la pareja se queda más tiempo pero “si se porta mal, se tienen que ir”. Se considera que las nueras “se portan bien” cuando “lavan la ropa de su suegro y de sus cuñaditos, tienen limpia la casa, cuando regresa su suegra de traer leña le ofrecen su comida y ayudan en el bordado”.

Entonces podemos ver que el trabajo de la casa está íntimamente vinculado al trabajo del textil y la organización de áquel depende en mucho de este último. Las mujeres no se dedican al textil el tiempo que les deja el trabajo doméstico sino en muchos de los casos, lo que se hace, cómo, quién y cuándo del quehacer de la casa depende del trabajo textilero.

2.3 Estrategias y modalidades del trabajo de costura

Las respuestas de las familias a los procesos de transformación capitalista han sido diversas y de cambios constantes. Se ha dicho que estas respuestas están dadas en mucho por la disponibilidad de recursos económicos y de la cantidad de miembros de la familia que estén en edad de trabajar. Se ha reportado en varios estudios de antropólogas feministas a nivel mundial que, en el caso de las mujeres, estas respuestas tienen mucho que ver con la división sexual del trabajo, de la organización doméstica, de los sistemas de parentesco y con su capacidad de controlar y utilizar los recursos económicos y los productos de éstos.

Sobre lo anterior considero que las respuestas de las familias y en el caso particular de las mujeres, no sólo se dan con base en las estructuras sociales vigentes, sino que ellas mismas pueden modificar ciertas formas acostumbradas de organización social para crear diversas y nuevas modalidades de trabajo. Por otra parte, también existen varios trabajos antropológicos de casos urbanos y rurales en todo el mundo que demuestran la diversidad de estructuras familiares y los cambios constantes que sufren las familias en su organización. En Aguacatenango las familias han privilegiado ciertas formas de organización familiar como apoyo para la producción de textiles.

Como vimos líneas arriba, las mujeres están relacionadas fuertemente por los lazos de parentesco y por vínculos de amistad y cooperación en trabajos comunes. Las mujeres a través de su actividad textil han recurrido a variadas formas de asociacionismo. Han activado las redes con otras mujeres formadas por los diversos lazos de parentesco, amistad y parentesco ritual. Según Del Valle, éste sería un espacio puente del asociacionismo de las mujeres vinculado al espacio interior (1996: 128).

En cualquier día de visita y recorrido por el pueblo, se puede observar en muchas de las viviendas a las mujeres reunidas en el corredor o porche de la casa sentadas en el suelo con su trabajo de textiles. La mayor, quien puede ser la madre y/o nuera, hermana o cuñada, puede estar cortando la tela y dibujando los racimos de flores que después las otras bordarán. Ella dirige el trabajo y revisa si las bordadoras están haciendo bien su labor. Las mayores no sólo ejercen la autoridad por su generación y relación de parentesco, sino también porque son las que tienen el mayor conocimiento y habilidad para esta actividad. En algunas familias en donde conviven mujeres de las mismas o edades aproximadas, se decide quién hace la comida, lava la ropa, limpia la casa y otros trabajos entre las mujeres menos expertas en la confección de prendas que, generalmente, son las más jóvenes.

Las relaciones entre las mujeres, entonces, se reconstruyen y pasan a ser más que meras relaciones de parentesco. Ahora se agregan las relaciones laborales que son encubiertas por las de parentesco. Esta modalidad de trabajo es muy común no sólo entre las familias rurales, sino incluso en el trabajo urbano a domicilio. Como ha señalado Benería en

su estudio sobre el trabajo a domicilio en la ciudad de México: “la mujer recibe considerable ayuda de otros miembros de la unidad doméstica (...) generalmente son mujeres las que ayudan, los hombres ayudan de forma más esporádica. La principal trabajadora a domicilio ejerce la función de administrar la fuerza laboral con que se cuenta dentro de la unidad doméstica” (1991: 87). En un estudio sobre mujeres e industria textil y del vestido en Santiago Tandamandapio, Michoacán, se encuentra que en el modelo de relaciones laborales en la fase temprana de los talleres de producción de textiles es tomado de la imagen de la producción de la unidad doméstica y las jerarquías generacionales, y de género son llevadas a organizar las relaciones de producción en el taller. Así, los hijos de pronto se convierten en trabajadores del taller (Wilson, 1990),

Entre las familias más pobres es común observar en el corredor de la casa a varias niñas y niños bordando, aun niños de edades entre 4 y 5 años. Estas escenas generalmente no se observan en las casas de familias de mejor posición económica. Allí mientras las mujeres están dedicadas a sus textiles, los niños pequeños juegan en el sitio o en la calle con niños vecinos. Las mujeres, de cuando en cuando los llaman para que ayuden a ensartar el hilo.

En mis primeras visitas a Aguacatenango me encontré a un grupo de mujeres que creyeron que yo iba a “dar trabajo”. Primero me rodearon ofreciéndome la ropa que vendían, destacando cada quien la calidad del bordado de los chalecos. Como les aclaré que yo no iba a comprar, rápidamente una de ellas me dijo “¿das trabajo? Yo tengo 4 mujeres, cuatro hijas que bordan bien. Se entrega luego”. “Tener cuatro mujeres” en la casa significa que el trabajo del bordado se entrega más rápido, de ahí que para tener más probabilidad de que yo hiciera el trato de trabajo con ella, lanzó esa frase. En el pueblo se consideran afortunadas aquellas familias que tienen varias hijas. Otra señora que recién había dado a luz a una niña, me dijo: “¡gracias a Dios fue niña otra vez, yo y mi esposo estamos muy contentos de que fue niña!”.

En el caso de Aguacatenango son las hijas las que pasan a formar parte del grupo de trabajo de la madre. Sin embargo, es común observar que ellas enseñan tanto a las niñas como a los niños a ensartar el hilo

en la aguja y a practicar el bordado en pequeños retazos de tela. Estos comportamientos son aprendidos desde la infancia y se mantienen a lo largo de la vida de los individuos aunque, como veremos más adelante, existen diferencias en las formas en que los hombres mantienen este aprendizaje a lo largo de su vida.

Niños y niñas desde edades muy tempranas aprenden a ensartar el hilo a las agujas y a bordar. La intensidad con la que los niños ayudan a la madre en este trabajo también depende del nivel económico de la familia. Pude observar que en las casas más pobres que están en la orilla del pueblo, los niños se reúnen en el corredor de su casa. Todos están con el trabajo de la costura. Se puede observar a niños de tres, cuatro años aprendiendo a bordar. Esto es menos común en las casas de familias más acomodadas.

Berger y Luckman (1993) se refieren al proceso de socialización primaria durante el cual se crea en la conciencia de las niñas y niños una abstracción progresiva de los roles y actitudes de otros específicos a los roles y actitudes en general. En este proceso se realiza lo que llaman la *internalización* y que se caracteriza por el aprendizaje de las personas a amoldarse a las normas sociales. La *internalización* es la base para la comprensión de los propios semejantes y para la aprehensión del mundo como realidad significativa y social (1993: 165). Así, individuos de ambos sexos son adiestrados aproximadamente desde los 4 años en los trabajos de textiles y de la producción agrícola. En la medida en que crecen, el tiempo y la complejidad para el aprendizaje de las labores propias de cada actividad cambia según el sexo. Los hombres se especializan en la agricultura y las mujeres en los textiles. Ambos tienen las bases para los dos trabajos y la posibilidad de que los dos intervengan en ambas actividades cuando sean adultos. Esto depende de la cantidad de recursos de la familia y de las emergencias relacionadas con enfermedades y compromisos de trabajo.

El trabajo de textiles se realiza básicamente a través de varios pasos: 1) remojar la tela con cloro para blanquear y suavizar; 2) cortar la tela según el tipo de prenda; 3) dibujar con un lápiz los diseños de flores; 4) armar la prenda cosiéndola a mano; 5) bordar las flores; 6) terminado según el diseño; 7) lavar la prenda para su venta. Como he mencionado anteriormente, existe una división del trabajo según el grado de difi-

cultad de cada paso. Las mujeres mayores del grupo son las que generalmente se encargan de los cuatro primeros pasos y todas las demás se dedican a bordar. La organización del trabajo y las labores de la producción tienen variaciones según el tipo de prenda y las modalidades de comercialización. La descripción anterior corresponde a la prenda más sencilla y que es la que más se comercializa. Las aguacatenangueras la llaman “chaleco” pero en realidad no se trata de lo que comúnmente se conoce con ese nombre, sino que consiste en una blusa corta de manga tres cuartos. Si en el inicio de la comercialización de textiles del pueblo únicamente se producían cintas de tela con bordados de flores, actualmente existe una variedad de prendas, modelos, colores, calidad de telas y diseños de bordado que muchas veces ni algunas de las bordadoras conocen. Sólo las artesanas especializadas hablan de esta diversidad de textiles, demostrando con orgullo sus amplios conocimientos y experiencia en esta producción.

3. De trabajadoras a patronas. Historia de las transformaciones de las relaciones sociales entre las bordadoras

Con la producción de textiles, en Aguacatenango se ha generado una diversidad de modalidades de vinculación al mercado, de relaciones de trabajo y de formas de asociación entre las mujeres. Esta diversidad no sólo tiene que ver con los factores culturales tales como la organización familiar, sino también con factores económicos como el acceso a la migración como una opción más de garantizar la sobrevivencia de la familia. A continuación describiré las distintas estrategias que las mujeres han instrumentado según la generación a la que pertenecen y su experiencia de vida personal. Estas distintas estrategias o modalidades implican también una distinta forma de vivir el trabajo a domicilio y lo doméstico. La historia de las mujeres así como su experiencia de vida están íntimamente relacionadas a la historia de una artesanía que es parte de su identidad laboral. Las bordadoras, de acuerdo a su contexto socioeconómico y político y en particular a las condiciones del mercado de artesanías textiles, han ido transformando los procesos de trabajo, ampliando sus redes sociales y cambiando relaciones entre hombres y

mujeres. Ellas han tenido la suficiente creatividad y habilidades para ir proponiendo nuevos diseños y así también ampliar la demanda de sus productos.

Presentaré inicialmente características generales de las mujeres entrevistadas. Todas ellas son mujeres casadas con hijos que residen permanentemente en el pueblo y han tenido como parte de su experiencia de vida el trabajo de la costura, es decir todas ellas son bordadoras, pero se han insertado en esta actividad bajo cinco modalidades. Estas han sido logradas gracias a un conjunto de factores que las mujeres mismas reconocen como la pertenencia a cierta generación y su vínculo con el momento específico de la producción del textil, el tipo de relaciones sociales que han construido, los conocimientos adquiridos, las influencias familiares y no familiares de diversa índole y obviamente de las condiciones del mercado de artesanías textiles en que han incurrido. A continuación describiré estas cinco modalidades a través de las historias de bordadoras que han sido pioneras y protagonistas principales del textil de Aguacatenango. Estas modalidades son: 1) las trabajadoras de las comerciantes coletas; 2) las artesanas tradicionales; 3) las negociantes; 4) las artesanas-trabajadoras; 5) las artesanas.

3.1. Abriendo el camino de la costura: de trabajadoras a artesanas.

Las trabajadoras de las comerciantes coletas

Las mujeres mayores de 66 años, hablan muy poco o casi no hablan el español. De acuerdo a la época en que se inició la producción comercial de textiles, no pueden considerarse como artesanas³⁹ de textiles desde el inicio de su participación en esta actividad. Ellas fueron artesanas de productos de palma: sombreros, petates y las palmas en forma de cruz que se venden en la región, en Semana Santa. Inicialmente, algunas como doña María de más 80 años hacían petates y sombreros de palma y después empezaron en el bordado de flores “por encargo” de las comerciantes de San Cristóbal en la época en que comenzó la

³⁹ El estatus de artesana en este trabajo es considerado como el de aquella persona que controla todo el proceso de producción de textiles, es decir, desde su elaboración y diseño hasta su venta.

comercialización de este tipo de textiles: “cuando salió la ropa empezamos a hacer, lo mandaba el *xinlan* para que lo hiciéramos, ya lo mandaba pintado ya sólo lo bordábamos pero lo hacíamos aquí, trabajábamos aquí, así fue como vivimos”. Doña María en ese tiempo —años sesenta— tenía aproximadamente 40 años, había enviudado y después se volvió a casar. Ella trabajó para doña Gertrudis Duby, la fotógrafa suiza y con tres comerciantes mestizas que conoció en San Cristóbal y cree que es mejor el trabajo de la blusa porque es más fácil y no se necesita el hombre para salir a vender porque las mujeres se pueden ir solas en carro. Tuvo 7 hijos cinco hombres y dos mujeres y por eso dice que sufrió mucho porque no tenía mucha ayuda para el bordado. Pero, dice doña María “también estoy contenta con este trabajo porque así una de mis hijas aprendió mucho, aprendió a hacer “blusa de viejita” y ahora ella tiene grupo y conoce mucha gente que le encarga ropa”.

Doña Adelina de 75 años, aprendió a través de trabajar con su cuñada, a quien “le daban ropa para bordar las señoras de la calle Real”. Ahora trabaja por su cuenta porque tiene que comprar “su maíz y frijol porque está sola”. Doña Elena de 77 años trabajó también directamente con varios comerciantes de la ciudad, pero dice: “trabajé con ellas pero las dejé cuando mi comadre encontró un *xinlan* licenciado que nos dijo que nos pagaban muy barato y él nos dio dinero de proyecto y así seguí. Compramos nuestra tela y empezamos a trabajar solas y vamos a vender nuestros trabajos pero ya con otras señoras *caxlanes*, el otro día fuimos a Acapulco, fui con mi comadre Esther”.

Como vemos, algunas de las de las mujeres del grupo anterior fueron las que iniciaron el trabajo de costura trabajando con las comerciantes de la ciudad. Otras aprendieron a través de sus hermanas, hijas u otras parientes. Actualmente, las mujeres mayores ya no trabajan directamente con las de San Cristóbal, sino sólo “por su cuenta”. La mayoría de mujeres de estas edades, sólo elaboran las prendas más sencillas y con los bordados menos complicados, pues muchas de ellas ya casi perdieron la vista. Algunas de ellas dicen que pueden bordar sólo porque “aunque sus ojos no ven bien, su mano ya sabe hacer las flores”. Pude observar que muchas de estas mujeres se sientan a bordar junto a las mujeres más jóvenes de la familia, así como las que acaban

de tener su primer hijo y tienen que bordar al mismo tiempo que cuidar de su pequeña/o. Esto es porque tanto las mayores como las más jóvenes comparten, unas, su experiencia en este trabajo y las otras su interés en aprender del viejo oficio de las mayores, y así ambas se apoyan. Generalmente el producto que estos grupos de mujeres obtienen son las prendas que se venden con mayores desventajas, como veremos más adelante. Considero necesario aclarar que estas jóvenes no han aprendido desde adolescentes tan detalladamente el oficio de la costura como sus madres, porque ellas ya pertenecen a las generaciones de la población femenina que han acudido a la escuela por lo menos a la primaria y/o han salido a trabajar a las ciudades. Muchas de ellas cuando se casan regresan a vivir al pueblo y continúan su aprendizaje y especialización en el textil.

3.2. De bordadoras de rococó a artesanas "junta gente"

“si sabe hablar bien las dos pueden platicar y decirse todo lo que
quieran porque las dos saben hablar”

Las artesanas tradicionales

Muchas de las mujeres de este grupo de edades -51-65- empezaron a trabajar la costura junto a sus madres que ya hacían blusas “por encargo” de las comerciantes de la calle Real de Guadalupe y algunas extranjeras como doña Gertrudis Duby. Durante la época de los setenta, la comercialización del bordado de Aguacatenango se hacía con las “tiras de flores” y con las blusas de tela de tuser. Los bordados eran los diseños que las aguacatenangueras habían elaborado desde siempre para sus propias blusas. Durante la segunda mitad de los setenta y la década de los ochenta, la población de San Cristóbal se iniciaba ya en el aprendizaje y especialización de los oficios, productos y servicios para el turismo nacional y extranjero. La ciudad poco a poco fue recibiendo también a gente de otras nacionalidades para residir en ella. Así fue como, entre las comerciantes coletas a quienes les interesaba diversificar el producto para satisfacer la demanda de mercado y las residentes

extranjeras que se interesaron en adquirir prendas artesanales para comerciar en sus países de origen y en otros lugares turísticos de México, la “blusa de Aguacatenango” dio paso a una gran variedad de bordados, diseños, tamaños de esta artesanía textil. Ésta, actualmente se conforma de varios diseños de blusas, vestidos, faldas, chalecos, bolsas y túnicas. Así también las técnicas del bordado incluyen ahora formas más difíciles como es la “puntada de rococó”. Se considera como expertas a aquellas señoras que saben hacer este tipo de bordado.

Este grupo de mujeres vivió y aprendió parte de este trabajo como ayudantes de sus madres y algunas porque empezaron a trabajar directamente con las comerciantes. No sólo aprendieron nuevos diseños, sino también a “tratar” con las comerciantes mestizas y extranjeras. Algunas, las que ya habían ido a la escuela, también hicieron el papel de traductoras en los tratos laborales pues muchas de las mayores casi no hablaban español. Algunas de ellas aprecian esto como “una herencia de su madre”: “gracias a Dios, aprendí este oficio de mi mamá, ella me lo dejó y así conocí a las señoras que dan trabajo, ahora puedo trabajar por mí cuenta también” (Mariana, artesana de 32 años).

Un aspecto relevante que considero como la principal característica que distingue a este grupo de todos los demás, es su experiencia para relacionarse con funcionarios y dependencias gubernamentales. De esta manera, las mujeres pasaron de la organización para realizar los trabajos de la casa a la organización para el trabajo de la costura y después a la organización para formar grupos y gestionar créditos de las dependencias de gobierno. De esta manera, las cuñadas, nueras, hermanas y comadres pasan a ser *socias*. Ser “socias” significa trabajar juntas. Ellas pertenecen a la generación que tuvo la posibilidad de combinar su ya amplia experiencia en el textil con la época de auge de la política estatal de apoyo a las artesanías.

En la región en la década de los ochenta, varios organismos gubernamentales como el INI, el DIF y el FONART impulsaron la política de fomento de la artesanía creando organizaciones de artesanas para apoyarlas a través del financiamiento en la producción y comercialización de textiles. La producción de este grupo de mujeres es la ropa más apegada a los modelos antiguos de Aguacatenango que son hechos a mano

puntada por puntada. Los modelos recientes siempre, aunque tengan nuevos dibujos, son realizados procurando que lleven por lo menos una de las características de la ropa tradicional como la “puntada de caballito” que sirve para pegar las mangas. Se utiliza tela de manta u otro tipo de tela más fina pero siempre de algodón.

Doña Berta es una mujer de 58 años que tiene 7 hijos, 3 hombres y 4 mujeres. Su esposo se dedica a la agricultura. Con la pareja viven sus nueras y nietos, una hija soltera y sus tres hijos más pequeños que tienen entre 10 y 5 años. Su hija casada vive en San Cristóbal. Ella empezó a trabajar junto a su mamá con la fotógrafa suiza Gertrudis DUBY. Aunque no habla fluidamente el español es posible platicar con ella en este idioma. Cuenta doña Berta: “empezamos la costura cuando llevé a mi mamá a curar a San Cristóbal, una mujer americana vio su blusón tradicional de mi mamá y nos preguntó: ¿quién hizo este? Dice mi mamá: la hicieron mis hijas y luego dice la señora: yo quiero uno igual, te voy a dar tu trabajo. Mi mamá empezó a trabajar con ella, pero sólo éramos tres señoras que trabajamos con doña Gertrudis. Ella nos compra porque allí llega el turista. Así trabajamos, de ahí poco a poco escuchábamos como era el trabajo y ahí poco a poco empezamos a ser las que entregamos material igual que las señoras de San Cristóbal”. Doña Berta llegaba a vender a Santo Domingo, en donde constantemente tenía problemas con las chamulas que tienen allí sus puestos. Platica que las chamulas no las dejaban vender: “no nos dejan, nos regañan, nos pegan. Una vez arrastraron a una señora, otra vez ya me estaban quitando mi trabajo porque encontré a una señora que compra. No nos dejan vender con los turistas que pagan un poco más. Lo que quieren es que estemos regalando nuestro trabajo con ellos”. Al mismo tiempo ella continuó trabajando con una comerciante coleta y con dos extranjeras dueñas de tiendas tipo “boutique” de artesanías, que generalmente son visitadas por el turismo europeo. Con ellas aprendió a elaborar prendas más sofisticadas y elegantes. Actualmente es la aguacatenanguera más experta en la confección de las prendas de más calidad. Ella intentó, junto a su comadre, vender directamente su producción estableciendo un local comercial en San Cristóbal, dice: “construimos una cooperativa con mi comadre, pusimos “un artesano” —se refiere a una tienda

de artesanía— juntamos dos grupos, uno de acá y otro de Oxchuc que vendía también con doña Leticia, pero no funcionamos porque nos cobraban muy caro el local”. Luego entré a Artesanías Chiapanecas, he trabajado 11 años allí, mi grupo funcionaba, acá en mi casa juntaba yo mi gente, vienen a dejar su trabajo. Pedimos crédito y nos dan cursos, así aprendemos otros trabajos y así estamos ahora”.

Actualmente doña Berta divide su tiempo entre el bordado especializado para cubrir la demanda de consumidores de artesanía más sofisticada y en realizar sus actividades de gestoría pues ella es la promotora del Programa Oportunidades y es la que trabaja directamente con los encargados de la Clínica del IMSS del pueblo. Ellos comentaron que cuando llega “gente de México, rápidamente la llamamos y viene corriendo deja todo y viene y nos saca de apuro”. Se refieren a que ella explica sobre la situación del lugar y la salud, del trabajo que se hace en la clínica y sobre la participación de las mujeres en los programas de salud. También se encarga de realizar diversos trámites como obtener credenciales, actas de nacimiento y diversos documentos que las mujeres necesitan para participar en los programas gubernamentales.

Doña Esther

Al llegar a la casa de doña Esther, llama la atención el letrero colocado en la puerta de una de las construcciones de la vivienda: “Artesanías”. Ella es una señora de 62 años, que se presenta como “la primera que empezó a dar material a otras mujeres y también como la primera que trabajó con SEDESOL y con el INI de San Cristóbal y de Tuxtla”. Su hija Julia dice con orgullo: “ mi mamá ya tiene años que tiene juntada su gente. En cambio doña Berta acaba de hacer su grupo. Mi mamá donde quiera va a vender”. Ella se ha casado dos veces y tuvo cuatro hijas y dos hombres. Además de su oficio de artesana es curandera. Ya estaba casada y tenía varios hijos cuando ella –según dice- fue a pedir trabajo con “los coyotes de San Cristóbal, doña Rosario me dio primero el trabajo, ella nos da la tela y nosotras bordamos, como tengo una hija que sabe bordar. Así fue como aprendimos a hacerlo con el primer coyote con el que trabajamos cuando quedé viuda”. Posteriormente una de sus

conocidas de la ciudad la aconsejó que era mejor que trabajara por su cuenta si ya había aprendido el trabajo y así tendría más dinero. Doña Esther se decidió y empezó entonces a comprar su material y vender directamente en Santo Domingo. Allí tuvo, al igual que doña Berta, continuos conflictos con las familias chamulas: “a veces una sola gente de los chamulas tienen 3 o 4 lugares y a nosotros nos corren, no nos dejan vender”. Fue en Santo Domingo en donde conoció a la licenciada Rosario quien la apoyó para hacer la organización y obtener un crédito.

Doña Esther muestra con un gesto de orgullo el acta de formación del grupo: “Mujeres que bordan flores a la ropa” que es una Sociedad de Solidaridad Social integrada por 26 personas que se dedican al “bordado de florecitas con el carácter de ejidatarios”, según se lee en el documento. Ella es la presidenta, su comadre Juana Santiago, la tesorera, y su nuera, la secretaria. En representación del grupo ha viajado por todo el país para participar en encuentros y exposiciones de artesanía y en la exploración de nuevos mercados. Sus temas favoritos de conversación durante todo el tiempo que conviví con ella fueron los relatos de lo acontecido en cada uno de sus viajes y hablar sobre temas de política, siempre enfatizando el apoyo que han recibido del PRI: “antes todo lo apoya el PRI, pero ahora el gobierno ya no apoya, tengo coraje, porque ya no se apoya al pobre campesino”. Actualmente doña Esther sigue participando con su organización en los proyectos que trabaja la Secretaría de Asuntos de los Pueblos Indígenas. Se dedica también a elaborar prendas de alta calidad para presentarlas en muestras, exposiciones y concursos de artesanía y trabaja con dos de sus socias de más confianza, a quienes —dice— “las está enseñando todo el trabajo para que cuando ella se muera ellas se encarguen de todo”.

3.3. Desde artesanas hasta negociantes

Las negociantes

Este grupo de mujeres más jóvenes (36-50) han elegido vías distintas de las anteriores aunque a lo largo de su historia laboral también han participado en las modalidades antes descritas. Se distinguen de los gru-

pos anteriores porque ya han cursado por lo menos los primeros años de la primaria y saben leer, escribir y hablar el español. También porque han recurrido a la migración para trabajar y vender sus productos en ciudades más alejadas de la región de Los Altos como Tuxtla Gutiérrez, Villahermosa, Cancún y la ciudad de México. El estar constantemente viajando y viviendo en las ciudades favoreció que ellas hicieran nuevas redes sociales que han utilizado para promover su producción textilera y para obtener ventajas en sus continuos viajes a la ciudad. Todas ellas forman familias nucleares que se encuentran en la etapa de consolidación. En el pueblo se conocen como “negociantes”. El poder llegar a ser negociante consiste en tener la capacidad de realizar una inversión en la compra de material y pago de la mano de obra, tener las habilidades suficientes para encontrar a las trabajadoras, convencerlas del “trato de trabajo”, saber enseñarlas a bordar y tener los conocimientos requeridos para la comercialización del producto. Ser negociante implica también haber logrado crear vínculos con diversas personas en las distintas ciudades en donde se venden las prendas.

Entre este grupo de población femenina encontré dos estrategias distintas de organización del trabajo y comercialización de textiles. Una es la que se basa en la combinación de producir y vender directamente, con la contratación informal de bordadoras que viven en otros poblados. La segunda consiste en que, además de ser negociante, se establecen vínculos con distintas organizaciones no gubernamentales. De esta manera, la bordadora amplía sus redes sociales y amplía sus opciones de diversificación y venta. Al mismo tiempo, obtiene mayores conocimientos sobre la confección de textiles.

En este apartado me referiré a este primer tipo de producción en donde existe una división del trabajo entre la mujer que compra y reparte el material y las bordadoras que reciben. La primera se encarga de cortar, armar y dibujar la prenda y las trabajadoras se dedican a bordar. Este modelo de división del trabajo es muy parecido al descrito líneas arriba como la organización familiar más común para elaborar textiles, con la diferencia de que en este último, la responsable del grupo –que casi siempre es la mujer mayor y con más autoridad– va enseñando a las otras todos los pasos de la producción, de tal manera en que lle-

ga un momento en que en el grupo ya existen una o dos mujeres más que saber hacer todo el proceso. En este proceso las aguacatenangueras se van convirtiendo en mujeres expertas para los textiles. En la nueva modalidad, en cambio existe ya una división del trabajo en donde las trabajadoras contratadas se especializan en el bordado. Es decir, ya no es el grupo familiar en donde existe un proceso inicial de socialización del trabajo sino otro tipo de relaciones en donde la que reparte el material es identificada y se identifica como la “dueña de la ropa” y las que reciben como “mano de obra”.

La primera estrategia de trabajo en este grupo de mujeres, es la que se refiere a la preferencia por combinar el trabajo de artesana con “el repartir trabajo” a mujeres de los poblados cercanos. El trabajo percibido como un intercambio de ayuda mutua, en donde las nueras y comadres ayudan a la suegra pero ella “las mantiene”, o visto como la organización de socias para trabajar el bordado se convierte en esta estrategia en una relación laboral más abierta y clara. Varias de ellas como doña Ana, doña Adelina, doña Cenobia y doña Mercedes acostumbran salir a los pueblos más cercanos como son los barrios y centro de Amatenango, El Puerto, Teopisca y Villa Las Rosas a hacer tratos con las mujeres. Llevan sus bultos con el material: las prendas armadas, dibujadas y las hilazas para que las otras las borden. Sin embargo, en algunos casos como los de Amatenango y El Puerto, las mujeres tienen aún ciertas relaciones de parentesco, pues algunas personas de Aguacatenango se han casado con gente de Amatenango y así las bordadoras tienen “a su cuñada o sobrinas” a las que les encargan el bordado. En el poblado El Puerto viven muchas familias que tienen lazos de parentesco con familias de Aguacatenango pues como ya he mencionado anteriormente, ese lugar es un territorio a donde varias familias del poblado se fueron a vivir porque allí les repartieron terrenos. Otras mujeres como doña Pilar trabajan con alfareras —ahora bordadoras también— de los barrios más cercanos de Amatenango que llegan en grupos a entregar y recibir su pago hasta la casa de la “que da trabajo”.

Estas mujeres, a través de sus salidas a trabajar en las ciudades han explorado nuevos mercados y adaptado su producción a la demanda de otros sectores de población como el que vive en clima cálido y que no

son necesariamente turistas, sino gente local que gusta de vestir prendas “típicas”, baratas y cómodas. Un ejemplo de esto son las ciudades de Tuxtla Gutiérrez y Villahermosa. El turismo nacional y población de la ciudad de México también consume este tipo de ropa.

Este grupo se ha especializado en producir varios tipos de ropa. Por un lado, producen la prenda más comercial que es el chaleco típico del lugar, elaborado todo manualmente. Producen también la blusa de más calidad y realizan también la ropa más parecida a la industrial. Éstas son prendas elaboradas con manta degradada con cloro o popelina ligera y son bordadas a mano. Algunas de las mujeres que ya han adquirido máquina de coser, la utilizan para armar la prenda pero el bordado lo hacen siempre a mano. Algunas de las últimas prendas que están produciendo pueden ser confundidas con ropa manufacturada en cualquier lugar. Es decir, ya no puede considerarse como textil de Aguacatenango. Esta situación es motivada por varios factores: por un lado es la ropa que responde a la demanda de un sector de población, por ser más ligera y más barata, ya que tiene menos bordado; por el interés de las señoras en realizar una producción más eficiente —de acuerdo al tipo de mercado—, es decir, producir más con menos inversión de tiempo y material. Por otro lado, en los varios cursos de capacitación que han recibido les piden elaborar ropa “más a la moda” aunque no tenga las características del textil distintivo del pueblo. Estas mujeres también confeccionan la blusa tradicional pero sólo “por encargo”.

Algunas de las mujeres artesanas-negociantes también han tenido ventajas de acuerdo a su participación como compradoras en el mercado de trabajo del área textilera. Aquéllas que han tenido parientes y conocidas en El Puerto aventajaron a las otras en asegurar mano de obra experta en el bordado. No es lo mismo para las que trabajan con las amatenagueras quienes son expertas en la alfarería y en otro tipo de ropa pero no en el bordado de Aguacatenango. Por otro lado, la relación con varios tipos de trabajadoras ha apoyado a diversificar su producción. Quienes tienen ya establecidos sus contactos en varios lugares, pueden encargar las prendas de mayor calidad a las mujeres que siempre han sido bordadoras como las de El Puerto y los chalecos los mandan a hacer con las de Amatenango, quienes poco a poco han ido

aprendiendo a bordar. Sus bordados, según las aguacatenangueras se caracterizan por ser “sencillitos y fieros (feos)”.

En una de mis llegadas al pueblo, en una de las casas y tienda de abarrotes de la entrada, vi a un grupo de mujeres de Amatenango, rodeando a la señora que parecía ser la dueña de la tienda y habitante de la casa. Cuando me acerqué, las señoras se despedían, cada una con su respectivo bolsa de materiales de costura. Comenté a la dueña de la tienda si estas señoras habían venido a visitarla, “no, —me dice— es que les doy trabajo”. Doña Pilar es una mujer de 36 años con varios hijos entre 3 y 8 años. Ella aprendió la costura con su mamá que trabajaba con varias comerciantes de la ciudad. Ella y sus hermanas más chicas ayudaban a su mamá. Ahora vive un poco alejada de su madre y hermanas. Como artesana ella trabaja sola, cuando le dejan tiempo sus hijos y la tienda.

Doña Pilar platica de su trabajo: “también me pongo a bordar cuando estoy en tienda y no hay compradores. Yo sólo bordo las blusas más bonitas y las guardo para venderlas en diciembre. Sé bordar rococó y otras flores porque me enseñó mi mamá. “Así pasé mi tiempo y también fui a la escuela, aprendí a leer y hacer cuentas. Allí hice mis amigas. Después en San Cristóbal entré a trabajar en la casa de una señora. Estuve un tiempo pero me aburrí. Después otra señora comerciante de Real de Guadalupe le dijo a mi mamá que por qué no me dejaba ir a trabajar a México con su familia. Mi mamá primero no muy quería pero como la señora era buena gente y le dijo que yo iba a estar contenta porque me iban a cuidar y tratar bien porque eran de confianza, al fin mi mamá platicó con mi papá y me dejaron ir. Allí estuve en la ciudad grande, me gustó pero luego es difícil para llegar a los lugares. Pero allá me pagaban bien y la señora era muy buena conmigo. Trabajé, así, de quehacer en la casa. En la noche me ponía yo a bordar, me gustaba ver la televisión y bordar. Conocí en dónde compraban blusa, iba con mis amigas a vender. Pude juntar un poco de mi dinero. Así estuve varios años, por eso ya me casé un poco grande. Allí conocí a mi esposo, nos casamos y seguimos un tiempo. Después nos quisimos regresar para trabajar acá. Tiene cinco años que estamos otra vez. Pusimos nuestra tienda y él sale a trabajar. Yo trabajo del bordado. Hago blusas también pero ahora yo también doy trabajo, así como las señoras que vienen. Ellas dicen que

les gusta hacer este trabajo porque ‘cuesta mucho hacer la olla’. Ahora puedo juntar un poco de dinero porque mandamos a México, se vende en San Juan, Coyoacán. Mi hermano me ayuda allá. También vienen compradores de Oaxaca y los chamulas que les vendo así por mayoreo. No gano mucho porque se vende barato. Pues el bordado ayuda mucho porque así como los hombres no siempre tienen trabajo, nosotras podemos tener dinero con eso.” Doña Pilar actualmente vive aislada de amistades y vecinos no sólo porque su vivienda es una de las pocas casas que se encuentran casi enfrente de la carretera sino sobre todo porque pertenece al grupo de protestantes que la mayoría del poblado rechaza. Ella se mantiene más cercana a su abuela que a sus padres porque también es de ese grupo.

3.4. Mercedes, de partera y negociante a las ONG

Doña Mercedes es la mujer que borda mejor de todo Aguacatenango. Todas trabajan pero ella es la que lo hace mejor. Quien sabe cómo le hace pero tiene contactos con gente de Inglaterra, Francia y ellos le mandan cosas para el bordado y le encargan ropa. Acá las mujeres bordan en sus casas y todo el tiempo, ponen a cocer su frijol y mientras esperan están bordando. Van a las reuniones y mientras está la plática ellas están bordando, no es que tengan un tiempo especial para bordar. Mercedes sí, ella sí se dedica sólo al bordado y tiene sus talleres en donde se juntan varias mujeres especialmente para trabajar el bordado. (Rosa María, maestra de Aguacatenango)

En este mismo grupo de mujeres más jóvenes se ha desarrollado otra modalidad que se basa en la relación con organizaciones no gubernamentales. La historia de Mercedes ilustra este caso. Ella es una mujer de 36 años que trabaja con dos ONG de diferente tipo. También trabaja de manera independiente repartiendo materiales en el pueblo de Teopisca. De las ONG, una que se dedica exclusivamente a la producción de textiles de la región de Los Altos con los fines de venta, promoción, conservación y capacitación en los diseños y técnicas de la artesanía textil. La segunda tiene objetivos más amplios pues se dedica al desarrollo de comunidades rurales en condiciones de marginación social. Ella es una de las mujeres

más reconocidas y al mismo tiempo más acosada socialmente no sólo por ser una de las más expertas bordadoras y al mismo tiempo ser partera, sino también porque es la mujer que se ha atrevido a imponer comportamientos y actitudes diferentes de las aceptadas para mujeres de su edad y condición de esposa y abuela. Mercedes se viste y arregla como lo hacen las mujeres urbanas de la misma edad o las jóvenes migrantes de su pueblo. Comenta que: “hay muchas que me tienen envidia. Hasta por mis zapatos. Como a mí no me gusta usar sus chanclas como ellas usan. Hablan de mí porque dicen que la señora que ya está casada no usa de estos zapatos y como yo me pongo estos zapatos” .

Mercedes se casó a los 15 años cuando regresó a la fiesta del pueblo después de haber permanecido 4 años fuera. Ella amplió de esta manera su red social personal. Ella cuenta que ha conservado sus amistades y siempre llega a visitarlas cuando va a la ciudad. Así fue como conoció a una amiga que le enseñó a hacer bordados “más finos”. Platica que ella desde los 8 años salía sola a vender blusa a San Cristóbal. Cuando tenía 11 años trabajó con una señora en esa misma ciudad y después se fue a Tuxtla. Como siempre ha querido conocer lugares se fue también a Villahermosa hasta que regresó y conoció a su esposo, quien trabaja también en una de las asociaciones en las que ella trabaja. Sus cuatro hijos son varones y el mayor se va a trabajar a México por temporadas.

Mercedes estableció contacto con la Asociación para la Conservación de la Artesanía Textil (ACAT) porque hace varios años llegó su coordinador a comprar blusas al pueblo. Pidió hacer una reunión con las mujeres para conocerlas y ver el bordado. Vio las blusas de Mercedes y dijo: “este bordado sí que está muy bonito, así es como quiero”. De esta manera, ella empezó a trabajar con esta asociación. El coordinador hizo trato con varias de las bordadoras pero tuvo problemas. El les entregó telas e hilo a diez mujeres. De estas diez, ocho nunca le regresaron las prendas porque vendieron en otro lado y una se enojó porque le pidió que desbaratara el bordado y lo volviera a hacer. Mercedes fue la única que aceptó desbaratar y rehacer el bordado y por eso ahora es la única que trabaja con este grupo. Mercedes reparte material con algunas otras mujeres que trabajan en su propia casa, ella supervisa el trabajo, les paga y entrega el producto en las oficinas de San Cristóbal.

Como los intereses de la ACAT se relacionan únicamente con la buena calidad de los textiles para lograr una comercialización ventajosa, -sobre todo tener la posibilidad de exportarlos a precios mucho más altos que en el mercado nacional-, Mercedes no ha tenido mayor problema para realizar su papel de trabajadora y empleadora para esta sociedad de artesanías. Ella platica que su trabajo es diferente del trabajo de todas las demás mujeres, por eso, como tiene varios muchachos, en su casa sale mucha ropa para lavar, pero por su trabajo ella no puede lavar entonces le pide a su comadre que lave su ropa. El trabajo de Mercedes consiste en asistir a reuniones en San Cristóbal. Allí se hacen cuentas, se revisa el trabajo, se recibe capacitación. Luego cuando se termina el trabajo el coordinador las invita a comer al restaurante, después se va a comprar sus cosas y por eso ya regresa muy tarde a su pueblo.

La Asociación para el Desarrollo Comunitario (ADECO) logró entrar a trabajar con las mujeres de Aguacatenango, gracias al apoyo de la ACAT. Así fue como Mercedes también se convirtió en la representante de la segunda asociación. Ella fue seleccionada como dirigente del grupo porque quien sabe hacer mejor el trabajo y tiene la capacidad de enseñar y supervisar el trabajo de las demás. La ADECO trabaja con los principios de la doctrina social cristiana y tiene como parte de sus objetivos de desarrollo comunitario el impulso de la solidaridad y la creación de estructuras sociales más justas. Para este logro promueve la organización comunitaria con asistencia y capacitación. Así, se formó el primer curso-taller de capacitación en la confección de prendas que se realizó en la casa de Mercedes. Se reunieron 6 mujeres —cuñadas, comadres y vecinas— quienes trabajaban juntas desde 9 hasta 2 de la tarde. La asociación instaló en el taller varias máquinas de coser. En cuanto a artesanía textil, al contrario de la Asociación para la Conservación de la Artesanía Textil, la ADECO no tiene entre sus fines promover las técnicas textiles ancestrales ni sólo trabajar los diseños propios de los pueblos indígenas, sino más bien se orienta a la asesoría del proceso productivo textil introduciendo nueva tecnología como la máquina y con diseños creados por una asesora europea, con la intención de crear más empleos para las mujeres y responder a la demanda en el marco del Comercio Justo y al mismo tiempo promover el trabajo

colectivo y la solidaridad entre ellas. La producción se comercializa en centros turísticos del país como Puerto Vallarta, Cancún y se exporta también a lugares de Europa.

3.5 Las artesanas-trabajadoras

Muchas de las mujeres que están entre los 36 y 50 años continúan trabajando para las comerciantes de San Cristóbal. Algunas de ellas porque han sido trabajadoras desde que se empezó a comercializar el textil del pueblo. Otras porque han establecido el contacto a través de sus madres o suegras. Este caso no es el mismo que describo inicialmente, el de las mujeres que pasaron de ser trabajadoras a artesanas. Este caso describe la etapa inicial de la producción y en donde las aguacatenangueras fueron contratadas como mano de obra por las coletas. Esta etapa abarca principalmente las décadas de los sesentas y setentas. Ya en los ochentas, cuando las bordadoras ya tenían años de experiencia en este trabajo, empezaron a comprar materiales y a realizar el proceso de producción completo: adquisición de materia prima, diseño, cosido, bordado y venta directa. Esta segunda etapa coincide con la propagación de proyectos de apoyo a la artesanía a través del financiamiento estatal.

En el presente caso se trata de señoras que se iniciaron en los textiles colaborando con sus madres y después continuaron en la modalidad de artesanas, es decir produciendo y vendiendo por su cuenta. La estrategia que ellas han instrumentado es la combinación de “trabajar por su cuenta y trabajar con las mujeres de San Cristóbal”, ya sea coletas, de otras regiones del país o extranjeras. Para vender sus blusas, ellas primero recorren varias de la calle del centro de la ciudad y sitios a donde llegan los turistas para ofrecer su mercancía, si no logran vender terminan su recorrido en Santo Domingo para vender con los comerciantes chamulas. Enseguida describiré algunos casos de mujeres que trabajan en esta modalidad.

Alicia es una mujer de 32 años. Tiene 6 hijos, 2 mujeres y 4 hombres. Su esposo es agricultor y ocasionalmente trabaja como jornalero agrícola en los pueblos cercanos. El mayor tiene 13 años. Su hija de 11 años la ayuda a limpiar, lavar ropa y a bordar las partes más fáciles como los

olanes de las faldas. Alicia aprendió a costurar desde muy chica porque ayudaba a su mamá. Con ella se iba a vender bolsitas a la plaza de Santo Domingo de San Cristóbal y ahí conocieron a doña Patricia que les dijo “ya mejor no hagan bolsita, yo les voy a dar hilo y tela para que hagan blusa” y así fue como empezó a trabajar con las señoras de San Cristóbal. Con doña Patricia aprendió a hacer los dibujos y ella aprendió de Alicia a cortar la blusa. Ha trabajado con tres comerciantes de San Cristóbal. Aprecia mucho su trabajo de la costura porque los ayuda a ella y a su esposo con todos los gastos para la comida y la escuela de sus hijos. Alicia combina el trabajo con las comerciantes de San Cristóbal con el hacer prendas por su cuenta, ya que ella cree que: “es mejor trabajar con ellas porque a veces se vende, a veces no se vende ni una blusa. En cambio trabajando con ellas, terminamos nuestra blusa y vamos a San Cristóbal y si no vendemos ya ellas nos encargan trabajo y luego entregamos”. Alicia empieza a trabajar en los textiles entre 9 y 10 de la mañana después de que hizo y dio desayuno y otras labores de la casa y termina entre 2 y tres de la tarde para cocinar y comer. Por las tarde borda de 5 a 7 de la noche. Si tiene un encargo urgente tiene que bordar todavía otra hora después de la cena que es a las 7 de la noche. En total ella trabaja un poco más de jornada y media al día, dedicando 6 horas a las labores de la casa y 7 a los textiles.

Hortensia y Julia son hija y madre. De 45 y 60 años respectivamente. Hortensia vive con su esposo e hijos y Julia tiene su vivienda aparte y vive con su nuera y una nieta. Hortensia es católica y Julia es protestante. Por eso, aclara la hija, ya no se ven tan seguido. Hortensia tiene 6 hijos, entre 28 y 4 años. Sus hijos mayores ya son casados. Son una mujer y un hombre que se fueron a trabajar a México desde muy jóvenes. Hortensia primero trabajó con su mamá y conoció a las comerciantes de Real de Guadalupe. Estuvo algunos años trabajando con ellas y luego se dedicó sólo a trabajar por su cuenta. Salía a vender a San Cristóbal y allí conoció a doña Elsa, una mujer de México que da trabajo y hace otro tipo de ropa. Ella era su amiga y con ella aprendió a hacer blusa de cuadritos con margaritas. Le mandaba tela para hacer bordado pero ahora ya no está en San Cristóbal. Por eso ahora, platica Hortensia, estamos recibiendo ropa de mi nuera. Porque ella trabaja con la organización que

manda la tela y los hilos. Trabaja junto a doña Mercedes. Ella es la que recibe el material y lo reparte. Actualmente Hortensia trabaja con dos de sus hijas de 15 y 17 años. Ella platica que están trabajando muy bien, pero que está preocupada porque las jóvenes ya se quieren ir a México a trabajar. Entre las tres se ayudan para hacer las labores de la casa y se sientan a costurar desde las 9 de la mañana hasta las 2 de la tarde. Por las tardes trabajan desde las 4 hasta las 7 de la noche. Doña Julia también trabaja por su cuenta y vende en San Cristóbal al mismo tiempo que sigue costurando para las comerciantes de Real de Guadalupe.

3.6 *Las artesanas*

En este grupo de artesanas (25-35 años) se encuentran muchas de las mujeres que aún tienen varios hijos pequeños. Los esposos, más que agricultores son trabajadores asalariados pues se dedican a trabajar en pueblos y ciudades de la región como jornaleros agrícolas, o bien desempeñan otros oficios como la albañilería. Muchas de estas mujeres pertenecen a las familias que aún no reciben su dotación de terrenos y que, por tanto, su economía depende mucho más del trabajo remunerado. La producción de blusas, es la actividad que asegura cierta cantidad de dinero para el consumo básico cotidiano. De ahí que éstas, sean nucleares o extensas. Las mujeres se dedican más intensivamente a este trabajo. Su producción se distingue por la sencillez de los bordados — sólo de tres flores— y por los acabados de calidad inferior a los de otros grupos. Esta producción es la que se destina para su venta a las mujeres chamulas quienes, por lo menos llegan cada 15 días a Aguacatenango, para adquirir lotes de ropa. Estas chamulas son parte de las familias que tienen sus puestos en la plaza de Santo Domingo de San Cristóbal y que compran artesanías en Los Altos y otras regiones de México para vender en varias partes de la república. Al pueblo también llegan compradores de Oaxaca que revenden la producción en los sitios turísticos y en la ciudad de Oaxaca.

Estas mujeres generalmente son las que se quedan bordando hasta muy noche. Aunque el corredor de la casa que es el sitio de trabajo esté ya vacío y oscuro, ellas permanecen trabajando adentro.

Julia tiene 4 hijos entre 6 años y 7 meses de nacido. Vive con su esposo y sus hijos. El señor se dedica a la producción agrícola y a trabajar como palettero en un pueblo cercano. Julia no cuenta aún con la ayuda de sus hijos. Sólo su hija mayor la ayuda a cargar a su bebé para que ella pueda bordar. Ella quedó huérfana de madre desde muy chica y parte de su familia se trasladó a vivir al nuevo asentamiento Monte de los Olivos porque son protestantes. No fue a la escuela porque tenía que ayudar a sus hermanas y a su papá y su otra esposa en la casa. Cuando era tiempo de cosecha iba también a trabajar con su papá. Aprendió a costurar con una de sus hermanas y vendían sus blusas en Santo Domingo. Luego se casó y empezó a tener hijos y ya no pudo salir porque vive sola. La familia de su esposo no la quiere por tener parientes que son protestantes y su suegra la regaña mucho, por eso no convive con ellos. Ella sólo puede trabajar la ropa más sencilla porque tiene que cuidar a sus hijos. Hace 3 chalecos por semana para tener un poco que vender cuando vienen a comprar los chamulas. Ella debe trabajar mucho tiempo en la noche para vender 6 blusas cada 15 días, trabajo que realiza cuando sus hijos están durmiendo. Termina de costurar a las 12 de la noche y se levanta a las 5 de la mañana para preparar desayuno y llevar el maíz al molino.

María vive con su abuela, doña Rosario una mujer mayor, viuda de 70 años. Tuvo diez hijos, unos murieron de recién nacidos y otros se han muerto ya grandes por diferentes circunstancias. Tiene una hija casada que vive en el pueblo y un hijo en San Cristóbal, que —según platica— “ya se olvidó de ella”. Como doña Rosario está sola, su nieta se fue a vivir con ella porque no quiso vivir con su suegra. El esposo de María, Ramiro, trabaja en Cancún en la construcción. Las dos mujeres, mientras llega el dinero que envía Ramiro, deben asegurar el ingreso para la alimentación y necesidades básicas. Para esto ellas se organizan de manera que doña Rosario, quien tiene problemas de la vista, dedique más tiempo a los quehaceres de la casa, a cuidar al niño de un año que tiene María y a realizar las labores más sencillas del textil. Por la mañana doña Rosario después de desayunar y de meter en cloro la manta, se pone a costurar hasta la una de la tarde porque tiene que moler para hacer la tortilla y la comida. Lava ropa sólo un día a la semana porque “como no hay hombres, sale poco”.

Ella aprovecha a costurar en el día por el problema de sus ojos y así en la tarde ella cuida al niño mientras María se dedica a costurar. Doña Rosario corta la tela una vez que ya está “blanqueada” y María hace los dibujos y los bordados más elaborados. Ellas han establecido una estrategia de producción y venta que consiste en obtener por lo menos 8 blusas sencillas cada 2 semanas, mismas que venden en el pueblo a los comerciantes chamulas y por las que reciben 600 pesos, de los cuales es necesario apartar el dinero para comprar la manta, hilazas, cloro y jabón. El sobrante lo utilizan principalmente para cubrir los gastos de alimentación y medicinas. Además de hacer estas blusas, ellas elaboran otras prendas más complicadas como blusas con bordado de rococó y vestidos para adultas y niñas. Este tipo de producción la almacenan para venderla en las temporadas altas de turismo. María entonces se traslada a San Cristóbal para venderlas directamente al consumidor o en último de los casos con las comerciantes que en esa temporada les urge el producto de buena calidad que pueden vender a precios mucho más ventajosos.

Esta secuencia de historias laborales, de formas de trabajo, de intereses y de posiciones distintas de las mujeres en su actividad textilera muestra las múltiples paradojas y contradicciones que puede generar un proceso de invención de una artesanía. Es paradójico que la primera generación de bordadoras —las trabajadoras— y la última —las artesanas— a la vez que son representantes de dos momentos extremos del proceso de formación del nuevo textil, se ubican ahora ambas en las posiciones más desventajosas. Los dos grupos tienen que dedicar más tiempo al trabajo y su producción es de las que se vende a precios más bajos, por tanto, su trabajo es el peor pagado. Ambas comparten las condiciones de trabajo más difíciles pues mientras las mayores deben hacer grandes esfuerzos para lograr el mínimo de calidad, sufriendo dolores de cabeza por los problemas visuales, las más jóvenes deben trabajar combinando la costura con el cuidado de sus hijos pequeños. Esto porque ellas pertenecen en su mayoría a las familias que están “en espera de su dotación de terreno”. Muchas de estas familias son nucleares y en muchos casos los maridos están trabajando en las ciudades. Gracias a las primeras trabajadoras de ayer, las jóvenes de hoy llegaron a ser artesanas, pero hoy comparten condiciones de vida y de trabajo sumamente difíciles.

Algunas bordadoras de la primera generación también son formadoras de los grupos corporativos de parentesco de producción textil. Pertenecientes a familias que poseedoras de terrenos suficientes para la producción de maíz de autoconsumo y para comercializar, sus hijas son las herederas de la “tradicción” y las que han destacado en el espacio textilero como las bordadoras tradicionales cuyo papel ha sido el de conservar el textil de Aguacatenango con las características de los bordados antiguos. Ellas han convertido también el trabajo familiar cooperativo en un proceso laboral que incluye nuevos intercambios entre mujeres que tienen distinta posición jerárquica en la familia como las suegras y las nueras. Estas bordadoras junto a las instancias gubernamentales encargadas de la promoción de la artesanía han creado nuevas relaciones de clientelismo corporativo, entre ellas mismas a través de relaciones de parentesco consanguíneo y ritual, entre estas familias y el Estado. Su momento crucial en la producción de textiles está relacionado con las relaciones de clientelismo creadas por medio de las instancias gubernamentales de promoción y financiamiento a las artesanías. El apoyo recibido por estas instancias y la creación de redes locales más amplias para el trabajo permitieron que estas mujeres logran independizarse de las relaciones laborales que tenían con las comerciantes de San Cristóbal. De esta manera, mujeres de generaciones posteriores tomaron el papel de trabajadoras de estas comerciantes.

El trabajo de la casa, para estas mujeres, ha pasado a segundo plano, pues ellas permanentemente viven rodeadas de otras mujeres que se encargan de realizarlo. Esto muestra las diferencias en los efectos de la producción textil en la organización del trabajo doméstico según la posición que la bordadora tenga en esta producción. Su papel de artesanas reconocidas por el estado ha contribuido a su legitimación dentro de la comunidad y esto ha permitido que actualmente ellas tengan un importante control sobre otras mujeres, familias y los asuntos públicos y políticos de su pueblo.

Las mujeres que trabajan como negociantes pertenecen a generaciones que llegaron tarde para la “tradicción” pero a tiempo para el “negocio”. El negocio de blusas es reconocido cuando las relaciones de parentesco dejan de ser la base de la producción y se “hace negocio”,

precisamente con el hacer tratos con mujeres que viven fuera de Aguacatenango para trabajar el bordado. La migración de estas bordadoras y el mayor tiempo de vivir en distintas sociedades, han sido importantes elementos en la construcción de esta modalidad, en ellas lograron establecer relaciones con mujeres urbanas y el acceso a mayores conocimientos y experiencias relativas a la producción y comercialización del textil. Parte de los atributos que ellas reconocen como sus distintivos es el “saber hablar bien”, “saber andar en la ciudad”, “tener amistades y conocidos de la ciudad”. Otra de sus ventajas ha sido el encontrar a mujeres conocedoras del bordado en lugares cercanos y habitados por familias de Aguacatenango como el ejido El Puerto. Actualmente el contar con mano de obra se vuelve cada vez más difícil. Esto es otra de las contradicciones de este proceso artesanal. La capacidad de independizarse de las relaciones laborales con las comerciantes de San Cristóbal que tuvieron las aguacatenangueras, es una capacidad que tienen muchas de las mujeres del espacio textilero. Las ventajas que tuvieron las primeras bordadoras tradicionales y negociantes hoy ya no son posibles porque las trabajadoras de otros poblados empezaron también a “trabajar por su cuenta” y esto inevitablemente, les da mayor capacidad de negociación con las bordadoras de Aguacatenango. Esto sucede también con las alfareras de Amatenango quienes, a pesar de no ser expertas en el bordado, también se han convertido en artesanas del textil. Su producto, desde luego, como dicen las aguacatenangueras, es de inferior calidad, pero ahora, de mano de obra han trascendido a ser competidoras en la producción. Esta situación ha provocado que los precios de las prendas se mantengan a la baja. Los comerciantes chamulas ahora pueden adquirir blusas más baratas con las alfareras de Amatenango. El asunto ha llegado a ser un motivo más de disputa entre las mujeres, pues las artesanas tradicionales culpan a las negociantes por haber enseñado el trabajo a otras mujeres y dar más armas a los comerciantes chamulas para que sigan pagando precios bajos a las bordadoras del pueblo.

En este apartado he mostrado por medio de las historias laborales y experiencias narradas por las bordadoras las diversas estrategias que han diseñado. Éstas tienen un recorrido diacrónico que puede verse

desde las distintas generaciones, sus variadas experiencias y la diversidad de relaciones sociales que han establecido. Este recorrido se puede ubicar en una secuencia que va desde una estrategia basada en la unidad corporativa de parentesco hasta la que se sostiene en una organización del trabajo cercana al de una microempresa. Al mismo tiempo, la corta duración de esta producción de artesanía —medio siglo— hace posible el encuentro sincrónico de las distintas estrategias a través de la participación actual de mujeres de distintas generaciones e historias laborales. Como se puede ver, tampoco se trata de una adopción lineal de cada estrategia, es decir, que una bordadora pase de trabajadora a artesana y a negociante, sino que puede ser artesana y después trabajadora o las dos categorías al mismo tiempo. Por ejemplo, una negociante que recibe una oferta de trabajo de alguna comerciante de San Cristóbal, evalúa si le conviene en términos de esfuerzo y beneficio y si, además necesita conseguir un dinero extra por alguna circunstancia, puede aceptar la oferta y convertirse por un tiempo en artesana, negociante y trabajadora.

Las distintas experiencias de las mujeres, según su historia y generación, han dado muestra sobre los distintos factores y situaciones que pueden ser más ventajosos para las bordadoras. La migración ha sido un elemento que ha permitido a varias artesanas el conocer nuevos mercados y el establecer relaciones con los comerciantes de artesanías en ciudades como el DF y Cancún, por ejemplo. El “saber hablar y andar en la ciudad” ha favorecido a varias bordadoras el conocer nuevas amistades y contar con apoyos permanentes en las ciudades. Varias de ellas han logrado crear espacios en algunos organismos no gubernamentales y con las dependencias de gobierno dedicados a la promoción de artesanías. Otra de las situaciones que contribuyen a crear un clima laboral y comercial más ventajoso, es la etapa del ciclo familiar. Hemos visto cómo las mujeres jóvenes que se encuentran como responsables de una familia en expansión tienen condiciones más difíciles para participar tanto en la producción como en la comercialización de textiles.

He estudiado la organización del trabajo de textiles y la experiencia que proporciona a quienes la realizan, como elementos fundamentales

de la constitución de la identidad de las mujeres de Aguacatenango, como grupo que se dedica a una misma actividad laboral, todas son bordadoras. A partir de este plano he intentado profundizar en las formas en que esta “identidad de grupo” es a la vez destruida y reconstruida a través de las distintas experiencias que, durante mucho tiempo, y según las relaciones sociales establecidas, han tenido las bordadoras. La identidad de grupo es fracturada a favor de varias identidades laborales según la posición que la bordadora tenga en esta actividad.

La mujer se define a sí misma como trabajadora, como proveedora de la unidad doméstica, como cuidadora de sus hijos, de su marido y de su casa, pero nunca sola. Es evidente que las historias de las mujeres dejan ver que, al mismo tiempo que ellas son las que deciden cada paso que dan en la producción de textiles, tienen el apoyo de sus maridos. Los hombres apoyan a las mujeres en el trabajo sin ejercer un control sobre éste. Las mujeres cuando hablan de su trabajo hablan de ellas, de sus vidas, de su historia, de sus decisiones e ideas, no de la historia de sus esposos, ni de decisiones masculinas sobre lo que “hay que hacer en el trabajo”. La asignación o distribución del ingreso dentro de la unidad doméstica se hace bajo un patrón de aportación mancomunada. Ambos esposos hacen un fondo propio que es utilizado para comprar insumos, atender emergencias y gastos para satisfacer necesidades personales como diversos bienes para la casa. Las mujeres siempre gastan parte de sus ingresos en la compra de aparatos domésticos como refrigerador o estufa de gas, aparato de sonido, televisión. Las personas que van a recibir cargo religioso hacen un ahorro para los gastos que esto implica. Todas las mujeres que se han convertido en negociantes de textiles han invertido parte de su dinero en la construcción o reconstrucción de sus casas. Dentro de las familias existen, por un lado, decisiones conjuntas; por otro, hay también espacio para decisiones autónomas. Ambos deciden personalmente que parte de sus ingresos se queda para gastos personales.

Si bien he definido la identidad de las bordadoras enfatizando su actividad en los textiles, he partido también de la idea de que su pertenencia a una sociedad maya tseltal ha contribuido a la formación de su identidad como mujer trabajadora. Este elemento de la identidad basado en relaciones sociales e identidades colectivas específicas intervie-

ne en la construcción de la identidad de género de mujeres y hombres, como lo demostraré en el siguiente apartado.

4. Sembrando flores: mujeres y hombres entre el maíz y el bordado

En la discusión teórica sobre mi problemática de estudio mencioné que la formación del espacio textilero ha resultado en transformaciones en la organización familiar y en las actividades de hombres y mujeres, al tiempo que ha favorecido el aumento de la valoración del trabajo femenino. Señalé que estos cambios no pueden ser contemplados sólo desde las nuevas referencias. Éstas se refieren a los elementos que se presentan a partir de la incursión de las bordadoras en la producción textil tales como las nuevas relaciones con agentes externos, la obtención de nuevos ingresos, por ejemplo. Los cambios deben explicarse también desde la conservación-recreación de comportamientos de género pre-existentes y que yo considero que se pueden explicar como parte de la cultura mesoamericana y que a través del tiempo sigue permaneciendo en las sociedades rurales de esta región de México. Esta cultura comprende una dualidad masculina y femenina en la creación del universo. Marcos (2004) propone categorías de género caracterizadas por ser conceptos opuestos pero no excluyentes, sino fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante constituyéndose y reconstituyéndose continuamente (Marcos, 2004:251).

Retomo de nuevo la definición que propuse sobre unidad doméstica campesina que la considera como una unidad que no admite oposición entre una esfera doméstica y una económica como dos entidades separadas (Martínez y Rendón, 1983), para combinarla a la propuesta de Arizpe (1986) quien, desde la antropología visualiza esta integración de producción y reproducción junto a los rituales colectivos, mitologías y convivencia con la naturaleza en una dimensión de totalidad (Arizpe, 1986:61). A partir de los planteamientos anteriores, en este apartado intento demostrar cómo se manifiesta esta integración, fluidez, apertura y no jerarquía en las relaciones de género a través de las actividades cotidianas de mujeres y hombres de Aguacatenango. Mi intención no

es tratar de ver situaciones del presente indígena como realidades del pasado maya, sino de explorar cómo las identidades de género revelan, en la cotidianidad, su conformación dinámica integrando situaciones y experiencias actuales con referencias anteriores. Esta recreación de referencias identitarias previas puede resultar en un modelo de género propio de las familias campesinas indígenas de estas regiones que no está siempre conformado por relaciones de poder –subordinación entre hombres y mujeres.

En Aguacatenango son tres las actividades económicas que las familias tienen como principales opciones para obtener ingresos en especie y dinero: la producción textil, la agricultura y el trabajo asalariado fuera de su pueblo. Anteriormente, la ganadería de libre pastoreo era una importante fuente de ingresos. Actualmente la escasez de terrenos y los frecuentes conflictos por la tierra han disminuido significativamente su importancia. Las familias también siempre mantienen la cría de animales de corral en los solares, como forma de asegurar algún ingreso extra en tiempos de apuro o emergencia.

La forma de herencia en Aguacatenango es bilateral. Las mujeres reciben casas, terrenos y animales en herencia. El terreno de la vivienda es tan importante como los terrenos para la producción agrícola. Los terrenos para la producción agrícola generalmente se heredan a los hombres quienes siempre son considerados como los ejidatarios y conforman la Asamblea Ejidal. Las propuestas que se llevan a las asambleas son generalmente discutidas en el seno familiar, entre la pareja y familiares cercanos para después ser expuestos en la asamblea de ejidatarios

“Pues acá, cuando hay terreno se les da por igual a hombres y mujeres, depende de lo que tienen sus papás, puede ser ganado o si no tienen, cuando son pobres pues no se hereda nada. Pero si hay un pedazo de terreno se parte a la mitad para la hija y mitad para el hombre, todo parejo. Cuando se casa, si la mujer no tiene herencia y su marido sí, ella se va a casa del marido, pero si ninguno tiene pues los dos tienen que conseguir” (Estela Pérez, partera y bordadora).

4.1 Cooperación en la producción agrícola

Entre las familias campesinas de esta región, existe una complementariedad cooperativa en diversas actividades al mismo tiempo que hay una división del trabajo entre hombres y mujeres. En varias actividades domésticas y productivas se conjuntan los esfuerzos de ambos para lograr un resultado que permita satisfacer las necesidades del grupo familiar. Estos elementos se vinculan a cuestiones como la flexibilidad de sus roles en la realización de algunas de las actividades productivas y reproductivas.

De la misma manera que la producción de textiles y el quehacer de la casa es “trabajo de mujer”, la milpa es “trabajo de hombres”. Cuando la gente se refiere a esta forma de responsabilizar a hombres y mujeres de cada trabajo, significa que es la mujer la que decide sobre la organización para la producción, la venta y el ingreso obtenido por la actividad textil y la milpa es responsabilidad de los hombres. Ellos deciden cuándo se inicia la siembra, la organización familiar para las diversas labores, en dónde se vende —en caso de excedente de maíz—. Esta división del trabajo familiar por género no significa que se anule la participación de ambos en las dos actividades.

Las mujeres siempre han participado en la agricultura. Ellas siembran el frijol, ayudan en la limpia (quitar las yerbas) de la milpa y sobre todo colaboran con el hombre en la cosecha (tapizca). Platica don Remigio: “ellas tienen costumbre de ir ayudarnos, cuando tenemos que echar líquido para desyerbar, ellas van para ayudar a acarrear el agua que se necesita. Y así, nos ayudamos. Hay que echar yerbicida tres veces porque si no se limpia ahora en septiembre, las mujeres se maltratan mucho cuando se van a la tapizca, porque como usan falda pues se lastiman si hay mucha yerba”.

Actualmente entre la producción agrícola y la producción de textiles se está dando una tendencia contraria en cuanto a la participación de hombres y mujeres. Mientras las mujeres están colaborando menos en la agricultura, los hombres empiezan a participar en la producción textil. Esto se explica por el proceso de monetarización de la economía familiar. Ahora, las mujeres siguen trabajando, aunque en menor medi-

da, en la agricultura y cooperan con dinero para la compra de fertilizantes, yerbicidas y plaguicidas. Así lo manifiesta doña Rosario: “por eso llegamos a vender a San Cristóbal, porque encontramos nuestro dinero. Si no hacemos nada de bordado ¿dónde vamos a encontrar dinero, dónde voy a encontrar mi jabón, mi azúcar? En cambio los hombres se van a trabajar y no tienen dinero. Así como ahora, el maíz está muy barato piden a 20 pesos el litro por eso los hombres no ganan. Cuando podemos ayudamos a los hombres para su líquido (yerbicidas) porque a veces no se vende el maíz pero si nosotras tenemos también buscamos un litro, dos litros de líquido” (Rosario Gomez, artesana).

En la primera mitad del siglo pasado, la producción agrícola, como hasta hoy, era una actividad que ocupaba a toda la familia, mujeres, hombres e hijos. La actividad de la costura, que ese tiempo no estaba vinculada al mercado, era una actividad de mujeres. Ellas eran las que hacían las blusas con las que se vestían. En la segunda mitad del siglo XX, cuando se inició su comercialización y se dio el auge de la producción fueron las mujeres las encargadas de todo este proceso: organización del trabajo y venta, y también ayudaban en la milpa. En ese tiempo, platican los señores, “salía suficiente maíz y había menos gente. En cambio ahora, la tierra está más cansada y ya no hay, ya casi no sale maíz para vender”.

Lo anterior se traduce en varias situaciones. Por una parte, que en la producción agrícola siempre han participado mujeres y hombres. Por otra, que esta producción pasó de ser de autoconsumo a cultivo comercial. La familia obtenía así un ingreso en especie y en dinero. La colaboración de hombres y mujeres en la agricultura resultaba, primero, en una cantidad de maíz que satisfacía la necesidad de alimentos de la unidad doméstica; posteriormente en una cantidad de maíz y una de dinero que servía para otras necesidades.

En cuanto a los textiles, éstos fueron siempre objetos de autoconsumo y la participación de los hombres era nula, la costura era parte del “trabajo de mujer”. En la medida en que la producción de maíz fue decayendo en niveles de producción y precio, fue aumentando la producción de textiles para el mercado. Las familias comenzaron a depender más del ingreso generado por los textiles. Es evidente que estas transformaciones han tenido efectos en la organización y en el tipo de

acuerdos que se hacen entre ellos en la distribución de recursos para el trabajo. Ahora se da un flujo constante de recursos entre la producción agrícola y la de textiles

Esta interacción e interconexión de la producción textil y agrícola se ha generado por los arreglos entre hombres y mujeres que se identifican a sí mismos como proveedores de bienes para el sustento del grupo familiar. En este sentido no se puede encontrar divergencias de intereses entre el hombre y la mujer. Tampoco se puede recurrir a la explicación economicista de que finalmente quien provee mayor cantidad de dinero es quien tiene la posibilidad de ejercer un control sobre el otro. Encontré que las parejas siempre hacen acuerdos sobre el intercambio de dinero para destinarlo a la inversión en cualquiera de las dos actividades productivas de manera que, dentro de la inestabilidad de su economía, exista un cierto equilibrio entre lo que producen y lo que necesitan a corto e inmediato plazo. Las mujeres han tenido la oportunidad, a través de su trabajo textil, no sólo de cooperar con dinero a la producción agrícola, sino también de mantener el control de su producción, del producto de su trabajo y de involucrar a sus esposos en la actividad de artesanías. Considero que esta situación ha sido posible no por la posesión de un recurso fundamental de la vida actual, como es el dinero, sino por las prácticas cotidianas en las relaciones de género que son resultado de una posición femenina relacionada con el prestigio y valoración de su trabajo. Sin embargo, encontré también que las mujeres, en la medida en que tienen mayor capacidad para invertir y obtener más ingresos en la producción textil, aumentan sus posibilidades de conseguir mayor poder de decisión dentro de las negociaciones con los hombres.

A continuación presento la historia de dos señoras con el fin de ilustrar de manera más amplia las formas de cooperación y las maneras de ejercer poder de las bordadoras en las relaciones con sus esposos en la vida cotidiana.

Adelina: trabajo y paseo en la orilla del mar

Doña Adelina es una señora de 55 años que trabaja como artesana y al mismo tiempo invierte parte de su ingreso en el pago de trabajadoras

de Amatenango para el bordado de blusas, es decir, se dedica al negocio de blusas. Su esposo es síndico de la Agencia Municipal y antes fue Comisariado Ejidal. Ella es una persona muy conocida en el pueblo y tiene entre sus comadres a algunas de las bordadoras de más prestigio. Aunque, al acompañarla en sus recorridos hacia fuera del pueblo, observé que parece tener enemistad con varias señoras. Platica su vida a través del trabajo de las blusas. Ha sido trabajadora de varias mujeres de San Cristóbal. Cuando su esposo fue Comisariado, ella aprovechó los vínculos con funcionarios y formó “su grupo de socias” para hacer “su proyecto”. El grupo de mujeres se deshizo porque no quedaron conformes con la repartición de los materiales y con el manejo de los fondos del proyecto. Según doña Adelina, la gente empezó a hablar de ella, dijeron que el dinero no llega luego porque ella lo trabaja”. De esta experiencia, parece ser que sus alianzas y amistades con otras mujeres se debilitaron. Entonces ella decidió trabajar por su cuenta y empezó a dar trabajo y salir a vender las prendas en las ciudades. Platica cómo se ayudan ella y su esposo en la milpa y con las blusas. Este año ella necesitaba dinero para pagar a sus trabajadoras, su esposo le dio dos bultos de maíz para que lo vendiera y tuviera el dinero que le faltaba. Ella, si su esposo necesita yerbicida o plaguicida para la milpa o pago de trabajadores y él no tiene dinero, compra los químicos con el dinero de la venta de ropa.

En el año 2000 Adelina decidió salir a probar la venta en Cancún y convenció a su marido para que fuera con ella. Ramiro aceptó con el interés de conseguir trabajo. Se organizaron para viajar a Playa del Carmen, Campeche y Cancún Quintana Roo. Ella dice que se “van a pasear con su trabajo”. En esas ciudades ha participado en exposiciones. Vende también en un puesto en la calle, mercados de artesanías, hoteles y en los barcos que salen a Cuba. Ahora se organizan cada año para salir los dos a trabajar a las playas del sureste del país. Mientras Adelina vende su producción de ropa, su esposo trabaja en la albañilería. Si él no consigue trabajo, la ayuda a vender la ropa instalándose los dos en distintos lugares, “cuando nos vamos con mi esposo, yo me quedo en el puesto y él se va a vender a la “hotelería” y cuando nos encontramos, él ya lo vendió todo o si no él se queda y yo me voy, y así nos ayudamos para vender”. Ellos han tenido ayuda de algunas personas

que han conocido a través de sus trabajos. En la construcción en donde trabajó Tomás, la arquitecta le dio lugar para que allí durmieran. Los artesanos les han ayudado a instalar publicidad en inglés. Adelina dice estar muy contenta con estos viajes porque venden, pasean en la orilla del mar y conocen gente. Sin embargo, en el último año de viaje se han encontrado con mayores dificultades porque los molestan mucho los policías por estar vendiendo en las calles y han llegado muchos chamulas a vender artesanía.

Berta: “Manuel enséñales las blusas a las señoras”

Berta es una mujer de mediana edad. Tiene cinco hijos, cuatro hombres y una mujer que ya está casada. Se dedica a hacer blusas, repartir trabajo de textiles y es comerciante. Es una de las bordadoras de más prestigio del lugar. Aprendió a ser comerciante gracias a su suegra. Se iba con ella a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez a vender en los hoteles. Ahora ella y su marido se dedican al comercio. Platica que le dijo a su esposo Manuel: “es mejor vender como hace tu mamá que tu trabajo, gana más tu mamá que tú, vente conmigo a vender”. Él se dedicaba a trabajar de albañil, pero dejó el trabajo y se dedicó al comercio junto a su esposa. Viajan a Oaxaca y al DF también salen a ciudades cercanas. Comercian artesanías de varios lugares y venden parte del cultivo del tomate que tienen. Cuando es el tiempo de labores agrícolas su esposo se queda a trabajar en el campo y ella sale a vender a las ciudades.

De su trabajo de comerciante, dice Berta, ya lograron construir su casa. Una casa de dos pisos, de las más grandes del lugar. No tiene problemas para dejar a sus hijos porque “aunque están chicos ya entienden” y los encarga con su mamá. A Berta, le agrada platicar con nuevas conocidas y uno de sus temas favoritos es hablar sobre las blusas y quiénes son las mejores bordadoras. Platica cómo las mujeres de Amatenango no saben hacer la costura, de las ciudades y de todos los planes que tiene para su familia. También trabaja con su marido en la milpa que tienen junto a su casa. En las visitas que hice a su casa, siempre estaba con su marido revisando la mercancía, haciendo cuentas, mientras él revisaba y componía los textiles. Cuando llegaba alguna persona a comprar blusas,

pedía al esposo que enseñara los modelos que tenían. Él siempre callado y de buena manera sacaba las cajas, con todo cuidado escogía las blusas y las enseñaba a la clientela, mientras Berta explicaba lo bien costuradas y bonitas que estaban y convencía a la gente para comprarlas.

Las situaciones de estas dos bordadoras muestran los acuerdos que cotidianamente deben hacer las parejas en la organización de las actividades económicas, y el continuo intercambio de recursos que deben realizar para lograr un mínimo necesario para los gastos de consumo y productivos. Dan evidencia también del poder que las mujeres ejercen a través de su capacidad de controlar la producción de textiles, de influir de manera determinante en las decisiones de los maridos para cambiar de trabajo y al mismo tiempo colaborar con ellas de la misma manera que ellas cooperan en la agricultura. En algunos casos, las mujeres no sólo controlan su propio trabajo, sino que controlan el trabajo de su marido, como el caso de Berta.

Pude observar que las mujeres que más colaboran directamente con su esposo en las labores agrícolas son las adultas que tienen familias en etapa de expansión y consolidación. Esto es por varios motivos. Existe un compromiso moral en la pareja de ayudarse mutuamente. Las mujeres siempre expresaban con orgullo sus conocimientos de la agricultura y cómo trabajaban en el campo.

Por otro lado, cuando los hijos están en edades entre 3 y 10 años, los esposos tienen el interés común de que los niños aprendan las habilidades necesarias para el cultivo de la milpa. No es solamente la mujer la que permanece todo el tiempo transmitiendo los conocimientos y normas que los hijos deben adquirir sino que existe, de la misma forma que en los rituales religiosos, una división por género de la enseñanza. Los hombres transmiten conocimientos, consejos y habilidades a los jóvenes varones y niños, y las mujeres lo hacen con sus hijas. También se reconoce dentro de la pareja al que tiene mayores conocimientos sobre alguna actividad laboral y de acuerdo a esto será quien tenga mayor responsabilidad en la instrucción de los hijos sobre la misma.

Con la producción textil los arreglos entre la familia para la agricultura se han vuelto más flexibles y variados. Si se trata de una familia en expansión con limitaciones de recursos económicos y la mujer tiene

compromiso de entrega urgente de ropa, no puede colaborar con su esposo en la milpa. Esto porque aún no tiene una hija lo suficientemente capacitada en la producción textil que pueda sustituirla en la costura. Hay familias que tienen terrenos bastante lejanos del pueblo por lo que tienen la costumbre de trasladarse a vivir una temporada en ellos. Al frente de la casa en el pueblo se queda una hija mayor y/o la abuela.

La organización del trabajo de costura también el tiempo se ha acomodado al tiempos agrícolas de mayor demanda de trabajo y los tiempos de mayor demanda de textiles. Platica doña Rosario: “como ya terminó el trabajo en la milpa, estamos haciendo este bordado y ya cuando empieza otra vez el trabajo de la milpa dejamos el bordado porque empieza la tapizca y cortamos frijol. Porque ayudamos en el trabajo de los hombres”. Los meses en que las bordadoras dedican mayor tiempo al trabajo de blusas son los meses en que las labores del campo no requieren de su participación como los meses de preparación de la tierra para la siembra que son marzo y abril. En estos meses hay coincidencia también con el aumento de la demanda de blusas por la temporada de vacaciones de Semana Santa. Las mujeres además de hacer textiles deben tener más tiempo para vender en las ciudades.

Desde enero, las mujeres empiezan su trabajo de blusas para tener la producción suficiente para salir a vender en las vacaciones de semana santa. En la época de siembra (abril-mayo) ellas trabajan en el campo sembrando frijol. En junio, julio y agosto se dedican también al bordado pero se dan un tiempo para acompañar a sus esposos en las “limpias”, tarea que consiste en quitar las yerbas que crecen alrededor de la milpa y no la dejan crecer lo suficiente. Muchas mujeres ya no participan en esta tarea pues es cuando deben tener mayor producción para la venta de las vacaciones de verano. Es en esta temporada cuando es mayor la afluencia de turismo nacional e internacional en la región y en general en el sureste del país. Para la mayoría de ellas es más importante trabajar en la cosecha de la milpa pues esta labor representa para los esposos la satisfacción de obtener el producto del esfuerzo conjunto de todo el año.

Las bordadoras que han formado asociaciones para el trabajo textil y participar en proyectos financiados por las dependencias de gobierno y organismos no gubernamentales no participan en la agricultura.

Esto se debe a que ellas deben disponer de tiempo completo para la actividad textil, pues además de organizar la producción, supervisar el trabajo, salir a vender, realizar trámites en las dependencias, deben participar en las exposiciones de artesanías.

4.2 Cooperación en la producción de textiles

De la misma manera que el trabajo de la casa es para las aguacatenangueras un trabajo de las mujeres y la milpa un trabajo de hombres, la producción textil se considera también un “trabajo de mujeres”. Sin embargo, la agricultura, la asignación de la responsabilidad principal de cada actividad al hombre y a la mujer no implica que el otro no participe en la misma labor, porque, como ya comenté anteriormente, existe un compromiso moral de la pareja de ayudarse mutuamente en un esfuerzo conjunto para obtener lo mínimo necesario para la reproducción social de la familia.

El día que una llega al pueblo por primera vez se encuentra con un lugar en donde las mujeres van y vienen por las calles ofreciendo sus productos, cargando sus paquetes de mercancía y materiales para ir a la ciudad. En la pequeña plaza del centro, están haciendo tratos con los compradores chamulas; en los corredores de sus casas permanecen trabajando sus bordados. En este escenario, es difícil imaginar que los hombres intervengan en este trabajo. Con el paso del tiempo, poco a poco, logré ver aparecer las manos masculinas entre los dibujos de flores, agujas y plisados de los textiles.

Los hombres cuando platican sobre la producción textil, generalmente primero, manifiestan su consideración y aprecio por el trabajo de las mujeres. Siempre se refieren al “nos ayudamos y hacemos la lucha, ellas son las mejores bordadoras de estos pueblos y ganan su dinero”, para luego orientar la conversación hacia dos temas: los bajos precios de venta y la crítica hacia las chamulas porque han divulgado que las “blusas de Aguacatenango” son elaboradas por ellas. Algunos, cuando les preguntaba si sabían hacer bordado, me decían: “no, porque ese es trabajo de mi esposa, ella es la que sabe todo sobre la blusa”. Ellos saben hacer morrales con un entramado de mallas para redes, que

usan para pescar en la laguna de la entrada al pueblo. Cuando están de servicio en la agencia municipal, se sientan en las bancas del corredor y mientras conversan están trabajando con sus redes. Los señores mayores y de mediana edad están habituados a realizar trabajos manuales y manejo de agujas para coser porque anteriormente hacían sombreros de palma y siempre han elaborado estos morrales. Los más jóvenes ya no aprendieron a hacer sombreros y el trabajo de las redes poco a poco ha ido desapareciendo. Encontré entre los hombres un gradiente de participación en el textil de acuerdo a las edades, estructura familiar, nivel económico de las unidades domésticas y el trabajo asalariado. En las siguientes líneas describiré en qué consiste este gradiente de participación masculina y cómo se dan las diferencias en las maneras en que los hombres se vinculan a la producción textil.

En el apartado sobre la casa y el trabajo de bordado señalé cómo niñas y niños, desde aproximadamente los cuatro años son capacitados para los trabajos agrícola y textil y así obtienen los conocimientos básicos que les permitan integrarse a cualquiera de las dos labores. La importancia de que el niño participe en la costura va disminuyendo en la medida en que la familia cuenta con la cantidad de niñas que puedan hacerlo y con el mejor nivel económico de la familia. Sin embargo, es una norma laboral que los niños tengan alguna habilidad mínima para la costura. Conforme se van haciendo mayores, los niños van participando menos en la costura y más en la producción agrícola, además de que tienen menos tiempo porque están ya en los últimos años de la primaria. Mario, un adolescente de 13 años, nieto de una de las bordadoras más famosas del lugar, dijo que “sabe un poco” de bordado porque su abuela le enseñó, pero ahora ya no da tiempo porque tiene que ir a la milpa. En una ocasión, la maestra de una de las dos escuelas primarias me invitó a visitar el salón de clases en donde los alumnos estaban haciendo sus “trabajos manuales”. Eran adolescentes entre 12 y 14 años, hombres y mujeres. Todos estaban costurando. Los hombres en su mayoría hicieron camisas y pantalones con flores mientras las mujeres hicieron faldas y blusas. Los adolescentes estaban entusiasmados con la aguja y los hilos para terminar sus trabajos.

El involucramiento cada vez mayor de los jóvenes en la agricultura es parte del cambio de niño a “soltero”. Llegar a “soltero” —después de los

15 años— significa que ya se está en edad de buscar pareja para casarse y, por tanto, debe empezar a trabajar como adulto, juntar dinero para los compromisos futuros y cooperar de manera regular para el ingreso de su familia. Es entonces cuando los hombres abandonan toda colaboración en el textil y se dedican al trabajo agrícola como hombre adulto, o se van a trabajar fuera del pueblo. Actualmente se interesan sobre todo en salir a las ciudades a trabajar. Tanto los hombres como las mujeres de estas edades tienen como prioridad viajar en busca de trabajo y nuevas formas de vivir. Empiezan a conseguir dinero, no para casarse, sino para salir de viaje. La gente del pueblo dice que cada vez, ellos se quieren ir más lejos. Actualmente algunos ya se han quedado permanentemente en los Estados Unidos. Muchos jóvenes regresan en septiembre cuando es la fiesta de la Virgen de la Natividad que es la “patrona de Aguacatenango”. Unos regresan ya con su pareja y otras/os se comprometen con alguien durante el tiempo que permanecen en su pueblo.

Tanto las jóvenes como los jóvenes tienen como prioridad salir a trabajar fuera del pueblo, no el formar una familia. La edad para el casamiento ahora ha llegado incluso a ser después de los 20 años. Los rituales acostumbrados para el matrimonio son cada vez menos frecuentes porque es más importante tener dinero para viajar que gastar en la fiesta y ceremonias de acuerdos matrimoniales. Muchas veces los novios se van de sus casas, regresan a “pedir perdón” y casarse para luego irse los dos a trabajar a México, Cancún o a alguna ciudad más cercana.

Los hombres que participan en mayor grado en el bordado son los pertenecen a familias en expansión y que están entre 25 y 35 años. Muchos de ellos ya no tienen terrenos propios para la milpa, se dedican a trabajar en los terrenos de los padres y a trabajar como jornaleros agrícolas. Algunos se dedican a la migración temporal y regresan para trabajar en el campo con la familia de los padres y así obtener una parte de la cosecha para su familia. Estos matrimonios jóvenes no cuentan aún con hijas mayores que puedan realizar todo el proceso del textil. Al mismo tiempo, las mujeres deben dedicar más tiempo al cuidado de los hijos que aún no tienen edad para ir al jardín de niños, que es desde los primeros meses hasta los 3 años. A continuación describiré algunos casos de la participación masculina en el textil.

Pedro y Manuel: entre lodo, plisados y rococó

Rosa y Pedro son una pareja joven que tiene 3 niños, de tres años, año y medio y 6 meses. Rosa trabaja con su madre, quien sale a vender blusas y recibe encargos de las comerciantes de San Cristóbal. Ella platica que cuando nació su tercer hijo, estaba muy preocupada porque tenía que hacer una entrega de blusas y aún no podía terminar porque debía cuidar a sus hijos pues todos han nacido muy seguido y necesitan que se les dé mucho tiempo. Llegó su esposo de trabajar en la milpa y le platicó su problema, entonces él le dijo que la podía ayudar a terminar su entrega. Y así Pedro se dedica ahora, además de la agricultura, a elaborar ropa junto a su esposa. La suegra de Pedro es la que vende su producción, doña Emilia, quien muy orgullosa habla del trabajo de su yerno: “trabaja muy bien el Pedro, hace bien sus plisaditos y sabe hacer el rococó muy bonito. Estoy muy contenta con él porque así ayuda mucho a mi hija”.

Los hombres, cuando es tiempo de las labores como el deshierbe, si está lloviendo mucho prefieren no ir al campo y se ponen a bordar. En un día lluvioso llegué a visitar a Mercedes, una joven bordadora que me invitó a su casa. Encontré a Manuel, su esposo, sentado en la hamaca con su bordado. El me explicó: “ahora sí estoy acá bordando, porque hay mucho lodo en la milpa. Yo sí trabajo en el bordado, porque aprendí y ayudo a mi mujer. No como los jóvenes que luego están sin hacer nada, sólo paseando porque dicen que ese no es su trabajo”.

En los casos anteriores, es evidente el interés de los esposos en colaborar en la producción textil sin llegar a tener un control sobre esta producción. Son las mujeres las que poseen los conocimientos más amplios sobre el tipo y compra de materiales, la producción y la comercialización, así como el relacionarse con agentes externos para obtener financiamientos y otras ventajas. Ahora describiré el único caso de Aguacatenango en donde es el hombre de la familia el que se dedica de tiempo completo a los textiles. Es el único caso en donde la mujer colabora con su esposo en la producción textil y no es ella la responsable de esta actividad.

Martín: “ayudo también en el trabajo de la casa... tengo que poner la mano en la casa”

Mi compadre Martín es el hombre del pueblo que más sabe de todo lo de las blusas. Mi comadre, su mamá, no tuvo hijas, sólo puro hombre, cinco hijos. Ella me platicó que un día los vio y pensó: “los voy a poner a costurar” desde ese día les empezó a enseñar el bordado. Unos bordaban la blusa y otros la falda. Cuando terminaban de hacer la ropa, doña Rosa se iba a México a vender y dejaba trabajando a sus hijos. Cuando regresaba ella ya sólo pegaba las faldas y blusas, ya estaba todo bordado
(Antonia Hidalgo, artesana del lugar)

Martín es un hombre de 42 años, casado, con 5 hijos. Es hijo de una de las mujeres que iniciaron el trabajo del textil en el pueblo y sus primeros años transcurrieron en medio del auge del trabajo de blusas. Los recuerdos de su niñez giran en torno a las actividades de artesanía de su madre. Platica como cuando tenía siete años fue con ella, con su papá y su abuelita a un evento al que invitaron a todos los artesanos de la región. Su mamá trabajaba como artesana y comerciante de blusas. En ese tiempo se vendía muy bien y se ganaba más dinero, por eso su mamá pudo comprar más terrenos. Aprendió desde niño a costurar las blusas porque costuraba junto a las nueras de su mamá. También sus hermanos aprendieron, pero ellos como eran más grandes se iban a trabajar a tierra caliente y no les daba mucho tiempo de hacer costura. Dos de ellos están ahora en Estados Unidos, uno vive en México y el menor de todos también sabe costurar y ayuda a su esposa en el trabajo de blusas.

A los diez años ya podía cortar y dibujar: de los diez a los quince años ayudaba a su mamá con la costura y a su papá en la milpa. En ese tiempo se fue dos meses a México a trabajar en la albañilería. Regresó porque había mucho trabajo en el terreno y empezó a salir sólo por semanas a Tuxtla. Cuando tenía 17 años se casó y empezó a dedicarse más a la agricultura. En ese tiempo la familia ya había adquirido más terrenos y no le daba tiempo de salir tan seguido a trabajar a la ciudad. Él entonces se dedicaba por completo al cultivo de maíz para vender. Su esposa se dedicaba al negocio de blusas en el grupo de la madre de Martín. Él platicó que tuvo un problema con un amigo que se hizo su

socio para la compra de un camión. Empezaron a pagar los dos y después como su socio ya no quiso seguir pagando, él tuvo que vender el camión para terminar de pagar. Una vez que fue de visita a Amatenango, su exsocio, que es de este pueblo, lo quiso matar a balazos. Después de este incidente él se fue a trabajar como comerciante de artesanías dos años en Tuxtla y uno en San Cristóbal, vendía blusas de Mérida y de Aguacatenango y de otros lugares.

Regresó a su pueblo y se dedicó a la música. Trabajó en Teopisca en un conjunto en donde tocaba la trompeta y platillos. Empezó a tomar mucho y tuvo que dejar este trabajo. Estuvo cinco años muy enfermo y sin trabajar. Empezó a tener problemas con su esposa y su mamá y decidió entrar a los Alcohólicos Anónimos. Cuando se recuperó se dio cuenta de que podía seguir “haciendo la lucha” e hizo sus cálculos: si vendía 100 blusas obtenía la misma cantidad de dinero que una cosecha de 5 toneladas. Platicó entonces con su esposa y doña Rosa y decidió dedicarse al negocio de las blusas. Doña Rosa le estuvo aconsejando sobre cómo debía hacer los tratos con las personas a las que encargara los bordados. Actualmente se dedica al negocio de las blusas y a cultivar sus terrenos. Ya compró su máquina de coser. Contrata trabajadores para los trabajos porque él no tiene suficiente tiempo para trabajar en el campo. Sobre su actividad de las blusas, opina que “deja algo de paga” pero que el trabajo es mucho y cada vez es menos la ganancia. También es difícil porque con el negocio de las blusas hay mucha envidia, él explica: “como dicen en la televisión: “hay mucha traición”.

Muy orgulloso platica sobre todos los oficios que sabe hacer y trabajos que ha tenido: “he trabajado en la milpa, de la blusa, comerciante de ferias, de albañilería, de la orquesta, también cuando estoy acá, ayudo en la cocina, ayudo también en el trabajo de la casa... tengo que poner la mano en la casa... Cuando acaba el dinero nos exige cortar y dibujar. Yo no soy como los jóvenes de ahora que ahí se van a parar en las calles a hacerse tontos, yo no, en la casa si hay quehacer agarro mi tela, si ya tengo mis prendas me pongo a coser botones, a hacer los rizaditos de las blusas... a veces quisiera yo trabajar toda la noche.” Martín tiene como planes para los próximos meses, irse a Estados Unidos porque tiene “el sueño de conseguir su carro”.

La participación de los hombres muestra que en Aguacatenango para hacer bordado no es necesario ser mujer, así como tampoco para hacer agricultura es indispensable ser hombre. Una parte muy importante de la socialización primaria de los hijos es la enseñanza de estas dos actividades. A determinada edad las personas de cada sexo se deben especializar en determinada actividad. Los ejemplos de esta colaboración masculina en el textil también indican que uno de los factores que intervienen en ésta es la no disponibilidad de mano de obra femenina. También, como se vio en el caso de las familias en expansión, la presencia de este primer factor con la mayor necesidad de obtener ingresos de la pareja. Una de las características de la etapa de expansión es el desbalance económico, pues es mayor el número de consumidores que de generadores de ingresos (De la Rocha, M. 1986).

El caso de Martín es un caso extremo de especialización en la costura, primero, por pertenecer a una familia en donde no había niñas y ser de la generación que vivió la etapa del auge del textil, él no sólo aprendió a costurar, sino también a hacer negocio con las blusas, igual a su madre. Si bien cuando se hizo mayor dejó la costura para salir a trabajar en la ciudad y dedicarse a la agricultura, en otra etapa de vida, regresó al negocio de blusas no sólo para vender, sino también para producir directamente.

Ahora, ¿qué distingue a Martín de los demás hombres de su edad que de niños también aprendieron a costurar? Todos los niños aprenden a bordar pero no todos aprenden a cortar, dibujar, plisar, armar y costurar las piezas de ropa completas. Martín aprendió a hacer todas estas etapas de la producción porque estuvo trabajando con su mamá hasta los 15 años. En ese tiempo doña Rosa ya no sólo era artesana, sino también tenía “negocio de blusas”. Tener negocio significa que la organización del trabajo cambia porque se contrata a las mujeres para que borden solamente. La dueña del negocio, con sus ayudantes, ya no se ponen a bordar, a cortar la tela y dibujar para entregar a las bordadoras. Cuando éstas entregan su trabajo, la negociante organiza entonces el trabajo para terminar las prendas. Martín aprendió, al lado de sus cuñadas, todos estos pasos del trabajo, que en ese tiempo sólo los sabían hacer las señoras mayores y las mujeres que trabajaron directamente con las comerciantes de San Cristóbal. Esto es porque los dibujos y la plisada

son características propias de la blusa tradicional de Aguacatenango y los moldes, corte de la tela y formar o armar las prendas son los pasos que las aguacatenangueras aprendieron de las coletas. Rosa, la madre de Martín fue una de las dos primeras trabajadoras de las comerciantes coletas. El hijo que más tiempo se mantuvo trabajando a su lado y vivió con ella el proceso de la expansión y auge del textil del lugar, decidió hacer negocio vendiendo blusas en las ciudades, y después producirlas él mismo. Como él dice: “afortunadamente aprendí con la experiencia de mi mamá”. Con este aprendizaje del proceso completo de la producción y la fluidez y complementariedad que existe entre los papeles de hombres y mujeres en las actividades productivas, Martín, en un momento de su vida eligió como principal actividad el trabajo que los hombres jóvenes del Aguacatenango del siglo XXI llaman “trabajo de viejas”.

El interés y decisión de Martín de “poner la mano en la casa” y ayudar a su esposa en la cocina es una manifestación de la importancia que empiezan a adquirir los quehaceres de la casa para los hombres, cuando ambos esposos se dedican de tiempo completo al trabajo de textiles. Un caso parecido reporta Aguiar (1998) en el estudio sobre las trabajadoras de las maquiladoras de textiles en Yucatán. Ambos esposos trabajan en la maquiladora y es el hombre el que se encarga del lavado de la ropa.

3.4 Cooperación en el trabajo de la casa

En Aguacatenango, mujeres y hombres han construido lo doméstico en una conjunción de tareas que, como he mencionado anteriormente, son parte de una integralidad en donde se entrecruzan tareas relativas a la producción y a la reproducción física y social del grupo familiar. Es en las actividades clasificadas como servicios personales en donde sí existe una clara división entre hombres y mujeres. Sin embargo, como veremos a continuación, la flexibilidad de los papeles en el trabajo entre hombres y mujeres hace posible una mayor colaboración e interés masculino para encargarse de estos servicios.

Los servicios personales se refieren a un conjunto de tareas que por una parte son fundamentales para la reproducción social de la familia y, además, se relacionan con el espacio más privado de las unidades do-

mésticas. Es por esto que también están íntimamente relacionados con las muestras de atención y afectividad entre los miembros de la familia. Estos servicios son las labores que generalmente son vistos como obligación y responsabilidad principal de las mujeres, como preparar los alimentos, lavado de ropa, limpieza de la casa y atender al esposo y a los hijos. Ya en el apartado sobre lo doméstico y la organización del trabajo textil he tratado este tema con mayor amplitud. En este apartado me interesa retomar este asunto para demostrar cómo aún en estas tareas que son consideradas como obligación de las mujeres de una manera tan contundente que llega a ser encubierta por “lo natural”, se están experimentando cambios en las actitudes y comportamientos de los esposos hacia una mayor colaboración.

Estos cambios en los hombres hacia una mayor cooperación en el trabajo de la casa, es una situación frecuente en los espacios urbanos y que se ha dado en la medida en que las mujeres se han incorporado al mercado de trabajo. También se ha dado como respuesta de las mujeres y hombres ante la difusión e instrumentación de las diferentes políticas feministas de grupos de mujeres y de instituciones diversas, públicas y privadas que han hecho de los enfoques y de la equidad de género parte de sus objetivos. Sin embargo, al mismo tiempo, diferentes estudios realizados sobre la participación de la mujer en el ámbito laboral asalariado y sus efectos en el trabajo de la casa han reportado que, en muchos de los casos de hogares de mujeres asalariadas urbanas el trabajo doméstico se realiza recurriendo a variadas estrategias, como acudir a la redes familiares de mujeres en donde parte del trabajo de una casa es trasladado a otra para que las parientes lo realicen o éstas acuden al hogar de la trabajadora. También se recurre, en el caso de familias de mejor nivel económico, a la contratación de empleadas domésticas. Esta nula participación de los hombres en las tareas domésticas ha sido visto como una de las mayores resistencias y obstáculos para unas relaciones de género más equitativas (Blanco, 1989; Golsmith, 1989, Oliveira de, 1986).

Las bordadoras de Aguacatenango cada día pueden decidir sobre el cambio de alguna tarea de la casa como el acarreo de leña, lavado de ropa o la limpieza del sitio, pero lo que no pueden dejar de hacer todos los días es la preparación de comida y el atender al esposo y a los hijos a

la hora de alimentarlos. Ellas interrumpen su costura cuando llega esta hora y la continúan en la tarde. El estar presente y servir al esposo tiene un significado no sólo de compartir el resultado del esfuerzo común del trabajo, sino también el estar juntos como símbolo de la unión que sostiene a la familia.

Ahora, dentro de lo que se considera como parte del “quehacer de la casa” existen diversas labores que generalmente hacen las mujeres pero que en determinados momentos de emergencia pueden ser realizadas también por los hombres. Éstas pueden ser el acarreo de leña, desgranar mazorcas, dar comida a los animales, por ejemplo. Estas emergencias generalmente surgen cuando las mujeres deben terminar una entrega de ropa o salir a la ciudad a vender su producción. También puede ocurrir ante un evento fuera de lo cotidiano como es la organización de un curso de capacitación. Tuve la oportunidad de participar en uno de estos cursos y pude observar los arreglos que hicieron varias familias para lograr que la responsable de la unidad doméstica acudiera a tomar su curso. Varios de los esposos de las mujeres que asistieron al, decidieron encargarse del acarreo de leña, que es una labor que lleva por lo menos más de media hora y mayor tiempo si el lugar está más retirado.

Por otro lado, la socialización, la parte afectiva y de responsabilidad moral de los padres para con los hijos no puede verse sólo de parte de la mujer. Ha sido un lugar común en los estudios sobre género que se concluya que son las mujeres las transmisoras de la cultura porque son las que se encargan del cuidado de los niños. Esto es cierto en alguna medida, sobre todo en los casos en que los hombres salen durante mucho tiempo a trabajar fuera. Sin embargo, como he señalado antes, los hombres asumen la responsabilidad de enseñar a los hijos desde tempranas edades parte de las actividades más importantes para la familia como es el trabajo agrícola. Esta enseñanza implica que los hijos pasen parte del tiempo en compañía del padre.

Al mismo tiempo, los aguacatenangueros muestran un interés por colaborar con sus esposas en el cuidado de los hijos. Este interés se expresa en situaciones como la de los hombres que se llevan a sus hijos —de entre 3 y 6 años aproximadamente— cuando van a los pueblos cercanos como Teopisca o Villa las Rosas para hacer trámites y com-

pras. Esto también es parte importante de la enseñanza de los niños, pues ellos se empiezan a acostumbrar a estar fuera de su hogar e inician el aprendizaje de los asuntos que hay que atender en otros lugares. Para los hombres resulta normal cuidar de sus hijos.

La importancia y valoración que los hombres dan al trabajo de las mujeres no sólo como fuente de ingresos y prestigio, sino como parte del aprecio y del significado que para ellos tiene el ser esposo de una mujer destacada dentro de la comunidad, ha logrado que incluso en esa parte tan importante que las mujeres consideran como obligación ineludible, que es el hacer y servir a los maridos su alimento, está cambiando. En muchas de las regiones de México el hacer tortillas es una las tareas domésticas de las campesinas considerada fundamental en el conjunto de tareas que identifican y construyen el “ser mujer” En algunos pueblos —de Oaxaca por ejemplo— los hombres al preguntar a una mujer “¿ya sabes hacer tortillas? en realidad le están diciendo “me interesa saber si ya te puedes casar, porque me gustas” (información de trabajo de campo).

La instalación de una tortillería en el lugar fue celebrada por algunas mujeres con la frase “la tortilla quita mucho tiempo, ahora ya podemos comprar”. La respuesta de los hombres ha sido más ambigua. Algunos difícilmente aceptarían el cambio de tortilla de mano por la de máquina, pero a otros parece tenerlos sin cuidado. Considero que estas reacciones también están relacionadas con la generación y la actividad migratoria. Varios de ellos, de edades entre 40 y 50 años, han tenido experiencias migratorias al salir a trabajar como albañiles en ciudades como México, DF, Cancún o dentro de la misma región como en la zafra de caña. Ellos —según— dijeron muchas veces tienen que hacer su comida en el lugar en donde trabajan y compran tortilla de máquina. Lo anterior puede ser parte de lo que, según testimonio de una señora ocurrió cuando ella tuvo que asistir al curso de capacitación. La señora platicó a su esposo que quería asistir al curso, pero no le daba tiempo de servirle su comida, él le contestó: “está bien, vete, me compro mi tortilla al fin que ya hay tortillería y me sirvo mi comida”.

Sin duda, las situaciones anteriormente descritas son muestra de la cooperación directa de los hombres con las esposas en los quehaceres domésticos, de la misma manera que ellas colaboran en el trabajo del campo y/o aportando dinero para la compra de insumos agrícolas.

5. *El género y los organismos no gubernamentales*

En los anteriores apartados he descrito y discutido situaciones que son parte de la realidad local a partir de las normas, comportamientos y valores locales, es decir, en donde no existe una intervención directa de agentes externos. Aquí me interesa mostrar las respuestas que dan hombres y mujeres a las propuestas de organizaciones externas en relación a asuntos de género. Parte de estas respuestas son ejemplo de cómo se integran estos valores y comportamientos locales con los valores que promueven instancias como los grupos y asociaciones no gubernamentales de fomento de la artesanía textil y el desarrollo rural.

Primero quiero señalar que son únicamente tres los organismos de tales características que trabajan con las bordadoras del lugar. Creo necesario aclarar que me fue posible trabajar con dos organizaciones pero no fue caso de una tercera, la Asociación para el Desarrollo de Los Altos de Chiapas (APADEACH). A pesar de haber tenido aceptación de parte de las asesoras quienes me recomendaron con las señoras para que aceptaran trabajar conmigo, no fue posible. Esto se debió a que este grupo tiene como principio no trabajar con entidades gubernamentales, pues son parte de los grupos de apoyo al movimiento zapatista. Este grupo es conocido en el pueblo como los “católicos catequistas” porque participan con la diócesis de San Cristóbal.

Con respecto a este grupo de artesanas debo decir que fue uno de los casos que me encontré en los cuales fueron hombres los que conversaron conmigo acerca de la producción textil. El otro fue el caso de Martín, narrado en el apartado anterior. A pesar de que las artesanas se mostraron amables y con cierto interés en ayudarme, ellas siempre recurrieron al argumento: “nosotras no podemos decidir, lo tienen que decir si o no son los señores del Comité”. Hablé con los señores y no aceptaron porque les pareció que mi trabajo era del gobierno y “sabemos que El Señor no quiere que recibamos dinero ni nada del gobierno”. Una de las representantes de este grupo me comentó: “acá se borda porque la Virgen empezó a hacer bordado, la virgen borda, El Señor manda”. Me pareció interesante incluir esta parte del reducido intercambio que tuve con este grupo porque después de haber tenido un

constante intercambio en reuniones, visitas, entrevistas con las demás bordadoras, me llamó mucho la atención encontrarme con un grupo de mujeres con el que sólo podía hablar si los hombres lo permitían. También por las expresiones ligadas a la religión que usó María las cuales nos hablan de una fuerte creencia en los valores de la ideología patriarcal de la Iglesia católica.

De las dos ONG con las que trabajé, sólo una tiene entre sus objetivos y principios de intervención comunitaria, promover la solidaridad y la creación de estructuras sociales más justas. Ésta es la Asociación para el Desarrollo Comunitario la cual ha tenido como parte de sus acciones en Aguacatenango, hacer propuestas que aporten soluciones a los conflictos surgidos con los esposos de las bordadoras a través de su trabajo en la asociación. Actualmente son dos señoras que han representado a esta ONG en el pueblo. Ambas son intermediarias entre las demás bordadoras y la asociación. En las siguientes líneas describiré un caso en donde se muestra las formas en que la asociación ha intervenido en los conflictos de la pareja y la respuestas de ésta. Incluyo también el caso de la representante actual de ADECO quien tuvo problemas con su esposo alcohólico.

Mercedes: primero el trabajo

Mercedes trabaja con la ADECO desde hace cuatro años. Ella ha sido la representante del “grupo estrella” del proyecto de artesanías de la asociación, además de ser una de las bordadoras de más prestigio porque sus bordados son de la mejor calidad. Ella trabaja ropa para exportación. Borda manteles, colchas, vestidos que son exportados a Francia y Estados Unidos. Ella platica que cuando empezó a trabajar en la organización tuvo problemas con su esposo. El trabajaba en México y venía cada tiempo. “Cuando la gente empezó con la ‘envidia’ y a hacer sus habladuras de chismes pusieron una carta pegada en la calle en donde hablaban que ‘yo era una loca, que soy muy sexi y siempre andaba de acá de allá’ . ‘Al principio mi marido una vez que vino de México, me dijo que dejara yo el trabajo. Él me dijo: ‘que prefieres el trabajo o a mí’ entonces yo le dije: ‘prefiero mi trabajo, si te quieres ir pues vete yo me quedo sola y al fin que yo siempre me he mantenido y a mis hijos” .

Mercedes comentó esta situación con el grupo de la ADECO. Los asesores instrumentaron talleres con los hombres y mujeres para discutir las problemáticas de las mujeres en relación a su trabajo y el comportamiento de los maridos. De esta manera, los conflictos de la pareja fueron ventilados en las reuniones de la asociación. Ésta al final, ofreció dar un empleo también al marido para acabar con los conflictos y evitar que Mercedes se separara de su esposo. Actualmente él lleva 3 años trabajando en la misma asociación que su esposa. Ella está satisfecha porque su marido no sólo consiguió un buen trabajo en San Cristóbal, sino que dejó de causarle problemas en su trabajo. Mercedes cuenta que ahora él ya conoce cómo es este trabajo y ya se dio cuenta de que no es verdad todo lo que dicen, “él está en San Cristóbal de lunes a viernes y viene el fin de semana, pero luego hasta él el sábado me dice vamos a comprar, le gusta salir también”, acaba diciendo muy satisfecha.

Emiliana: el poder de convencimiento

Cuando llegamos a la casa de Emiliana, joven representante de la ADECO en su pueblo, la encontramos rodeada de varios rimeros de ropa bordada, muy atareada colocando las etiquetas con los precios. Su marido, estaba muy concentrado en el arreglo de la máquina de coser de su esposa. El señor trabaja en Tuxtla, pero ese día había llegado a visitarla. Emiliana, por esos días, se disponía a viajar a la ciudad de México para una exposición y venta de ropa. Ella estaba muy preocupada porque no quería dejar a su pequeña hija que estaba enferma. Su hermano le insistió que viajara porque “ella es la que conoce, la que sabe el manejo de la organización”. Al fin ella se convenció y pidió a su hermana que cuidara de la pequeña.

Emiliana ha tenido problemas con su marido porque éste empezó a tomar alcohol y portarse de manera grosera. Platica que el hermano de su esposo siempre lo buscaba para que fueran a “tomar trago”. Ella se cansó de esta situación y le dijo que si no dejaba el trago ya no viviría con él. Entonces él decidió ingresar al grupo de Alcohólicos Anónimos porque no quería que se separaran. Ahora el marido de Emiliana colabora más con ella. Cuando llega los fines de semana, cuida a su hija, salen a pasear a Teopisca. Emiliana ahora, dice estar muy orgullosa de

su trabajo, más contenta con su marido. Lo único que no le gusta son los pleitos y envidias con las mujeres que trabajan como ella.

En este documento he sostenido que las bordadoras de Aguacatenango a través de su trabajo textilero han construido un espacio de cambio, el cual ha contribuido no a reproducir modelos patriarcales, sino a reforzar y crear identidades de género que se alejan de la subordinación femenina. He señalado también que es un espacio de cambio en el que las mujeres no sólo han instrumentado estrategias que las favorecen a través de las nuevas relaciones y sitios de participación, sino también a partir de comportamientos habituales de su cultura de género. Las descripciones y análisis de los diferentes casos de mujeres y hombres en donde manifiestan comportamientos, ideas y normas habituales de su vida cotidiana han mostrado que las mujeres tienen un ejercicio del poder en diferentes ámbitos espaciales y en distintos niveles.

De esta manera, he podido comprobar cómo este proceso de trabajo genera una específica identidad laboral en las personas que en él participan, identidad que se manifiesta en su realidad social a través de unos rasgos culturales que se establecen a partir del desarrollo directo de la actividad. En este caso de la producción de textiles por las tseltales de Aguacatenango, tales como su argot laboral, los saberes específicos, las destrezas, la forma de interpretar parte de su mundo. Hablo de una identidad determinada por la función del trabajo como generador de un código cultural concreto, construido cuando la existencia de “una tradición de trabajo local” crea una especialización técnica de los individuos que influye en su socialización dotándolos de conocimientos, destrezas y prácticas productivas que modelan, a nivel cognitivo, comportamientos, actitudes y valores que se extienden más allá de la actividad laboral misma, impregnando la cotidianidad social y generando en ellos una identidad laboral que explica ciertas características de la sociedad local. Parte de estos elementos de la identidad laboral de las bordadoras se transfieren al resto de la colectividad, constituyendo uno de los aspectos más importantes de su identidad y su identificación local.

El entorno cotidiano de las familias muestra el desenvolvimiento de las bordadoras en sus diversas actividades. Los lugares públicos del pueblo se llenan de la presencia femenina y las actitudes y comporta-

mientos de los hombres muestran la importancia que ha cobrado el actual trabajo de textiles. El trabajo de bordado, más allá de su importancia económica, adquiere una naturaleza representativa para toda la población de Aguacatenango porque se identifican con esta actividad hasta los que no se involucran directamente con esta artesanía.

Existe ahora una autoridad femenina informal al lado de una autoridad formal masculina. Las mujeres tienen libertad y capacidad de decisión no sólo entre su familia, sino dentro de la comunidad. La importancia y autoridad de las mujeres se expresa también en forma simbólica y concreta en los rituales religiosos en donde ella tiene un papel igual al del hombre y puede asumir cargos religiosos como el de “principal” y “martoma”. Esta cultura religiosa de género es parte de los elementos de una cultura mesoamericana que da igual importancia a lo femenino que a lo masculino, y ha contribuido a reforzar comportamientos e ideas de género que llevan hacia relaciones más equitativas entre la pareja y se alejan de la subordinación femenina.

Existe una división del trabajo entre hombres y mujeres, pero es una división flexible de tal manera que es posible hablar de una complementariedad de papeles laborales que supone una mayor equidad en la responsabilidad y cargas de trabajo que implica para la pareja el mantenimiento de su familia. En estas familias, ambos, mujeres y hombres son reconocidos como proveedores y su trabajo es valorado de igual manera. El trabajo del textil ha significado también diversos cambios en la organización familiar y actualmente las mujeres participan menos en la producción agrícola, asimismo, que los hombres empiezan a colaborar con ellas en la costura. Esto tampoco ha significado que el hombre haya empezado a tener control sobre este trabajo. Considero que la información empírica contenida en este capítulo muestra que las mujeres y hombres de la familia, lejos de tener divergencias de intereses y necesidades entre los trabajos de cada uno, realizan esfuerzos y acuerdos colaborativos en especie y en dinero para lograr el ingreso básico de la unidad doméstica.

La dedicación al trabajo de las mujeres ha significado una mayor autonomía y control personal de sus vidas, al mismo tiempo ha ampliado sus relaciones y redes sociales. En la comunidad, la definición del *ser* y *deber ser* de las mujeres no está precisamente relacionada con la obe-

diencia, encerramiento y silencio ante la voz de los hombres. Considero que los anteriores valores y comportamientos de género relacionados con la complementariedad sin jerarquías entre hombres y mujeres se han reforzado con la inserción de ellas en la actividad textil de artesanía. Esto ha posibilitado que ellas a través de su práctica cotidiana estén actuando como agentes de cambio.

He realizado una descripción del proceso de trabajo del textil dando atención a los espacios de trabajo, los materiales, a las agentes, las distintas operaciones o pasos, su evolución durante un tiempo considerable, las opiniones, actitudes e ideas de las bordadoras. Todo esto como parte objetiva y subjetiva de la experiencia de las mujeres y que forma parte de lo que Giddens llama la *conciencia práctica* que define como la conciencia que los actores tienen sobre lo que hacen y sobre las razones de su hacer, o sea la comprensión sobre su hacer. La conciencia práctica conduce, transmite, comunica, lo que los agentes hacen. “La conciencia práctica consiste en todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de “ser con” en contextos de vida social, sin ser capaces de darles una expresión discursiva directa” (Giddens, A. 1995, 24).

Por último, he hablado de *espacio-puente* como un espacio que ha resultado en una mayor autodeterminación y poder de decisión de la mujer no sólo en el ámbito hogareño sino también dentro de la comunidad, sin embargo, esta situación es variable según la posición social, experiencias y la generación a la que pertenecen las mujeres. Si bien en la dimensión de las relaciones de género ha favorecido a todas, en la dimensión de las relaciones intragénero, ha generado formas nuevas de desigualdad entre las mismas mujeres y el ejercicio de poder y control de unas sobre otras. Esta temática será abordada en el próximo capítulo.

IV. Las redes sociales de las artesanas: entrecruces de cooperación, conflicto y poder

Pues mire usted, acá lo malo es que a las mujeres les falta que se unan más,
porque si no se unen no van a vender bien
(don José María, autoridad del pueblo)

En el apartado sobre la organización del trabajo de textiles me referí a una forma de asociación primaria de las bordadoras para lograr los fines de una determinada producción y comercialización. Describí esta organización del trabajo a través de los ejemplos sobre distintos casos de bordadoras que recurren a diversas estrategias. Señalé también que las bordadoras han activado sus redes sociales a través de los lazos de parentesco consanguíneo y ritual y amistad. También concluí que el *espacio-puente* ha sido un espacio que ha resultado en una mayor autodeterminación y poder de decisión de la mujer no sólo en el ámbito hogareño sino también dentro de la comunidad. Al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones intragénero, ha provocado formas nuevas de desigualdad entre las mismas mujeres y el ejercicio de poder y control de unas sobre otras.

El *espacio-puente* es tratado acá como un conjunto de redes construidas por las relaciones sociales entre las mujeres. La red se define como un campo social formado por relaciones entre personas (Barnes, 1954, citado por Lomnitz, 1994). En este caso, las redes están formadas por relaciones que las mujeres mantienen en la producción y en el mercado de textiles. Las redes son las microestructuras de la organización social que mantiene y recrea este espacio y trataré de analizarlas a través de las

prácticas de asociación e intercambio que las principales protagonistas de este trabajo -las aguacatenangueras- despliegan cotidianamente.

En los siguientes párrafos trataré de explicar la dinámica y la naturaleza de las distintas redes conformadas a partir de las variadas estrategias de las bordadoras. Se trata de analizar sus características y los elementos sociales, culturales y económicos que las refuerzan o las debilitan. Al mismo tiempo, quiero demostrar el ejercicio de poder entre las mujeres y los mecanismos a los que recurren para lograr el control de unas sobre las otras. He considerado útil retomar la propuesta de Wolf sobre las diferentes categorías de relaciones y de organización que se establecen en las asociaciones de personas y grupos sociales para el análisis de las distintas relaciones que construyen las artesanas de Aguacatenango en su actividad de confección de ropa. Como parte de la metodología de mi investigación, y que consideré útil y adecuada para tratar el tema de las agrupaciones, fragmentaciones y el ejercicio del poder entre mujeres usaré la teoría de redes sociales. Esto me permite explicar las micro-estructuras que las mujeres involucradas en esta actividad han conformado a través de múltiples y variadas relaciones sociales. Al mismo tiempo, me apoya en el análisis de las intersecciones que se presentan entre los distintos tipos de similitudes y diferencias que existen en el grupo de bordadoras tseltales. He retomado la propuesta de Lomnitz sobre redes sociales, el tipo de intercambios que las constituyen y características generales. Igualmente me pareció adecuado seguir algunos lineamientos señalados por Sluzki (1998) sobre las redes sociales personales.

1. Las bordadoras: juego de identidades y relaciones de poder

Ya en la discusión del primer capítulo me referí a la problemática teórica y el concepto de *mujer* como un concepto inadecuado en vista de las diferencias de los significados del ser mujer según las variaciones históricas y culturales. Otro tema también comentado se refiere a la idea de que el desarrollo del capitalismo ha ejercido una notable influencia en las situaciones de mujeres. Casos como el del pueblo de Aguacatenango son distintos de los lugares en donde se han registrado procesos de producción de artesanías, en los cuales los artesanos se convierten en mano

de obra de los intermediarios comerciantes que a la vuelta se convierten en pequeños industriales de capital manufacturero. Son distintos porque en el presente caso son las mismas bordadoras que se convierten en las capitalistas que empelan mano de obra en sus poblados. Es un capitalismo particular que recurre a modos informales de producción y que forma parte del llamado sector informal de la economía. Éste se caracteriza por una economía de pequeña escala, mano de obra familiar, sin seguridad en el empleo, niveles mínimos de ingreso, marginado del sistema de producción industrial dominante y del Estado (Lomnitz, 1994). La producción informal de las bordadoras no cumple plenamente las anteriores características pues precisamente por tratarse de una artesanía no es una producción marginada por el Estado, sino todo lo contrario, como ya lo he mencionado en otros capítulos.

Los sectores de economía informal tales como los integrados por poblaciones que se dedican a la artesanía o pequeños productores de textiles, han sido frecuentemente calificados como parte de modos de producción no capitalistas. Es una forma de los productores rurales de responder a políticas de no incentivos a la agricultura. Como familias que poseen una cultura laboral como productoras independientes despliegan una diversidad de actividades ligadas a estos sectores informales. En todo caso, se trata de una característica estructural de los llamados países en desarrollo, en los cuales coexisten estos sectores con el sector de características típicamente capitalista (Roubaud, 1995).

Mi interés en abordar los planteamientos anteriores reside en que, si bien me estoy refiriendo a un capitalismo de la pobreza, quiero destacar no sólo el capital, sino sobre todo la pobreza. Esta denominación que parecería absurda y contradictoria toma sentido cuando se estudian relaciones sociales en un pueblo como Aguacatenango. Pueblo de familias agricultoras identificado primero por la gente como uno de los pueblos con mayor pobreza de la región y “muy tradicional”. La población tiene fama de acostumar a amarrar y quemar a la gente. En una ocasión un muchacho llegó de visita al pueblo, al ir caminando tropezó y se rompió la pierna. Lo llevaron a la agencia municipal para que hablara por radio a sus familiares, para que fueran a recogerlo. Mientras él hablaba, algunas mujeres escuchaban y de pronto se echaron a reír. El motivo de estas risas

y rumores era que la familia del joven en lugar de protegerlo le contestó con regaños: “no vamos a ir a verte, ahí que te quemem, te van a quemar en el pueblo”. Las bordadoras enojadas, comentaron: “¿por qué dicen eso? Ni que no fuéramos gentes”. Esto, por supuesto, actualmente no sucede, pero si es un pueblo como la mayoría de los pueblos de la región, con múltiples conflictos, tensiones, violencia y rivalidades de las cuales las mujeres también son protagonistas. Es ahora el “pueblo de bordadoras”, en donde una gran mayoría vive en condiciones de suma pobreza en medio de conflictos por la religión, por tierras y demás recursos obtenidos a través de los programas del gobierno. El curso de capacitación promovido por el gobierno estatal, que en el siguiente apartado describo, fue una valiosa oportunidad para observar de cerca las manifestaciones de poder, exclusión social, conflictos y rivalidades que se dan entre las mujeres.

En el presente apartado voy a demostrar cómo, a la vez que esta participación creó un espacio material y simbólico que ha reforzado identidades femeninas fuertes e independientes, ha creado al mismo tiempo una diferenciación social entre familias y entre mujeres. En este sentido, esta realidad de las bordadoras de Aguacatenango muestra las paradojas que se presentan en las transformaciones sociales. Las mujeres crean espacios que resultan en una mayor igualdad social en las relaciones de género a la vez que crean nuevas desigualdades entre ellas mismas. No es mi intención acá tratar el problema de las clases sociales. Creo que este tema rebasa los objetivos de mi trabajo, pero sí me interesa destacar el hecho de que la pertenencia de las mujeres a uno u otro grupo familiar con distintos niveles socioeconómicos y grados de prestigio y poder dentro de una comunidad, repercute en el ámbito específico de la unidad femenina en torno a intereses particulares ¿en esta realidad es posible pensar en intereses comunes de mujeres? ¿en qué aspectos de la vida cotidiana pueden darse estos intereses comunes? ¿en qué momentos y por qué esta posible cohesión para fines comunes se rompe? En los posteriores apartados trato de responder a estas preguntas.

Un día de junio, mes que hubo mucho movimiento en el pueblo porque las bordadoras se organizaron de la manera en que ellas llaman: “juntar su gente” para ser parte de un curso que después de meses de espera al fin se hizo realidad, llegué a la plaza central del pueblo, lugar

que circunda a una iglesia del siglo XVII, único monumento histórico en Aguacatenango. El lugar permanecía ocupado por varios grupos de bordadoras. La escuela primaria más grande del lugar está construida al lado de la plaza de manera que su corredor forma parte de la plaza misma. En este corredor decenas de mujeres discutían con un funcionario de gobierno tratando de negociar la disminución de trámites para el curso de capacitación. En la otra mitad de la plaza estaba el bullicio de otras decenas de mujeres. Muchas de ellas, entre blusas mojadas escurriendo agua y con olor a cloro, con sus niños tras la espalda envueltos en el rebozo, sudorosas, agitaban las manos mostrando sus blusas a la familia de compradores chamulas. La compradora principal era la madre de dos jóvenes, mujer y hombre, quienes, mientras su madre permanecía instalada arriba de una jardinera rodeada de mujeres y blusas, revisaban la calidad de las prendas. La mujer, vestida con su traje tradicional y su celular al cinto, decidía a quiénes comprar y les pagaba, calculando las cantidades con su reloj-calculadora. Con gran agilidad para moverse entre mujeres, las cuentas, el dinero y las blusas, iba rechazando también la ropa que estaba sucia: *ba chu'kaltel* (ve a lavarla), entonces la joven mujer sale corriendo a su casa a lavar la blusa. Los jóvenes chamulas, al tiempo, revisaban si las blusas estaban muy cortas o tenían algún defecto, para aprovechar esto y tratar de pagar más barato. Comerciantes de tradición, los chamulas al localizarme e identificarme como visitante, inmediatamente me ofrecieron la blusa comprada a setenta y cinco pesos a la bordadora en ciento cincuenta. Observé que la mayoría de las vendedoras eran mujeres muy jóvenes o muy mayores.

Mientras el funcionario y las maestras del curso decidieron hacer un descanso y las bordadoras se dispersaron, llegó otro grupo de mujeres a cuya cabeza iba Adelina, la enfermera de la clínica. Ella empezó a dialogar con el licenciado con tono de reclamo: “vengo con las mujeres que también quieren estar en el curso, ellas hicieron solicitud desde hace cinco años y no sé por qué no les han dado”; el funcionario explicó detalladamente todos los requisitos y trámites que eran necesarios para estar en el curso, ella insistió, “si ya tenemos todo, yo tengo el control de lo que se debe hacer, quiénes son, todo”; mientras las mujeres de este grupo observaban silenciosas y expectantes a la respuesta del funcionario. Finalmen-

te, todo quedó en que ellas realizarían los trámites que faltaban y Adelina gestionaría el curso con el apoyo del funcionario. Este incidente marcaría el inicio de una serie de conflictos y acontecimientos en el pueblo que terminarían con la expulsión de la enfermera del poblado.

Mientras esto ocurría, el receso terminó y las alumnas regresaron a su reunión. El funcionario se retiró y esto relajó la situación. Las mujeres continuaron trabajando sus textiles y platicando. Como ésta fue una de las primeras reuniones, ellas aún no contaban con el material que emplearían para aprender las nuevas técnicas de costura por lo que aprovecharon para seguir trabajando en sus propias costuras. Desde su lugar, miraban con recelo a las vendedoras de blusas. Nadie de ellas fue por sus prendas para vender a las chamulas. Era notorio que las mujeres pertenecían a familias de distinto nivel socioeconómico y que las primeras eran consideradas en el pueblo como las bordadoras de más prestigio. Era la élite de bordadoras y las bordadoras marginadas. Las primeras veían a las otras con cierto desdén y enojo. Empezaron a hacer comentarios: “esas blusas son de las comerciales, no hacen completo el bordado, sólo le ponen 3 flores y así lo venden”. Doña Berta, una de las representantes del grupo, enojada, decía: “estas mujeres que hacen todo mal el trabajo, les venden a los chamulas y les pagan muy barato, por eso el precio no sube”.

Las compradoras chamulas llegan por lo menos cada 15 días a comprar principalmente la producción de este tipo de bordadoras. Dentro del pueblo son llamadas “mujeres que no saben bordar bien” y que generalmente, son las que he clasificado como artesanas. Ellas no trabajan para otras mujeres ni de San Cristóbal ni de Aguacatenango. Muchas de ellas pertenecen a familias que tienen conflictos religiosos y/o políticos con las familias más ricas. Al vender su producción de esta manera, ellas ganan más que el dinero que les urge para el día, ganan el orgullo de no trabajar para nadie del pueblo y de enfrentarse a las aguacatenangueras más poderosas como doña Berta. Tras la venta de blusas se revela también la pertenencia a tal o cual partido, la resistencia de las jóvenes nueras al negarse a vivir con su suegra y hacer blusas “por su cuenta”.

La tensión entre las chamulas y las bordadoras se vive cotidianamente en el pueblo. Las comerciantes de Santo Domingo llegan con la seguridad de que saldrán con lo que buscan: sus cargamentos de mer-

cancía, bien lavada y muy barata. A su paso, la gente las mira con recelo y enojo. Pero saben que hay otras que las esperan corriendo y apurándose a lavar sus blusas para entregarlas al precio que quieren. No les importan las habladurías de otras mujeres que les llaman mentirosas y groseras. Las chamulas han corrido a golpes incluso, a algunas bordadoras que han llegado a vender a Santo Domingo, para después ellas mismas ir a comprar a la plaza de Aguacatenango.

El encuentro en este espacio de varios grupos de bordadoras mostró las diferencias que existen entre ellas en cuanto a los significados y comportamientos relativos a la producción de blusas. El “vender blusas a las chamulas” significa que las vendedoras no saben bordar bien, sólo saben hacer blusas de mala calidad, pero sobre todo es un símbolo de la diferencia social con las bordadoras de prestigio. Vender a las chamulas es igual a “siempre tener necesidad”. Cuando alguna bordadora que confecciona prendas de mayor calidad se acerca a vender a las chamulas siempre justifica esta acción con aclaraciones como la siguiente: “es que necesito mi dinero porque mi comadre me dijo que se va de viaje y le voy a encargar unas cosas, me urge, por eso vengo a vender acá”.

La plaza fue el espacio físico en el cual las mujeres permaneciendo todas allí, mostraron al mismo tiempo sus límites o fronteras sociales. Las chamulas y las tseltales, las tseltales entre ellas mismas. La feminización de un lugar público de Aguacatenango dejó ver las fisuras étnicas, interétnicas e intragénero. La presencia física de todas en el mismo espacio puso en evidencia los comportamientos que expresan relaciones de poder y cómo éstas establecen quién es de un lugar y quién queda excluido, tal y como vimos con las mujeres que fueron excluidas del curso de capacitación.

El centro del pueblo fue ese día el escenario en donde tsotsiles chamulas, tseltales, bordadoras, comerciantes, la élite y las marginadas, las incluídas y las excluídas manifestaron las maneras en que ellas viven la diversidad como mujeres de distintas pertenencias culturales y sociales. Las chamulas y las bordadoras son mayas pero unas son tsotsiles y las otras tseltales. Ambos grupos étnicos han vivido una historia y experiencias distintas a través de su cultura y en este caso, su propia cultura laboral. Sus tiempos de vivir la producción de textiles, su co-

mercantilización y la práctica de agruparse en cooperativas artesanales son quizás los puntos extremos que las distinguen en las formas de participar en el mercado de artesanías. Las chamulas fueron las primeras artesanas que iniciaron la comercialización de prendas de lana y su producción de textiles viene de siglos atrás. La producción de las tseltales de Aguacatenango es apenas de medio siglo. Los comentarios de los asesores de la Asociación de Desarrollo Comunitario, una organización que trabaja con artesanas de la región, acerca de las dificultades para formar los distintos grupos de artesanas en la región pueden ayudar a tener una idea aproximada acerca de las distintas prácticas que chamulas y tseltales desarrollan en la conformación de agrupaciones.

Los asesores relatan que el grupo de Aguacatenango fue el primero con el que empezaron a trabajar. Las mujeres trabajaron juntas mientras terminaban de pagar el crédito, luego se dividieron. “Esto no ha sucedido con las otras artesanas. Las de San Juan Chamula son muy unidas, por ejemplo. Con todas hemos tenido algunos problemas para su participación con nosotros. A veces no tienen tiempo para venir o no pueden por sus maridos, pero en Aguacatenango no ha pasado esto, allí los problemas los han creado ellas con sus conflictos”. Aunque no tengo información de campo sobre las relaciones entre las artesanas chamulas dado que no es el tema de mi investigación, el hecho empírico antes comentado revela que de todos los grupos -formados todos por mujeres unidas por lazos de parentesco-, las de Aguacatenango, familiares también, han sido las más conflictivas y con mayores dificultades para trabajar unidas.

El relato precedente sobre este encuentro de grupos distintos de mujeres me sirve de introducción para explicar las formas de asociación que ellas construyen y el ejercicio del poder en estas relaciones. La realización de este curso de capacitación me permitió observar todo un proceso de cooptación, de acuerdos y desacuerdos, de convivencia, de competencia y cooperación. En las siguientes líneas trataré el tema de las redes sociales como las estructuras construidas por las bordadoras a través del trabajo de textiles y que intervienen en las varias dimensiones de la vida cotidiana de esta sociedad rural indígena de Los Altos de Chiapas

2. Redes sociales y bordadoras: enredando y desenredando hilos

Eric Wolf (1980) ha definido que la organización corporativa de parentesco surge cuando los grupos de familiares forman coaliciones para defender un patrimonio e intereses. Se refiere también al cambio histórico de las formas de organización de las sociedades tradicionales que pasan a ser modernas con la creación de unidades corporativas no agrícolas como la *maone* y la *commenda* que fueron organizaciones de parentesco para la artesanía o el comercio (1980:23). La asociación de mujeres unidas por lazos de parentesco para organizar la producción de textiles podría ser de este tipo de unidad corporativa no agrícola (1980:22). Considero también que, en la producción de artesanía textil, se presentan tres formas de relaciones que son las de parentesco, de amistad y de patronazgo. Éstas se presentan no de una forma separada, sino siempre entrecruzadas.

Las bordadoras, a partir del parentesco consanguíneo y de afinidad, organizan una forma primaria de proceso de trabajo. En la medida en que logran ampliar su producción en base a sus relaciones con agentes externos dedicados al comercio y promoción de artesanías, recurren a las amistades que generalmente son señoras que son sus vecinas y/o comadres. En este paso se forma lo que Wolf califica como *amistad instrumental* que se caracteriza porque cada uno de los componentes actúa como eslabón potencial con otras personas del exterior (Wolf, 1980:30). Esta relación, que en principio podría haber tenido rasgos de una amistad emocional –relación entre un ego y un alter en la que cada una satisface una necesidad emocional de la otra– pasa a ser un vínculo que funciona a través de una serie de prestaciones de ayuda mutua. Las ventajas económicas y sociales que la bordadora puede obtener a través de la combinación de sus relaciones locales con las externas, se convierten en los elementos que ella puede manipular dentro de las redes de las que forma parte. Así, lo que inicialmente era una relación de amistad instrumental puede pasar a una relación de patronazgo. Ésta se define porque el intercambio de bienes y servicios ya no es equivalente y, por tanto, establece una relación asimétrica.

Las relaciones de reciprocidad son las que definen el grado de simetría o asimetría de una red. La reciprocidad está basada en formas de intercambio de bienes y servicios que no están regidas por la eco-

nomía de mercado, sino por grados de afectividad, parentesco, normas de responsabilidad social e intereses comunes para el logro de un fin común de los agentes que intervienen en este tipo de intercambio. Según Polanyi existen tres tipos de intercambio: 1) la reciprocidad, que es un intercambio paritario de bienes y servicios como parte integral de una relación social duradera; 2) la redistribución, en la cual los bienes y servicios se concentran primero en un individuo o institución, para después distribuirse en la comunidad o sociedad; 3) de mercado en donde el intercambio se basa en la oferta y la demanda, sin implicaciones sociales a largo plazo; Polanyi, 1968, citado por Lomnitz, 1994).

La historia laboral de las bordadoras de Aguacatenango demuestra cómo en sociedades rurales marginadas en donde existen formas de intercambio de cooperación, la interacción entre estas formas y las derivadas de una actividad inserta en la economía del mercado generan procesos que llamo “perversos”, porque deforman normas de colaboración y provocan la decadencia de intereses comunes de la gente. La colectividad de bordadoras va perdiendo en forma gradual los comportamientos de reciprocidad basados en intercambios de apoyo mutuo. Si bien estudios recientes de las sociedades urbanas han constatado la presencia de reciprocidad en las formas de intercambio en contextos de marginalidad de sociedades industrializadas y en vías de industrialización (*ibid*), en regiones como Los Altos de Chiapas, las sociedades rurales indígenas como la de Aguacatenango, paulatinamente han ido abandonando y/o transformando estas prácticas en interacción con la economía de mercado. Esto por supuesto, es en gran parte el factor que ha generado una creciente diferenciación social en los pueblos indígenas y en particular, como ya lo he comentado en otros capítulos, entre las poblaciones que se dedican a la artesanía. Estas formas renovadas de intercambios sociales forman parte también de lo que llamo el capitalismo de la pobreza.

Sobre las relaciones asimétricas Lomnitz (1994) en su estudio sobre redes en un barrio de la ciudad de México se refiere a tres tipos de patrones que se conforman cuando entre las familias ocurren intercambios desiguales y la reciprocidad se altera o se destruye. El primer patrón se da cuando hay una redistribución de los ingresos o bienes bajo la forma de alcohol, todos deben cooperar igual para este intercambio de

manera que nadie pueda ahorrar, es decir, la red busca un equilibrio para seguir manteniendo la reciprocidad. El segundo patrón consiste en la emergencia de la figura del cacique, quien basa su influencia en conseguir empleos para los migrantes. Se pueden considerar —dice la autora— como mediadores entre el campo y la ciudad. El tercer patrón que se produce es el proceso de urbanización de la familia nuclear al medio urbano. Se da entonces un cambio en el nivel de vida a la par de cambios significativos en el empleo del esposo orientados hacia una mayor especialización y estabilidad. La red deja de ser útil a esta familia, se reduce la intensidad de los intercambios hasta que se termina por cortar los lazos y la familia acaba por irse a vivir a otro lugar (1994:78). Considero que formas parecidas a estos tipos de patrones se conforman en Aguacatenango al darse esos cambios de reciprocidad a la desigualdad.

2.1. Las redes de parentesco para la producción textil

En la descripción realizada en párrafos anteriores sobre el curso de capacitación, me refería a la diversidad existente entre los grupos de mujeres que se reunieron en la plaza del pueblo. En particular hice la distinción entre el grupo del curso que ubiqué como la élite de bordadoras y los grupos de las vendedoras de blusas y el representado por la enfermera como las marginadas. A través de la historia de las bordadoras y la producción de textiles en conjunción con la historia de los hombres y sus cargos en la agencia municipal, se ha formado un grupo de viejas familias que están atadas y juntas por compartir intereses, creencias, riqueza y filiaciones políticas. Los vínculos de parentesco consanguíneo y ritual pueden significar un conjunto de recursos para los individuos y familias, en la medida en que esto suceda, las zonas de parentesco, —círculos de parientes que se yuxtaponen parcialmente— la distribución de alianzas parentales pueden ser un criterio para delimitar grupos sociales según sus relaciones sociales y nivel socioeconómico (Lomnitz, 1994: 24) Pienso que en Aguacatenango, sucede este tipo de situaciones. Esto se muestra de manera empírica en el caso de la capacitación, como lo describiré en las líneas que siguen.

Regresaré a la plaza para tratar de explicar cómo se presenta la situación anterior a través de las alianzas de las mujeres del curso. La plaza cen-

tral divide al pueblo en dos secciones en las cuales anteriormente existían los dos únicos barrios, uno al norte y el otro al sur de la iglesia. Las bordadoras que organizaron el curso son pertenecientes a familias que residen en cada uno de los dos barrios del centro. Son familias que además de tener a la cabeza una bordadora de prestigio y con redes sociales consolidadas, tienen a hombres y mujeres que han estado relacionados con partidos y funcionarios de gobierno a través de sus cargos en la agencia municipal y la participación en programas de apoyo a la artesanía. Esto les ha servido para obtener diversas ventajas políticas y económicas. Las mujeres de estas familias gozan de una posición de liderazgo en los grupos de artesanía y son expertas para asegurarse la cooperación y el control de la inconformidad de otras señoras que pueden formar parte o no de sus redes de producción.

Estas bordadoras fueron las que activaron sus redes de parentesco y amistad y aseguraron para ellas y sus familias la obtención de los recursos donados por el programa de gobierno que promovió la capacitación. El curso generó expectativas en todo el pueblo, pues el atractivo principal era la beca de mil cuatrocientos pesos y material —telas e hilos— que recibirían las participantes. Estos recursos para muchas bordadoras representa la oportunidad no sólo de ampliar su producción, sino también de cambiar su posición en la producción. Con esa inversión mínima, la bordadora puede pasar desde artesana hasta negociante de blusas o tener mayor capacidad de negociación con la artesana líder del grupo del que forma parte. Las bordadoras que llegaron representadas por la enfermera a solicitar su ingreso son las que se dedican a trabajar por su cuenta, a las que he clasificado como artesanas. Lo que sucedió entonces, fue que en una demostración de ejercicio de poder de ciertas señoras, los recursos fueron distribuidos entre las que menos los necesitaban.

Dado que este estudio trata de explicar las relaciones entre mujeres y el ejercicio de poder entre ellas, he decidido estudiar estas relaciones sociales a partir de la red personal de las bordadoras que he considerado representativas de una estrategia determinada de producción textilera. Me pareció adecuado partir de la red social personal porque esto me facilita el análisis del proceso en que las líderes o representantes de los grupos de bordadoras van ampliando sus redes y van modificando las relaciones entre las mujeres a partir de su proceso de trabajo, en par-

ticular, el estudio de los mecanismos de poder que ellas utilizan para ganar ventajas sociales.

2.2. Las redes familiares

Las mujeres parten de una red familiar en donde se organizan relaciones de colaboración que se caracterizan por una mayor cooperación y acuerdos entre la pareja y la familia en general. En este sentido, desde el punto de vista de la cooperación en el trabajo, distribución de ingresos y en las responsabilidades que atañen a la reproducción biológica y social de la familia puede decirse que las relaciones de género pueden definirse como parte de las relaciones de reciprocidad dentro de la unidad doméstica en las cuales el poder se negocia continuamente.

La red familiar es considerada como aquella que está formada por una familia extensa en donde existe un intercambio de conocimientos, bienes y servicios y se comparten los recursos utilizados en las diferentes actividades organizadas por los diferentes miembros. En la familia siempre han existido relaciones asimétricas entre padres e hijos, suegros y nueras y yernos, abuelos y nietos, por ejemplo. Estas relaciones se transforman según las edades de los que se relacionan. Por ejemplo, la asimetría que existe entre los padres y los hijos disminuye en la medida en que los segundos se hacen mayores. También, de acuerdo al concepto de poder que estoy utilizando, éste es renegociado de manera intrageneracional e intergeneraciones de modo tal que un objetivo común de la red familiar que es el logro de la satisfacción de necesidades afectivas, emocionales, físicas y materiales, se cumpla. Me parece que es precisamente en la unidad doméstica de Aguacatenango en donde aún persiste una fuerte solidaridad y cooperación para el bien común de un conjunto familiar trigeracional.

En la producción del textil, la solidaridad entre las mujeres unidas por parentesco se va difuminando, hasta convertirse en la paradoja de que al mismo tiempo que ellas se unen para alcanzar un objetivo común, al cumplirse y materializarse este objetivo se genera un individualismo mayor. Por otro lado, una mujer puede, a través de ejercer su poder, movilizar a varias redes familiares para lograr propósitos políticos personales y de su red familiar.

La red social personal se define como la suma de todas las relaciones que una persona percibe como significativas y las toma como diferenciadas de la masa anónima de la sociedad. Esta red incluye a todos los individuos con los que interactúa la persona en cuestión. Estos individuos pueden estar colocados en distintos círculos de cercanía o lejanía de la persona. Los conjuntos de individuos se pueden encontrar entre la familia y las amistades que son parte de las relaciones más íntimas y que significan un contacto cotidiano. Existe también un conjunto que representa relaciones personales con menos compromiso que pueden ser con personas conocidas y familiares mas lejanos. Por último, las personas pueden relacionarse además con otros individuos en sus círculos laborales, profesional, religioso, escolares, según las actividades y espacios sociales en que se movilizan (Sluzki, 1998).

En el presente estudio, la red social personal se referirá al conjunto de relaciones que una bordadora líder de un grupo establece a partir de la confección de artesanía textil y que van más allá de las relaciones laborales. La red social textilera menos compleja es aquella formada por la mujer perteneciente a la primera o segunda generación de la familia extensa y que tiene la mayor jerarquía dentro de la unidad doméstica. Esta mujer organiza el trabajo de la costura a través de las relaciones de colaboración que existen entre las familias. Lomnitz (1994) propone como criterio básico en la definición de este tipo de red social la proximidad al intercambio recíproco de bienes y servicios.

Intercambios en la red familiar

En este tipo de redes, las mujeres realizan un intercambio de lo siguiente:

1. Servicios: trabajo en la costura, vender blusas, preparación de alimentos, lavado de ropa, cuidado de los niños, limpieza de la casa, recolección de leña, acarreo de agua.
2. Bienes compartidos en común: vivienda y todo el equipo de trabajo y mobiliario, aparatos eléctricos.
3. Información: relativa a la producción y mercado de textiles y de trabajo, como precios, diseños, demanda de productos y de trabajo; relativa a asuntos políticos del poblado, del municipio,

sobre programas de gobierno, clínica de salud y en general conflictos y chismes del pueblo.

4. Préstamos: dinero, materiales de la costura, máquina de coser, ropa.
5. Instrucción laboral: conocimientos y todo lo relativo para el aprendizaje del oficio de bordadora.
6. Apoyo emocional y moral: intercambios que significan actitudes emocionales positivas, comprensión, estímulo y apoyo.
7. Acceso a nuevos contactos: la apertura de nuevas relaciones con personas y redes que pueden ser posibles clientes y/o oferta de trabajo; promotores de programas de gobierno y/o asesores de organismos no gubernamentales.

El tipo y la cantidad de intercambios está en función de la cercanía o lejanía del conjunto al que pertenezca la persona. La serie de intercambios enlistados se realiza dentro del círculo más cercano que es la red familiar. En la medida en que aumenta la distancia entre la bordadora y la otra persona la cantidad de intercambios disminuye.

Con la actividad de la costura el intercambio de favores entre las mujeres se intensificó. Existe dentro de la unidad una fuerte solidaridad entre las bordadoras para ayudarse y cumplir con el objetivo común de obtener cierta cantidad de producción. Generalmente, las familias buscan fortalecer los lazos de parentesco consanguíneo y de afinidad con el parentesco ritual (Lomnitz, (*ibid.*) se refiere a este tipo de parentesco como parentesco ficticio y lo define como un mecanismo de refuerzo de las redes sociales (*ibid.* 78).

El comadrazgo

En Aguacatenango, a través de los rituales religiosos se hacen comadres y compadres a las mismas hermanas, suegras, cuñadas, tías, por ejemplo. Estos comadrazgos y compadrazgos se crean por el nombramiento de padrinos de los hijos o por el acompañamiento y cooperación en lo que llaman la “sacada de una virgen o un santo” que consiste en trasladar a una imagen religiosa de la iglesia para que permanezca un tiempo en una casa mientras se hacen los rezos. Muchas veces también se nombran

madrinas o padrinos a parejas que, aunque no sean parientes, son gente de prestigio y/o de nivel socioeconómico ventajoso y así garantizar un buen apoyo para los hijos. Las redes familiares, organizadas en un principio para la producción artesanal, se amplían con las mujeres que son comadres sin vínculos de parentesco y se refuerzan con las comadres de la familia porque esto aumenta el grado de compromiso entre ellas.

Las relaciones de comadrazgo son diferentes según el grado de proximidad y afectividad que éstas tengan y de acuerdo a quién es la solicitante para crear esta relación. El primer tipo de comadrazgo que puede considerarse como un “comadrazgo recíproco” es cuando el ser comadres constituye el lazo más efectivo para conservar relaciones de reciprocidad. Se puede ser hermana y tener relaciones de afectividad y ciertos intereses comunes pero la relación nunca será igual a ser hermanas y comadres. Se nombra comadre a la pariente que, por lo menos, tenga el mismo nivel económico y/o social de la bordadora líder. De esta manera, la red textilera se refuerza cualitativamente, porque si la comadre no tiene la misma capacidad económica que la líder pero tiene prestigio porque es buena bordadora y comerciante, a esta última la favorece el seleccionarla para comadre. En estos casos, la relación de amistad no pasa automáticamente a ser una relación de amistad instrumental, sino que considero que existe un equilibrio entre lo emocional y lo instrumental. El tipo de intercambios que se dan en esta relación pueden, ser los mismos entre la red familiar, e incluso en algunos casos, puede haber mayor intercambio entre la mujer líder y su comadre que entre la primera y sus familiares. Por ejemplo, en el intercambio de apoyo emocional y moral. Muchas veces la líder tiene a una mejor amiga entre sus comadres que entre sus hermanas y parientes. Con mayor razón aún, si entre la familia se han generado conflictos por causas de herencia o desacuerdos en asuntos cotidianos.

Estos casos de comadrazgo de intercambio recíproco sólo han sido posibles en la etapa en que la líder inició sus contactos con las mujeres comerciantes coletas y posteriormente, ante la creciente demanda de productos y trabajo se vio obligada a ampliar su red familiar de textil. Quiero aclarar que no estoy suponiendo que la relación social de comadrazgo se convirtió en una relación construida sólo a partir de las ne-

cesidades laborales de la líder, sino que esta relación cuando se inserta en un proceso de economía de mercado, adquiere significados distintos y diferentes contenidos de intercambios. Los intercambios de apoyo y las actitudes de solidaridad para quienes tienen una fuerte relación emocional sufren una especie de ocupación por la actividad textilera.

Las mujeres que anteriormente sólo tenían un intercambio de préstamos de dinero, de información sobre salud, por ejemplo, o de servicios como acarreo de leña, con el textil pasan a agregar contenidos ligados a la producción y comercialización de textiles. En este caso, siempre existe una tensión entre las dos mujeres en el sentido de conservar esta reciprocidad de tal manera que la prestación otorgada relativa al textil concedida por una no rebase a la prestación otorgada por la otra. Se trata de lograr así que la una no se convierta en competidora de la líder y que ésta no se convierta en patrona de la primera. En caso contrario, surgiría un conflicto que podría llevar a la separación y enemistad, porque las antiguas comadres, pasarían a ser competidoras en el mercado de artesanías y trabajo. El antiguo intercambio de información tanto de cuestiones íntimas como de asuntos productivos, serían utilizadas como instrumento de poder contra la otra.

Ahora, ¿cuáles son los casos en que la relación de comadres se puede convertir en una relación de patronazgo? Esta situación se presenta a partir de que las mujeres líderes tienen ya una red consolidada, mayores recursos y más prestigio dentro de la comunidad. Ya no son ellas las que seleccionan a personas para ser comadres, sino otras mujeres las buscan para solicitarles que sean madrinas de sus hijos. Estas mujeres generalmente son pertenecientes a la red de costura de la solicitada para madrina y también puede ser alguna vecina y/o amistad que tenga interés en aumentar los lazos emocionales e instrumentales con la otra. De esta manera se establece una simbiosis en la que ambas partes salen ganando, porque una adquiere prestigio, apoyo y mano de obra; la otra, garantiza una cierta seguridad para el futuro de sus hijos, gana un empleo más estable, puede establecer intercambios, como préstamos de dinero, pero al mismo tiempo, dado que de inicio es una relación asimétrica, corre el riesgo de permanecer atada y dependiente económicamente de la líder-patrona hasta llegar a ser la parte subordinada en

una relación de patronazgo-comadrazgo. Es una relación de comadre-cliente y comadre-patrona.

Se considera un símbolo de prestigio el tener muchos ahijados y comadres ya que el lazo de comadrazgo obliga no sólo a la madrina, sino también a la otra parte, además de que refleja el nivel de importancia social que ha adquirido la bordadora. Algunas mujeres me comentaban: “si viera usted, cómo tengo ahijados, muy seguido me nombran madrina”. Con esto me estaban diciendo también que ellas son personas importantes del pueblo. Con este tipo de vínculo se establecen así lazos más efectivos de intercambio que en el caso del textil se materializan en apoyos para el trabajo y venta de ropa. La mujer-cliente está dispuesta a dar trabajo para recibir en cambio apoyo para sus hijas, para ella y más favores que está dispuesta a pagar con más trabajo.

Como señala Wolf, (1980:34) en esta relación ya no se intercambian bienes y servicios equivalentes. En este caso, a través del textil, los bienes que la cliente dona son igual de tangibles que los que la patrona otorga: un trabajo por un empleo. Pero en este intercambio los cálculos para el pago del trabajo son hechos en especie más que en dinero. La comadre-cliente puede recibir una cierta cantidad de pago en dinero y maíz u otro tipo de objetos necesarios para la vivienda que la patrona compra. Si la comadre-cliente además de trabajar para su comadre-patrona puede hacer blusas “por su cuenta” gracias a algún tipo de ahorro forzado o por dinero recibido de alguno de sus hijos que trabaja fuera, la comadre-cliente tiene que dar a la otra sus blusas para que “haga el favor de venderlas” dado que ésta última es la que tiene relaciones con los agentes que intervienen en la comercialización de artesanía textil. Por este favor, la cliente debe pagar una comisión a su patrona. De esta manera, la mujer que, en un primer momento era sólo líder pasa a ser patrona y como ella es la que recibe los pagos en dinero puede ahorrar, invertir e incluso acumular aunque sea en mínima escala si lo comparamos con la escala económica de una empresa capitalista industrial o de una empresa comercial urbana.

Además del intercambio anteriormente descrito también se otorgan dotes como demostraciones de estima y lealtad e información sobre confabulaciones y maniobras de las bordadoras competidoras de la

comadre-patrona. Con las relaciones de comadrazgo agregadas a la red familiar se forma el segundo tipo de red que se originó en el espacio textilero y que acá denomino la red de parentesco, porque generalmente se compone con parientes consanguíneas y rituales. Esta primera forma se va ampliando a través de la agregación de mujeres que a través de la vecindad se convierten en amistades y luego en comadres. Es muy común la amistad entre las vecinas. Aunque muchas veces también se trata de una amistad más instrumental que emocional.

A continuación describiré y analizaré las redes que participaron en el curso, así como los diferentes momentos que se presentaron en el transcurso de éste y que muestran los acuerdos y cooperación así como los desacuerdos y conflictos que estas dos redes tuvieron durante la permanencia de este evento. También describiré y analizaré los diferentes intercambios en las distintas redes y las formas en que se transforman las relaciones diádicas de reciprocidad en relaciones desiguales.

2.3.El curso de capacitación: “sólo las escogidas”

Regresaré a la plaza para tratar de explicar cómo se presenta la situación anterior a través de las alianzas que las bordadoras hicieron, para lograr acuerdos que las favorecieran frente a la normatividad y reglas específicas que debía imponer el promotor gubernamental. Las bordadoras que organizaron el curso son pertenecientes a la familias de más poder económico y político del pueblo. Estas señoras fueron las que activaron sus redes de parentesco, de amistad y aseguraron para ellas y sus familias la obtención de los recursos donados por el programa de gobierno que promovió la capacitación.

El curso generó expectativas en todo el pueblo, pues el atractivo principal era la beca de mil cuatrocientos pesos y material —telas e hilos— que recibirían las participantes. Estos recursos para muchas bordadoras representan la oportunidad no sólo de ampliar su producción, sino también de cambiar de posición en ella. Con esa inversión mínima, la bordadora puede pasar de ser artesana a ser negociante de blusas o tener mayor capacidad de negociación con la artesana líder del grupo del que forma parte. Las bordadoras que llegaron a solicitar su ingreso son las que se

dedican a trabajar por su cuenta, a quienes he clasificado como artesanas. Lo que sucedió entonces, fue que en una demostración de ejercicio de poder de ciertas señoras, los recursos fueron distribuidos sólo entre “las escogidas”—como dicen otras mujeres— y la gran parte de recursos quedaron en manos de las que, quizás, los necesitaban menos (ver figura).

Artesanas Tsetales en un curso de capacitación en Aguacatenango



Fuente: Trabajo de campo. Teresa Ramos Maza.

Red A, doña Estela

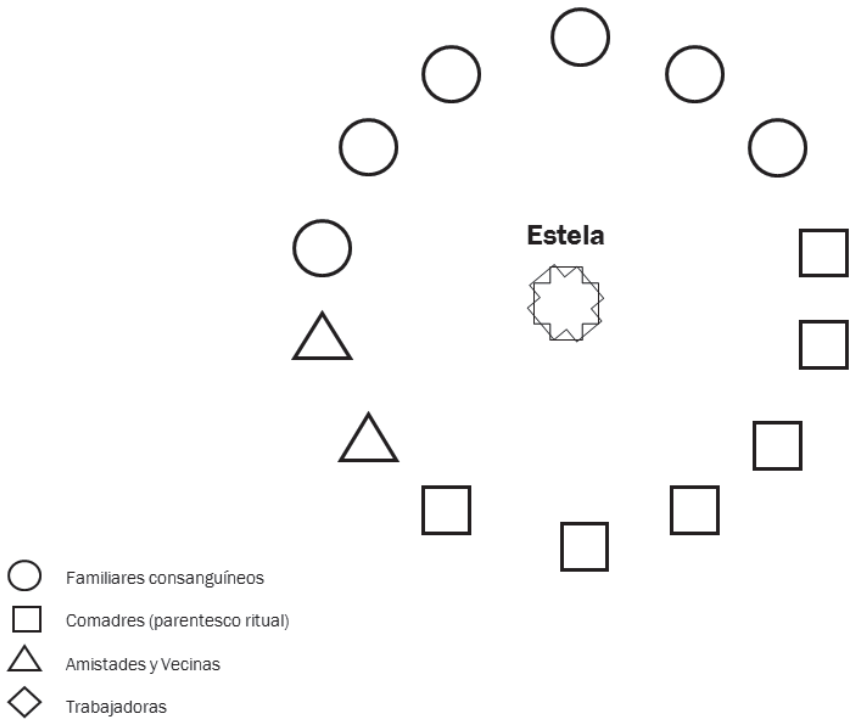
En este curso participaron dos redes. Son redes que difieren en el tiempo que tienen de estar formadas, en la experiencia y prestigio de la líder que las representa. La primera, que denominaré red A, es una red formada hace aproximadamente 5 años. Doña Estela, la líder, es una mujer de 50 años quien ha trabajado a través de la red que inicialmente era sólo red familiar y poco a poco se fue ampliando con comadres y amistades. Este grupo aumentó de miembros cuando hace 4 años, platica doña Estela, “llegó el *xinlane* –mestizo- y nos juntamos, yo junté a la gente y sé español, no mucho pero algo sé y como muchas no muy entienden, yo les digo lo que dice el *xinlane* . Mi esposo también me ayuda, como él ha trabajado en la ciudad sabe bien el español”.

Doña Estela conoció a los promotores del curso a través de su marido que en ese tiempo era regidor en la agencia municipal. Cuando le avisaron que ya se iba a realizar la capacitación, ella pasó a ser la promotora local y el primer paso que tenía que dar era “juntar su gente” para que se anotaran en “la lista.”. La lista es la relación de nombres y firmas y/o huellas digitales que la representante del grupo debe tener siempre al día y es el documento que debe guardar celosamente porque es el más importante. La lista es el símbolo e instrumento de poder de la representante, quien fácilmente *puede* agregar y quitar a quien quiera.

De acuerdo a la definición de poder que estoy empleando, en este caso, la líder de la red, no tiene un poder a priori, sino que a través de la práctica ella puede definir lo que mantiene unidas a ella y las mujeres de la red (Latour, 1986: 273). Como lo afirma Villarreal, “el actor impone su definición de la situación sobre los otros actores involucrados en un evento dado, definiendo la naturaleza de los problemas de éstos y sugiriendo que sólo pueden resolverse si los actores negocian un itinerario específico, un punto de pasaje obligatorio” (Villarreal, 1996:65). Lo anterior revela un momento de lo que Latour llama el primer momento de la traslación. El modelo de traslación del poder explica los métodos por medio de los cuales los actores trasladan los fenómenos a recursos y los recursos a redes de control, de alianzas, de coalición, de antagonismo, intereses y estructura”. Este momento da cuenta del establecimiento de un punto de pasaje obligatorio mediante el cual unos actores buscan hacerse indispensables a otros a través de presentar una equivalencia entre problemas y requiriendo a quienes deseen resolver uno de éstos, de tal manera que acepten la solución propuesta por el otro (Villarreal, 1996: 64-65).

La red de doña Estela está formada por 14 mujeres. De este total, 43% son sus parientes consanguíneos, 43% son parientes rituales y 14% está formado por vecinas. Se trata de una red cuya composición es reducida y dependiente sobre todo de la familia. Esto nos dice que es una red de vínculos densos, es decir, la red está formada en gran parte por miembros que tienen conexiones entre sí, pues se trata de parientes cercanos: madre e hijas, tía, sobrinas, nueras y cuñadas. Los vínculos densos significan relaciones de alta intensidad, compromiso, durabilidad y una historia compartida. De ahí, que este tipo de red sea una fuente de seguridad tanto

para la representante o líder como para la unidad doméstica y familiares cercanos. Con las relaciones de comadrazgo agregadas a la red familiar se forma el primer tipo de red que se originó en el espacio textilero. Esta primera forma se va ampliando a través de la agregación de mujeres de la vecindad, misma que se convierten en amistades (ver figura A1).



Para doña Estela no fue difícil agrupar a las mujeres para el curso. Muchas mujeres del pueblo fácilmente podrían arreglarse para dar unas horas al día y obtener la cantidad de dinero ofrecida como beca. Lo difícil fue no aceptar a algunas conocidas que se acercaron para solicitar su ingreso, pero dado que una de las reglas era un límite de 15 mujeres, tuvo que seleccionar a las más cercanas a ella. A través de la respuesta positiva del grupo de mujeres a su propuesta del curso, doña Estela logró que ellas ingresaran. Las mujeres al tener información sobre el curso, organizaron todo a través de acuerdos tomados en varias reuniones. Hicieron coope-

raciones para diversos trámites. Buscaron mobiliario y sitios adecuados para las clases, mientras doña Estela se encargaba de realizar los últimos trámites recolectando actas de nacimiento, fotos y credenciales de todas las participantes. Así, esta bordadora líder, a través de ofrecer el ingreso al curso, su esfuerzo para la gestión y su experiencia para tratar a gente del gobierno con el apoyo de su marido, logra mantener a las mujeres e ir consolidando su red con las relaciones externas establecidas a través de este programa de apoyo gubernamental.

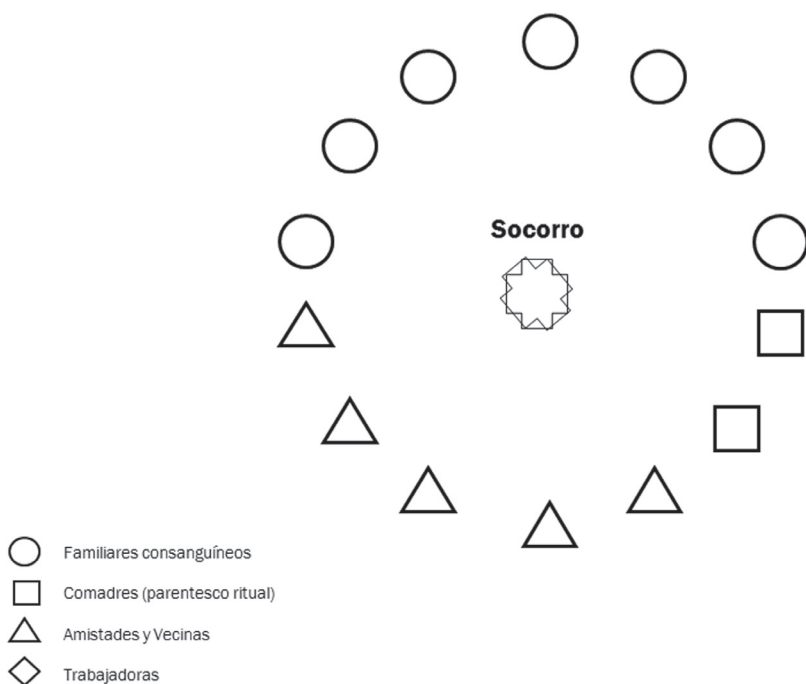
Red B, Socorro, cooperación y conflicto con la suegra

El segundo grupo del curso estuvo representado por Socorro, una joven mujer casada con un hijo de doña Berta, una señora perteneciente a la élite de bordadoras. Ella es una de las dos mujeres que elaboran las piezas de mayor calidad. Tal y como ya mencioné en uno de los anteriores apartados, esta mujer es parte del reducido grupo de aguacatenangueras que establecieron relaciones de clientelismo con el gobierno a través de los programas de apoyo a la artesanía. Su historia laboral está construida por tres momentos: organización familiar para la costura; después pasar a la gestión y organización de grupos para proyectos de financiamiento y apoyo a la producción y comercialización; por último organización de los grupos para apoyos a partidos políticos en las elecciones y campañas.

Doña Berta tiene cuatro nueras. Socorro es la nuera que pertenece a una de las familias de mayor poder en el pueblo porque son poseedores de varios terrenos y el padre ha establecido relaciones con políticos y funcionarios del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que siempre ha sido el partido dominante en el pueblo. Aunque actualmente esta influencia ha disminuido porque el Partido de la Revolución Democrática (PRD) ha ganado espacios, sigue siendo aún la dominante. Socorro logró colocarse como organizadora y representante del curso a través de la influencia de su padre con las autoridades del pueblo y con la ayuda soterrada de la enfermera de la clínica, quién siempre está en contacto con los funcionarios y promotores de gobierno que ejecutan y supervisan diversos programas en Aguacatenango. Ambas se aliaron

para conseguir sus fines. Mientras a Socorro le interesaba empezar a formar su propia red e ir acabando paulatinamente con la dependencia que tiene con su suegra en el trabajo de textiles, a la otra interesaba el incorporar al curso a varias mujeres que habían estado recurriendo a ella para conseguir proyectos relativos al textil.

Sin embargo, el grupo B estuvo formado en gran parte por mujeres que son de la red de doña Berta, la suegra de Socorro. De este grupo participante 50% corresponde a familiares de la representante; 14% está formado por una comadre y ahijada de su madre y 36% se integra por amistades, que en este caso, más que amistades de la representante se podrían catalogar como simples conocidas porque son mujeres que pertenecen a la red de la suegra (ver figura 1B). Las dos redes fueron alteradas porque una de las reglas del programa consistía en que no deberían participar mujeres que son familiares, y una manera de resolver o más bien de aparentar por parte de los promotores que se respetaría la normatividad fue el cambiar a dos personas de la red A por dos de la red B.



El predominio e influencia de doña Berta en la conformación de este grupo se hizo evidente a través de varias situaciones. Una, es que la mayoría de las asistentes son parte de su red de trabajo de textiles; otra, el hecho de que el 62% de las participantes eran parte de su grupo mientras Socorro sólo tenía 38%; una tercera consistió en la negociación constante que tuvo durante el curso con las maestras para lograr acuerdos que favorecieran a las mujeres.

Antes de que iniciara la capacitación, todas las participantes tuvieron una reunión con el funcionario encargado del programa, durante la cual les explicó las diferentes reglas que habría que seguir para el ingreso y desarrollo del curso. Las mujeres con ayuda de las maestras, de mi acompañante y la mía, llenaron un cuestionario, entregaron papeles, declararon que sí querían trabajar todas juntas, en grupo. Cuando se preguntó: ¿qué ventaja tiene su producto —la blusa— sobre otros tipos de ropa? Todas contestaron: “porque es bordada, es hecha a mano, es de artesanía”. Hasta ese momento todo iba bien. Ya estaban enteradas de que ellas no pagarían por el material, ni por la enseñanza, que al contrario ellas recibirían su beca. Las discusiones y desacuerdos comenzaron cuando el funcionario les aclaró que ellas deberían cumplir con 6 horas de clases al día. “Tiene que ser así —comentaba el funcionario—, 6 horas al día de lunes a viernes, por dos motivos, uno porque sólo así van a aprender; otro, porque qué tal si viene el supervisor, les pregunta y no saben, todos vamos a quedar mal, así son las reglas”.

Todas las mujeres empezaron a hablar entre ellas: “eso no lo dijeron antes, ¿y cuándo vamos a hacer la comida, y a qué hora vamos a cosurar?, ¿y nuestros maridos?” Se hizo el silencio cuando doña Rosario, madre de Socorro, se levantó y dijo con mucha decisión: “yo no quiero entonces, porque no voy a poder estar todo ese tiempo, las que viven 2 o 3 personas en su casa está bueno pero si no quién nos va a cocer la comida? Dame mis papeles, me voy a salir” le dijo a una de las maestras. El licenciado insistió diciéndole que no estaba bien que se saliera, porque ya había esperado mucho tiempo. Ella contestó de nuevo: “sí quieres sólo puedo estar cuatro horas y si no dame mis papeles me voy a salir”. El funcionario pregunto, a todas si estaban de acuerdo en que, como era un “caso especial”, que doña Rosario sólo estuviera cuatro horas. Nadie

contestó, sólo una mujer comentó: “no sabemos que dirán las de su grupo porque yo no soy de su grupo”. Insiste el señor con el argumento de que no se trata de grupos, sino que todas son un equipo y les informó que el lugar del curso sería el corredor de la escuela y que el horario podría ser de 9 a 12 y de 4 a 7 de la tarde. Las mujeres dijeron que no les convenía. Una de las maestras propuso que fuera de 8 a 2 de la tarde y entonces aceptaron y hasta doña Rosario dijo que así ella podía hasta cinco horas. “De una vez la seis”, dijo el hombre, “no, no puedo, sólo cinco horas”.

Las líderes de los grupos no dijeron abiertamente que no estaban de acuerdo con el lugar, pero propuso cada quien que la capacitación se hiciera en su respectiva vivienda. Sobre esto ya no hubo negociación porque el funcionario no aceptó seguir la reunión, porque tenía que irse y así evitó la presión de las mujeres para cambiar las reglas de la capacitación. De esta manera las primeras clases se organizaron en el corredor de la escuela.

Para la tercera sesión, encontré a las bordadoras llevando sus mesas y sillas a la casa de cada una de las representantes. Convencieron a las maestras y se acomodaron en casa de la líder de su grupo. Algunas mujeres me comentaron que no les gustaba estar todas juntas porque ellas no podían platicar a gusto, y además las mujeres que no estaban en el curso iban a ver lo que estaban aprendiendo. Esta distancia se mantuvo hasta el final del evento, al punto en que cuando se propuso la celebración de clausura, ellas hicieron su celebración por separado. Como invitada me tocó cooperar con un pastel, así me lo pidieron. Al final llevé el pastel con la idea de que la fiesta de clausura iba a ser con todas. Casi con cinta métrica me pidieron partirlo a la mitad, para dejar una parte con unas y llevar la otra a casa de doña Estela. Las bordadoras, con estos acuerdos, demostraron su interés en conservar la distancia de la otra red, al mismo tiempo que la lealtad hacia su grupo no corre riesgos de ponerse en duda. Una vez terminado el curso, corrieron los comentarios de un grupo y de otro sobre quiénes eran” las primeras conocidas de los promotores del curso”. Doña Estela comentó muy enojada que las maestras habían dejado las “plantillas” —los

moldes para hacer los cortes de ropa— a las del grupo de Socorro, la nuera de doña Berta.

Me interesó incluir la narración anterior sobre los arreglos de las mujeres para el curso, porque muestra algunas situaciones en las que ellas pueden unirse y cooperar. Ya vimos cómo juntas cambiaron disposiciones y normas administrativas del programa de gobierno negociando con el promotor y las maestras. Al mismo tiempo, el evento-curso de capacitación, si bien, para la vida de las mujeres significa una contingencia porque es una circunstancia que puede ocurrir o no y en forma esporádica, es una contingencia que al aprehender o ligarse a lo cotidiano desata conflictos como el sucedido entre doña Berta y la enfermera que al final me hizo ver con toda claridad los encuentros de poder entre mujeres que quieren ganar o no, que quieren perder espacios al extremo de que el ejercicio de poder de una puede expulsar del pueblo a la segunda.

Como afirma Villarreal, en lo cotidiano se pueden encontrar una diversidad de relaciones en donde entran en juego no sólo cuestiones económicas y políticas, sino también una serie de alianzas y emociones en las que se entrelazan las relaciones de subordinación, dependencia, control y poder (1996:59). Estas relaciones pueden expresarse más nítida y fuertemente en situaciones de contingencia como la anteriormente descrita.

El evento de capacitación del programa gubernamental no sólo puso en evidencia el ejercicio de poder de ciertas bordadoras sino también fue una muestra de los diferentes momentos en que se juega el poder entre las mujeres y los funcionarios gubernamentales. Los programas de gobierno actuales están orientados a la incorporación de las mujeres a través de múltiples aspectos: salud, producción, empleo, medio ambiente y desarrollo social, en general. El Programa de Empleo es uno de tantos que requiere de la integración de mujeres campesinas para obtener una mayor legitimación ante organismos e instituciones nacionales e internacionales que promueven y aconsejan la equidad de género.

A través de la puesta en marcha de este programa y ofrecerlo a las bordadoras el Estado, como actor, “puede imponer su definición de

la situación sobre los otros actores involucrados en un evento dado, definiendo la naturaleza de los problemas de éstos y sugiriendo que éstos sólo pueden resolverse si los actores negocian un itinerario específico, un punto de pasaje obligatorio (Villarreal, 1996: 65). Al mismo tiempo, como afirma Latour, “el objeto u orden se transforma conforme pasa de de mano a mano. La cadena esta hecha de actores no de agentes pasivos. Y dado que el objeto pasa por la manos de cada uno de ellos lo modifica de acuerdo a sus propios proyectos. La traducción fiel de una orden u objeto es una situación completamente inusual” (1986:267)).

Este enrolamiento de las mujeres con el programa gubernamental, por una parte aumentó la capacidad de negociación con los funcionarios gubernamentales porque ellas negociaron directamente y lograron cambiar reglas según sus intereses. Por otro lado, las líderes de las dos redes al conseguir los contactos directos para realizar el curso, aumentaron su capacidad de negociación con las mujeres de su red.

Al mismo tiempo, algunas bordadoras, como el caso de las dos mujeres de la red A que no son parientes, demostraron también su desacuerdo y opusieron resistencia ante algunas propuestas de la líder. Cuando en las redes establecidas se ha perdido la reciprocidad por la desigualdad de recursos sucede que los mecanismos de redistribución pueden funcionar parcialmente. Cuando terminó el curso, la red A organizó una fiesta para celebrar y ofrecer una comida a los promotores y maestras. Se pidió cierta cantidad como cooperación para el festejo. Todas cooperaron, menos las dos mujeres que no tenían ningún tipo de parentesco con la organizadora. Ellas dijeron “que era demasiado lo que estaban pidiendo de cooperación, que la organizadora las había amenazado con borrarlas de la lista pero que a ellas eso ya no les interesaba”. Esto puede ser una muestra de que la líder de esta red aún no está lo suficientemente consolidada. Muestra también que las mujeres tienen actos de resistencia, que saben que en cualquier otro momento la líder puede necesitar y ellas pueden renegociar la situación en mejores condiciones. Cuando se establece una relación asimétrica, es porque una de las mujeres en esta relación pasa a definir una mayor proporción

de elementos que mantiene unidas a las dos. Si la otra tiene interés en seguir recibiendo esta serie de elementos, la primera entonces puede manipular la situación a su favor. Es entonces cuando esta última empieza a ejercer poder sobre la otra y se establece una relación de poder y subordinación.

Al principio de este apartado me refería a la alianza entre Socorro y la enfermera del pueblo para ganar espacios frente a doña Berta. Considero que estas circunstancias de conflicto entre las tres mujeres revelan cómo en sus relaciones cotidianas se entrecruza la fuerza del poder con la fuerza de la oposición, de resistencia y reto. Socorro, mientras puede tener comportamientos de conformidad y obediencia hacia su suegra, quizás confabule en su contra.

El poder es construido entonces por la relación entre dos o más actores y siempre se acompaña de pasividad, resignación, sumisión de una de las partes constructoras del poder al aceptar la definición o solución del otro para cierta circunstancia o problema. Al mismo tiempo, esta pasividad y/o sumisión puede transformarse en resistencia, oposición y crear un conflicto. La identidad de las mujeres de Aguacatenango, construida a través de una experiencia de vida en la cual han desplegado su fortaleza, decisión e independencia económica en las relaciones de género y en la producción de artesanía, se deja ver también en las relaciones entre ellas mismas. Tuve la oportunidad de observar durante el curso, la participación de una mujer que “es de la religión”, es decir que es evangélica. Ella no tuvo problema para ingresar, primero porque es cuñada de la organizadora pero también porque las mujeres dieron muestra de su tolerancia al aceptarla en su grupo a pesar de los actuales conflictos por el cambio de religión de varias familias. Sin embargo, si se trata de competencia en la actividad textil y de cuidar el espacio ganado a través de ésta, ellas ponen en juego todos los mecanismos que pueden ser útiles en sus relaciones hasta el logro de sus objetivos de control sobre otras mujeres. En los siguientes párrafos trataré de explicar estas situaciones al describir y analizar otros tipos de redes de textiles que existen en Aguacatenango.

2.4 Redes de artesanas tradicionales: las cacicas

Doña Berta

Es la promotora de PROGRESA, en ese PROGRESA si hay mucho abuso. Esta señora es la que reúne firmas y junta a su gente para los partidos
(Demetrio, joven de Aguacatenango)

La organización de esa señora, mas bien dicho es negocio-acción
(don Heriberto, vecino del pueblo)

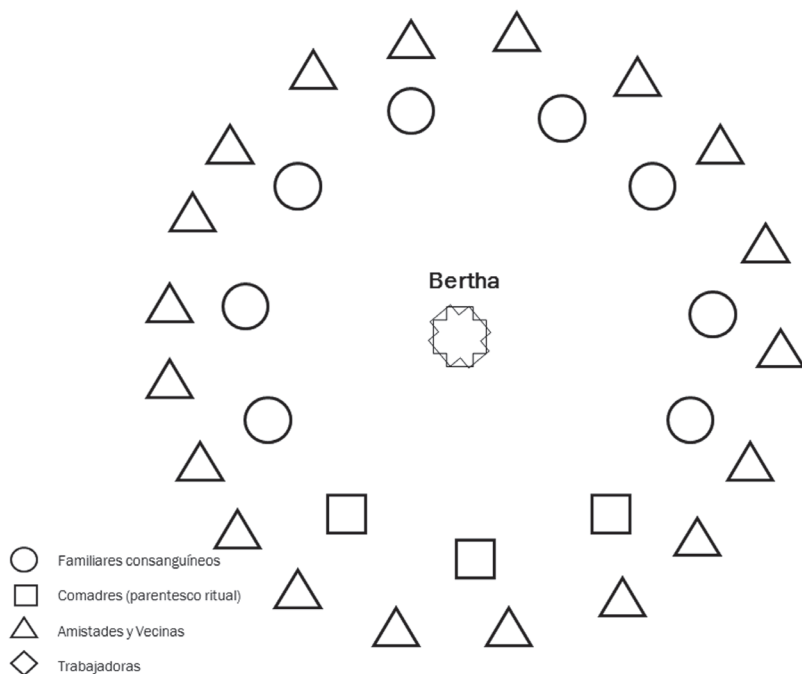
En todo el pueblo son dos las señoras a las que clasifiqué como *artesanas tradicionales* y *cacicas*: doña Berta y doña Esther. ¿Por qué artesanas tradicionales? Ellas pertenecen a la primera y segunda generación de mujeres que incursionaron en el trabajo con las comerciantes de San Cristóbal. Ellas son las únicas a quienes la gente conoce como “las de artesanía, las artesanas”, todas las demás son bordadoras de blusas y negociantes. Ellas se identifican como las “primeras mujeres que empezaron la artesanía”. Son tradicionales en dos sentidos: primero, porque ellas son las principales protagonistas de la “tradición reinventada” a través del textil en Aguacatenango. Esto es porque su identidad y experiencia laboral está marcada por los significados que las políticas de gobierno han promovido: “la artesanía como la tradición de los pueblos, como patrimonio cultural que hay que conservar y reproducir”. Cuando visité por primera vez a doña Berta, ella me enseñó su “credencial de bordado como constancia de que trabaja en Artesanía Chiapaneca”.

Berta y Esther son las “cuidadoras de la artesanía y de la tradición” y lo hacen saber al visitante a la entrada de sus casas, que son las únicas que tienen un letrero de madera con la palabra: “artesanas”. Son consideradas y se consideran como representantes locales de los organismos gubernamentales dedicados a financiar, promover y comercializar los productos de la actividad artesanal. En este sentido ellas pueden considerarse, desde mi punto de vista, parte de las intermediarias culturales, como lo son las escuelas y las maestras. Ellas se encargan de hacer llegar y traducir en su pueblo parte de las políticas culturales del Estado.

En segundo lugar, son tradicionales porque a través de su actividad han creado y reproducido las tradicionales relaciones de mediación entre el Estado y la población local. Ambas mujeres pueden catalogarse como *cacicas* y en este sentido son parte del tradicional caciquismo que tan útil ha sido al sistema político mexicano, y que es parte de la cultura política que han fomentado durante su historia el PRI y los agentes locales que prestan sus servicios a cambio de beneficios personales.

Considero como *cacica* a la versión femenina de lo que De la Peña (1993) define: “intermediario político que logra perpetuarse en su actividad y obtener beneficios personales mediante el monopolio forzoso de ciertos canales de acceso” (1993: 5). Encontré que las *cacicas* realizan un tipo de servicios al Estado y al PRI parecidos a los que Cornelius identificó en su estudio del cacicazgo en la ciudad de México. Como parte de la intermediación estas *cacicas* realizan intercambios de favores y beneficios de programas gubernamentales a cambio de apoyo político en las campañas y votaciones; también logran eliminar a través de beneficios, coacción e incluso violencia las luchas faccionales y movimientos de otras mujeres del pueblo que pueden convertirse en protestas públicas contra la forma en que se realizan y distribuyen los recursos de los programas (Cornelius, 1976, citado por De la Peña, 1993).

Estas mujeres, como he descrito con anterioridad, operan a través de las redes que unen relaciones de parentesco, comadrazgo, amistad y vecindad. La red de doña Berta está formada por la red que describí como parte del curso de capacitación y que, en ese caso, estaba encabezada por Socorro, su nuera, quien actuaba como representante del grupo, pero que en realidad es parte de la red de su suegra. Además, también forman esta red, algunas mujeres que son familiares de sus comadres y otras que son vecinas. Entre los dos grupos hacen un total de 30 personas, el 63% está formado por parientes —incluidas las comadres— y 37% por amistades y vecinas. Este último grupo lo ha cooptado a través de su monopolio de los diferentes programas de gobierno. A través de las relaciones laborales que la líder establece con varias familias, la red se convierte en una macrored con varias redes familiares de producción de textiles (ver figura 2).

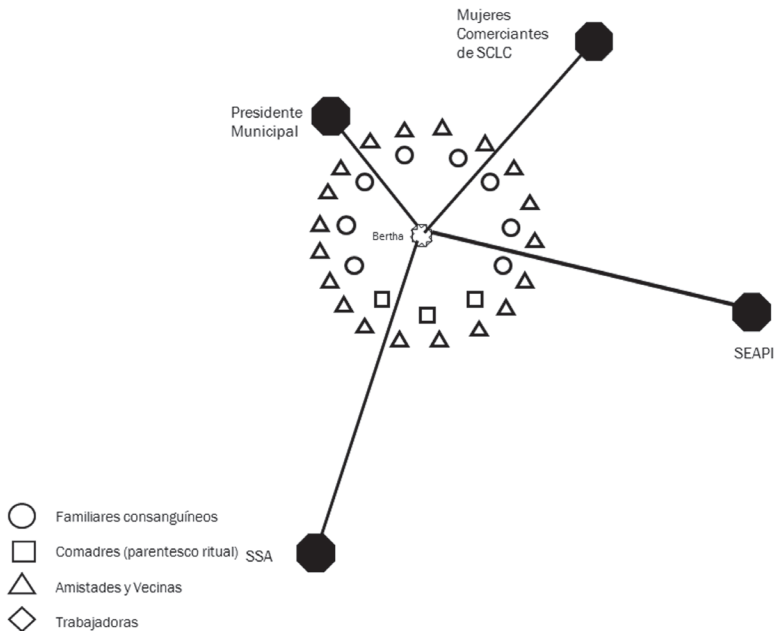


Se trata de una red más amplia que las que participaron en el curso y de menor densidad porque la mayor parte de las mujeres que la componen son de amistades y vecinas, no de parientes. Y aunque algunas mujeres tienen vínculos de parentesco entre sí, muchas no son más que simples conocidas. La seguridad de la red no está centrada en la familia, sino que depende más de los vínculos de doña Berta con mujeres que no son sus parientes. Su red ha sido consolidada a través del monopolio de las vías de acceso a los diferentes programas promovidos por el gobierno estatal a través de dependencias como la Casa de las Artesanías, por las autoridades municipales y por el control que ha llegado a tener del personal de la clínica del IMSS, entidad que tiene además de la atención de la salud de los habitantes, la función de canalizar algunos programas de apoyo.

Las promotoras locales de los programas tienen que estar en constante interacción con la enfermera de la clínica porque forman un equipo de trabajo para la distribución de los recursos que dona el gobierno.

Doña Berta fue nombrada promotora del programa Progresá por funcionarios priístas municipales. Ella tiene influencia no sólo en su pueblo, sino en el municipio y entre los funcionarios de dependencias estatales que se ubican en la capital del estado. En una ocasión llegó a visitarla el presidente municipal. Ella platicó que se había visto muy enferma y “hasta el presidente municipal me vino a ver a mi casa, porque me estima mucho, como yo les echo la mano cuando son las votaciones, porque ellos vienen pues con sus políticas”.

La red de doña Berta es entonces una red que se amplía por medio de sus relaciones de clientelismo con el Estado, y por otra parte con las relaciones que sigue manteniendo con algunas comerciantes de San Cristóbal. De esta manera, esta señora se ha convertido en una mediadora entre diversos actores y niveles sociales. Los intercambios en esta red son distintos según la proximidad entre los diferentes actores y los niveles de intersección (ver figura 3).



Tipo de intercambios

En esta red, las mujeres que son parte de las familias realizan el mismo tipo de intercambios enlistados anteriormente cuando describí el caso de las redes familiares. Como he mencionado anteriormente, conforme ellas van teniendo más vínculos externos, los intercambios recíprocos con las mujeres que son sus amistades y comadres-clientes disminuyen y cambian de intercambios recíprocos a intercambios no sólo asimétricos, sino que ciertos servicios pasan a ser mercancías.

1. Servicios: a mayor distancia social de la líder, los intercambios se van transformando. Así por ejemplo, en la producción de textiles, la mujer-cliente debe cumplir con el trabajo que le solicita la patrona siempre y cuando ésta entregue el material.
2. El apoyo mutuo que las mujeres se dan para la venta de blusas, se convierte en un servicio que a la cliente le cuesta la cantidad desde \$2.50 hasta \$5.00 por cada una.
3. Información. La información sobre la producción de textil de parte de la patrona es reducida y consiste en las indicaciones básicas para que la bordadora-cliente haga bien su trabajo. No existe ya información directa sobre el tipo de hilos, calidad de materiales y demás secretos de bordadora experta.

La información de la cliente puede ser más amplia y puede ser relativa a la producción y mercado de textiles, sobre confabulaciones en contra de la patrona, relativa a asuntos políticos del poblado, del municipio, sobre programas de gobierno, asuntos de la clínica de salud y en general conflictos y rumores del pueblo.

4. Préstamos. El préstamo también se convierte en un servicio que tiene precio, es decir, que se convierte en usura y que muchas veces se paga con trabajo.
5. Apoyo emocional y moral. El apoyo de este tipo se puede dar sólo cuando algunas mujeres-clientes se acercan a la patrona a platicarle sus problemas, pedirle consejos y apoyo material. La patrona sólo tiene este tipo de intercambios con familiares y sobre todo con sus comadres.

6. Acceso a nuevos contactos. Este intercambio puede darse de manera recíproca en una red familiar. Lo que sucedió cuando recién empecé a trabajar en el pueblo puede ejemplificar este caso. Petrona me encontró en el camino y me invitó a su casa, cuando llegué mandó a llamar a sus comadres y hermana para que todas ellas me conocieran y se enteraran de los motivos de mi llegada. En la relación de patrona-cliente ya no sucede así, sino que el intercambio adquiere precisamente la calidad de intermediación económica y política. La primera vez que llegué a la casa de doña Berta, ella estuvo platicando sola conmigo. En la medida en que se convenció de que yo no era trabajadora de ninguna dependencia de gobierno ni comerciante de blusas, ella fue permitiendo que en mis visitas estuvieran presentes alguna de sus nueras. Ellas sólo escuchan, no intervienen en la plática. La única de sus cuatro nueras que tuvo comunicación abierta conmigo fue Socorro, la representante del grupo B del curso, pero nunca en presencia de su suegra.

Lo anterior muestra que en el caso de las relaciones entre suegras y nueras, los intercambios también se van modificando en la medida en que la suegra observa los grados de lealtad y obediencia que le profesan las esposas de sus hijos. Existe, desde luego, una relación asimétrica entre ellas porque son de distinta generación y porque su relación se define a través de la norma de obediencia y respeto de los hijos hacia los padres y, sobre todo, por la norma que dicta la donación de un servicio de la nuera hacia la suegra. Sin embargo, cuando las mujeres se involucran en el mercado de textiles, puede haber un intercambio recíproco de servicios, información, objetos, apoyo emocional, acceso a nuevos contactos, pero esto va cambiando según los grados de resistencia, desafíos o lealtad que tenga la nuera y esto también se relaciona con el poder económico y social que ejerza la familia a la que pertenece esta última.

Ahora, es claro que en esta red los intercambios se modifican no sólo porque la red textilera se amplía a través de unir la red familiar con una nueva red conformada por relaciones de patronazgo. El tipo de intercambios en la red familiar puede mantenerse permanentemente recíproca. En

este punto quiero hacer una distinción entre lo que serían los intercambios en la red familiar A (del curso de capacitación y cuya líder es doña Estela) y los intercambios en la red B de doña Berta. En la primera, no existe aún el tipo de marginación hacia las nueras que se presenta en los casos como el de la red familiar de esta última señora. Considero que esto sucede porque la nuera de doña Estela (red A) manifiesta un alto grado de lealtad y sumisión hacia su suegra, es además una señora muy joven que tiene que dar aún mucho tiempo para el cuidado de su hijo y no es de familia de bordadoras de prestigio. En cambio en el caso de doña Berta, sólo las dos nueras más jóvenes se comportan con actitudes de obediencia y respeto, mientras las dos mayores son casos extremos. Una pertenece a una de las familias ricas y poderosas políticamente, la otra es de familia de escasos recursos además de que sus padres ya murieron y sus hermanos viven en otro lugar. Sin embargo, ambas tienen comportamientos abiertos de desafío a su suegra. Una de ellas tuvo problemas porque no quiso obedecer ni hacer todo lo que su suegra deseaba y, por tanto la, pareja se esmeró en construir su vivienda para irse a vivir aparte. La otra, Socorro, mantiene una relación de negociación permanente con su suegra, de tal manera que ha logrado cierto respeto de doña Berta y una independencia que le permite seguir viviendo en su casa pero movilizarse de allí a casa de sus padres y permanecer con ellos cuando quiere.

Gracias a sus relaciones con funcionarios de gobierno por medio de su papel de gestora de proyectos de artesanías y su relación con los encargados de la clínica ha logrado tener el estatus de funcionaria pública local porque cumple con el trabajo de promotora del programa Progresá. Esto le ha servido también para obtener de manera coercitiva cantidades de dinero a través de las cooperaciones que solicita cuando va a Tuxtla a hacer trámites. Si las señoras se resisten a dar la cooperación las amenaza con “ah, entonces te voy a quitar de mi lista”. Ella es una de las mujeres más ricas del pueblo. Ha comprado terrenos tanto para cultivo, como para vivienda dentro del pueblo. Uno de los favores que ha ofrecido a la nueva encargada de la clínica es el préstamo de una vivienda para que ella se instale más cómodamente con sus hijos.

Así, doña Berta ha podido convertirse de mediadora económica en mediadora política. A través de favores como el incluir a las bordadoras

en programas y proyectos de financiamiento a las artesanías, ella solicita el pago de éstos con apoyos políticos. En las campañas políticas puede movilizar a las mujeres para asistir a mítines; en época de votaciones, como ella misma lo dijo, “les echa la mano cuando llegan con sus políticas en las votaciones”. Por último, sobre este caso, como he mencionado párrafos arriba, el curso de capacitación provocó la movilización de otras mujeres que recurrieron a Adelina, la enfermera de la clínica para que las representara. Estas circunstancias mostraron el juego de poder entre dos mujeres jóvenes contra el poder de doña Berta, suegra de una y parte del grupo de trabajo de la otra.

Adelina tenía cerca de dos años de estar laborando en el pueblo. Es una mujer muy dinámica, con dos pequeños hijos. Ella, al contrario de otras enfermeras, decidió quedarse a vivir en Aguacatenango. Además de dar atención a esta población, tenía que atender a otros pueblos cercanos. Así, que entre su trabajo de enfermera y de gestora tenía que ir y venir constantemente. Mientras caminaba por las calles, ella tenía que ir hablando sobre diversos asuntos con cuanta mujer se encontraba, de la clínica de Progreso, de los paquetes de pollos, medicinas, etcétera. En Aguacatenango, Adelina puso en acción a varias de las mujeres que habían permanecido marginadas de los programas de artesanías.

A través de su espacio de trabajo, de su conocimiento sobre salud y experiencia de relaciones con las dependencias y autoridades estatales, ella pudo colocarse en una posición que le daba capacidad de maniobra con el doctor y con las autoridades del pueblo. En una ocasión, la encontré sentada en una banca de la Agencia Municipal, entre el agente municipal y el síndico, dando indicaciones sobre actividades y asuntos del pueblo: “don Jerónimo, necesito los oficios porque el sábado tengo audiencia con la presidenta del DIF, le encargo que estén listos. Y también le tengo que comentar que necesitamos movilizarnos para que la feria de este año esté mejor que las otras, tenemos que hablar con el presidente municipal”. Los señores con toda tranquilidad le contestaron: “con ¿ese codo? No da nada, cuando están en campaña todo ofrecen, pero después no dan nada, además desde que es presidente ni siquiera recibe”. Contesta entonces ella: “a mí sí me recibe, yo me meto porque soy enfermera”, me voltea a ver para decirme: “ahí, me sirve mi uniforme

de enfermera”, y dirigiéndose de nuevo a los señores: “a mí me tienen que hacer caso, ahora ya no estamos en tiempo de antes, ahora está lo moderno, y yo quiero traer lo moderno para que la gente se ayude”.

Adelina había logrado a tener tanta influencia en el pueblo que podía estar constantemente solicitando apoyo a las autoridades para engancharlas dentro de sus planes. Este incidente sucedió en la temporada en que ella estaba formando grupos para gestionar proyectos y cursos. Por estos días, la clínica frecuentemente estaba llena de mujeres pidiéndole a Adelina que las anotara en su lista y haciendo acuerdos para organizarse. El doctor también se había incorporado como colaborador de la enfermera, escribiendo los documentos que se tenían que tramitar. Socorro, la aliada de Adelina prefirió dejarla sola al ver que el asunto se convirtió en un conflicto del pueblo.

Se volvió tan álgida la movilización de mujeres que se empezó a hablar de partidos. Muchas de las bordadoras que formaban los grupos de la enfermera eran de familias del PRD. Ante esto doña Berta recurrió a una estrategia compuesta de variados mecanismos que garantizaran su objetivo de controlar a Adelina, o de que se fuera del pueblo. La primera consistió en reclamar a Adelina su “atrevimiento” de organizar a las mujeres “si ella no es del pueblo”, y pedirle que “ya no se estuviera metiendo en eso”. La segunda fue recurrir a las autoridades municipales para que regresara la enfermera que estaba antes de Adelina, a quien doña Berta podía controlar y además era enemiga de Adelina. La tercera medida fue lanzar los rumores siempre eficaces en Aguacatenango para desprestigiar a las mujeres y crearles conflictos que debilitan sus redes sociales. Estos rumores consisten en acusar a la mujer de que “le gusta andar con hombres”. Este tipo de prácticas son de las más usadas por las bordadoras para debilitar a las que consideran sus competidoras en los textiles. Ellas utilizan como mecanismo de poder lanzando rumores que reproducen la ideología cristiana del control masculino sobre el cuerpo y la sexualidad de la mujer.

Este mecanismo no fue tomado por Adelina, quien tranquilamente argumentó que llevaría a su esposo para que dijera si era cierto o no lo que aseguraban los rumores. Doña Berta movilizó a las mujeres de su red y sus familias para que en asamblea pidieran que se expulsara del

pueblo a la enfermera y al doctor, a quienes previamente ya les habían enviado cartas amenazándolos de que “si no se salían del poblado, los podían matar”. Ellos, ante esto, no tuvieron más que pedir su cambio a otra región. De esta forma, terminó el intento de Adelina de competir con una cacica del pueblo a través del enrolamiento y movilización de bordadoras que, necesitadas de recursos, respondieron positivamente a su oferta de gestión de proyectos de financiamiento.

Doña Berta a través de la coacción y la violencia terminó con los enfrentamientos que pasaron de ser movimientos para organización y gestión de proyectos para la producción textil a ser disputas partidarias que se estaban convirtiendo en protestas públicas contra la forma en que se realizan y distribuyen los recursos de los programas. Funcionaron también, de alguna manera, una vez más las armas que las mujeres siempre utilizan para acabar a otras: los rumores relativos a los comportamientos sexuales de sus enemigas.

Doña Esther

Esta señora tiene su nahual por eso puede tanto
(don Emeterio, anciano del pueblo)

El otro caso de caciquismo femenino es el de doña Esther. Ella, al igual que la anterior, fue de las primeras trabajadoras de las comerciantes de San Cristóbal. De la misma manera que doña Bertha, ella formó su red inicialmente con sus familiares y se amplió a través de la integración de vecinas y conocidas de su barrio cuando se formalizó la sociedad para trabajar con las dependencias de gobierno. Ella actúa como intermediaria entre el estado y la población a través de sus relaciones con redes verticales y su red de textiles que se vinculan también a varias redes familiares. Moviliza a personas para las campañas del PRI.

Una de las características particulares de esta señora es que ella es conocida en el pueblo como persona “que tiene nahual”. Esto lo ha convertido en un mecanismo más de control para mantener la intermediación económica y política con las señoras de su grupo. Varias bordadoras de su red no han logrado trabajar por su cuenta porque tienen

temor de que doña Esther se enoje y les haga brujería. En el pueblo, como en todo pueblo de ascendencia maya existe la creencia en los nahuales. El nahual es un animal que proporciona energía para vivir a una persona y determina los rasgos de su personalidad. El destino del nahual y la persona están íntimamente relacionados (Hermite, 1992). Esta señora es reconocida como alguien que puede echar brujería porque tiene un mono de nahual. Entre los indígenas tseltales se dice que los brujos tienen nahuales peligrosos, los toros, tigres y monos son mencionados como malignos (*ibid.*, 92). En Aguacatenango, es muy común que las enfermedades se atribuyan a que la enferma se ha portado mal con alguien que tiene nahual. Igualmente, se considera que alguna persona que tiene envidia a otra puede pedirle a la que posee el poder de la brujería que le haga daño.

La red de esta señora es similar en cuanto a tamaño, densidad, vínculos y tipo de intercambios a la anterior, con la diferencia de que ella está relacionada con otra dependencia de gobierno y tiene un papel local menos relevante en los programas que se operan en el poblado. Además, en esta red, las mujeres, dado que pertenecen a una organización registrada formalmente se identifican entre sí como “socias”. Observé también que las bordadoras al integrar el grupo de trabajo de esta manera adquieren un mayor compromiso para cumplir con el tiempo y calidad que les solicita su líder. Muchas de estas mujeres, son señoras que pertenecen a familias en etapa de expansión y siempre tienen hijos pequeños que cuidar si no cuentan con otras mujeres en su unidad y/o su marido permanece fuera del poblado. Esto también es causa de que deban recurrir a la líder para que venda su producción.

Son precisamente las mujeres de las familias en etapa de expansión y que tienen entre 25 y 35 años de edad, sobre las que recae un control social sobre su sexualidad. Este control es mayor aun si el esposo trabaja fuera del pueblo. Varios de los hombres entre estas edades y más jóvenes, acostumbrados a vivir fuera de su pueblo, han creado cierto temor ante la independencia y seguridad de las mujeres para salir y entrar de su pueblo y utilizan ciertos chantajes emocionales para impedir o disminuir las salidas de sus esposas. Este control no existe sobre las mujeres solteras, ni sobre las adultas mayores de 40 años.

Por otra parte, como lo he señalado en páginas anteriores, encontré que el comadrazgo toma dos formas de relaciones. Una consiste en el paso de comadrazgo a relaciones de patronazgo, y otra se da cuando entre las comadres siguen existiendo lazos afectivos y de apoyo emocional muy intensos. Los intercambios en este caso, se tratan de mantener en forma recíproca. En la historia de doña Esther pude localizar estos dos casos que muestran las diversas formas de crear relaciones entre las bordadoras, los factores que intervienen para la transformación y el conflicto en estas relaciones así como los mecanismos de poder que emplean para acabar con sus competidoras.

Doña Esther desde el primer instante de su dedicación al textil se apoyó en dos comadres. Con una de ellas, doña Rosaura, salía a vender y hacer tratos con las comerciantes de San Cristóbal, con la otra, doña Edelmira, tenía lazos de unión más afectivos. Doña Edelmira le ayudó también a entrenar a las bordadoras más cercanas a bordar los diseños considerados como los más antiguos del pueblo, pues esta señora ha sido una de las mejores bordadoras. Al transcurrir el tiempo y con la formalización del grupo de bordadoras que dirigía doña Esther, fue nombrada tesorera de la “cooperativa” su comadre Rosaura. Ésta, así como al principio acompañaba a su comadre Esther a vender a San Cristóbal, ahora también iba con ella a gestionar proyectos, hasta que se decidió, con el apoyo de su marido, a solicitar un crédito por su cuenta para la cooperativa. Las mujeres pagaron el crédito a través de doña Esther, pero ésta no lo pagó completo por quedarse con parte del dinero. Rosaura fue demandada por no pagar el crédito y tuvo que huir del pueblo por temor a que la encarcelen. Su hijo platica que “ella prefirió irse que seguir pagando lo que no debe y que otra robó”. Esta fue la manera indirecta en que la bordadora Esther hizo que su competidora se fuera del pueblo.

En cambio, la comadre Edelmira permanece aún trabajando con su comadre Esther. Doña Edelmira se refiere a ella como “su socia”, son comadres también, pero para ella lo más importante —dice— es que son socias”. Doña Esther me platicó que ahora ella está enseñando todo a su comadre porque si ella llega a morir —pues se ha enfermado muy seguido—, su comadre Edelmira quedará al frente de todo el trabajo con las mujeres.

La historia anterior da cuenta acerca de las distintas actitudes y comportamientos de cada bordadora en sus relaciones afectivas y de trabajo con otras mujeres. En una relación en donde los intercambios tienen cierto equilibrio entre lo afectivo, lo solidario y lo instrumental y lo mercantilizado. El comadrazgo resulta una relación que apoya a ambas mujeres y las conduce a una cooperación más encaminada a obtener bienes de forma común. Para esto es importante que las bordadoras puedan aportar conocimientos y habilidades distintas, de tal manera que una siempre ofrezca a la otra, bienes, servicios y apoyos afectivos equivalentes, pero distintos en cuanto a la producción y comercialización de textiles. Doña Edelmira nunca se interesó por aprender las habilidades de su comadre para relacionarse con agentes externos ni dedicarse a la gestión de proyectos y la intermediación política. Su interés se ubicó en hacer los bordados más antiguos y bonitos para “conservar la tradición de la artesanía” y en apoyar a su amiga para “hacer bien el trabajo”.

Lo anterior es una muestra de los cambios que han sufrido las relaciones e intercambios familiares a través de la competencia en la producción del textil. Ahora, el papel de intermediarias y la influencia que tanto doña Berta como doña Esther han logrado tener entre las mujeres y familias del pueblo se debe a las formas particulares de intercambio que ellas han logrado construir, gracias a sus relaciones con funcionarios de gobierno por medio de su papel de gestoras de proyectos de artesanías y su relación con otras mujeres comerciantes de San Cristóbal. Esto les ha servido también para obtener de manera coercitiva cantidades de dinero a través de las operaciones que exigen cuando se van de viaje, ya sea a Tuxtla Gutiérrez para hacer trámites o a otras ciudades para promover y vender artesanía.

Como mencioné anteriormente, Lomnitz, retomando a Polanyi, quien plantea que las prácticas de reciprocidad no pueden extinguirse porque la cooperación es la base de la vida social y todo sistema social que se base exclusivamente en el interés individual termina por destruirse a sí mismo (Polanyi, 1968, citado por Lomnitz, 1994:90), ha demostrado que en las sociedades urbanas en vías de industrialización, como las de México, las prácticas de intercambios recíprocos siguen vigentes.

De acuerdo a la idea anterior, al regresar al microespacio de una sociedad rural de la región de Los Altos de Chiapas y deteniéndome en

las relaciones de las bordadoras y sus formas de intercambio, no puedo dejar de argumentar que si bien la cooperación y el tipo de intercambio recíproco sigue estando como base de la reproducción social de las unidades domésticas, éstos se quedan allí. Es decir, el intercambio recíproco de bienes y servicios entre la pareja y la familia, se empieza a transformar en intercambios de tipo más mercantilista y más ligados al individualismo con las personas y familias de su sociedad local.

De esta manera, lo que en la red familiar puede ser un intercambio recíproco de servicios como el apoyar a una bordadora en la venta de sus blusas, en este caso específico de red dirigida por una cacica, este intercambio se convierte en una relación desigual. Como lo señala Lomnitz, una consecuencia característica de la relación de reciprocidad es la elaboración de un código moral diferente al código del intercambio de mercado. “En una relación de reciprocidad existe un énfasis moral explícito en el acto de dar, o de devolver el favor recibido, antes de extraer el máximo beneficio inmediato de una transacción” (1994.:93). Considero que entre las familias de bordadoras este código moral de reciprocidad está presente sólo en los niveles de relaciones más íntimas y con la presencia de la afectividad más intensa como en las relaciones familiares.

Las historias de estas mujeres nos muestra el ejercicio del poder a diversos niveles: en su familia, en sus redes de producción y en su pueblo. También muestran cómo el interés mercantilista y los cambios en los códigos morales han convertido relaciones con intereses que en un momento pudieron estar basados en la confianza, la igualdad en la falta de recursos y en el trato amistoso, en relaciones de poder y subordinación entre unas y otras mujeres. Dejan ver también cómo, al mismo tiempo que se han dado posiciones de dominación y control de algunas mujeres sobre otras, han surgido posiciones de resistencia, de desafío y de franca oposición hacia las *cacicas*. Creo que las mujeres están en una lucha constante por obtener mejores posiciones que les permitan abrir mejores espacios de negociación.

Otro aspecto que es necesario mencionar es el que se refiere al comportamiento de los esposos de las líderes de estas redes. Los maridos no intervienen directamente en los negocios y tratos que hacen sus esposas. Algunos de ellos las han apoyado en contactarlas con funcionarios de gobierno que llegan buscando grupos de mujeres para trabajar con ellas. Así

como para el caso de algunas mujeres que aún no tienen la suficiente experiencia en las negociaciones y trámites con dependencias gubernamentales son auxiliadas por sus maridos, como el caso de doña Estela. Todas las decisiones sobre la producción son tomadas por la mujer de la misma manera que el hombre es el que toma las decisiones sobre las fechas de siembra, de limpia y otras labores agrícolas, a quiénes vender, etcétera.

Las mujeres han formado sus redes a través de su conocimientos y capacidades, que lejos de subvaluarlas los han usado para lograr conseguir más prestigio y recursos. Por otro lado, los casos empíricos enseñan las relaciones de poder existentes entre las mujeres. Los mecanismos de poder utilizados por mujeres como las *cacicas*, han caído en verdaderas prácticas de exclusión social como el caso de la expulsión del pueblo de la enfermera de la clínica, la salida de la mujer acusada de fraude. El poder se manifiesta mediante la capacidad de control por parte mujeres como doña Berta, que en los distintos espacios públicos y privados del pueblo logran convencer y movilizar a los grupos para correr a sus enemigas.

2.5 *Redes con organizaciones no gubernamentales*

Es la envidia, porque a ellas no les tocó y a nosotras sí, ellas quieren lo que nosotras tenemos. Nos tienen envidia porque ellas no logran hacer lo que nosotras.

(Rosa María, artesana de Aguacatenango)

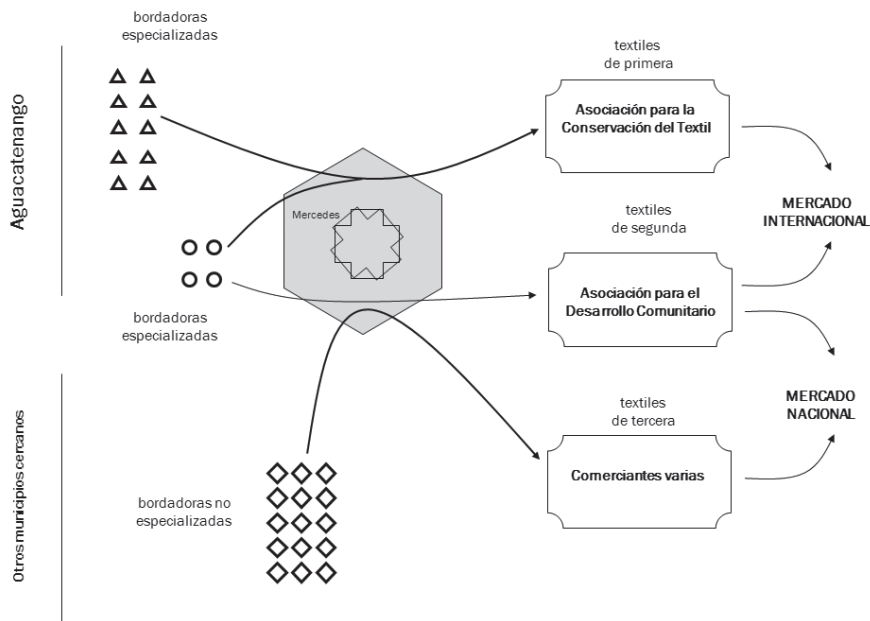
En este caso me interesa describir las diferentes formas de intercambios y relaciones que se forman en una red con características muy distintas de las anteriores y en la cual las bordadoras se han integrado y separado según sus intereses individuales. El propósito común de una red familiar de producción textilera, de una unidad doméstica para obtener ingresos y satisfacer necesidades se ha ido transformando cada vez más en redes textiles en donde las mujeres van uniéndose cada vez menos por intereses comunes. El presente caso muestra esta unión y desunión de bordadoras de acuerdo a intereses más individuales y mercantiles.

Estas redes fueron formadas por dos mujeres pertenecientes a una sola familia: Mercedes y Lucía, quienes son parientes porque la segunda es casada con un hermano de la primera. Mercedes es la segunda

bordadora del pueblo en cuanto a calidad de sus prendas. Es también representante de la ACAT, partera y negociante de blusas. Su experiencia de haber vivido desde edad temprana en San Cristóbal la ayudó a conocer más técnicas y a bordar con gran habilidad pues estuvo viviendo con una mujer muy conocedora del oficio. Ellas se dedicaban a su trabajo del textil en lo que he definido como la red familiar para el textil. En esa época, Mercedes como la bordadora más experta de la familia, era la responsable de la producción, es decir, ella era la encargada de revisar las prendas, de adiestrar a sus parientes en las técnicas y de comercializar el producto y, sobre todo, era la que monopolizaba el acceso al trato directo con los agentes externos. La historia de Mercedes como migrante marca de inicio la historia de su red.

Las primeras características que distinguen a esta red de las anteriores, es su tamaño y densidad. En la historia de esta red se pueden definir varios momentos de cambio conforme se ha ido ampliando, desagregando y transformando el tipo de intercambios y relaciones. Un primer momento se localiza en la red familiar en la que Mercedes organizaba la producción. Esta red se componía de 5 mujeres familiares entre sí: sus dos hermanas, su comadre, su cuñada. Esta red familiar es diferente porque no está formada a partir de las mujeres que viven en una unidad doméstica. Esto se explica porque Mercedes es una mujer quien estuvo fuera del pueblo y regresó hasta que se casó. Como su madre había fallecido y su padre se volvió a casar, la pareja se instaló en el terreno que recibió de herencia el marido de Mercedes, al lado de las casas de su suegros y cuñados. Las circunstancias de haber vivido afuera de su pueblo algún tiempo y el hecho de que su madre falleciera, dieron como resultado que Mercedes no tuviera redes sociales fuertes y, por tanto, fuera para ella más difícil ampliar su red familiar. Al mismo tiempo que el vivir fuera de su pueblo representó una ventaja para su posición laboral, fue también una desventaja para que pudiera tener mayor aceptación y construir lazos sociales más favorables y duraderos. La densidad de esta red, es menor que en las redes familiares que se amplían con la incorporación de varias redes familiares de producción textil a través del comadrazgo, porque las conexiones entre las integrantes son menores y de menor intensidad. Esta era la pequeña organización de Mercedes para el bordado.

El tipo de intercambios en esta red, también ha sido variable según la cercanía de las bordadoras a Mercedes, y los momentos distintos en que se han vinculado con otros organismos y se han separado algunas mujeres e integrado otras. En este tipo de red, los intercambios han pasado a ser selectivos y a convertirse más claramente en intercambios diádicos. Esta red es un caso en donde se manifiesta el paso de las relaciones e intercambios de tipo corporativo a relaciones e intercambios más individualizados y selectivos. Los intercambios ya no se hacen entre todas las mujeres, y entre todas y la líder de la red sino que según sea la persona de quien se trate, su posición, es el tipo de intercambios que se dan entre ésta y la líder de la red. La situación que se da en la red tradicional en donde la cercanía de parentesco entre suegras y nueras no es causa de una mayor reciprocidad en los intercambios, sino de intercambios desiguales, en este caso, se da de forma contraria, pues es únicamente entre la suegra y la nuera que persiste el tipo de intercambio con reciprocidad (ver figura 4).



Los intercambios han sido siempre distintos a los de la red familiar, porque se trata de una red textilera basada en las relaciones de mujeres que viven en diferentes unidades domésticas. Mercedes y su nuera son las únicas que viven en la misma casa y son las que mantienen un tipo de intercambios parecido a los de la red familiar. La relación suegra-nuera que las une define de entrada una relación asimétrica. Sin embargo, en el trato cotidiano, se ponen de manifiesto las características de personalidad de ambas mujeres, que se distinguen por ser fuertes, independientes, decididas y cuya historia de migrantes las hace parecidas en cuanto a sus expectativas de estilos de vida y el compartir experiencias semejantes. Ambas se desempeñan con gran soltura cuando están reunidas con bordadoras de su grupo y con visitas de la ciudad. Las dos conversan con sus interlocutores pasando rápidamente del *okey* al *majná* (en tseltal significa “no hay”). Suegra y nuera no sólo “saben hablar”, sino que “saben hablar bien”.

En el pueblo siempre refieren que para que una persona sea muy respetada por todos debe “saber hablar”. “Saber hablar” no sólo significa un manejo del idioma español, sino tener conocimientos, habilidades, experiencia y decisión para negociar con los demás: “el gobierno”, las autoridades locales, los compradores de blusas, las comerciantes de San Cristóbal, los comerciantes chamulas, los asesores de las ONG, la enfermera y doctor de la clínica, entre otros. Las dos son mujeres que procuran vestirse de manera elegante y que les permita cierto mimetismo tanto en la ciudad como en su pueblo.

En este caso, la relación suegra-nuera adquiere una forma más parecida a la de una relación madre-hija, es decir, la relación se basa en intercambios recíprocos en donde ambas mujeres comparten mucho más el apoyo afectivo y emocional. Mercedes ha enseñado a su nuera muchos de los secretos del buen bordado y sobre las formas de tratar con las asociaciones con las que trabajan. Las dos salen juntas a los pueblos a “dejar y recoger trabajo”. Entre la suegra y la nuera hay un intercambio constante de servicios como preparación de alimentos y cuidado de los niños. La nuera le prepara la comida y ella la entrena en el trabajo del bordado. Entre las dos se da el siguiente tipo de intercambios:1)

Bienes compartidos en común: vivienda y todo el equipo de trabajo y

mobiliario, aparatos eléctricos; 2) Información: relativa a la producción y mercado de textiles; relativa a asuntos políticos del poblado, del municipio, sobre programas de gobierno, clínica de salud y en general conflictos y chismes del pueblo; 3) Instrucción laboral: conocimientos y todo lo relativo para el aprendizaje del oficio de bordadora; 4) Apoyo emocional y moral: intercambios que significan actitudes emocionales positivas, comprensión, estímulo y apoyo; 5) Acceso a nuevos contactos: la apertura de nuevas relaciones con personas y redes que pueden ser posibles clientes y oferta de trabajo; promotores de programas de gobierno y asesores de organismos no gubernamentales.

La posición de Mercedes como bordadora, partera y curandera y representante local de dos asociaciones que trabajan artesanías y los arreglos que hace con su nuera y comadres, ha permitido que ella abandone casi por completo el quehacer de la casa. El tipo de unidad doméstica de esta líder, basada en una familia nuclear, en donde los hijos son todos hombres y la únicas mujeres son Mercedes y su nuera Mariana, no ha impedido que la representante se libere de la mayor parte de los quehaceres de la casa. Una de sus comadres, a cambio de los favores de conseguirle trabajo y proporcionarle atención en sus enfermedades llega para hacer el servicio doméstico como limpieza y lavado de ropa. Existe entre la comadre y Mercedes un intercambio asimétrico en donde la primera proporciona mano de obra a cambio de favores económicos y atención a la salud. Cuando Mercedes se contactó con ACAT, ella por una parte, aseguró un trabajo que le traería mayor seguridad porque ahora además de vender las prendas en el mercado local, ella tiene la oportunidad de vender para mercados nacionales e internacionales.

Posteriormente, como describo en el capítulo 3, ella fue seleccionada por la ACAT para ser representante en el pueblo de esta asociación. Mercedes recurrió entonces a hacer tratos con mujeres que se dedican a trabajar con las comerciantes de San Cristóbal porque ellas garantizan un trabajo de buena calidad. Mercedes hacía tratos directos con el asesor de esta asociación y organizaba el trabajo para entregar las cantidades de producto que se solicitaba. Esta incorporación de la red familiar al trabajo con la ACAT, marca un segundo momento de cambio. Mercedes aumenta su red textilera, pero de una forma completamente

distinta de las formas que utilizan las mujeres de redes tradicionales. Se trata de la incorporación de varias bordadoras como trabajadoras de la ACAT, donde ella funge como mediadora. Estas bordadoras hacen tratos directos con ella, pero no se consideran como sus trabajadoras, sino que la ven como intermediaria y el trabajo que realizan lo toman como trabajo para la ACAT. Esto es importante porque parte de la cultura laboral de las bordadoras es el permanecer "trabajando por su cuenta" o trabajar para instituciones que se dedican a conservar y promover la artesanía. El pasar de bordadora a "mano de obra" de otras mujeres lo consideran como un signo de desprestigio.

Con de la vinculación a la ACAT, la red de Mercedes pasa a ser parte de un conjunto de redes familiares que trabajan para esta asociación, pero siempre con la intermediación de la representante, nunca de manera directa. Se forma una macrored con varias redes textiles familiares. Las mujeres de las diferentes redes no tienen relaciones de trabajo entre ellas pero algunas sí pueden estar emparentadas o ser comadres y amistades. Esto de alguna manera proporciona a la redes ciertas conexiones que rebasan las relaciones puramente laborales.

El tercer momento de la historia de estas redes se ubica cuando, por medio de la ACAT, Mercedes se contacta con otra asociación: la ADECO. Ésta se interesa por iniciar un trabajo de desarrollo comunitario con el grupo de artesanas de la red de Mercedes. Se trataba de impulsar un proceso de tecnificación y diversificación del textil bajo una concepción de trabajo solidario y distribución equitativa de beneficios. Se planteó la organización de un taller de costura y un curso de capacitación en San Cristóbal para producir prendas costuradas a máquina, con modelos de última moda y bordados con diseños tradicionales de Aguacatenango. La producción sería comercializada en el mercado nacional e internacional.

Esta propuesta generó descontento entre otras bordadoras y sus familias, al grado de que iniciaron una serie de rumores y calumnias. Corrió por el pueblo el rumor de que Mercedes establecería un prostíbulo. Al no surtir el efecto deseado, las acciones en contra del proyecto del taller se tornaron violentas. Sucedió que a una de las participantes del curso, al regresar de San Cristóbal por la noche, sufrió un intento

de violación. Las familias de las mujeres del taller se atemorizaron y empezaron a presionarlas para que dejaran el curso porque regresaban muy tarde. Días después, las bordadoras platicaron que en el pueblo se había dicho que “el intento de violación había sido tramado por alguien que le pagó a un muchacho de otro pueblo para que fuera a cometer este delito”. Estos rumores dieron más fuerza a las participantes del taller y siguieron con su proyecto.

La motivación que las mujeres tuvieron para aceptar esta propuesta, en gran parte estaba basada en varias expectativas: aprender otras técnicas de costura, obtener máquina de coser, tener nuevos canales de comercialización de sus productos, por ejemplo. Se reunieron 6 bordadoras para participar en este proyecto. La casa de Mercedes fue convertida en un pequeño taller de costura con la instalación de varias mesas y máquinas de coser. El plan se organizó distribuyendo tanto el trabajo, como las ganancias de manera equitativa. Cada bordadora tenía que cooperar en la limpieza y mantenimiento del taller. La asociación promovió entre las mujeres intercambios de cooperación y actitudes de reciprocidad cuando ya entre ellas existían más intereses individuales y relaciones desiguales.

El grupo de costura ADECO tardó un año: los seis meses del curso de capacitación y los seis meses que se necesitaban para pagar con producción el costo de la máquina de coser. Durante ese año, la relación establecida entre Mercedes y su cuñada Lucía, que en un principio fue de intercambio recíprocos, y de cooperación para el textil, en la medida en que se fueron ampliando los contactos externos y por tanto la producción, cambió a una relación desigual por el control ejercido por Mercedes. La ADECO intentó cambiar esta situación a través de apoyar a otras mujeres del grupo para que participaran en actividades como el viajar al extranjero para intervenir en la promoción de sus prendas. Así, Lucía viajó a Europa y esto significó el fin de cualquier colaboración entre las dos bordadoras.

Con la desintegración del grupo de costura y el rompimiento de Mercedes y Lucía se llega al cuarto momento de la historia de esta red con asociaciones no gubernamentales. La red familiar de Mercedes, con la salida de Lucía perdió estabilidad y se hizo más débil. La solución

que propuso la ADECO para evitar que el conflicto se agudizara fue nombrar a las dos como sus representantes.

Actualmente, las expectativas de las bordadoras de Aguacatenango han cambiado. Parte de las aspiraciones es el viajar a lugares lejanos a exhibir sus bordados. El hecho de que algunas de ellas tengan contactos con gente extranjera y estén en posibilidades de salir a otros países a promover sus artesanías, ha provocado una serie de reacciones negativas que, como en los casos de las redes anteriores, han terminado en violencia y salida del pueblo de la mujer acosada. En medio de esta serie de uniones y desuniones, de situaciones de cooperación y de conflicto, descritas en los párrafos anteriores, Mercedes y Lucía vivieron también bajo constantes presiones de parte de algunas mujeres y sus familias. Para las bordadoras, estas reacciones de las mujeres no tienen más explicación que la envidia.

La envidia es de los sentimientos de las personas que Erich Fromm define como una clase especial de frustración (1966). Este sentimiento en lugares como Aguacatenango, es una especie de mecanismo que mueve a las personas a diferentes acciones según el lado en que se esté, si es “la envidiada” o la “envidiosa”. En este pueblo, la envidiase ha transformado en la forma en que se aglutinan, se entrecruzan, se adhieren todas las reacciones y sentimientos provocados por las rivalidades, la competencia, los celos, viejas rencillas familiares. La envidia es como un fluido que parece circular por todos los espacios públicos del pueblo como una amenaza constante sobre las vidas de la gente. Por la envidia, algunas casas tienen colocadas cruces de madera en sus patios.

Los conflictos entre las bordadoras son tan frecuentes que los rumores en torno a ellos han llegado a ser hasta tema de conversación entre las niñas y niños de la escuela. Ellos expresaron de manera muy clara lo que es la envidia entre las mujeres de su pueblo: “a algunas mujeres les da coraje porque otras salen todo el tiempo, les va bien y llega gente a su casa y en cambio ellas no pueden hacer lo mismo”.

Como resultado de la envidia, hay que cerrar las casas, construir paredes más altas, porque como dice Martín el bordador: “si lavo 30 blusas y las cuelgo en mi patio lo ve la gente y ya pueden echar el mal, porque la envidia no es nomás el chisme, sino que echan mal, mal de enferme-

dad, mal de espanto”. Los espacios de las casas de las bordadoras se van protegiendo de “los malas miradas”. Las otras que caminan por la calle observan todo, la producción textil, la ropa propia de la bordadora, quiénes están de visita, tratan de escuchar las conversaciones, “por eso mejor cerré mi casa, por la envidia”.

Orbach y Eichenbaum (1988) encuentran que el éxito de una mujer muchas veces representa una amenaza para otra, porque las no exitosas se sienten abandonadas y vacías cuando la otra avanza y evoluciona. Sienten como si la exitosa las hubiera dejado abandonadas en ese espacio que antes compartían. Efectivamente, existe esta situación, sobre todo entre las mujeres urbanas. Pero considero que el caso de las bordadoras va mucho más allá, porque en estas relaciones de mujeres existe de por medio el poder en los juegos del mercado de textiles. Se manifiestan entre ellas entre las mujeres una acentuada competencia para lograr las mayores ventajas en la producción y comercialización de textiles. Esto las ha llevado a poner en práctica numerosos estrategias para salir ganando por encima de las pérdidas de otras.

Mercedes y Lucía son las bordadoras que actualmente se consideran como las que han tenido mayor éxito, porque como lo expresa la misma Mercedes: “yo no tengo el mismo trabajo que las otras mujeres, yo tengo que salir a reuniones en donde se hacen cuentas, se revisa el trabajo, se enseña a hacer las costuras. Yo no soy como las demás”. Su contacto con las asociaciones no gubernamentales les da la posibilidad de viajar a otros países y de representar a su pueblo y nación con sus artesanías. Esto las ha convertido en blanco de la “envidia”.

Lucía ha logrado destacar en su trabajo en medio del acoso de las mujeres de la familia de su esposo: su suegra y su cuñada. Ella manifiesta que por la envidia, su suegra y su cuñada no la quieren. Las mujeres recurren a las ideologías religiosas cristianas sobre la sexualidad, que se basan en el control del cuerpo y la sexualidad de la mujer. Este control que, como había mencionado anteriormente, se ejerce únicamente sobre las mujeres casadas y en edad reproductiva, es el punto débil que, ligado al honor del hombre y la familia, ha sido uno de los instrumentos más poderosos con los que las mujeres atacan a otras. De esta manera, la suegra y cuñada de Lucía, tratan de manipular a los hombres a través

del acoso moral. Van con el padre de Lucía para aconsejarle que regañe a su hija por andar todo el tiempo fuera de su casa. La madre le aconseja al hijo que mejor deje a su mujer y se vaya a vivir con ellas porque su esposa es una loca. A pesar de todas las maniobras femeninas, Lucía obtuvo el apoyo de su padre, hermanos y esposo para seguir con su trabajo. Cuando ella le dijo al esposo que si no dejaba el trago ya no viviría con él, éste se afilió a Alcohólicos Anónimos y siguen viviendo juntos. Ella ha ejercido su capacidad de negociar con los hombres de su familia y ha logrado enrostrarlos en su proyecto de vida y trabajo. Ellos la han apoyado cuando tiene que viajar y el esposo colabora en su actividad textil.

El caso de Mercedes es distinto. Con ella la envidia se manifestó a través de varias expresiones y acciones que sus enemigas realizaron. Esta bordadora durante todo el tiempo que conviví con ella, me platicaba sobre los rumores, las calumnias, las amenazas y demás ofensas que ella tenía que pasar por la envidia. Además de ser una de las dos mejores bordadoras del pueblo y trabajar con dos organismos de artesanías, Mercedes es partera y curandera, estas cualidades y relaciones combinadas con su comportamiento que transgredía las normas comunitarias sobre la conducta de las mujeres que ya son abuelas, la hizo ser blanco de cada vez más fuertes agresiones. Ella me explicaba todos los motivos por los cuales las otras le tenían envidia: 1) porque trabaja con la ACAT; 2) porque ella se viste distinto: “por mis zapatos, como a mí no me gusta usar chanclas como ellas”; 3) porque es partera y curandera; 4) porque sabe hablar; 5) porque piensan que tiene mucho dinero y no quiere prestar; 6) porque ven que está bien construida su casa; 7) porque a ella la escogieron porque es la que borda más bonito; 8) porque conoce a mucha gente de fuera.

Mercedes ha tenido comportamientos de desafío hacia todas aquellas mujeres y al parecer no le ha importado demasiado que su actitud de reto le costara la estigmatización y el chisme. Su estrategia en su desempeño como mujer trabajadora fue el combinar dos actividades que dan prestigio a las aguacatenangueras: ser bordadora y ser partera. Tiene sólo tres años que ella se inició como partera. Cuenta que tuvo un sueño en el cual la enseñaron a recibir a los niños. Desde entonces la gente la llega a buscar siempre que van a tener sus hijos.

Los primeros ataques que recibió Mercedes consistieron en rumores sobre sus infidelidades y comportamientos no aceptados en el pueblo. A pesar de todos estos ataques, ella seguía con sus planes de trabajo y actividades. Acostumbraba regresar bastante noche en taxis. Ella decía con orgullo que viajaba tanto que ya era conocida de los taxistas. Mercedes con sus actitudes desafiaba a la imagen de mujer que no debe estar en la calle en la noche y menos platicando con hombres. El rumor sobre “sus salidas con sus queridos” que la gente utilizó para poner al esposo en su contra no tuvo éxito pues la ADECO contrató al señor para un empleo y así él se convirtió en compañero de trabajo de su esposa y confirmar que todo era, como ella decía, “puros chismes, por envidia”.

La posición de Mercedes dentro del pueblo, no le permitió crear redes sociales fuertes, pero a través de poner en práctica sus conocimientos, contactos y habilidades, ella fue ampliando el abanico de opciones que ofrecer a otras mujeres y familias. Con esta serie de opciones aceptadas por otras bordadoras ella logró definir a través sus prácticas laborales y medicinales el tipo de relación o el lazo que la une a la otra mujer quien, a cambio puede ofrecerle trabajo, lealtad, información. De esta manera, ha logrado sostener y ampliar su red y salir favorecida siendo representante e intermediaria entre las asociaciones y las bordadoras. El poder acá se presenta como un resultado de esta interacción y asociación de mujeres que realizan intercambios desiguales. Se presenta como resultado también de la capacidad de negociación de Mercedes para lograr el “juntar gente” que esté dispuesta a sus propuestas.

El poder que lograban sus clientes ante la competencia entre varias bordadoras patronas ella pudo contrarrestarlo con otros bienes y servicios como el de “curar males” y ayudar en los partos. Todo esto, si bien en un momento, puede compensar el poder ejercido por sus enemigas para crearle un vacío social, también puede darle una mayor inestabilidad social. El convertirse en partera y curandera a través de un sueño significa, por un lado, tener poder, porque se adquiere un estatus independiente en el nivel social y en el sobrenatural y así se puede tomar decisiones y tener una responsabilidad moral hacia sus dependientes (Hermitte, 1992). Pero, por otro, la persona que tenga el poder de curar, según refiere Hermitte, “en la esfera de la interacción con sus vecinos es objeto de

chismes, sospechas y temores. A menos de que su conducta siga estrictamente ciertas normas —como evitar beber en exceso y la promiscuidad sexual—, pierde prestigio, pacientes e incluso la vida” (1992:165).

De ahí que Mercedes para mantener su legitimación dentro de sus redes, debía seguir las normas sociales o negociar su salida. Ella decidió, sin asumir la identidad ilegítima de “mujer loca y querida de muchos hombres” que sus competidoras le querían dar, desafiar al espacio de poder masculino que se revela a través del control de la sexualidad de las mujeres, desafiar a las mujeres que le tenían miedo y coraje a la vez. Con este caso, se muestra también como entre las formas de control social persisten formas y creencias que enlazan lo muy terrenal del mercado de textiles con lo sobrenatural.

En la decisión tomada por Mercedes de salirse de su pueblo e ir a vivir a San Cristóbal, pesaron en mucho todas las maniobras y agresiones recibidas por ella que van desde las cartas de amenaza de muerte, los entierros, una enfermedad en la pierna producto del mal que le echaron, hasta actos de violencia física como el secuestro. Mercedes platicó que las cartas eran ahora más frecuentes y con frases como: “ahora si te vamos a dar tus balazos”. Ella dice que fue un grupo de gente, “mujeres y un curandero que le tiene envidia porque piensa que por su culpa ya no lo busca la gente. Fueron ellos que se pusieron en mí contra y me hicieron todo esto”. Ella tuvo que abandonar el pueblo y actualmente vive en San Cristóbal. Dice estar más tranquila porque acá en la ciudad ya no hay chisme y envidia. Acá ella puede ir y venir a la hora que quiere y ni quien la esté vigilando. Sigue trabajando el bordado, pero ya le aburrió, ahora está interesada en aprender a trabajar en la computadora y en aprender a manejar.

2.6 Las redes de negociantes.

Este tipo de redes son el extremo opuesto de las redes de parentesco. Las bordadoras consideran que una mujer se convierte en negociante, sobre todo, cuando se abandona la dependencia de la familia y de las comadres para trabajar el bordado y se recurre a “hacer tratos con gente de fuera”. Al disminuir el peso del parentesco en la producción, en las relaciones entre las mujeres se inicia un proceso de “esclarecimiento”

de la relación laboral que ahora ya no es ni de intercambio recíproco, ni desigual como en de patronazgo. Ahora pasan a ser más claramente relaciones de compra-venta de trabajo.

Me referí a esta modalidad en el capítulo anterior, señalé que, aunque las bordadoras contratadas por la negociante viven en otros pueblos, algunas de ellas tienen algunos lazos de parentesco entre sí. Esto sucede sobre todo con las trabajadoras de El Puerto y de la cabecera municipal de Amatenango. Sin embargo, en este caso, las ventajas que el parentesco representa para las patronas dentro de su propio pueblo, en otros pueblos pasa a ser una desventaja. Esto se debe a varios factores. La distancia territorial y física representa también una distancia social. Aunque son pertenecientes a la misma etnia, y son parte de las primeras familias que se establecieron en Aguacatenango, actualmente las bordadoras de este pueblo y de El Puerto tienen también una competencia en el mercado de artesanías y por los conflictos políticos y religiosos han creado también ciertos grados de prejuicio e intolerancia entre ellas.

El lazo de parentesco sigue siendo importante aún, pues gracias a él la bordadora de El Puerto siente que debe tener cierta consideración a su pariente que llega hasta su pueblo a buscarla para pedirle que borde sus blusas. Al mismo tiempo esta distancia social combinada con un lazo de parentesco hace que la relación laboral sea más favorable para la trabajadora. Ésta puede hacer esperar más tiempo a la negociante para la entrega del producto sin que la otra le pague menos. Es decir, la negociante debe corresponder teniendo también consideración hacia la trabajadora porque “sabe que ella tiene mucho quehacer de la casa y no puede dar mucho tiempo a la costura”. De esta manera, los intercambios en estas redes cambian cuantitativa y cualitativamente.

Esta modalidad de producción puede ser considerada como lo que actualmente se denomina una microempresa. Ésta se caracteriza por: 1) la no división entre trabajo manual y no manual; 2) ocupar hasta 15 trabajadores; 3) el empleo de mano de obra familiar; 4) la participación directa en la producción de la propietaria/o; producción intensiva en mano de obra y 6) amplio control del trabajador sobre el proceso de trabajo (Escobar, 1986; Becker, 1995; Martínez, 1995; citados por Saraví, 1997). Como bien lo señalan Escobar y Saraví (*ibid.*), la organización

interna de estas unidades productivas es tan variada y tan sujeta a un cambio constante que si se clasifican bajo ciertas categorías, éstas deben interpretarse según los respectivos contextos situacionales y procesuales (Saraví, *ibid.* 23). En este caso de unidades textiles, como ya lo he mencionado con anterioridad, las mujeres pueden tener al mismo tiempo una serie de identidades laborales. Como ellas mismas se identifican: “soy artesana, pero ahora estoy de mano de obra solo”. Pueden ser patronas y trabajadoras al mismo tiempo también. Un ejemplo de este caso de redes puede ser el de Ana, a quien describiré a continuación. Como lo señalé anteriormente, uno de los elementos que han tenido peso en la estrategia de negociante es el hecho de que la bordadora haya salido a trabajar fuera de su pueblo y, por tanto pudiera crear redes sociales en la ciudad que, al regresar a su pueblo utiliza para la producción textil.

Ana es una mujer de 36 años, con 5 hijas entre 3 y 17 años. Su esposo sale a trabajar a Monterrey en la construcción y cuando permanece en el pueblo se dedica a la herrería y agricultura. La hija mayor trabaja en Tuxtla y la de 14 años saldrá a Monterrey con su papá, en el próximo viaje porque quiere conocer otros lugares y ver si encuentra trabajo. Ana platica que: “antes nadie sabía vender sus blusas, mi mamá fue la primera que empezó a hacer sus blusas, ella sabía bien hablar el español. Vimos que se vende bien y los chamulas entraron a comprar. Ahora ya no es igual, ya no pedimos trabajo en las tiendas, ahora las ropas ya son propias de la gente”.

Ana cuando tenía 15 años se fue a Tuxtla a trabajar. Allá conoció los lugares en donde se vendía ropa de artesanía. Estuvo en la ciudad tres años y regresó a su pueblo a seguir trabajando con su mamá y hermanas. En ese tiempo se casó y siguió viajando a Tuxtla cada cierto tiempo para vender blusas. Allá conoció a una señora que se hizo su amiga: “ella es muy buena gente, me dio un cuarto para que cuando yo llegue me pueda quedar ahí, tengo mi llave. Ella también me compra ropa que luego la manda a sus hijos que están en Estados Unidos. Ana considera que ella es de las pocas mujeres que trabajan artesanía porque no toda la gente sabe hacer la ropa, muchas hacen ropa más sencilla, mal hecha para que se venda rápido. Ella vende más caro porque tarda más, porque hace bien los plisados del puño y la manga. En esta relación existe

un intercambio de servicios por dinero porque para responder a este favor de préstamo de casa, Ana da más baratas las prendas a su amiga.

Ahora Ana tiene “su negocio” y tiene que salir más para ir a recoger sus encargos, llevar material, pagar y salir a vender. Una semana va a El Puerto y otra se traslada a Amatenango. Trabajan con ella diez mujeres de El Puerto y diez del otro pueblo. También porque tiene clientes que llegan al pueblo a comprar por mayoreo y también porque tiene comadres y amistades que le hacen el favor de ayudarla a vender. Tiene una vecina con un hijo quien vive en Palenque, va seguido a visitarlo y ella llevó sus blusas para venderlas. Doña Ana comenta: “así nos ayudamos, yo también le hago favor cuando voy a vender le llevó sus blusas, y así nos ayudamos o también cuando vienen a comprar acá juntamos toda la ropa, las extendemos para que la gente las vea y escoja. Ya la que tiene suerte es la que vende”.

Ana organiza su producción de acuerdo a una estrategia que combina el trabajo familiar y apoyo recíproco de comadres y amistades para la comercialización y con la contratación informal de mujeres de otros poblados para el bordado. Su familia es de tipo nuclear y en su casa ella trabaja sólo con sus hijas, quienes por ser aún de corta edad (5, 8 y 14) todavía no saben realizar el proceso completo de elaboración de la ropa. Además encarga bordado a sus hermanas que trabajan en su propia vivienda. Por otra parte, la ropa que vende en Tuxtla la costura con máquina de coser y el bordado lo trabajan las mujeres que contrata. Fue su esposo quien le enseñó a manejar la máquina porque él aprendió también de su mamá. Ana trabaja las blusas que vende en Tuxtla por las mañanas, de diez a una y media de la tarde. Por las tardes, a las cinco, ella visita a su comadre que vive enfrente de su casa. Ellas, mientras platican las últimas novedades sobre la venta de blusas: precios, compradores, modelos y los últimos rumores sobre los conflictos del pueblo, permanecen bordando sus coloridas blusas (ver figuras 4 y 6).

2.7 Las trabajadoras de El Puerto

María, una trabajadora de Ana, se ha desempeñado como bordadora de las comerciantes de San Cristóbal y ahora colabora con Ana, quien es

hija de una tía lejana. Ella platica que le gusta más trabajar con la última porque viene hasta acá a entregar el trabajo. Dice que le gusta este trabajo porque le sirve para comprar sus cosas. Con la mujer de Aguacatenango recibe un poco menos de paga pero ella lo prefiere porque así no gasta en el pasaje para San Cristóbal, y también “sabe esperar el trabajo”. Comenta también que, como el trabajo de costura no es todo el día, porque tiene que hacer tortilla y llevar el desayuno a su esposo hasta la milpa no puede dedicar mucho tiempo a las blusas. Durante dos meses trabaja 6 blusas y recibe un pago de 30 pesos por cada una bordada. Ana las entrega cortadas y María hace el dibujo y el bordado.

Rosa, otra bordadora que trabaja con Ana, platica que ella está contenta con lo que hace porque le deja algo de dinero. Su hija mayor la ayuda con la costura. No le gusta trabajar en el campo, por eso sólo trabaja con la costura. El dinero que gana le sirve para el gasto de la casa: “algo es que ganemos para nuestra ropita, le buscamos, el hombre le busca también para ganar un poco de dinero”. Entrega las blusas cada 3 ó 4 meses. Ellas hacen el bordado de rocócó para la mujer de Aguacatenango. Dice que pagan menos que en San Cristóbal, pero ellas vienen cada mes a ver cómo está el trabajo Las de San Cristóbal son más exigentes, ellas dicen: “no está bueno, está muy fiero su bordado. Si lo vas a dar más barato si no, no lo quiero” Las de Aguacatenango no son exigentes, ellas lavan las blusas, así no gastamos en cloro.

2.8 Las trabajadoras de Amatenango

Dolores es una alfarera que aprendió a bordar con sus nueras quien son de Aguacatenango. Antes se dedicaba a hacer ollas de barro, pero ahora ya no trabaja en eso porque —comenta— es un trabajo muy pesado: “se tiene que amasar el barro y conseguir leña. Es muy cansado porque pasan más de 3 meses para secar las ollas y salen más o menos como una docena de ollas”. Por eso le gusta más el bordado porque está sentada y no se cansa mucho. Le llegan a dejar la tela para que borde y cuando termina le pide el trabajo la señora. Ella acude cada 10 o 15 días y le paga 20 o 25 pesos la blusa según sea la urgencia que tiene la dueña de la ropa para recoger las prendas.

Tomasa es una señora viuda que se dedica al bordado desde hace un año. Dice que aprendió “de su pensar”. Ella también se dedica a la alfarería por eso no puede dedicar mucho tiempo a la costura. Entrega blusas, 3 ó 4 blusas cada 15 ó 20 días. Los dos trabajos le gustan, y tiene que hacer los dos porque así gana un poco más de dinero. Aunque prefiere hacer el bordado porque es menos pesado, ella debe combinar los dos para obtener el mínimo para sus gastos: “si me ayuda un poco la olla porque se junta en tres meses 5 ó 6 o una docena de ollas. Las quemo y las llevo a vender. De ese dinero compro mi ropa, mi nagua . En cambio con el bordado no se junta mucho porque allí nomás termina el dinero porque compro café, azúcar y jabón, en cambio la olla da un poco más de dinero”.

Los intercambios que se realizan en esta red son distintos de acuerdo al tipo de vínculo que tenga la negociante con cada grupo. Con las trabajadoras de El Puerto hay un intercambio mercantil, pero también existen ciertos intercambios de reciprocidad, como he mencionado, debido a ciertos lazos de parentesco. Con las trabajadoras de Amatenango existen intercambios de mercado no sólo a través de la compra-venta de trabajo, sino también por el servicio de préstamos de dinero.

Ana, igual que el caso de Mercedes, no siguió la estrategia de ampliar sus redes a nivel local, pues su condición de migrante y el no tener ya a su madre son elementos que obstaculizan esta estrategia. Ella prefirió relacionarse con mujeres y comerciantes de la ciudad. Si la lideresa o cacica es ya una mujer mayor, las microempresarias son señoras jóvenes que pertenecen a familias que han salido desde generaciones anteriores a trabajar en ciudades cercanas como San Cristóbal y Tuxtla, o que desde muy jóvenes permanecieron por temporadas fuera de su pueblo. Mi experiencia de cercanía con estas artesanas me dice que no sólo consideran a las mestizas como posibles clientas, sino que también les interesa mantener una relación de amistad a través de la cual se intercambian no sólo objetos materiales, sino que siempre mantienen mucho interés por intercambiar servicios, información, préstamos de dinero, contactos sociales, por ejemplo.

La colaboración que existe entre las comadres para la comercialización, si bien se puede considerar como intercambio de reciprocidad, se ha convertido también en fuente de conflicto que lleva a la enemistad y acaba con

toda cooperación entre ellas. En una ocasión que visité a Rosa la encontré en su cocina, acostada y cubierta con varias mantas, estaba enferma. El éxito y ventajas en el negocio de blusas que tiene Ana la ha llevado a ser víctima de la envidia: “la gente te envidia si ve que tienes dinero o si ve que nos va bien, te envidian y te echan el mal”. De la misma manera, Ana y su comadre Remigia enrolan a sus maridos en sus rivalidades y pleitos. Ella platicó: “mi comadre Remigia, hace dos años se enojó y me dejó de hablar, fue porque yo le di unas blusas para que las vendiera, ella vendió las blusas y repartió el dinero a las demás y a mí no me dio, le fui a pedir mi dinero y le dije: me dijeron que ya vendiste mis blusas, vine a recoger mi dinero”, ella me contestó: “ ah, sí pero tu dinero ya lo gasté, yo no soy como tú, si yo tengo dinero, como me gusta tener mis cosas, me gasto todo el dinero, después te pago.”, así me dijo, entonces yo me regresé. Pasó después que mi comadre le dijo a su esposo mi tío don Miguel, que yo le había ido a cobrar el dinero que él pidió prestado a su sobrino mi esposo, y vino mi tío y me regañó. Pero luego mi esposo fue a tomar y le fue a reclamar a su tío y por eso mi comadre se enoja conmigo”. Ana, de la misma forma que otras mujeres, también ejerce un poder al involucrar a su marido en sus conflictos. En su competencia y rivalidades las mujeres los involucran manipulando los problemas familiares de manera que su competidora salga perdiendo.

En este apartado he intentado explicar y analizar la dinámica y la naturaleza de las distintas redes conformadas a partir de las variadas estrategias de las bordadoras. He encontrado que son las redes de parentesco en donde se combinan las relaciones de reciprocidad y las desigualdades a través de la creación de vínculos de patronazgo-clientelismo, son las redes más consolidadas y a través de las cuales ciertas mujeres han logrado ejercer su poder y un fuerte control sobre las familias, mujeres y asuntos públicos y políticos del poblado. Cada generación y cada bordadora fue construyendo su propia modalidad según el momento en que se insertó en esta producción, su historia y experiencias de vida, así han logrado cambiar de posición en el proceso de trabajo.

Con la producción de textiles, en Aguacatenango se ha generado una diversidad de modalidades de vinculación al mercado, de relaciones de trabajo y de formas de asociación entre las mujeres. Esta diversidad no sólo tiene que ver con los factores culturales tales como la organización familiar,

sino también con factores económicos como el acceso a la migración como una opción más de garantizar la sobrevivencia de la familia. La historia de las mujeres así como su experiencia de vida están íntimamente relacionadas a la historia de una artesanía que es parte de su identidad laboral.

Las bordadoras, de acuerdo a su contexto socioeconómico y político y en particular a las condiciones del mercado de artesanías textiles, han ido transformando los procesos de trabajo, ampliando sus redes sociales y cambiando relaciones entre hombres y mujeres. Ellas han tenido la suficiente creatividad y habilidades para ir proponiendo nuevos diseños y así también ampliar la demanda de sus productos.

Si se analizan las distintas redes, viéndolas desde el origen de la “artesanía reinventada” hasta la actualidad, es decir, a través de la historia de las relaciones creadas entre las mujeres que participan en esta producción, es posible identificar cierta similitud de la primera red creada entre las comerciantes coletas y las trabajadoras tseltales y la última creada por las negociantes. La primera fue una red personal de la comerciante urbana a través de vínculos laborales con las tseltales rurales. Los intercambios en esta red fueron intercambios de mercado. Las tseltales para lograr la producción que necesitaban recurrieron a la formación de redes familiares y de parentesco en donde, como hemos visto, se crearon diversas relaciones sociales. Esto muestra cómo este proceso tiene la particularidad de haber creado a través del intercambio de mercado, nuevas relaciones de reciprocidad entre hombres y mujeres, y entre mujeres. A la vez también ha creado una particular proletarización de las bordadoras —en el caso de las primeras trabajadoras de las comerciantes coletas—, grupos de nuevas artesanas en el espacio textilero.

Hasta ahora, un proceso que se inició con relaciones de intercambio de mercado entre mujeres urbanas y rurales ha terminado hasta en relaciones de intercambio de mercado entre mujeres rurales. Esto, desde el punto de vista económico, si bien ha representado generación de empleos locales, y por tanto, la obtención de cierto ingreso monetario que ha contribuido al beneficio familiar, existen dos factores básicos en las modalidades y estrategias que las bordadoras tseltales han seguido, que han dado como resultado la situación desfavorable de los bajos precios del textil y de los bajos precios de los pagos a las trabajadoras. Estos

elementos son: 1) la estrategia de organización del trabajo familiar para el textil, con intercambios recíprocos y desiguales con una proporción mayor de bienes en especie y en servicios y diversos favores intangibles, tiene como efecto que el precio de mercado del trabajo de las mujeres sea siempre mínimo; 2) la estrategia de expandir la producción siguiendo la modalidad de la comerciante coleta, ha generado que la oferta de mercado aumente con productos de mala calidad lo que repercute en una tendencia constante a la baja de los precios del textil.

Lo anterior es parte y consecuencia de ese capitalismo de la pobreza al que me he referido en otros apartados. Muestra también las paradojas de los cambios sociales en espacios rurales marginados como el del área de estudio. Se logra un *espacio-puente* de mujeres en donde ellas consiguen mejorar su posición social y se crean nuevas desigualdades entre familias y entre las mujeres.

Por otra parte, la pertenencia de las bordadoras a una determinada generación, junto al tipo de relaciones que haya establecido en el trabajo de textiles, es un elemento esencial cuando se trata de decidir y orientar las prácticas y representaciones ideológicas en el conjunto de bordadoras. A su vez, estas prácticas a través del tiempo van reconstruyendo la identidad colectiva de bordadora, a la de bordadora negociante, bordadora mano de obra o artesana. He tomado en cuenta los lugares y tiempos relacionados con el textil, pero también lugares y tiempo que van más allá del trabajo en donde se incorporan otros componentes de identidad social y de género.

El control que muchas de las bordadoras tienen sobre su cuerpo, su trabajo y su tiempo, así como el poder manifiesto en las decisiones y acuerdos que se hacen en la familia, nos indica que la importancia y valor acerca de su trabajo, de la aportación a la unidad doméstica, se ha reforzado a través del trabajo de textiles. Las mujeres han ido reconstruyendo su identidad de género hacia una mayor independencia, poder de decisión dentro de la familia y la comunidad. Asimismo, las mismas mujeres emplean ahora como mecanismo de poder entre ellas discursos religiosos patriarcales para lograr minar el éxito y poder de otras.

La rivalidad y competencia entre las mujeres manifestada en forma particular en la producción de la artesanía textil, ha resultado en un

degeneración de las formas de cooperación y de los códigos morales de reciprocidad. Los cada vez más dominantes valores relacionados con el individualismo mercantil, combinados con formas de patronazgo-clientelismo y la situación de marginalidad han resultado en un conjunto de comportamientos y situaciones en donde se ha instalado la violencia y el control constante, de mujeres poderosas siempre vigilantes de que lo que consideran como “sus espacios” permanezcan siempre como tales.

Conclusiones generales

A través del recorrido de diferentes capítulos de la presente investigación, he abordado el estudio de una parte de la realidad social de mujeres rurales indígenas y mujeres urbanas mestizas. He tomado como ejes conductores tres categorías como son las de *género*, *identidades* y *relaciones sociales*. Éstas son fundamentales para comprender lo que finalmente sustenta mi interés de investigación: las desigualdades sociales. La puerta que me abrió el camino para mi intento de explicar y conocer las relaciones sociales entre ellas, fue el trabajo de ambos grupos: la artesanía textil. A través de este espacio que denominé *espacio textilero* he tratado de contribuir al esclarecimiento de problemáticas teóricas de género, tales como la diversidad de identidades femeninas; la reconceptualización de la mujer como sujeto y la posibilidad o imposibilidad que como mujeres logren unirse, siempre en pos de objetivos comunes y la explicación sobre las identidades femeninas ajenas a la subordinación y el ejercicio del poder. La investigación se ha realizado a partir de los elementos sociales y culturales que rigen y estructuran un proceso de trabajo: la producción de artesanía textil en un pueblo de Los Altos de Chiapas, considerando que ambos aspectos están íntimamente interrelacionados. En particular he analizado desde una perspectiva que conjunta instrumentos teóricos de diversas líneas de la antropología y la sociología, cómo las artesanas tseltales reconstruyen cotidianamente su identidad laboral y de género, a través de este nuevo trabajo a domicilio y de su vinculación a diferentes redes sociales. Esta identidad forma parte de una cultura laboral que es compartida en algunos aspectos por otro grupo social: el de las comerciantes coletas de artesanías.

He sostenido que en la identidad de algunos grupos de mujeres campesinas indígenas de regiones como Los Altos de Chiapas, el trabajo y la movilización política son elementos identitarios propios de una cultura indígena maya que se ha reconstruido a lo largo del tiempo, pero que aún son parte fundamental de las identidades femeninas de esta región. Con lo anterior pretendo remarcar las diferencias que pueden existir en las identidades femeninas, según los contextos sociales y las relaciones en que se encuentran inmersas, el cómo estas diferencias en su experiencia de vida pueden resultar en verdaderos instrumentos de acción de las mujeres para cambiar la estructura de dominación masculina. De acuerdo con mis referencias teóricas, he logrado encontrar esas distintas posiciones sociales de las mujeres que son resultado de su acción práctica de acuerdo a su experiencia y desempeño en su contexto. No todas las mujeres son subordinadas ni todas son subordinadas, en todos los ámbitos y etapas de su vida.

He mostrado que pueden existir regímenes de género en donde prevalecen dimensiones de cooperación y complementariedad con otras dimensiones de resistencia femenina y dominación masculina. Ha sido posible identificar rasgos de vivir el género que, según he propuesto, son elementos culturales propios de los indígenas tseltales que han estado presentes a lo largo del tiempo. Éstos se presentan renovados y reconstruidos a través de las prácticas y comportamientos que expresan identidades femeninas y masculinas en continua cooperación, conflicto y negociación. He tratado de ver a la teoría de la complementariedad desde una óptica distinta de la vertiente feminista de la diferencia, es decir, sin atribuir a las mujeres cualidades esenciales desde un “ámbito femenino” que se complementa con el ámbito masculino, sino desde la posibilidad de una mayor cooperación, flexibilidad entre hombres y mujeres en los distintos espacios sociales en los cuales las mujeres pueden aprovechar su posición para cambiar a una mayor igualdad social entre los géneros.

En la sociedad rural indígena de las bordadoras de Aguacatenango he encontrado esta dimensión de cooperación y complementariedad entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo, existen dimensiones en las cuales las mujeres tienen que estar constantemente oponiendo resistencia al control del hombres. Este sería el caso de muchas de las

señoras que pertenecen a familias en etapa de expansión. Son precisamente éstas, que tienen entre 25 y 35 años de edad, sobre las que recae un control social y dominación masculinos. Este control es mayor aún si el esposo trabaja fuera del pueblo. Varios de los hombres entre estas edades y más jóvenes, acostumbrados a vivir fuera de su pueblo, han creado cierto temor ante la independencia y seguridad de las mujeres para salir y entrar de su pueblo y utilizan ciertos chantajes emocionales para impedir o disminuir las salidas de sus esposas. En la coexistencia de estas dimensiones distintas del régimen de género, la población femenina ha encontrado espacios que les ha abierto un camino hacia una mayor independencia, hacia el ejercicio de poder y posibilidades de transgredir más fácilmente aquellas normas e ideas que refuerzan el dominio masculino.

Los hallazgos anteriores me han permitido sostener uno de mis planteamientos iniciales que visualiza el estudio del género como el estudio de un conjunto de relaciones en donde se ejerce el poder, y que se conforman en varias dimensiones de la vida social; el ejercicio de contemplar y estudiar el género más allá de las dicotomías dominación masculina/subordinación femenina e indígena subordinada/mestiza dominadora, me condujo a observar y conocer los diferentes planos de la vida social en donde se manifiestan prácticas de mujeres y de hombres que muestran el ejercicio del poder y control entre ellos, entre las mismas mujeres e incluso de éstas sobre los hombres.

Los procesos relacionados con la producción y comercialización de textiles, por una parte, han resultado en mayores ventajas sociales para las mujeres al ampliarse la cooperación entre hombres y mujeres, y reforzando la valoración social del trabajo femenino; por otra, han tenido como consecuencia una fuerte rivalidad, competencia y conflictividad entre las mujeres, que son efectos de la interacción de un conjunto de elementos que las artesanas y sus familias ponen en juego para vencer o apoyar a sus aliados, para ganar lugares en el mercado de artesanías, para aventajar a otras en conseguir clientes, entre otros.

No se trata sólo del hecho de que la participación de las tseltales en el mercado de artesanías haya creado relaciones de competencia y control de unas sobre las otras, y así también una mayor diferenciación

social entre mujeres y familias. Más bien se trata de una interacción constante entre los diversos planos de relaciones en donde intervienen el parentesco, los intereses de las alianzas políticas, preferencias religiosas, las relaciones afectivas y emocionales, las distintas rivalidades no sólo por el mercado, sino también por las parejas y anteriores rencillas familiares. Es evidente que todos estos planos de relaciones e intereses forman un entramado muy complejo que se revela directamente de manera más palpable en el ámbito del trabajo textilero, en el convivir cotidiano de las artesanas a través de la principal actividad del pueblo.

Ha sido mi intención y espero que lo haya logrado, explorar y explicar dos aspectos que considero muy importantes para el análisis de la identidad femenina: el primero se refiere a las implicaciones que tiene para la construcción de la identidad femenina el hecho de que la actividad laboral remunerada, en algunas regiones y zonas del país, no es una actividad reciente, sino más bien ha sido parte de la vida cotidiana de un sector importante de mujeres y en algunas regiones, desde la época prehispánica; el segundo aspecto es el relativo a la integralidad de la vida campesina, en donde la producción, reproducción, rituales y convivencia con la naturaleza, le dan a la personas una dimensión de totalidad (Arizpe:1986); la concepción anterior necesariamente conlleva diferencias muy importantes en cuanto a la percepción, por tanto la acción y participación en los espacios políticos entre las mujeres rurales indígenas y las mujeres urbanas mestizas.

Con los anteriores planteamientos construí mi argumentación, cuyo contenido y sustentación parte del análisis de la información empírica que se encuentra en cada capítulo. Para esto, he considerado necesario partir de la descripción y discusión de las diferentes modalidades o vías que han seguido las familias artesanas de regiones del país para documentar los cambios, adaptaciones y nuevos significados en la producción y consumo de las artesanías en el México del siglo XXI. En el capítulo segundo he revisado y discutido sobre la artesanía mexicana del siglo XXI y concluyo que ésta es ahora, como siempre, un objeto elaborado manualmente que nos dice mucho de sus hacedoras: las artesanas y artesanos de las distintas regiones del país, pero, si antes eran portadoras de la diversidad y riqueza cultural de cada grupo étnico,

ahora también son reflejo de la interculturalidad y de su dinámica laboral y territorial. Las artesanas en el siglo XXI viajan por el país, por el continente, por el mundo, estableciendo relaciones con gente de otros países que ellas visitan y que vienen a visitarlas, interactúan desde su entorno local con diversas culturas y reproducen parte de estas experiencias en sus objetos artesanales. Las innovaciones de la artesanía no sólo son reflejo del sentido utilitarista de los artesanos, sino también expresan su moderna “tradicionalidad”, que en la mayoría de los casos forma parte también de la modernidad de la pobreza.

En cuanto al vínculo entre género y artesanías, he señalado cómo en el contexto del desarrollo de capital y las transformaciones agrarias en México las mujeres han tenido sus propias respuestas a través de las cuales han reconfigurado la identidad femenina. En varios estudios sobre género y procesos laborales de artesanía se muestra la existencia de espacios de acción que las mujeres han ocupado por decisión propia, y que nos dicen que probablemente la identidad femenina está moldeada, construida por algo más que las experiencias de procesos sociales de exclusión, supuestamente relacionada con su sexo y cuyo papel en la sociedad es la reproducción biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo. En particular, en la región de Los Altos de Chiapas, las artesanías persisten a través de dos vías que las mujeres han construido y que han ampliado sus espacios de participación social en un tiempo más corto que en otras regiones.

Sostengo y muestro que las mujeres indígenas artesanas y comerciantes mestizas de Los Altos de Chiapas, han reinventado la tradición al crear una nueva artesanía textil que se ha originado a partir de la conjunción de creatividad, intereses y habilidades de ambas. Pertenecientes a diferentes culturas, en este espacio las mujeres construyen una identidad ocupacional que distingue actualmente parte de la identidad femenina de esta región. Esta actividad local femenina ha formado un código cultural específico entre indígenas y coletas, cuyo contenido se basa en ciertas prácticas productivas, un lenguaje técnico propio, conocimientos y habilidades para la comercialización. Al mismo tiempo, pertenecer a distintos sectores sociales y, por tanto, tener distintas posiciones en el ámbito laboral, da como resultado que en sus prácticas de sociabilidad se

manifiesten diferentes ideologías y valores relativos a los significados que para ellas tiene esta dimensión de su identidad laboral.

Esta cultura laboral forma parte de un área territorial que une a ciudades con poblaciones rurales en una continuidad geográfica que denomino el *espacio textilero*. Este espacio es visto como: 1) un espacio de relaciones sociales de diversa índole: económicas, culturales y políticas; 2) un espacio de mujeres en el cual ellas crean y mantienen una actividad laboral que ha servido no sólo para sobrevivir y mejorar su economía familiar, sino también como un espacio en donde ellas han podido trascender hacia nuevas formas de organización social y cultural. Propongo también que a través de las diferentes vías de la producción de artesanías en nuestro país, se ha dado, incluso, una diferenciación del trabajo a domicilio y de formas de vivir el trabajo femenino y lo doméstico. El nuevo trabajo a domicilio de las artesanas tseltales no significa un confinamiento de la mujer que propicia o refuerza una condición de subordinación femenina. Así también, he demostrado cómo este espacio es un entorno en donde tanto las tseltales como las coletas comparten una cultura laboral. al mismo tiempo, han creado un espacio de cambio que les ha servido para trascender hacia nuevos contenidos de organización social y cultural que favorece una mayor equidad en las relaciones de género entre el grupo de mujeres tseltales de Aguacatenango.

He trabajado con el concepto de *espacio-puente* como un proceso de creación en donde se combinan referencias identitarias apartadas de la subordinación con nuevas experiencias que posibilitan la vía para nuevas transformaciones hacia la equidad en las relaciones de género. Considero que un *espacio-puente* puede crearse a partir de la reconfiguración de aspectos culturales, propios de la historia de la sociedad indígena campesina donde las relaciones de género se construyen a partir de concepciones y valoraciones distintas sobre la mujer, el hombre y lo femenino y lo masculino. Sugiero también que esta recreación de valores e identidad y la dinámica de las relaciones entre hombres y mujeres de este poblado de estudio, contribuye a la apertura de situaciones más equitativas entre ambos y conduce también a cambios microsociales en las relaciones de género de manera más acelerada. Cambios que pue-

den conducir a transformaciones de mayor amplitud en la escala social acerca de las concepciones y relaciones que sostienen las desigualdades entre hombre y mujeres.

En el capítulo tres demuestro cómo se reconstruyen y organizan las formas de vivir lo doméstico y los procesos de trabajo de las mujeres rurales a partir de su participación en la nueva artesanía. Encontré que el trabajo textil no es un trabajo que depende del tiempo que deje el trabajo doméstico, sino éste es organizado también de acuerdo a la producción textil. Las bordadoras tienen también diferentes percepciones de vivir lo doméstico. Mientras para unas puede ser una parte crucial de su vida, para otras el trabajo de la casa ha pasado a segundo plano. Existen también diferentes arreglos de las mujeres para realizar las tareas de la casa a través de la cooperación entre ellas. Encontré que existe una cooperación en el trabajo entre mujeres y hombres, como parte de una responsabilidad compartida para el logro de contar con los recursos necesarios para el sostenimiento de la familia. Tanto el trabajo de la mujer como el del hombre son valorados de la misma manera. No existe tampoco un control masculino generalizado sobre el trabajo de la mujer ni sobre los ingresos de éste. Sucede todo lo contrario, las mujeres han logrado negociar a su favor y enrollar a los hombres en el trabajo de textiles. Existen casos en donde los hombres han dejado su trabajo habitual para seguir los consejos de las esposas e involucrarse de lleno en el comercio de textiles. Esta situación no implica la aparición de un control por parte del marido. Concluyo, entonces, que las bordadoras de Aguacatenango a través de su trabajo textilero han construido un espacio de cambio, el cual ha contribuido no a reproducir modelos patriarcales, sino a reforzar y crear identidad de género que se aleja de la subordinación femenina. He señalado también que es un espacio de cambio en el que las mujeres no sólo han instrumentado estrategias que les favorecen a través de las nuevas relaciones y sitios de participación, sino también a partir de comportamientos habituales de su cultura de género. Las descripciones y análisis de los diferentes casos de mujeres y hombres en donde manifiestan comportamientos, ideas y normas habituales de su vida cotidiana, han mostrado que las mujeres tienen un ejercicio del poder en diferentes ámbitos espaciales y en distintos niveles.

He podido comprobar cómo este proceso de trabajo genera una específica identidad laboral en las personas que en él participan, identidad que se manifiesta en su realidad social a través de rasgos culturales que se establecen a partir del desarrollo directo de la actividad. En este caso de la producción de textiles por las tseltales de Aguacatenango, tales como su argot laboral, los saberes específicos, las destrezas, la forma de interpretar parte de su mundo. Hablo de una identidad determinada por la función del trabajo como generador de un código cultural concreto, construido cuando la existencia de “una tradición de trabajo local” crea una especialización técnica de los individuos que influye en su socialización, dotándolos de conocimientos, destrezas y prácticas productivas que modelan, a nivel cognitivo, comportamientos, actitudes y valores que se extienden más allá de la actividad laboral misma, impregnando la cotidianidad social y generando en ellos una identidad laboral que explica ciertas características de la sociedad local. Parte de estos elementos de la identidad laboral de las bordadoras se transfieren al resto de la colectividad, constituyendo uno de los aspectos más importantes de su identidad y su identificación local.

El entorno cotidiano de las familias muestra el desenvolvimiento de las bordadoras en sus diversas actividades. Los lugares públicos del pueblo se llenan de la presencia femenina, las actitudes y comportamientos de los hombres muestran la importancia que ha cobrado el actual trabajo de textiles. El trabajo de bordado, más allá de su importancia económica, adquiere una naturaleza representativa para toda la población de Aguacatenango, porque se identifican con esta actividad hasta los que no se involucran directamente con esta artesanía.

Existe ahora una autoridad femenina informal al lado de una autoridad formal masculina. Las mujeres tienen libertad y capacidad de decisión no sólo entre su familia, sino dentro de la comunidad. La importancia y autoridad de las mujeres se expresa también en forma simbólica y concreta en los rituales religiosos en donde ella tiene un papel igual al del hombre, y puede asumir cargos religiosos como el de “principal” y “martoma”. Esta cultura religiosa de género es parte de los elementos de una cultura mesoamericana que da igual importancia en varios ámbitos a lo femenino que a lo masculino, y ha contribuido a

reforzar comportamientos e ideas de género que llevan hacia relaciones más equitativas entre la pareja y se alejan de la subordinación femenina.

Existe una división del trabajo entre hombres y mujeres, también una tendencia hacia una división flexible, de tal manera que es posible hablar de una complementariedad de papeles laborales que supone una mayor equidad en la responsabilidad y cargas de trabajo que implica para la pareja el mantenimiento de su familia. En estas familias, ambos, mujeres y hombres, son reconocidos como proveedores y su trabajo es valorado de igual manera. El trabajo del textil ha significado también diversos cambios en la organización familiar. Actualmente las mujeres participan menos en la producción agrícola al tiempo que los hombres empiezan a colaborar con ellas en la costura. Esto tampoco ha significado que el hombre haya empezado a tener control sobre este trabajo. Considero que la información empírica contenida en ese capítulo muestra que las mujeres y hombres de la familia, lejos de tener divergencias de intereses y necesidades entre los trabajos de cada uno, realizan esfuerzos y acuerdos colaborativos en especie y en dinero para lograr el ingreso básico de la unidad doméstica.

He tomado en cuenta aspectos materiales que se observan física y espacialmente, tales como los materiales, las técnicas, la división del trabajo, el lenguaje de las bordadoras, el vestido, así como aspectos subjetivos que se manifiestan en el comportamiento, ideas y actitudes de las personas en relación al trabajo de textiles. Para las generaciones más jóvenes de bordadoras, es importante el control de la fertilidad, porque opinan que no es posible para ellas cuidar a los hijos y dedicarse como quieren a su trabajo. Tanto hombres como mujeres aprecian significativamente el hecho de tener varias hijas. Los hombres siempre tuvieron opiniones de valoración para el trabajo de la mujer.

La dedicación de los textiles de las mujeres ha significado una mayor autonomía y control personal de sus vidas, al mismo tiempo ha ampliado sus relaciones y redes sociales. En la comunidad, la definición del ser y deber ser de las mujeres no está precisamente relacionada con la obediencia, encerramiento y silencio ante la voz de los hombres. Considero que los anteriores valores y comportamientos de género relacionados con la complementariedad sin jerarquías entre hombres y

mujeres, se han reforzado con la inserción de ellas en la actividad textil de artesanía. Esto ha posibilitado que ellas a través de su práctica cotidiana estén actuando como agentes de cambio.

He hablado de *espacio-puente* como un espacio que ha resultado en una mayor autodeterminación y poder de decisión de la mujer no sólo en el ámbito hogareño, sino también dentro de la comunidad. Sin embargo, esta situación es variable según la posición social, experiencias y la generación a la que pertenecen las mujeres. Si bien en la dimensión de las relaciones de género ha favorecido a todas, en la dimensión de las relaciones intragénero, ha generado formas nuevas de desigualdad entre las mismas mujeres, el ejercicio de poder y control de unas sobre otras.

Un punto central de mi argumentación es que, en la dimensión intragénero, las consecuencias son paradójicas: los logros mencionados han colocado —a las mujeres tseltales involucradas— en una posición más ventajosa en las relaciones de género. A través de su historia laboral, las artesanas tseltales han logrado construir diversas redes sociales y con ellas, diferentes estrategias de producción. La conjunción de su historia laboral, sus experiencias de vida, la generación a la que pertenecen, las coyunturas relacionadas con el mercado de artesanías y la política estatal, ha dado como resultado una heterogeneidad de posiciones sociales de las mujeres. Esta diversidad de posiciones ha posibilitado el ejercicio de poder en beneficio de unas y en desventaja para otras. El ejercicio de poder y control de algunas mujeres indígenas sobre otras en este espacio textilero, ha conducido a una mayor diferenciación social y a nuevas formas de desigualdad intragénero.

La argumentación anterior intento demostrarla y discutirla en el último capítulo del texto. He encontrado que son las redes de parentesco en donde se combinan las relaciones de reciprocidad y de asimetría a través de la creación de vínculos de patronazgo-clientelismo, las más consolidadas. A través de éstas, ciertas mujeres han logrado ejercer su poder y un fuerte control sobre las familias, mujeres, asuntos públicos y políticos del poblado. Cada generación y cada bordadora fue construyendo su propia modalidad según el momento en que se insertó en esta producción, su historia y experiencias de vida, así han logrado cambiar de posición en el proceso de trabajo.

Con la producción de textiles, en Aguacatenango se ha generado una diversidad de modalidades de vinculación al mercado, de relaciones de trabajo y de formas de asociación entre las mujeres. Esta diversidad no sólo tiene que ver con factores culturales como la organización familiar, sino también con factores económicos como el acceso a la migración como una opción más de garantizar la sobrevivencia de la familia. La historia de las mujeres, así como su experiencia de vida están íntimamente relacionadas a la historia de una artesanía que es parte de su identidad laboral.

Si se analizan las distintas redes viéndolas desde el origen de la “artesanía reinventada” hasta la actualidad, es decir, a través de la historia de las relaciones creadas entre las mujeres que participan en esta producción, es posible identificar cierta similitud de la primera red creada entre las comerciantes coletas, las trabajadoras tseltales y la última creada por las negociantes. La primera fue una red personal de la comerciante urbana a través de vínculos laborales con las tseltales rurales. Los intercambios en esta red fueron intercambios de mercado. Las tseltales para lograr la producción que necesitaban recurrieron a la formación de redes familiares y de parentesco en donde, como hemos visto, se crearon diversas relaciones sociales. Esto muestra cómo este proceso tiene la particularidad de haber creado, a través del intercambio de mercado, nuevas relaciones de reciprocidad entre hombres y mujeres y entre mujeres. También ha creado una particular proletarización de las bordadoras —en el caso de las primeras trabajadoras de las comerciantes coletas—, grupos de nuevas artesanas en el espacio textilero.

A partir de la información de campo, asevero que esta producción de textiles es un proceso que se inició con relaciones de intercambio de mercado entre mujeres urbanas y rurales, y que ha terminado hasta ahora en relaciones de intercambio de mercado entre mujeres rurales. Esto, desde el punto de vista económico, si bien ha representado una generación de empleos locales y, por tanto, la obtención de cierto ingreso monetario que ha contribuido al beneficio familiar, existen dos factores básicos en las modalidades y estrategias que las bordadoras tseltales han seguido, que han dado como resultado dos situaciones desfavorables: los bajos precios del textil y los bajos precios de los pagos a las trabajadoras. Estos elementos son: 1) la estrategia de organiza-

ción del trabajo familiar para el textil, con intercambios recíprocos y/o desiguales con una proporción mayor de bienes en especie y en servicios y diversos favores intangibles, tiene como efecto que el precio de mercado del trabajo de las mujeres sea siempre bajo; 2) la estrategia de expandir la producción siguiendo la modalidad de la comerciante coleta ha generado que la oferta de mercado aumente con productos de mala calidad lo que repercute en una tendencia constante a la baja de los precios del textil. Creo que lo anterior es parte y consecuencia de ese capitalismo de la pobreza al que me referido en otros apartados. Muestra también las paradojas de los cambios sociales en espacios rurales marginados como el del área de estudio. Se logra un *espacio-puente* de mujeres en donde ellas consiguen mejorar su posición social y se crean nuevas desigualdades entre familias y entre las mujeres.

Por otra parte, la pertenencia de las bordadoras a una determinada generación, junto al tipo de relaciones que hayan establecido en el trabajo de textiles es un elemento esencial cuando se trata de decidir y orientar las prácticas y representaciones ideológicas en el conjunto de bordadoras. Estas prácticas a través del tiempo van reconstruyendo la identidad colectiva de bordadora, a la de bordadora negociante, bordadora mano de obra o artesana. He tomado en cuenta los lugares y tiempo relacionados con el textil, pero también lugares y tiempo que van más allá del trabajo, donde se incorporan otros componentes de identidad social y de género.

El control que muchas de las bordadoras tienen sobre su cuerpo, su trabajo y su tiempo, así como el poder manifiesto en las decisiones y acuerdos que se hacen en la familia, nos indica que la importancia y valor acerca de su trabajo y aportación a la unidad doméstica se ha reforzado a través del trabajo de textiles. Las mujeres han ido reconstruyendo su identidad de género hacia una mayor independencia y poder de decisión dentro de la familia y comunidad. Las mismas mujeres emplean ahora varios mecanismo de poder entre ellas. Algunas han logrado correr del pueblo, a través de variadas estrategias, a otras mujeres que consideraban sus más acérrimas rivales en el negocio del textil.

La rivalidad y competencia entre las mujeres manifestada en forma particular en la producción de la artesanía textil, ha resultado en una

degeneración de las formas de cooperación y de los códigos morales de reciprocidad. Los cada vez más dominantes valores relacionados con el individualismo mercantil, combinados con formas de patronazgo-clientelismo y la situación de marginalidad, han resultado en un conjunto de comportamientos y situaciones en donde se ha instalado la violencia y el control constante de mujeres poderosas, vigilantes de que lo que consideran como “sus espacios” permanezcan siempre como tales.

El trabajo muestra cómo las mujeres construyen culturalmente un espacio en donde las reciprocidades primarias han sido la clave del éxito y apropiación de su artesanía. Al mismo tiempo su historia, experiencia laboral y oportunidades diferenciadas han generado procesos de distinciones sociales entre ellas. Estas distinciones han sido un factor que ha impedido que las mujeres puedan actuar como grupo unido por un conjunto por intereses comunes desde el punto de vista de la actividad a la que se dedican, es decir, como artesanas y trabajadoras que en momento puedan unirse para estrategias de incrementos a los precios de sus textiles, por ejemplo.

Lo anterior pone de nuevo en evidencia el uso generalizado de la categoría *mujer* como instrumento metodológico adecuado para todos los contextos sociales. Las situaciones estudiadas han puesto de manifiesto las desigualdades y diversidades que existen en las relaciones sociales que mantienen las mujeres. He encontrado que las artesanas pueden ser solidarias en determinados momentos y cómo esta solidaridad se rompe, se destruye cuando surgen situaciones de competencia que ellas identifican como efectos de “la envidia” y en donde en estas confrontaciones ellas recurren a la reproducción de discursos que refuerzan una vía para el poder masculino.

Por último, considero necesario decir que los resultados de este trabajo sobre la diversidad de identidades, experiencias e intereses femeninos y los grados de conflicto y cooperación que se presentan entre las mujeres, indican no sólo las contradicciones que se dan en los cambios de relaciones de desigualdad en las variadas dimensiones sociales, sino también revelan la importancia de ver siempre entrelazadas las relaciones de género con las distintas relaciones de poder, desigualdad, la instrumentación de prácticas y discursos que reproducen o crean la ex-

clusión social. En un caso como el que se ha presentado en este libro, es fundamental preguntarse sobre la conveniencia de combinar acciones políticas masculinas y femeninas en contra de otras desigualdades sociales como las de clase con prácticas políticas que, al mismo tiempo que refuercen igualdades sociales de género ya existentes, combatan también las desigualdades presentes entre hombres y mujeres.

Bibliografía

Acosta-Belén, Bose C., 1995, "Colonialism, Structural Subordination, and Empowerment: Women in the Development process in Latin America and the Caribbean", en *Women in the Latin American Development process*, Temple University Press, Philadelphia.

Alberti, P., 1997. "La identidad de género y étnica como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas a la crisis", en Albertí P. y Zapata, E. *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*, Colegio de Posgraduados, Programa de Estudios del Desarrollo Rural, Área de Género, México.

Arias, P., 1992, *Nueva rusticidad mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Amorós, C., 1994, *Feminismo. Igualdad y diferencia*, Colección Libros del Programa Universitario de Género, UNAM, México.

Arizpe, L., 1989, *La mujer en el desarrollo de México y América Latina*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

Arizpe, L. .1986, " Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina", en *Nueva Antropología*, no. 30, Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, México.

Aubry, A.1994, "Miedo urbano y amparo femenino", en *Mesoamérica* 28, diciembre de 1994, Publicación del Centro de Investigaciones Regionales, Cirma, Antigua Guatemala.

Barrios, W.; Pons, L., 1993, *Trabajo femenino y crisis económica. Impacto en la familia chiapaneca*, UNACH, Chiapas, México.

Bartra, A., 1982, *El comportamiento económico de la producción campesina*. Universidad de Chapingo, México.

Bastos, S., 1999, "Concepciones del hogar y ejercicio del poder. El caso de los mayas de ciudad de Guatemala", en Gónzalez de la Rocha, M., 1999, *Divergencias del modelo tradicional: hogares de jefatura femenina en América Latina*, CIESAS-SEP-CONACYT, México, pp. 37-75.

Benería L. y Roldán, M., 1992, *Las encrucijadas de clase y género. Trabajo a domicilio, subcontración y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México*, F.C.E., México.

Berger P. y Luckmann, T., 1993, *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Bonnarcorsi, N., 1990, *El trabajo obligatorio indígena en Chiapas, Siglo XVI*, UNAM, México.

Bujra, R. , 1978, "Female Solidarity and the Sexual Division of Labor", en Caplan, P. y Bujra R., 1978, *Women United, Women Divided*, Tavistok, Londres, pp. 13-45.

Burguete, A. , 1999, "Empoderamiento indígena tendencias autonómicas en la región Altos de Chiapas", en Burguete, A. (coord.), *México, experiencias de autonomía Indígena*. Documento Iwguia, núm. 28, Guatemala.

Burin, M., 1996. "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables", en Burin M.; E. Bleichmar, (comps.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Caplan, P., 1985, *Class and Gender in India: Women and their Organisations on a South Indian City*, Tavistok, Londres.

Cervantes, E., Ramos T. y Zúñiga, R., 1996, *El papel de la mujer y la familia en la organización social y territorial de San Juan Chamula*, Documento-informe de trabajo, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristobal de Las Casas, México.

Clements, H., 1988, "Mujeres, trabajo y cambio social: el caso de dos comunidades oaxaqueñas", en *Las mujeres en el campo. Memoria de la primera reunión nacional sobre mujeres campesinas en México*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca, México.

Colby, B. y Van Den Berghe, 1966, "Relaciones étnicas en el sureste de México", en: *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Collier, G., 1976, *Planos de interacción del mundo tzotzil*, INI-CONACULTA.

Connell, R., 1997, "La organización social de la masculinidad", en Valdés, T. y Olavarría, (eds.) *Masculinidad/es: poder y crisis*, cap. 2, Isis-Flacso, Ediciones de las Majors, núm. 24, pp. 31-48.

Chiñas, B., 1975, *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*, SepSetentas, México.

Dalla Costa, M.R. y James, S., 1975, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Siglo XXI Editores, México.

Dalton, M. s/f. *Mito y realidades de las mujeres huaves*, Doc. Mimeo, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca, Oaxaca, México.

Dávalos, D., 1997, *Trabajo productivo e identidades de género en la barra Zacapulco: municipio de Acapetahua, Chiapas*, tesis presentada para optar al grado académico de maestría en ciencias en recursos naturales y desarrollo rural, orientación en manejo y conservación de los recursos naturales, El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas, México.

De Barbieri, T., 1992, “Sobre la categoría género”, en *Revista Interamericana de Sociología*, núm. 2, mayo-agosto de 1992, México, pp. 1-15

De la Peña, G., 1993, “Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas”, en Padua J. y Vanneph, A., *Poder local poder regional*, El Colegio de México/CEMCA, pp. 27-56.

Del Valle, T., 1996, “El espacio y el tiempo en las relaciones de género”, en *La Ventana*, núm. 3, Universidad de Guadalajara, México, pp. 97-133.

Esponda J. V. M., 1994, *La organización social de los tzeltales*, Instituto Chiapaneco de Cultura,

Fromm, E., 1966, *El arte de amar*, Fondo de Cultura Económica, México.

García A. M.C. y López M. A., 1993, “La familia indígena de Los Altos de Chiapas. Una economía de la pobreza”, en *Anuario, 1993*, Instituto Chiapaneco de Cultura, San Cristóbal, México.

García Canclini, N., 1998, *De la identidad a la interculturalidad: la antropología de la globalización*, Doc. Mimeo. México.

—, 1982, *Las culturas populares en el capitalismo*, Editorial Nueva Imagen, México.

—, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial, Grijalbo, México.

Giddens, A. 1995, *La constitución de la sociedad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

Giménez, G., 1993, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”. en Bonfil, G. (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Goldsmith, M., 1997, “Estudios de la mujer: debates metodológicos y epistemológicos”, en *Sociológica, mujer y entorno social*, enero-abril, 1997, México.

Goldsmith, S. 1986, “Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer”, en *Nueva antropología*, vol. VIII, núm. 30, México.

González de la Rocha, M., 1986, *Organización y reproducción de las unidades domésticas de la clase trabajadora en Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Serie Disertaciones Doctorales, SEP, México.

—, 2001, “Hogares, crisis y trabajo”, en Grinspun, A. *Opciones para los pobres. Lecciones de las estrategias nacionales para la pobreza. Informe para United Nations Development Programme*, E.U.

González S. y Salles V., 1995, “Mujeres que se quedan, mujeres que se van... continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales”, en *Relaciones de género y transformaciones agrarias. Estudios del campo mexicano*, PIEM, El Colegio de México. México.

González S., 1993, *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, El Colegio de Mexico, México.

Good Eshelman, C., 1988, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gutman, M., 2000, *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, El Colegio de México, México, D.F.

—, 2002. Entrevista en *Revista Iconos* núm. 14, *Revista de Ciencias Sociales de FLACSO*, Sede Ecuador, pp. 118-124.

Hermitte, M.E., 1992, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Gobierno del Estado de Chiapas, Documentos municipales, núm. 1, México.

Hernández C., 1996, “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, México.

Hobsbawm, E., 1996, “Introduction: Inventig Traditions”. en Hobsbawm, E. and Ranger Terence, 1996 (editores), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Gran Bretaña.

Jiménez, T. y Salto A., 2006, *Mujeres tuxtlecas: toma de conciencia y ejercicio de derechos femeninos entre 1930-1935*, tesis para obtener el grado de licenciatura en historia, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Kandiyoti, D., 1986, *La mujer en los sistemas de producción rural*, Serbal/UNESCO, España.

Krotz, E., 1993, “El concepto ‘cultura’ y la antropología mexicana: ¿Una tensión permanente?”, en Krotz, E. (comp), *La cultura adjetivada*, Universidad Autónoma Metropolitana-I, México.

Lagarde, M., 1996, “Identidad femenina e insurrección en México. Las zapatistas del EZLN, 1994”, en Ruiz R.E. y Ruiz Teresa (coords.), *Reflexiones sobre la identidad de los pueblos*, El Colegio de la Frontera Norte, México.

Lazos, E., 1995, “De la candela al mercado: el papel de la mujer en la agricultura comercial del sur de Yucatán”, en González, S., *Relaciones de género y transformaciones agrarias: estudios sobre el campo mexicano*, El Colegio de México, México.

Latour, B., 1986, “The Power of Association”, en Law, J. 1986, *Power, Action and Belief*, Routledge & Kegan Paul, London.

Leacock, E., 1986, “Postscript: Implications for Organization”, en Leacock, E. and Safa, H., *Women’s Work. Development and the Division of Labor by Gender*. Bergin & Garvey Publishers, Inc. E.U., pp. 253-265.

Lewellen, T., 1985, *Introducción a la antropología política*, Ediciones Bellaterra, España.

Littlefield, A., 1976, *La industria de las hamacas en Yucatán, México*, Instituto Nacional Indigenista-SEP, México.

Lomnitz, L. 1994, *Redes Sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*, FLACSO, Sede México, México.

Marcos, S., 2004, “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género”, en Marcos, S. (edit.), *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Madrid, pp. 235-270.

Marion, Marie O., 1992, “Una práctica insólita del poder”, en *Memorias del primer congreso internacional de mayistas*, UNAM, México.

Marroni de Velázquez, G., 1995, “Trabajo rural femenino y relaciones de género”, en González, S. y Salles, V., *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México, México.

Martinez, M. y Rendón, T., 1983. “Las unidades domésticas campesinas y sus estrategias de reproducción”, en Appendini, K. *et al.*, *El campesinado en México. Dos perspectivas de análisis*, El Colegio de México, México, pp. 15-111.

Mato, D., 2004, "Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil", en Mato, D. (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp.67-93.

Maurer, E. s/f., *Los tseltales: ¿paganos o cristianos? Su religión: ¿sincretismo o síntesis?*, s. ed., México.

McDowell, L., 1999, *Género, identidad y lugar*, Ediciones Cátedra, Universitá de Valencia, Instituto de la Mujer, España.

Metzger Duane y B. Metzger, 1957. *Field Notes on Aguacatenango and Channel*, Documento mimeografiado.

Mohanty Ch. T., 1991, "Under Western Eyes: Femnist Scholarship and Colonial Discourses", en Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bromington.

Moore H., 1996, *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Moser, C. ,1991, "La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género", en Guzmán, et.al., *Una nueva lectura: género en el desarrollo entre mujeres*, Flora Tristán Editores, Lima.

Molina, J.L., 2001, *El análisis de redes sociales. Una introducción*, Ediciones Bellaterra, España.

Nash, J., 1975, *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Nash, J., 1986. "Maya Household Production in the World Market: the Potters of Amatengo del Valle, Chiapas, Mexico", en *Crafts in the World Market*, State University, New York.

Nash, J., 1994, "Global Integration and Subsistence Insecurity", en *American Anthropologist* 96 (1), American Anthropological Association, City College, New York.

Ngan-ling Chow E.; Wilkinson, D.; Baca Zinn M. (edits.), 1996, *Race, Class and Gender. Common bonds, Different Voices* Sociologists for Women in Society. Thousands, Oaks, California.

Nicholson, L., 1992, "Hacia un método para comprender el género", En Ramos Carmen, (comp.) *Género e historia*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 142-180.

Novelo, V., 1976. *Artesanías y capitalismo en México*, SEP.-INAH, México.

O'Brian, R., 1992, "Un mercado indígena de artesanías en Los Altos de Chiapas: persistencia y cambio en las vidas de las vendedoras mayas", en *Mesoamérica*, 23 Junio, Guatemala, pp.79-84.

Olivera, M., 1994, "Aguascalientes y el movimiento social de las mujeres chiapanecas. en Soriano, S. (coord.), *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas, San Cristobal de Las Casas, México.

Olivera, Mercedes, 1979, "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", en *Cuadernos Agrarios* núm. 9, año. 4, Septiembre de 1979.

Orbach, S. Eichenbaum, L., *Agridulce. El amor, la envidia y la competencia en la amistad entre mujeres*, Editorial Grijalbo, España.

Ortner, S., 1974, "Is female to Male as Nature is to Culture", en *Women Culture and Society*, Rosaldo y Lamphere, Edits. Stanford University.

Pancake, S., 1993, "Las fronteras de género reflejadas en los estudios de tejedores indígenas: el caso de Guatemala", en *Mesoamérica*, núm.

26, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala.

Peña, B.O., 1998, “Apuntes para una metodología en el estudio del binomio género y espacio urbano”, en Goycolea R. (ed), revista *Documentos de Arquitectura*, número 2, Universidad Veracruzana y Universidad Politécnica de Madrid, México.

Perez Grovas V., Pedraza P. y Peralta, 1994, “Cría de ovejas por los indígenas de Los Altos de Chiapas. Algo más que lana para el telar”, en *Anuario IEI IV*, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal, México.

Pérez S.J.P., 1991, *Mujeres y empleo en ciudad de Guatemala*, FLACSO, Guatemala.

Pincemin, S., 1993, “Amatenango del Valle, Chiapas: supervivencia de alfarería prehispánica”, en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*. San Cristóbal de Las Casas, México.

Pitarch R. P., 1995, “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas”, en Viqueira, J.P. y Rus, H. (edits.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS/CEMCA/UAG, México.

—, 1996, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pringle, R. y Watson S., 2002, “Los intereses de las mujeres y el Estado postestructulista”, en Barret, M., 2002, *Desestabilizar la teoría. Programa universitario de estudios de género*, UNAM, México, pp. 67-87.

Ramos D., 1998, *El peso de la tradición: las alfareras de Amatenango del Valle, Chiapas, ante una evaluación de calidad*, tesis para obtener el maestría en ciencias en recursos naturales y desarrollo rural, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, México.

Ramos, E. C., (comp.), 1991, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, Universidad Autónoma Metropolitana- I, México.

Ramos, T., Nelson, K., Pérez, R., Alemán, T., Hernández, L. y Téllez, V., 2003, “Entre el barro y el maíz: experiencia participativa en el manejo de composta por mujeres alfareras de Amatenango del Valle”, en Tuñón, E. (coord.), *Género y medio ambiente*, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal, Chiapas. México. P. 255-275

Ramos, T., 1992, *Economía de las unidades campesinas y producción de sombreros en la Mixteca Alta de Oaxaca. Estudio de caso en comunidad de Magdalena Peñasco, distrito de Tlaxiaco*, tesis de licenciatura en economía, Facultad de Economía, UNAM, México.

Ramos, T., 1996, *Evaluación socioeconómica de la propuesta “Alternativas de alimentación ovina en Los Altos de Chiapas*, Informe de trabajo, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, México.

Ramos, T., 1986, *Informe de trabajo*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas, México.

Rejón L., 1998, “ Mujer maya, mujer bordadora. Las cooperativas de artesanas en el oriente yucateco”, en Mummert, G.; Ramirez, L.A., *Rehaciendo las diferencias*, El Colegio de Michoacán, México.

Reygadas, L., 1998, *Mercado y sociedad civil en la fábrica. Culturas del trabajo en maquiladoras de México y Guatemala*, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, D.F.

Riquer, F., 1992, “La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social”, en Tarrés M.L., *La voluntad de ser. Mujeres de los noventa*, El Colegio de México, México.

Rogers, S., 1975, "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: a Model of Female/male Interaction in Peasant Society", en *American Ethnologist* 2(4) 727-756, Washington.

Rosado, G., 1990, "De campesinas inmigrantes a obreras de la fresa en el Valle de Zamora, Michoacán", en Mummert, G., *Población y trabajo en contextos regionales*, El Colegio de Michoacán, México.

—, 2001 "Los etnógrafos del siglo XX y la mujer maya, en Rosado G. (coord.), *Mujer maya siglos tejendo una identidad*, CONACULTA, Universidad Autónoma de Yucatán, México, pp. 71-109.

Rosenbaum, B., 1993, *Whit Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Mayan Community*, Austin University of Texas Press.

Rovira, G., 1997. *Mujeres de Maíz*. Editorial Era, México.

Rovelo, P., 1998, "Aprisionamiento y socialidad en las fábricas del vestido. Identidad ocupacional con atributos de género", en 333-Guadarrama R. (coord.), *Cultura y trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*, UAM-Juan Pablos Editores, Fundación Friedrich Ebert, México, pp.333.-354.

Roubaud, F., 1995, *La economía informal en México. De la esfera doméstica a la dinámica macroeconómica*, Fondo de Cultura Económica, México, INEGI. Institut Français pour le Développement en Coopération, México.

Rus, D., 1990. *La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas*, serie Documentos de trabajo sobre el cambio en el campo chiapaneco, INAMERAC, San Cristóbal, México.

—, 1997, *Mujeres de tierra fría, conversaciones con las coletas*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

Sabaté, A., Rodríguez, J., Díaz M.A., 1995, *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Editorial Síntesis, España.

Sacks, K.B, 1989, *Toward a Unified Theory of Class, Race, and Gender*, American Ethnologist, 16(3), Washington.

Santana, L. 2001, “La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea”, en Rosado G. (coord.), *Mujer maya, siglos tejiendo una identidad*, CONACULTA, Universidad Autónoma de Yucatán, México, pp. 33-69.

Salles, V. 2000, “Las familias, las culturas, las identidades (notas de trabajo para motivar una discusión)”, en Valenzuela, J.M., *Decandencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, México, pp. 249-288.

Saraví, G. 1997. *Redescubriendo la microindustria. Dinámica y configuración de un distrito industrial en México*, FLACSO, México, Juan Pablos Editores, México.

Serret, E., 2000, “Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina”, en Valenzuela, J.M. *Decandencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, México, pp. 231-248.

Sluzki, C., 1998, *La red social: frontera de la práctica sistémica*, Gedisa, España.

Stephen, L, 1990, “La cultura como recurso”, en *América Indígena*, núm. 4. México.

—, 1991. *Zapotec Women*, University of Texas Press, Austin.

—, 1998. “Género y democracia: lecciones de Chiapas”. en Tarrés, María Luisa (coord.), 1998, *Género y cultura en América Latina*, El Colegio de México, México.

Sulca B. E., 1996, “Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas”, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Separata, *Anuario 1996*.

Tarrés, M. L., 1992, "Introducción. La voluntad de ser", en Tarrés, M.L. (Comp.), *La voluntad de ser. Mujeres de los noventas*, El Colegio de México, pp. 21-46.

Toledo, 1987, "El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas", en *Textual*, núm. 21, vol. 1, abril 1987, México.

Villareal, M., 1996, "Secretos de poder: El Estado y la mujer campesina", En *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 49, marzo de 1996, México.

—, 1996, "Mujeres insobordinadas: poder, subordinación y la apropiación de espacios", en *Revista Universidad de Guadalajara. Dossier Estudios Jalisciences sobre Mujeres*, núm 3, febrero-marzo 1996, pp. 1-18.

Viqueira, P., 1995, "Los Altos de Chiapas una introducción general", en: Viqueira, P. y Rus, M. (edits.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS-CEMCA, UAG. México.

Walby, S., 2002, "¿Pos-posmodernismo? Teorización de la complejidad social", en Barret, M., 2002, *Desestabilizar la teoría. Programa universitario de estudios de género*, UNAM, México, pp. 45.66.

Wade, P. 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, Department of Peace Studies, University of Bradford, Pluto Press, Chicago.

Wilson, F., 1986, "La mujer y las transformaciones agrarias en América Latina: revisión de algunos conceptos que fundamentan la investigación", en *La mujer y la política agraria en América Latina*, ACEP, Siglo XXI Editores, Colombia.

Wolf, E., 1990, "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en Wolff, E., Benedict, B., Mitchell, J.C., Loudon J., Mayer, A., Frankenberg, R., *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza Editorial, España.

Rectoría

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
RECTOR

Mtro. José Francisco Nigenda Pérez
SECRETARIO GENERAL

C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
AUDITORA GENERAL

Lic. Adrián Velázquez Megchún
ABOGADO GENERAL

Mtro. Pascual Ramos García
DIRECTOR DE PLANEACIÓN

Mtro. Florentino Pérez Pérez
DIRECTOR ACADÉMICO

Mtro. Jaime Antonio Guillén Albores
DIRECTOR DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Dr. Eduardo E. Espinosa Medinilla
DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Lic. Ricardo Cruz González
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN

L.R.P. Aurora Evangelina Serrano Roblero
DIRECTORA DE SERVICIOS ESCOLARES

Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
DIRECTORA DE TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN

Lic. Noé Fernando Gutiérrez González
DIRECTOR DE SERVICIOS DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN

Dependencias de Educación Superior

C.D. Jaime Raúl Zebadúa Picone
DIRECTOR DE LA DES DE ODONTOLOGÍA

Mtra. Érika Judith López Zúñiga
DIRECTORA DE LA DES DE NUTRICIÓN

Mtro. Martín de Jesús Ovalle Sosa
DIRECTOR DE LA DES DE PSICOLOGÍA

Dra. Sandra Urania Moreno Andrade
DIRECTORA DE LA DES DE BIOLOGÍA

Ing. Francisco Félix Domínguez Salazar
DIRECTOR DE LA DES DE INGENIERÍAS

Mtro. Carlos Gutiérrez Alfonso
DIRECTOR DE LA DES DEL CESMECA

Mtro. Jesús Manuel Grajales Romero
DIRECTOR DE LA DES DE OFERTA REGIONALIZADA

Antrop. Julio Alberto Pimentel Tort
DIRECTOR DE LA DES DE ARTES

Lic. Diego Martín Gámez Espinosa
COORDINADOR DEL CENTRO DE LENGUAS


**Colección
Selva Negra**



UNICACH

**Artesanas tseltales
Entrecruces de cooperación, conflicto y poder**

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2010, con un tiraje de 500 ejemplares, en los Talleres de Ediciones de la Noche, Madero núm. 687, 44100, Guadalajara, Jalisco. Teléfono: 33-3825-1301. El diseño tipográfico estuvo a cargo de Salvador López Hernández, la corrección de Luciano Villarreal Rodas y el cuidado de la edición de la Oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado del Ing. Roberto Domínguez Castellanos.

An abstract painting with warm, textured brushstrokes in shades of orange, yellow, and white, with some cooler blue and purple tones on the right side. The texture is thick and expressive, suggesting a landscape or a close-up of a natural surface.

Este libro trata no sólo de las mujeres de la región de Los Altos de Chiapas y sus relaciones sociales a partir de su participación en la producción de textiles. Revela también el camino que como antropóloga ha seguido su autora, cuyos intereses de investigación estuvieron marcados por su definición como consumidora y como persona permanentemente asombrada de la belleza y creatividad que las artesanas y artesanos mexicanos imprimen en sus objetos artesanales. De la mano de este asombro, la autora del libro *Artesanas tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder* dirigió su atención hacia las creadoras de las artesanías, hacia las relaciones establecidas por ellas con los hombres; hacia sus maneras cotidianas de vivir. ¿Cómo tejer un objeto de estudio con ellas? La autora encontró un asidero para tal fin. Con base en la perspectiva de género, elaboró preguntas acerca de las desigualdades sociales entre hombres y mujeres y qué tienen que ver éstas con las desigualdades sociales más amplias y las relaciones de poder. En este libro, la autora ha tenido la oportunidad de entrelazar sus preocupaciones teóricas, sistematizarlas y analizarlas desde las diversas preguntas surgidas a través de sus experiencias de trabajo y de vida en algunas partes del país y en regiones del estado de Chiapas.



ISBN 978-607-7510-53-6

