



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

MUJERES INDÍGENAS EN LA CIUDAD

LAS MUDANZAS DE LA IDENTIDAD

Autoras

Ainara Arrieta Archilla

Amaranta Cornejo Hernández

Bárbara Schütz

Coordinadora

Gisela Espinosa Damián

18

mundos
rurales



Mujeres indígenas en la ciudad

Las mudanzas de la identidad

Ainara Arrieta Archilla
Amaranta Cornejo Hernández
Bárbara Schütz
Autoras

Gisela Espinosa Damián
Coordinadora



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Salvador Vega y León
Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous
Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas
José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: F. Luciano Concheiro Bórquez
Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DE MUNDOS RURALES

Gisela Espinosa Damián (presidenta) / Blanca Olivia Acuña Rodarte
Alejandro Cerda García / Sonia Comboni Salinas / Roberto Diego Quintana
Rosa Aurora Espinosa García / Miguel Mesa Castillo
Lorena Paz Paredes / Héctor Robles Berlanga

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, México DF. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso.
Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Diseño editorial: Diego Alfonso Ibarra Soria

ISBN: 978-607-28-0966-6

ISBN de la colección Serie Mundos rurales: 978-607-477-595-2

Digitalizado en México Diciembre de 2016.

Índice

Presentación	5
<i>Gisela Espinosa Damián</i>	
Identidades en transformación: fronteras de género y subjetividad femenina de las mujeres indígenas en la Ciudad de México	10
<i>Ainara Arrieta Archilla</i>	
La vida ha sido más con ellas Análisis a través de la memoria de la re-configuración de identidad de género de las tejedoras de Jolom Mayaetik	45
<i>Amaranta Cornejo Hernández</i>	
Historias de vida y de organización. Nuevas identidades de mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas	101
<i>Bárbara Schütz</i>	
Sobre las autoras	167

PRESENTACIÓN

¿Qué pasa con las mujeres indígenas cuando migran de sus comunidades a una ciudad? Las tres autoras de este libro buscan responder a esta pregunta y, poniendo énfasis en distintas aristas, analizan cómo son tratadas las mujeres indígenas en las sociedades urbanas y qué desafíos enfrentan en un contexto distinto al de la comunidad. Exploran en qué sentido se modifican las identidades construidas en el seno cultural de un pueblo originario cuando viven una experiencia migratoria. Identifican qué permanece y qué cambia con la itinerancia, qué sufrimientos y alegrías surgen, qué retos y oportunidades les depara su incursión en nuevos espacios. Las tres autoras profundizan el análisis del vínculo que las mujeres indígenas establecen con diversas culturas y grupos sociales, la relación con el mundo laboral, con el mercado y con nuevas tecnologías de información y comunicación; y todas descubren las nuevas experiencias e imaginarios de las mujeres indígenas que mudan del campo a la ciudad.

Ainara Arrieta Arcilla, Amaranta Cornejo Hernández y Bárbara Schütz, egresadas del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco, presentan la parte medular de sus investigaciones de tesis de maestría. Cada estudio implicó la interacción de las autoras con mujeres indígenas, *ñähñús de Querétaro* y *tsotsiles de Chiapas* cuyas vidas se han apartado de la trayectoria femenina previsible en sus comunidades, donde tal vez habrían sido trabajadoras agrícolas con escaso reconocimiento, jóvenes esposas, madres y amas de casa sujetas a la autoridad masculina, mujeres resignadas a su “destino”, pero sus pasos siguieron otros caminos y empezaron a inventar nuevos destinos desde la Ciudad de México y en San Cristóbal de las Casas, respectivamente.

Salieron de sus pueblos siendo jóvenes. Por gusto o por necesidad se fueron de la casa familiar, del pueblo donde aprendieron a ser mujeres y construyeron sus primeras identidades femeninas. Abandonaron la comunidad que arropa, que amortigua sufrimientos y carencias, aunque encierre jerarquías y desigualdades. Irse del terruño significó una ruptura con la costumbre, la que dice que no está bien que las mujeres anden fuera, que allá lejos hay riesgos y libertades que amenazan su seguridad, su integridad, su *ser mujer*.

Pero ellas se fueron, salieron con la emoción de conocer lo nuevo y también con miedo a lo desconocido; experimentaron la angustia de no poder hablar y ni entender otra lengua, otra cultura. Padedieron el no ser entendidas y algo peor, pues el choque cultural que se advierte en los tres estudios, deja ver que las ñähñús y las tsoşiles no sólo se reconocen diferentes, sino que comprenden dolorosamente lo que significa ser indígena y ser mujer indígena en ciudades racistas, donde su etnicidad y su género son sinónimo de inferioridad, donde se ha naturalizado el maltrato, el salario *ínfimo*, la marginalidad, la limosna y la subordinación para todos aquellos que provengan de los pueblos originarios y hablen lenguas indígenas o sean del color de la tierra; se valoran menos, y más *aún si son mujeres*. Las desigualdades que viven en sus comunidades se replican aquí, transfiguradas por la urbe, pero con el mismo fondo jerárquico y excluyente hacia las mujeres y hacia los pueblos indígenas.

Ah, pero ellas se resisten a aceptar ese destino sin más ni más. Van a las ciudades en busca de mejoría, así que tratan de superar obstáculos, uno por uno, aunque sea de a poco, como se pueda: aprender español, descubrir qué es y cómo se hace el trabajo doméstico urbano, asimilar los riesgos y los resquicios que ofrece la calle para el mercadeo, construir redes étnicas de solidaridad, encontrar vivienda, trabajo o clientela para sus artesanías, y en contados casos, ir a la escuela. Pequeños grandes aprendizajes que modifican sus vidas cotidianas, que erosionan la feminidad indígena construida en la comunidad.

En el nuevo espacio son las mismas y también otras, sus identidades empiezan a modificarse desde otras experiencias de ser mujer y es así como emergen otros sentidos de feminidad y de feminidad indígena. Algo permanece y algo cambia, pero ni

lo uno ni lo otro es epidérmico. Se sostienen raíces, se modifican rasgos identitarios. *¿Cómo entenderlo?* Los tres estudios de esta obra exploran las respuestas.

En “Identidades en transformación: fronteras de género y subjetividad femenina de las mujeres indígenas en la Ciudad de México”, Ainara Arrieta Archilla analiza la experiencia migratoria de mujeres nãhñús de Santiago Mexquititlán, Querétaro, viniendo a la Ciudad de México, donde su sobrevivencia se finca en la venta de coloridas muñecas “de trapo” hechas a mano, pequeñas obras de arte muy conocidas en la capital del país, donde se pueden adquirir a bajo precio en puestos ambulantes de banqueta o en la cadena de tiendas de uno de los hombres más ricos de la Tierra, cuyas ganancias también provienen de las hábiles manos de las mujeres nãhñús. Ainara descubre las pérdidas y adquisiciones culturales de estas indígenas migrantes: su experiencia en la urbe más grande del planeta, el trastorno de los espacios cotidianos, pues en la comunidad eran mujeres de su casa y en selva urbana prácticamente viven en las calles donde venden sus muñecas. La autora muestra cómo la tremenda e ineludible experiencia de sobrevivir con mercadeo callejero también implica una reorganización de las tareas femeninas y masculinas en el espacio doméstico, y cómo todo ello repercute en un proceso de reconfiguración de las identidades y en las perspectivas de futuro de las nãhñús ciudadinas.

Amaranta Cornejo Hernández presenta “La vida ha sido más con ellas. Análisis a través de la memoria de la re-configuración de identidad de género de las tejedoras de Jolom Mayaetik”. En este capítulo se adentra en la historia de las mujeres tsotsiles organizadas en la cooperativa de artesanas Jolom Mayaetik. La autora reflexiona sobre la metodología de la historia oral: ¿Qué y desde dónde preguntar? ¿Cómo escuchar? ¿Desde dónde interpretar? Se mete a la cooperativa y reconoce que hilar es uno de los saberes y las actividades femeninas indígenas desde tiempos remotos.

Es parte de los saberes y quehaceres femeninos, pero cuando se teje colectivamente, cuando implica salir de la comunidad e incursionar en el mercado local y mundial, cuando esta actividad produce ingresos propios, exige movilidad, aprendizajes, toma de decisiones y conquista de libertades. Entonces, no sólo cambia el carácter de la actividad artesanal, sino también se modifican las identidades de quienes la realizan,

ya que no es lo mismo hilar en casa para la familia que producir en cooperativa, vender fuera de la comunidad y conjugar un sentido social comunitario con una estrategia mercantil. Amaranta expone cómo este proceso se da en un contexto de profundos cambios políticos para los pueblos indígenas, pues la cooperativa se fortalece en los tiempos de insubordinación que anteceden y suceden al levantamiento zapatista de 1994. Descubre cómo se trastocan las identidades de mujeres sometidas para dar paso a mujeres tsotsiles que están hilando su historia.

Bárbara Schütz también realiza su estudio con mujeres tsotsiles de la cooperativa de tejedoras mayas Jolom Mayaetik, en “Historias de vida y de organización. Nuevas identidades de mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas”. Bárbara se resiste a mirarlas como el estereotipo de mujer indígena construido por el indigenismo: pobre, analfabeta, llena de hijos y maltratada. Su trabajo en apoyo a la cooperativa y su cercana relación con las mujeres que la integran le permiten, por un lado, reflexionar sobre el papel de las acompañantes; por otro, presentar, en voz de las tsotsiles, la transformación de la cotidianidad, las motivaciones, vicisitudes y penas que acompañan sus procesos migratorios, los primeros años en San Cristóbal, la discriminación e injusticia, pero también su creatividad y capacidad de respuesta para resistir y transformar su destino personal y colectivo y, hasta cierto punto, el mundo racista que las rodea. Perder el miedo, hablar español, moverse con soltura, organizarse para producir y vender, fueron victorias logradas con arrojo, arduos trabajos y sueños de otro futuro. La imagen estereotipada no corresponde a estas mujeres. “La realidad es dinámica y cambiante”, dice Bárbara, y si las identidades también se alimentan de vivencias, entonces estas mujeres experimentan formas de ser mujer impensables para sus madres o abuelas. Todo ello crea condiciones para que subjetivamente empiecen a percibirse de otra manera y a imaginar otras feminidades y mundos posibles para las mujeres indígenas.

Los estudios que integran el libro muestran la calidad y riqueza de la investigación que las jóvenes investigadoras realizan en el posgrado en Desarrollo Rural. Es alentador leer sus páginas y aceptar la invitación a reflexionar sobre el tema y sobre el “otro” desarrollo que sugieren los tres textos.

Las mudanzas físicas, subjetivas y culturales de las mujeres indígenas que aparecen en esta obra confirman la multiplicidad de planos identitarios, la apertura y el dinamismo de esta categoría. Al mismo tiempo demuestran la importancia de las raíces y las reconfiguraciones identitarias en la búsqueda de una vida mejor. Los problemas y respuestas ante los retos que plantean las ciudades –espacio ajeno a sus experiencias primarias y para colmo, hostil con ellas–, muestra a seres sociales que adoptan un papel activo y beligerante, una actitud creativa y de resistencia.

El atinado uso de testimonios que exponen la reconstrucción de la vida y de las identidades de género, lleva a las y los lectores a sentir los profundos cambios que están sufriendo las sociedades indígenas y las mujeres en particular, a palpar la desigualdad social y de género, el subdesarrollo y la inequidad en los ámbitos rural y urbano que les ha tocado enfrentar. Pero también los llevará a poder asomarse a la creación de alternativas de vida desde donde emergen otras formas de sentirse y ser mujer indígena.

Gisela Espinosa Damián

**IDENTIDADES EN TRANSFORMACIÓN:
FRONTERAS DE GÉNERO Y SUBJETIVIDAD FEMENINA
DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO**

Ainara Arrieta Archilla¹

Introducción

En este trabajo se retoman algunas de las principales aportaciones de la tesis *Mujeres indígenas en la Ciudad de México: relaciones de género y transformaciones cotidianas* (Arrieta, 2008), en la que se analiza el papel de las mujeres indígenas en el proceso de migración urbana y el acelerado cambio del mundo rural en México. Con base en las narraciones femeninas, profundicé en el impacto que la vida citadina ha tenido en las relaciones y significados de género del colectivo indígena que hoy habita en la Ciudad de México.

Las mujeres con las que desarrollé esta reflexión son ñähñús de Santiago Mexquititlán,² quienes cuentan con una larga historia migratoria hacia la capital, y actualmente forman, junto con sus familias, una visible comunidad transterritorial en el corazón de México. Como portadoras de su identidad femenina e indígena en la ciudad, las

1 Maestra en Desarrollo Rural. El presente artículo es síntesis de la tesis de grado *Mujeres indígenas en la Ciudad de México: relaciones de género y transformaciones cotidianas* dirigida por la Dra. Gisela Espinosa Damián. Los resultados de este trabajo se desarrollaron gracias a la beca de cooperación internacional y desarrollo DEBEQ, otorgada por la Agencia de Gestión de Ayudas Universitarias y de Investigación de la Generalitat de Catalunya. Agradezco el apoyo brindado, sin el cual no hubiera podido realizar este esfuerzo.

2 Santiago Mexquititlán es hoy el principal pueblo indígena en el Valle de Amealco, al sur de Querétaro. Bañado por el río Lerma, se sitúa muy próximo a los límites de Michoacán, Guanajuato y Estado de México. Santiago tiene una población de más de 12 mil habitantes; en su gran mayoría (98%) hablan ñähñú y residen en casas dispersas a lo largo de seis extensos barrios.

mujeres enfrentan cotidianamente la triple discriminación. A pesar de ello, han generado estrategias creativas de apropiación en un lugar excluyente, donde luchan por la supervivencia al salir a las calles a vender las muñecas que elaboran con vivos colores, al tiempo que reivindican y dignifican el reconocimiento de la pluralidad cultural en la urbe más diversa del país. Además de las prácticas cotidianas, las mujeres reformulan los contornos de su subjetividad como indígenas, trascienden límites de lo impuesto por la ciudad y la comunidad transterritorial. Así, cada una de las mujeres de las que se habla en este texto concentra en su ser la identidad femenina e indígena, pero también la de campesina empobrecida, migrante, urbana, asalariada, artesana, vendedora ambulante, líder de hogar, hija, esposa, madre, abuela, entre muchas otras. Esta complejidad de adscripciones, lejos de ser coherente, puede ser contradictoria y conflictiva, de tal manera que, a partir de los márgenes establecidos, las mujeres combinan, modifican y negocian (con los hombres, la cultura hegemónica, incluso con su propia subjetividad) sentidos de un desarrollo donde su palabra esté incluida.

La resistencia, frente a un modelo de desarrollo homogeneizante, tiene costos altos para las mujeres. Su papel tradicional de género las ha convertido en guardianas de su cultura y responsables del bienestar del hogar, lo que representa formas contradictorias entre el *ser* y el *hacer* como mujeres indígenas que habitan la ciudad. Estas contradicciones se trasladan a planos superpuestos donde se reconstruye su condición, posición e identidad.

Referirse a la historia que otorga protagonismos silenciados de las mujeres reafirma el esfuerzo por rescatar la mirada desde ellas; en particular, donde ser mujer imprime un sello específico a la vivencia indígena de la ciudad. En la comunidad transterritorial, los referentes del estilo y sentido de vida rurales constantemente se reconstruyen y negocian ante los beneficios de la continuidad o la innovación; ello se ve en la forma en cómo las experiencias ciudadanas han confrontado algunos aspectos identitarios y han reafirmado otros. En este sentido, la redefinición colectiva de las fronteras de género es un aspecto constitutivo de este proceso, puesto que la modificación de los papeles de mujeres y hombres, al interior y exterior del hogar, son procesos clave para la reproducción social del colectivo indígena que enfrenta la exclusión de la ciudad.

Contornos de la identidad desde un colectivo indígena en movimiento

La identidad cultural, al igual que la de género y clase social, es un ámbito de expresión de modos específicos de ser, actuar y soñar. La identidad, entendida como aspecto dinámico y central en la definición del proyecto de desarrollo personal y colectivo, permite comprender la conexión entre la historia de dominación y resistencia, la pertenencia a una comunidad transterritorial,³ así como la subjetividad de las mujeres indígenas que hoy habitan en el corazón del país.

Giménez (2000:47) sitúa la cuestión de la identidad entre la teoría de la cultura⁴ y la teoría de los actores sociales,⁵ ante el dilema de la determinación de la estructura o la agencia de la acción. Sin embargo, para Castoriadis (1983) la identidad es el elemento que concretiza en vida cotidiana el imaginario social y, por lo tanto, no sólo refiere al orden simbólico o interpretativo de la realidad, sino al ámbito social y a los márgenes de acción de los sujetos sociales.

“Los individuos piensan, sienten y ven las cosas desde el punto de vista de su grupo de pertenencia o referencia” (Giménez, 2000:55). Con esta afirmación, las identidades son la personificación de las sociedades y sus normas; es decir, el engranaje subjetivo necesario para la instauración de unidades colectivas donde la diversidad sea ordenada y la desigualdad naturalizada. Desde esta perspectiva, la identidad de las mujeres indígenas en la ciudad se reduciría a los límites de su posición femenina en una cultura específica. Su subjetividad sólo se referiría a su *ser mujer indígena ñähñú*, ajeno a una historia colonial de negación y resistencia. De tal manera, este análisis buscaría comprender el significado simbólico y material de la feminidad de la comunidad de Santiago trasladada a la Ciudad de México, y la tarea sería desenredar la forma que adquiere la reelaboración de lo propio en un proceso de adaptación y encuentro. Así, las transformaciones tanto en las relaciones de género como en las subjetividades femeninas serían interpretadas a la luz del cambio de las condiciones externas a las mujeres, fundamentalmente en el contexto de la migración.

3 El concepto “comunidad transterritorial” permite romper con las visiones dualistas respecto de los ámbitos rurales y urbanos como realidades aisladas entre sí. Véase la discusión Giménez (2000) y Oehmichen (2005).

4 El concepto *habitus* de Bourdieu es un referente para teorizar la interiorización subjetiva del cuerpo social y simbólico. Para ampliar el conocimiento sobre éste, véase Bourdieu (1991).

5 Mellucci, entre otros autores, destaca el ámbito de la construcción del sujeto social con base en la “agencia”, señalando que la identidad se reconstruye constantemente a partir del diálogo entre estructura y acción, cultura y subjetividad de los ámbitos cotidianos.

Sin embargo, considero fundamental reconocer que la subjetividad femenina se encuentra en proceso de cambio, transformación y disputa, incluso antes de que la migración comenzara a conformar la identidad de los pobladores de Santiago Mexquititlán.⁶ Así, la identidad es siempre una disputa por el poder. Al respecto, Mouffe señala que “las identidades no están establecidas y que lo impredecible de estas identidades relacionales es que ofrece margen para la redefinición” (citada por Cornwall, 2003:31). Lo relevante de este margen es precisamente que refiere a la posición relativa de los sujetos sociales y a la tensión constante por modificar los límites de las relaciones de poder y subordinación. Para Mouffe, la identidad no es necesariamente una búsqueda coherente;⁷ su argumento pone el acento en la asertividad de la práctica identitaria como un elemento politizante de la cotidianidad.

Ahora bien, para entender los cambios en los procesos identitarios de las mujeres indígenas en la ciudad es importante considerar el conjunto de escenarios en los que se redefinen las fronteras de género. Por un lado, están las relaciones entre mujeres y hombres que corresponden a su propia cultura ñähñú, y se traducen en normas y sentidos estrictos de lo femenino y lo masculino en el pueblo de origen. Por otro lado, se encuentra la historia colonial marcada por el despojo y la imposición que creó modelos de identidad y reproducción sociocultural en lo subalterno. Si la Colonia inauguró para los pueblos indígenas adaptaciones, simulacros y resignificaciones de lo propio, las construcciones de género no fueron ajenas a esta profunda recomposición. Finalmente, las relaciones de género cobran sentido en una relación de explotación económica e imposición de modelos de desarrollo que no toman en cuenta a las culturas originarias. Es cierto que la historia de discriminación étnica arranca con la Conquista, pero el establecimiento del orden colonial persiste hoy en los modelos de desarrollo modernizadores, donde las aspiraciones y formas de vida de los pueblos indígenas no son consideradas. El empobrecimiento rural y la migración como estrategia de supervivencia y lucha por la pertenencia a una nación son parte, y resultado, de esta relación de poder y resistencia.

6 Retomo la reflexión de Dubet con respecto a la flexibilidad y politicidad de los sujetos sociales: “Frente a la imagen de un actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de las situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que él elabora de sí mismo” (Dubet, 1989:519).

7 Su planteamiento cuestiona la perspectiva de Giménez en relación con la búsqueda de coherencia colectiva e individual. El conflicto y la ruptura no son, para Mouffe, desestructurantes de la identidad, sino conformadores de la misma.

Si bien la reinterpretación de lo propio en el contexto ajeno, como la ciudad, es un eje fundamental del análisis, trato de demostrar que el cambio en las subjetividades femeninas parte de un proceso conflictivo que refiere, sin duda, a lo externo, pero que fundamentalmente resurge de lo interno: de la voluntad transformadora de las mujeres.

Es decir, la identidad es un ámbito de lucha, en el cual se ponen en juego al menos tres dimensiones definitorias de la subjetividad de los sujetos sociales: la *norma (deber ser)*,⁸ la *vivencia (“ser”)*⁹ y el *sueño (“proyecto de ser”)*.¹⁰ Estos tres componentes permiten articular la reflexión de las relaciones de género e identidad femenina desde la posición relativa de las mujeres en una cultura y contexto como la migración.¹¹ La tensión de los ámbitos adquiere forma en el orden de lo simbólico y lo social al mismo tiempo.¹² El sueño o proyecto permite expresar nuevos sentidos, imaginarios de un futuro que se confrontan con las normas existentes y el sentido común del colectivo al que se pertenece. Así, la acción cotidiana está constreñida a la normatividad interiorizada pero no reducida a ésta. Existe una distancia entre la

8 Identidad y norma: “márgenes del deber ser”. Refiere a lo instituido. Es el orden referido a un entramado simbólico y social compartido, con el cual entender y hacer el mundo. Respecto de éste, se deriva la norma y la prohibición, el establecimiento moral de los límites social y culturalmente aceptados para una mujer u hombre, joven o anciano en un contexto específico. El “deber ser” es una expresión amplia de la norma en la cotidianidad, expresa relaciones de poder y obediencia y su análisis permite observar los márgenes de “lo asignado” como conformación identitaria y social.

9 Identidad y transformación; “el ser”. Lo vivido refiere al orden, o mejor dicho desorden, de la cotidianidad; la traducción del “deber ser” a la realidad, con contornos que contradicen a los del imaginario del orden simbólico y social. Entre el “deber ser” y el “ser” existen numerosos matices, simulaciones, incluso batallas subterráneas. El ejemplo de las mujeres en la cotidianidad de la lucha por la supervivencia es excelente.

10 Identidad y poder: “voluntad de ser”. Lo imaginado es el orden de lo soñado, deseado y proyectado, pocas veces considerado en los análisis de la identidad. En tanto, la escuela “culturalista” reprodujo la identidad a una realidad inamovible, pasado apéndice del ser presente. Frente a esta mirada estática de la identidad y sociedad, el sueño o voluntad de ser se conforma simultáneamente con las dos anteriores, pero incorpora la dimensión de la “otredad del propio yo”; la expectativa identitaria moviliza las dimensiones subjetivas del ser, la norma y el deber, para moldear la proyección de la acción identitaria del hoy y el mañana. Esta misma dimensión Castoriadis (1983) la teoriza nombrándola “lo simbólico radical” y coexiste con lo simbólico instituido. Lo radical para Castoriadis supone la posibilidad de cambio social o personal, la construcción de nuevos imaginarios sociales, ruptura, crítica y resistencia, trasgresión, subversión y rebeldía ante lo instituido.

11 Estos no son anclajes estáticos sino construcciones colectivas y dinámicas que permiten posicionar el papel de las relaciones de género como vínculos de poder en el análisis de una comunidad rural e indígena reinventada en la ciudad.

12 Por ejemplo, modificar un rol de género implica cambios en la construcción de la masculinidad y feminidad; así como en las acciones concretas (uso de tiempos, espacios etc.), a pesar de que estos dos ámbitos no sean generados en procesos simultáneos.

identidad que se asigna, la que se construye y se vive, en tanto la identidad es pensada y sentida desde la propia acción.¹³ En las siguientes páginas se señalan algunos momentos trascendentales que delimitan los contornos identitarios de las mujeres indígenas en un proceso de movimiento.

La historia

“Santiago Mexquititlán es un mágico y misterioso lugar, cuyo toque de belleza corre a cargo de la multicolor vestimenta femenina que se suma al deleite visual de las flores del campo” (Escobar, 2000). Referente para investigadores y estudiosos de la historia, cultura y migración náhñú, definido por palabras propias y ajenas, Santiago es un icono multiforme de significados y vestigios imaginarios que trasciende sus propias fronteras.

La identidad colectiva como pertenencia a un grupo implica compartir, al menos parcialmente, el “complejo simbólico cultural” (Giménez, 2000:55), que remite a límites determinados por un mito originario, una memoria colectiva, historia, valores, normas y representaciones sociales en común. La pertenencia a la colectividad, como la identidad étnica, otorga sentido al conjunto simbólico y social estructurante de la subjetividad colectiva e individual. Ello da sentido a la existencia propia y ajena, tiende a conformar un equilibrio, aunque sólo sea en el orden de lo simbólico. Es decir, la identidad imprime carácter y marca al sujeto otorgándole distinción y delineando las fronteras de lo semejante y lo distinto.

Determinada también por el peso del discurrir histórico, la identidad es un sentido de pertenencia, un mecanismo regulador de la diversidad al interior y exterior de los grupos. Ser originario de Santiago imprime un sello específico, una hermandad que vincula a los pobladores de un territorio marcado por la historia colonial de dominación, la migración y los significados colectivamente construidos de estos sucesos. En constante reinvención, el mito de origen es la referencia del pensamiento mágico de

13 “Las identidades individuales son ininteligibles sin el referente cultural más amplio, que encuentra su posición de posibilidad en la existencia de identidades individuales productoras de cultura: la identidad de género está macro culturalmente “programada”, según las sociedades; no obstante, se enraíza y está animada en las personas: son ellas las que pertenecen a un género u otro a pesar de que esta categoría y la simbología en ella implicada sea un producto social” (Salles, 1992:190).

los acontecimientos históricos que delimitan el contorno de la identidad. Una historia de negación ha tatuado la identidad, el mundo a la mano y los modos de recordar a hombres y mujeres indígenas que hoy viven en la Ciudad de México. Al adentrarnos en sus relatos, encontramos mitos de origen superpuestos. Los “antes” se relacionan con lo propio y lo ajeno: la fundación y llegada del Santo Patrono al pueblo, la “ida y vuelta” del pueblo a la ciudad, las muñecas como forma de vida, las ausencias, el retorno soñado, la ocupación de los predios, la construcción de la vivienda, la vida en las calles, entre muchos otros.

Una vez era una señora y un señor, eran así como nosotros pero vestían otra ropa, era un traje como el de ahorita pero negro. Un día que iban a sembrar, se encontraron con un señor que iba en un caballo¹⁴ y les dijo que si no tenían unas monedas para comprar una campana. Esas personas dieron monedas y él les dio la campana que hoy está en la iglesia. Así se quedaron y fundaron el pueblo al que empezó a llegar gente (Testimonio de joven de Santiago Mexquititlán, residente en la Ciudad de México).

Escobar ha titulado el recorrido histórico de los ñāhñūs como *la historia con minúsculas*, ya que, siendo uno de los pueblos más antiguos de Mesoamérica, fueron perseguidos desde orígenes remotos. Tanto así que “otomí” fue usado por los náhuas como sinónimo de “sucio y flojo” (Barrientos, 2004:06), y antes de la llegada de los españoles, las fértiles tierras que bañaba el río Lerma fueron asediadas y ocupadas por los tenochcas. De esta forma, el pueblo ñāhñú estuvo inmerso en una dinámica histórica de migración forzada, primero por el imperio mexica y sus aliados, después, por la colonización española y, en la actualidad, por un modelo de desarrollo que empobrece y excluye a los sectores rurales e indígenas del país.

Impuesta por la Colonia, la indianidad¹⁵ inauguró modelos panétnicos de pertenencia a una geografía reinventada: la Nueva España. “La Conquista es un proceso militar, práctico y violento que incluye al ‘otro’ como lo ‘mismo’. El otro en su distinción

14 La iconografía del santo representa, como otros autores han mencionado, la condición de subordinación que se les impuso a los pueblos indígenas con la llegada de los españoles: “el símbolo aterrador de Santiago, jinete en su caballo, se constituye en la medición colonialista por excelencia; entre el aniquilamiento del mundo indígena y la consolidación de la cultura de la conquista” De la Peña, 1998:85 en Martínez Casas, 2004:55.

15 Refiriéndose al concepto “indio” o “indígena”, menciona Díaz Polanco que “el término fue empleado por los conquistadores para agrupar a todos los seres humanos que encontraron en el Nuevo Mundo, a los que llamó inicialmente “naturales”. Fue una simplificación brutal que ignoró las enormes diferencias que presentaban los pobladores de América entre sí” (1995:21), en Schütz (2006:32).

es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, como asalariado” (Dussel, 1993:52).

La imposición del poder colonial representó un trastrocamiento absoluto para los pueblos mesoamericanos. El despojo se tradujo no sólo en modelos de ciudadanía excluyente, vasallaje y esclavismo, sino también representó una profunda crisis en el sistema de valores y comprensión del orden cosmológico de los pueblos originarios.¹⁶ Ante la imposición de un modelo de creencias que subordinaba el pensamiento indígena, la religiosidad se convirtió en un ámbito contradictorio de expresión, reproducción y reivindicación de identidad indígena. La religiosidad fue en el pasado colonial, y es en la actualidad, un campo de batalla central en la lucha de significados.¹⁷ Lo anterior ayuda a plantear que las tradiciones indígenas, que hoy creemos son indicadores de la autenticidad de los pueblos,¹⁸ son fruto de complejas relaciones de imposición, resistencia, apropiación y reinención.

A pesar de que sea impuesta, subalterna o subordinada, la identidad concede reconocimiento, posición, estatus y sentido a la existencia, “la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto; (...) ésta es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos” (Giménez, 2000:66). Este argumento resulta fundamental para este análisis, ya que compromete la interpretación de la subalternidad a la relación dialógica de la dominación y resistencia. Sin considerarla, no se entendería el sentido de la reivindicación indígena en México y América Latina, que se apropia de la identidad impuesta para transformar la relación de dominación que la creó.

16 Véase Broda (2004) y López Austin (1994).

17 “Los contextos sociales no son sólo constitutivos de acciones e interacciones sino también de la producción de símbolos y significados” (Thompson, 1993:226 y 227).

18 Sobre el indigenismo romántico, véase a Villoro, quien señala que “para conservar la originalidad y peculiaridad de lo indígena, habríamos de dejar que permaneciera sumido en hábitos y modos de vida primitivos, en su naturalismo ingenuo, en sus ideas bárbaras y, en muchos aspectos, nocivas; y hasta habrá quien proponga retrotraer al indígena a su cultura y vida precolombinas” (1979:199).

Las mujeres indígenas: entre la tradición y la resistencia

No es lo mismo, sin embargo, ser hombre que mujer, ser joven o anciano indígena; la identidad no se conforma de un único referente,¹⁹ incluso al interior de un mismo individuo, la identidad está en constante disputa y movimiento, por lo que, además de la étnica, existen otras formas de adscripción tales como el género, clase social y raza.²⁰ Única y múltiple, simultáneamente, la persona conformará su ser desde la cultura a la que pertenece, “pero también de su clase, de su familia, de los modelos femeninos y masculinos en los que ha sido socializada” (Montecino, 1996:188). Así, la conformación identitaria no es indiferente a la asignación genérica,²¹ por el contrario, esta última es un referente permanente del “yo” que otorga sentido a la existencia, acción y pensamiento de toda persona.²² El concepto refiere a los límites diferenciados para hombres y mujeres dentro de contextos determinados; es decir, al conjunto de construcciones sociales (normas, prohibiciones y expectativas) ordenadoras de jerarquías y, por tanto, de la distribución desigual del poder en el binomio “masculino” y “femenino”.²³

19 “No sólo soy distinto por definición de todos los demás individuos, (...) además, me distingo cualitativamente porque, por ejemplo, desempeño una serie de roles socialmente reconocidos (identidad de rol), porque pertenezco a determinados grupos que también me reconocen como miembro (identidad de pertenencia), o porque poseo una trayectoria o biografía incanjeable también conocida, reconocida e incluso apreciada por quienes dicen conocerme íntimamente” (Giménez, 2000: 48).

20 Cabe destacar que todos los atributos mencionados son materia social y no biológica; a cada uno corresponden imágenes y significaciones diferenciadas de la categorización social; en este sentido, señala Pérez-Agote, “incluso ciertos atributos puramente biológicos son atributos sociales, pues no es lo mismo ser negro en una ciudad estadounidense que serlo en Zaire” (1986:78), en Giménez (2000:56).

21 Las construcciones de género son modelos de comprensión y ordenación del mundo, vinculado a la interpretación de la biología, historia, economía y cultura, las cuales son interpretaciones de modelos totalizadores de ordenación del universo. En ese sentido, todas las sociedades están divididas en lo que podríamos denominar “imperfecta línea de género” (González Río, 2001:95), que se materializa en expresiones concretas de significación para hombres y mujeres.

22 “Un ordenador fundamental de todo sujeto es la atribución de género (...) ser simbólicamente “hombre” o “mujer” se convierte en un distintivo esencial del yo, y la forma como se asume la propia identidad depende en gran medida de lo que se espera que uno sea de acuerdo a su género” (Serret, 2000:236).

23 A falta de una aproximación que supere la definición clásica que refiere a “género es la construcción social de la diferencia sexual”, misma que naturaliza la existencia de dicotomías sexuales en hombres y mujeres, quiero destacar que el concepto “género” refiere a binomios de interpretación (hombre-masculino, mujer-femenino) como supuestos biológicos, ordenadores de la realidad y de las identidades (Reflexión del grupo de trabajo “Género y desarrollo”, coordinado por la doctora Gisela Espinosa en la Maestría en Desarrollo Rural, en mayo de 2007).

Los ideales morales de los géneros se traducen en límites tangibles de los comportamientos. El *deber ser* y la “prohibición” en el desarrollo del trabajo, en el uso y/o asignación de los espacios, así como en el ejercicio del poder, condicionan las vidas de hombres y mujeres. Son múltiples los ejemplos de la traducción del conjunto simbólico de género a expresiones concretas, tomemos sólo dos de ellos en la comunidad rural de Santiago Mexquititlán.

La división sexual del trabajo en ámbitos de lo público y lo privado contiene una valoración desigual de las tareas y de sus protagonistas, de forma que lo femenino, vinculado a ser proveedora de bienestar de los integrantes de la familia (tareas de alimentación, atención a la salud y cuidado relacionado con la “obligación de servir”) es considerado improductivo frente a las tareas masculinas (relacionadas con el espacio público y de producción del sustento económico familiar, así como ser el principal tomador de decisiones al interior del hogar). Asimismo, las tareas agrarias femeninas que se interpretan como poco relevantes y complementarias a la economía familiar, promovidas por el hombre campesino, son “rutinarias, repetitivas e inacabables, y sólo se hacen visibles cuando no se cumplen” (Bonfil, 2002:102). Además de la desvalorización del trabajo femenino, la modalidad de tenencia de tierra y distribución de “funciones” al interior del hogar se traducen en desigual control de los recursos en el seno de la familia.

Por otro lado, las normas de residencia son un indicador fundamental para comprender la posición de las mujeres dentro del colectivo. La pauta de patrilocalidad²⁴ en la comunidad de Santiago delimita normas matrimoniales y de residencia que rigen formas de organización doméstica, tanto en el pueblo como en la ciudad.²⁵ A diferencia

24 La patrilocalidad se traduce a filiación por vía masculina, lo cual significa que la adscripción identitaria de las mujeres de Santiago es asignada por la relación con los hombres de la familia, primero por el padre, después por el esposo y en caso de viudez, por los hijos. Esta pauta a su vez está relacionada con la tenencia y herencia de la tierra, de la que las mujeres no son propietarias “únicamente se las considera jefas de familia cuando han enviudado jóvenes y sus hijos todavía no se pueden hacer cargo de las responsabilidades agrícolas” (Martínez Casas, 2004:62).

25 La pauta de patrilocalidad establece que con el matrimonio las mujeres cambian de manera drástica sus vidas; pasan a formar parte de la familia del esposo y adquieren funciones de servicio o liderazgo femenino en el nuevo hogar, que en la mayoría de los casos comparten con los suegros. Al menos hasta que la pareja consigue trasladarse a una vivienda propia, la mujer cohabita bajo la supervisión de la familia del esposo. Esta transición es dolorosa para las mujeres ya que supone la ruptura con los vínculos familiares y la adaptación a un nuevo espacio regido por ajenos. Durante un tiempo, la recién casada convivirá y trabajará fundamentalmente con la suegra. Ésta se convierte en la figura que controla, apoya o guía la transición residencial e identitaria de las mujeres. En esta situación las redes de apoyo femeninas se reducen a los vínculos con la nueva familia, aunque en la práctica, la red familiar de las mujeres continúa presente, la lógica de pertenencia al hogar del esposo es desventajosa para las mujeres.

de los hombres, para las mujeres el convertirse en ciudadanas en la comunidad rural está estrechamente relacionado con el matrimonio, ya que las mujeres adquieren tal estatus a partir de la conformación de la familia. En este sentido, el *deber ser* femenino está regido en gran medida por el matrimonio y la maternidad. “Las mujeres deben saber cuidarse y respetarse. Los muchachos son como son”, se dice. Para las mujeres “cuidarse” es tanto un principio de protección como una obligación, dado que la reproducción social se sustenta en la procreación social y simbólica desde el cuerpo de las mujeres²⁶ y por lo tanto, la sexualidad femenina, restringida al matrimonio, es un principio básico para el mantenimiento del orden comunitario. El cuerpo femenino, como gestor de vida, adquiere un papel central en la consolidación del estatus y honor para la mujer, pero fundamentalmente para el hombre, la familia y la comunidad. Por ello, el comportamiento social y sexual de las mujeres está bajo la vigilancia familiar; la movilidad femenina restringida a lo “doméstico” es una estrategia familiar y comunitaria de control sobre el cuerpo de mujer, ya que el honor familiar está estrechamente vinculado a las relaciones interpersonales de las mujeres.

El sistema de valor de género se traduce a la representación de lo femenino y masculino como atribuciones excluyentes entre sí.²⁷ La construcción de los géneros es correlativa; responden a un imaginario armonioso de complementariedad y, por lo mismo, uno carece de sentido sin el otro. Se puede señalar entonces que universalmente las construcciones de los géneros han otorgado valor y estatus diferenciado, inclinado hacia la subordinación femenina.²⁸

26 “El cuerpo de las mujeres procreadoras es entonces del cuerpo procreador, cuerpo vital para los otros, cuerpo, útero, claustro. Espacio para ser ocupado material y subjetivamente, para dar vida a los otros” (Lagarde, 1997:203).

27 “Postulando que las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura, y dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se considera que las mujeres forman parte de ésta, entonces la cultura encontraría «natural» subordinarlas, por no decir oprimirlas” (Ortner, 1979:116). La dicotomía naturaleza frente a cultura es uno de los debates centrales de la discusión en torno a los orígenes de la subordinación femenina. Para continuar con el planteamiento de Ortner, la representación de la naturaleza como fuerza femenina describe a las mujeres como “dadoras de vida” y protagonistas clave para la existencia de la sociedad. El nacimiento como acto de vida está ligado al cuerpo de mujer y vinculado al origen de la cultura como dominio de lo natural. La vida y la fertilidad son, al mismo tiempo, representaciones de lo caótico y peligroso. En esta interpretación dicotómica, la feminidad se convierte en la fuerza de vida a la que hay que doblegar y subordinar por la “superioridad” de la cultura, representación esencialmente masculina.

28 “El *status* secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un verdadero universal, un hecho pancultural. Sin embargo, dentro de ese hecho universal, las simbolizaciones y concepciones culturales concretas son extraordinariamente variadas e incluso contradictorias unas con otras. Además, la consideración concreta de las mujeres y de su aportación y poder relativos varía mucho de una cultura a otra y también entre los distintos períodos históricos de una misma tradición cultural” (Ortner, 1979:109).

Sin embargo, respecto a las construcciones sociales, las normatividades de género son comprensibles sólo desde contextos históricos específicos. Lo femenino y masculino responde a modalidades de convivencia y cosmovisión concretas que se entretienen con sistemas de valor y sentido que varían histórica y culturalmente; es por ello que podemos hablar de referentes culturales de género definitorias de subjetividades en culturas con raíces históricas y culturales diferentes a las occidentales. Frente a la óptica etnocéntrica que busca en las mujeres indígenas, el ejemplo de la opresión masculina “aún vigente en el mundo”, es necesario revisar las relaciones de género desde la cultura campesina e indígena, lo que requiere articular el análisis de la “universal” subordinación femenina con la historia particular de dominación, devaluación y discriminación que adquiere con la llegada de los españoles un significado específico.

Es de suma importancia destacar aquí la relación entre historia y contornos del imaginario sobre la identidad de mujer indígena en el México actual,²⁹ y considerar que la colonización no fue sólo la imposición de un ordenamiento político, cultural y espiritual ajeno, sino que resultó además en una lucha cruel por la pertenencia de la descendencia. El cuerpo femenino, convertido así en botín de guerra,³⁰ fue una estrategia de subordinación a los pueblos originarios. Dominación ejercida sobre el cuerpo que da vida a un nuevo ser, creado a partir de la hibridez forzada.

No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Malinali Tenepat, o Malintzin, ha pasado a ser conocida como la Chingada —*the fucked one*. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora. Nosotras, indias y mestizas criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue (Anzaldúa, 1999:3).

Los mestizos, hijos de la Malinche, india que personifica la traición, pero a la vez da vida a “la raza cósmica” de Vasconcelos, es sólo un ejemplo que representa la conflictiva construcción del imaginario de la mexicanidad vinculada a la figura de las mujeres indígenas como iconos de la tradición.

29 Para mayor información véase Stolcke (1990) y Ruiz (2001).

30 “Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal entre mis piernas. Sal, hijo de la chingada, adorado hijo mío, hijo de las dos sangres enemigas. Contra todos deberás tu luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre (...) Sin embargo, tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin, la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre Malinxochitl, diosa del alba, Tonantzin, Guadalupe, madre” (Barral, 1971:114, citado en Dussell, 1993:65).

La resistencia indígena a la colonización y la imposición de un nuevo pensamiento que devaluaba lo propio se gestó en gran parte en el hogar, “los ritos y la práctica del idioma prehispánico se reprodujeron en la vida familiar. Como espacios de resistencia política, los hogares concentraron la manifestación de lo que en otros momentos podía haber sido motivo de manifestación pública” (Velasco, 1995:45). El entorno de la resistencia y la permanencia de “las tradiciones” fue por lo tanto un ámbito gerenciado por las mujeres; la familia indígena se convierte de esta forma en un espacio en el que se expresan las relaciones de poder superpuestas, donde las diferencias de género y generacionales son significadas y negociadas a partir de la estructura de reproducción que sustenta además una identidad subalterna.

Las mujeres son las que transmiten la cultura doméstica, familiar y comunitaria, desde la lengua y las concepciones del mundo, hasta las identidades de los sujetos, estructuran y mantienen activas las relaciones privadas, mediante la ritualidad, la mitología, las ideologías y creencias que les son necesarias para su reproducción, y están encargadas de vigilar a costa suya, la obediencia y el cumplimiento de las normas cotidianas (Ruiz, 2003:88).

Las mujeres resultan fundamentales para la reproducción social y simbólica de la comunidad y la familia indígena.³¹ Su posición y estatus al interior de los pueblos y comunidades está determinada por las funciones de conservación. Asimismo, el papel femenino, como reproductora de la tradición y las normas en la sociedad, contiene en sí un mecanismo de subordinación femenina (vinculado al control comunitario sobre las acciones de las mujeres) y una posición fundamental para las mujeres, referido a la gerencia de la tradición.

La tradición es un conjunto de imágenes, costumbres y valores construidos social e históricamente por cada cultura, representados, sin embargo, como realidad “dada, incuestionable e intransformable” (Bonfil, 2003:93). De tal forma que, a pesar de que está en constante cambio y reinención, el imaginario de la tradición es un dispositivo

³¹ La familia es la institución social histórica básica regidora de la reproducción y sexualidad social, que adquiere diferentes nociones, funciones y representaciones a partir de los contextos políticos y económicos específicos. La familia es además el lugar privilegiado de socialización y transmisión cultural, ya que desde el nacimiento, la niña/o está siendo integrado a un orden normativo generado a partir de códigos y valores culturales. Sin embargo, cabe señalar el dinamismo del proceso de socialización, ya que “los ‘actos’ socializadores acompañan al individuo desde su nacimiento y sólo terminan con la muerte” (Salles, 1992:172).

permanente de la cultura y la identidad colectiva que adquiere, en contextos como el expuesto, forma de resistencia.³² En ese sentido, la construcción de imaginarios armónicos pretenden naturalizar las relaciones de poder y desigualdad, ya que son “construcciones tendentes a legitimar el acceso desigual a los recursos y el prestigio” (Juliano, 1998:88). “Un código de género subordina el desempeño de las niñas y las mujeres indígenas al de los niños y los varones en edad adulta; este código aparece además sancionado por la costumbre, la necesidad y la cultura” (Bonfil, 2003:93).

La desvalorización del trabajo y el control sobre el cuerpo y comportamiento de mujeres indígenas está ligado a la interpretación esencialista de la dualidad armónica de lo femenino frente a lo masculino, pero también al significado que adquiere el papel de las mujeres indígenas en la historia y construcción de la identidad de los pueblos y la nación mexicana. En un contexto histórico de negación, la conservación de la representación de la tradición, la costumbre y la identidad (como imaginarios estáticos y esenciales) resultan fundamentales para la reproducción del colectivo que resiste. Aun gerenciada por mujeres, la tradición es un ámbito de interés común, vigilada por la comunidad y los hombres. Sentenciadas las mujeres a ser quienes resguardan la tradición, la identidad, el honor y orden moral del colectivo, sus comportamientos son objeto de control comunitario dado que trascienden la individualidad femenina y se convierten en elementos fundamentales para la existencia del grupo.

En este contexto, los cambios desde las mujeres son considerados trasgresiones que cuestionan el equilibrio del colectivo, son interpretados como “un abandono de los valores del grupo, una pérdida de los referentes identitarios, una traición” (Bonfil, 2002:103). La costumbre funge como un mecanismo efectivo de subordinación femenina, dado que los cambios a la norma, desde las mujeres, son interpretados como subversiones que trastocan el orden común. Las transformaciones desde las mujeres, cuestionan el poder detentado por los hombres.³³

32 Es relevante destacar las interpretaciones de corte romántico que consideran que las relaciones de género en la sociedad prehispánica respondían a vínculos de complementariedad y mayor igualdad, deduciendo que las actuales situaciones de inequidad que viven las mujeres indígenas al interior de las familias y comunidades son producto del trastocamiento del orden “armónico” que significó la Colonia. “El argumento principal era que la introducción de relaciones capitalistas en los pueblos indígenas había transformado las relaciones de género, sustituyendo los roles de complementariedad, característicos de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales” (Hernández, 2001:10).

33 La modificación de significaciones de género femenino cuestionan inevitablemente el sig-

Por lo anterior, puede concluirse que las construcciones de género están mediatizadas por relaciones de poder y prestigio; son estructuras dinámicas en constante tensión, cuestionamiento y modificación. En este sentido, la identidad, además de expresar formas específicas del ser, es el ámbito detonador de transformaciones de significación y acción, incluso ambas combinadas. La identidad además de moldear los márgenes de ser, hacer y soñar, confiere valor y estatus. Las prácticas cotidianas cuestionan y tienden a modificar lo asignado culturalmente a hombres y mujeres. Las agentes sociales no son autómatas, resignifican desde el sentido común propio en tanto que viven la incongruencia entre normatividades dadas, vividas y deseadas. La identidad femenina no sólo refleja la posición subordinada sino que encierra en sí elementos de valor, poder y sentido subjetivo. Tanto así que la identidad asignada, como es la maternidad en un contexto indígena, es un espacio de poder gerenciado por mujeres y que puede convertirse en el motivo explícito para modificar las relaciones de género bajo las que se desarrolla su propia identidad femenina.

Indicado esto, las identidades femeninas desde las indígenas desdibujan el perfil homogeneizador de “la mujer” del pensamiento occidental. La identidad femenina indígena es portadora de una historia propia de subversiones, resultado de la lucha de imposición y resistencia en un escenario nacional que trasciende la colectividad étnica específica, pero que se concretiza y traduce en ésta. Las mujeres conjugan en su identidad distintas dimensiones de la dominación, y al mismo tiempo expresan y contienen distintos rostros de la resistencia.

La lucha por las pertenencias compartidas:

la Ciudad de México como escenario

El análisis de los procesos migratorios se convirtió para la antropología de los años cuarenta en un ámbito privilegiado para la comprensión de la continuidad y el cambio cultural bajo la dicotomía tradición–modernidad.³⁴ La movilidad rural urbana fue el proceso privilegiado para este análisis, ya que las categorías de la antropología del

nificado de la masculinidad; de lo anterior pueden deducirse las dificultades para avanzar en la construcción de relaciones con equidad.

34 El análisis de la escuela culturalista de la época retomó el binomio evolucionista primitivo-civilizado que se tradujo en la ciencia etnocéntrica en tradición-modernidad para la interpretación de los cambios sociales e identitarios. Véase Ávila (2002).

momento contraponían la comunidad *folk*³⁵ a modernidad urbana. La percepción de las comunidades indígenas como reductos de autenticidad primitiva, aisladas y endógenas *invisibilizaban* una identidad moldeada por la historia, los cambios y conflictos al interior de las mismas comunidades. Se deducía que la movilidad a las ciudades representaba una ruptura con los orígenes, la asimilación de los sujetos campesinos a una nueva clase social proletaria sin identidad ni referente étnico histórico. “Santiago está localizada no sólo en el sur de Querétaro, sino también en la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey y otros puntos del país” (Martínez Casas, 2004:61).

Contrariamente a la asimilación que se predicaba, los indígenas citadinos generaron creativas formas de pertenencia y reproducción social y simbólica de la comunidad de origen en la ciudad. A los campesinos e indígenas empobrecidos, la dinámica de las redes migratorias los llevó a conformar nichos laborales y espaciales para confrontar la exclusión; sin embargo, no fueron tan sólo las condiciones materiales las que reprodujeron los límites del pueblo en la ciudad. Aquí resulta central la identidad y la pertenencia a la comunidad para entender la apropiación de espacio “ajeno” como colectivo en movimiento. Así, el insertarse a la ciudad y etnificar su presencia no puede sino leerse desde ámbitos de resistencia y lucha identitaria que trasciende el sentido de la supervivencia cotidiana.

El asentamiento en la ciudad “desdibujó las fronteras” de la comunidad y la pertenencia identitaria individual y colectiva (Lazos, 2005:123); sin embargo, las desdibujó para reconstruirlas. Las familias de Santiago no se desvincularon de la comunidad de origen, al contrario, con la generación de enclaves étnicos basados en redes familiares y comunitarias se inauguró la posibilidad de ampliar los límites del pueblo en la ciudad.

La red social basada en estructuras y relaciones previas en el pueblo de origen resultó fundamental para el asentamiento indígena en la ciudad. Dio lugar al apoyo y comunicación para establecer colectivamente espacios para habitar y trabajar. Sobre la base de principios de reciprocidad, las relaciones de parentesco fueron el principal vínculo para hacer de la migración una estrategia generalizada de las familias de Santiago. Especialmente para las mujeres, las redes sociales posibilitaron, además de la movilidad del pueblo a la ciudad, la “adaptación exitosa” en un medio hostil, es decir, mayor y mejor información, acceso a servicios como residencia, salud y educación, opciones de empleo, así como apoyo moral (Durin, 2006:163).

35 Las comunidades folk fueron definidas por Redfield (1941) como “territorios donde residían las poblaciones autóctonas” que se caracterizan por el tamaño reducido, homogeneidad de la población, el aislamiento, la sacralidad y la fuerte cohesión interna.

Las mujeres tuvieron y tienen actualmente un papel fundamental en el establecimiento de redes sociales que han fomentado el asentamiento de las familias en los terrenos baldíos, así como la comunicación mediante la cual unos paisanos saben de otros (matrimonios, funerales, etcétera), además de movilizar apoyos, al mismo tiempo que reconstruye los vínculos de pertenencia a la colectividad. “Los vecinos pasaban y nos gritaban ‘cochinos y borrachos’, nomás porque nos ven pobres y como todos somos paisanitos, que en esos tiempos a penas si hablábamos español pues querían que nos fuéramos” (Cervantes, 2005).

La Ciudad de México es una de las urbes indígenas de América Latina, la más diversa de México, tanto por el número de pobladores indígenas que residen o transitan, como por la diversidad etnolingüística que ahí confluye. Prácticamente la totalidad de las culturas de la República mexicana están representadas en este centro.³⁶ Para la década de los sesenta, era visible el rostro indígena de los migrantes de origen campesino en la megápolis.³⁷ Sin embargo, la ciudad no se reconoció pluriétnica, lo cual provocó que la discriminación sea experimentada cotidianamente por los indígenas.³⁸ La urbe se llena de voces e imágenes múltiples y contradictorias; en ella vemos cómo la discriminación en las calles moldea significativamente la autopercepción de mujeres y hombres respecto a su identidad étnica y de género. Sin embargo, es importante señalar que en la ciudad se desarrollan representaciones sociales e imágenes diferenciadas de los hombres y mujeres indígenas. Al contrario del caso de los hombres, donde el conocimiento campesino e indígena del que son portadores se desconoce y traduce a estigmas de delincuencia y peligrosidad, para las mujeres la pobreza adquiere un rostro “etnificable”. Transitar con su traje tradicional, hablar su ancestral idioma o vender sus artesanías y dulces en las calles implica hacer frente a los imaginarios de las *Mariás*, lo que se traduce en el menosprecio y prejuicios como “pobre mujer”, además de que es vinculado a la carencia e ignorancia. “Hubo un tiempo que salí a vender dulces, aquí en Salto del Agua, ahí hay mucha discriminación: siempre te dicen ‘quítate de

36 En este sentido, es importante destacar que la presencia indígena en la ciudad se consolidó en la confluencia de pueblos migrantes y originarios (a los cuales no hago referencia, por la historia y condición diversa a los residentes).

37 Véase Bassols y Oehmichen (2000).

38 Con respecto a la discriminación de indígenas en la ciudad, Oehmichen señala: en la sociedad urbana prevalecen criterios racistas de clasificación y exclusión social, que se encuentran presentes en las representaciones sociales de los mestizos y los indígenas [...] Las representaciones sociales generan prácticas de exclusión que son las mismas, como el que un mestizo no acepte vivir al lado de una vecindad étnica, y que un indígena no intente entrar en lugares en los que sabe o considera va a ser maltratado o rechazado (2005:178).

aquí que estorbas' o te dicen 'india'" (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

Insertarse en la ciudad en condiciones de discriminación fue difícil para las indígenas de origen rural, ya que implicó trascender las condiciones materiales y sociales restrictivas (desde la búsqueda de empleos y viviendas, hasta los mecanismos de reproducción de la identidad comunitaria). Con mayor fuerza sucedió para los colectivos que se ubicaron en el centro de la ciudad, cuya presencia invadió el corazón del paisaje ciudadano.³⁹ Con múltiples experiencias de migración étnica a la capital, las modalidades y estrategias de adaptación y apropiación⁴⁰ de cada grupo étnico han sido diversas. Tratando de destacar esta diversidad y contradecir el estigma de marginalidad indígena en la ciudad, un informe reciente señala que los hijos y nietos de los indígenas que migraron durante los años cuarenta y cincuenta se han insertado a la capital exitosamente, “convirtiéndose en profesionistas o dueños de empresas propias” (Molina y Hernández, 2006:36). Refiriéndose a grupos indígenas cuya estrategia de incorporación a la ciudad fue la creación de “enclaves étnicos”⁴¹ destacan:

Algunos grupos aunque llegaron a la ciudad en la época del desarrollo estabilizador, optaron por especializarse en el comercio en la vía pública y permanecer en zonas céntricas cercanas a sus áreas de trabajo; para estos grupos, las condiciones actuales de vida son más semejantes a los inmigrantes recientes que las de quienes optaron por buscar otras ocupaciones y áreas de viviendas (Molina y Hernández, 2006:36).

Los grupos étnicos del centro de la ciudad, a los que hacen referencia los autores, son fundamentalmente ñähñús, mazahuas y triquis. Además de las condiciones de pobreza, es importante mencionar otras características que comparten estos indígenas residentes del centro de la ciudad. Su presencia adquiere un carácter fuertemente femenino y étnico, ahí las mujeres se dedican, en su mayoría, a la venta de artesanías y otros productos en la vía pública, lo que les da gran visibilidad pero también las enfrenta cotidianamente a situaciones de discriminación.

39 Al respecto, Oehmichen (2005) menciona cómo la presencia de mujeres mazahuas modificó el paisaje de La Merced en el centro de la ciudad.

40 La adaptación es diversa en tanto que los grupos son portadores de creatividad cultural, plasticidad e historia propia.

41 Caracterizados por la concentración de grupos étnicos en nichos laborales y de vivienda, mediante los cuales enfrentan la exclusión en la ciudad (Arizpe, 1975).

Al llegar a la ciudad ocuparon espacios (terrenos baldíos e inmuebles deshabitados) en el centro de la ciudad, especializándose en empleos como el comercio en la vía pública. Además, estos grupos han emprendido luchas por una vivienda digna y reconocimiento de la presencia indígena, en la misma ciudad que los ha llevado a consolidarse como organizaciones y adherirse a diferentes movimientos sociales en la ciudad y el país.

Cuando la ocupación de los terrenos baldíos en la colonia Roma fue consolidándose como un proyecto viable de vivienda social, la discriminación adquirió nuevas formas.⁴² El acoso constante de los vecinos retroalimentó el sentido de la lucha étnica por el espacio ciudadano. La manera en la que la comunidad de Santiago llegó a la ciudad para quedarse representó una ofensa para algunos vecinos que tal vez podían aceptar la presencia indígena individualizada, mimetizada, pero de ninguna manera etnificada y en lucha. La pobreza, como cara visible del peligro, ocultaba el rechazo de las pertenencias compartidas, “seguido venían a decirnos que nos fuéramos a invadir en otro lugar porque nuestra forma de ser no iba de acuerdo con la colonia” (Cervantes, 2005).

La ocupación de los espacios, antes “ajenos”, se convirtió en una lucha por la pertenencia compartida a una ciudad y un país. En este escenario, la imagen etnificada de las mujeres resultó fundamental para delinear los márgenes de la reconstrucción identitaria, ya que su lucha se reivindica no para desfigurarse en lo global ni ciudadano, sino para reconocerse diversa y alternativamente en el centro de la modernidad excluyente.

La comunidad transterritorial estructura y moldea en colectividad la identidad de los migrantes, hombres y mujeres: “quiénes son, fueron y serán en el pueblo de origen” se interpreta en la contradicción de lo que son o deben ser en la individualizante ciudad. Sin embargo, el asentamiento en las ciudades representó un cambio profundo en los modelos de reproducción familiar y social. La adaptación a la ciudad se ha desarrollado en tensión con el vínculo de origen, así los referentes culturales se reinterpretan en un proceso de negociación por los significados sociales y simbólicos de la comunidad en el nuevo contexto ciudadano.

42 Véase Audefroy (2004) y Banda y Martínez (2006).

En la compleja relación entre ruptura y continuidad, la comunidad ha definido nuevos límites colectivos e identitarios. Estos límites en constante movimiento discurren, se amplían o reducen tanto al interior como al exterior del grupo. La adaptación no es sinónimo de mimetismo, al contrario, en este proceso cobra especial importancia la reconstrucción imaginaria del mito de origen. Éste alimenta el imaginario de la identidad colectiva,⁴³ y la idealización de las normatividades morales traducidas a límites de lo cotidiano en la ciudad como un mecanismo que promueve la reproducción grupal. Las nuevas formas de adaptación, reinención y resistencia establecen las fronteras simbólicas que conforman a los indígenas, al trascender territorios y pertenencias específicas: el pueblo y la ciudad.

Al respecto, Ávila indica que para el caso peruano en “la reconstrucción imaginaria de una pequeña comunidad rural en la ciudad. Su fundamento es la imagen idealizada y esencialista de esta última que los migrantes reconstruyen en la ciudad, muchas veces como respuesta a la discriminación étnica y cultural” (2000:223). En este sentido, los referentes de su identidad y cotidianidad en el pueblo son imágenes que permiten explicar y valorar su actual situación, tanto indígenas como campesinas en la ciudad. La reformulación a partir de los referentes imaginarios del pueblo se traduce a límites en las prácticas cotidianas que presentan formas creativas y diversas del ser frente al creciente “desanclaje” en tiempos de “alta modernidad”, que algunos autores predijeron (Ávila, 2002:211).

Aún con la voluntad de seguir siendo, el andamiaje normativo que rige el orden establecido, traducido a tareas y significaciones específicas para mujeres y hombres, entra en crisis. Cuando la familia indígena migra y se asienta en la ciudad, las formas campesinas e indígenas de reproducción familiar y social se modifican profundamente. Para enfrentar los requerimientos cotidianos de la ciudad, la organización al interior y exterior del hogar, la división sexual y espacial del trabajo, las normas y habilidades generacionales se trastocan. Los referentes normativos, morales y prácticos de la comunidad de origen son enfrentados a las nuevas condiciones de supervivencia, así como a otros modelos identitarios. Los valores, las normas y la organización cultural

43 Considero que el identitario es un proceso constante, no terminado, sino en continua reconstrucción y que, en el caso de la migración, se reinventa constantemente a partir del referente imaginario de la comunidad de origen.

y comunitaria son reinterpretadas ante la ruptura con el estilo de vida campesino. Las condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de las familias vienen ahora marcadas por el nuevo espacio ocupado: la ciudad.

Buscar empleo en la ciudad implica para los indígenas hacer frente a condiciones restrictivas y desfavorables del mercado formal. La discriminación étnica y de género delimita los márgenes femeninos de acceso al trabajo, por lo que la venta de artesanías en la vía pública la ocupación “más aceptable” para las mujeres indígenas con bajas tasas de escolaridad y altos índices de monolingüismo. Combinando las actividades compatibles con las exigencias comunitarias, familiares y ciudadanas, las mujeres de Santiago se dedican, en su mayoría, a la elaboración y venta de artesanías, actividad infravalorada tanto económica como socialmente.

Las muñecas “otomí”, donde autorrepresentan la imagen femenina, se convirtieron, desde la década de los setenta, en icono de las indígenas en las ciudades del país, así como en el principal ingreso económico para las mujeres. Desde entonces, las muñecas, llenas de significados, han acompañado el peregrinar por las diferentes ciudades, formando parte fundamental de la vida de las mujeres de Santiago Mexquititlán.

Ahí, cuando tenía unos diez años mi mamá estaba en el D.F.. Había ido con alguien del pueblo que la ponía a vender dulces, además también le dieron algunas muñecas; mi mamá vio que las muñecas sí se vendían bastante y así regresó al pueblo con un modelo. Desde entonces hemos hecho muñecas y con ellas hemos salido adelante (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán residente en la Ciudad de México).

La producción y venta de muñecas tradicionales, neoartesanías o dulces, es la estrategia convertida en la principal fuente de ingreso femenino. El valor añadido del oficio rural, en este caso el de artesanas, que complementaba la economía de subsistencia campesina, pasa a convertirse en el ingreso fundamental para la reproducción de la familia en la ciudad.

El papel de las mujeres es clave para la supervivencia de la unidad doméstica y la comunidad en la ciudad. En la cotidianidad, ellas han generado estrategias creativas, diversas y eficaces. “En la ciudad todo se tiene que comprar, no hay de nada aquí [Santiago Mexquititlán] con lo que sale de la tierra, que los nopales, quelites, maíz... con eso se puede comer” (Testimonio mujer de Santiago Mexquititlán, residente en

la Ciudad de México). La pérdida del traspatio, administrado por las mujeres en el pueblo, dificulta en la urbe la reproducción de estrategias campesinas, como el uso de hierbas medicinales, cultivos diversificados y los animales que complementan la dieta y economía familiar.

Ante la exclusión social reflejada en un medio laboral hostil para los hombres y la imposibilidad de reproducir la unidad doméstica campesina en la ciudad, las mujeres generan estrategias diversas para la resolución del hogar, creando redes de apoyo con nuevos agentes en la ciudad y se han convertido en puente de intermediación entre la ciudad, la comunidad y la familia. Estas estrategias implican mecanismos de inserción e integración en diferentes espacios y con diversos agentes (las organizaciones civiles, la escuela, las instituciones de salud, la calle como espacio laboral, etc.). La resolución de la vida cotidiana, de la cual son responsables las mujeres, las lleva a trasgredir la división sexual del trabajo, así como los espacios asignados comunitariamente. A pesar de las restricciones, las mujeres reformulan y se apropian de los espacios ciudadanos, delinean las fronteras asignadas y conforman nuevas geografías para la unidad doméstica en la ciudad. A diferencia de lo que ocurre en el ámbito rural, en la ciudad las mujeres transitan con mayor fluidez entre el espacio personal, doméstico, laboral, comunitario y político (Velasco, 1995:231).

Repensar lo propio

La migración del pueblo a la ciudad provoca que los indígenas revisen su cultura, estilo y expectativas de vida, así como su propia subjetividad. Los referentes identitarios de las familias indígenas radicadas en la ciudad se formaron a partir del andamiaje simbólico de la comunidad transterritorial, al igual que desde los imaginarios sociales fuera del grupo.⁴⁴ En este proceso de movilidad no sólo adquirieron como grupo, familias e individuos, habilidades de supervivencia material, sino también enfrentaron sus identidades frente a otras que impone y ofrece la ciudad. Las imágenes de la alteridad, mismas que con el proceso migratorio se diversifican, son hoy elementos constitutivos de la subjetividad individual y colectiva de las familias indígenas en la ciudad. Las experiencias y vivencias son centrales en la construcción de la subjetividad; como

44 “La identidad se constituye a partir de una multiplicidad de interacciones y esto no ocurre dentro de un espacio cuyo contorno pudiera ser delimitado” (Mouffe, 1996:6).

destaca Giménez, las interacciones sociales no se producen en el vacío (2000:69), de manera que las vivencias al interior y exterior del colectivo que comparte el entramado simbólico, llena de sentidos y significados la identidad.

La identidad colectiva de los indígenas se ve trastocada por un contexto vivido como ajeno, donde las normas del *deber ser* y las estrategias del “ser” se entrecruzan en este proceso descrito como improvisación. En este curso de reconstrucción social y simbólica que representa la migración, no todas las innovaciones y cambios son valorados de igual manera; hay aspectos de transformación que se representan como aspectos positivos para la identidad colectiva, y otros negativos. En la transformación identitaria que representa la ciudad, algunas de estas experiencias “han dejado huella, mientras que otras representan ajustes y complementaciones a la identidad asignada” (Salles, 1992:177). En este sentido, los cambios generacionales y las transformaciones en las relaciones de género son transformaciones identitarias especialmente sensibles, ya que cuestionan los cimientos de la reproducción social de la comunidad migrada a la ciudad. Muchas de estas transformaciones que protagonizan las mujeres y jóvenes se interpretan como confrontaciones individuales a lo colectivo-comunitario, y se expresan en conflictos interpersonales, aunque en el fondo representan modificaciones al imaginario normativo de la ruralidad.

La preocupación por el mantenimiento en el uso de la lengua en la ciudad sintetiza el cambio generacional y la pertenencia identitaria de los hijos e hijas nacidas en la ciudad. El proceso de movilidad crea cambios en hombres y mujeres, así como en las relaciones y significaciones entre ambos. Para el caso de las mujeres, la vida en la ciudad implica grandes transformaciones en su vida cotidiana. Los nuevos papeles que adquieren las mujeres en la ciudad representan un aumento en la carga de trabajo y responsabilidades en la supervivencia del hogar. Aunque también existen aspectos positivos tales como la mayor movilidad, el acceso a nuevos conocimientos y la interlocución con nuevos agentes sociales, entre los cuales destaca, por la relevancia e influencia en su identidad, la presencia de otras formas de ser mujer. Las mujeres viven estos cambios de manera contradictoria, la experiencia de la ciudad y sus nuevos requerimientos no necesariamente son considerados liberadores por sus protagonistas.

En la comunidad transterritorial, los nuevos papeles que adquieren las mujeres son interpretados a la luz de las relaciones de género en la comunidad de origen, los cambios en la cotidianidad femenina pueden ser interpretadas como trasgresiones al orden. Los conflictos por los cambios en la práctica funcionan como barreras simbólicas y normativas efectivas en la regulación del comportamiento de los géneros. Los imaginarios del *deber ser* acompañan las interpretaciones de las acciones válidas, delimitan los márgenes de lo esperado y aceptado para las mujeres en la ciudad. Por lo anterior, el reto de las mujeres indígenas es interpretar las nuevas condiciones de supervivencia que ponen en crisis las estrategias femeninas campesinas, así como negociar las contradicciones de género impuestas por la ciudad y la comunidad.

Cargado de sentidos, portar el traje en la ciudad es un acto significativo para las mujeres. El manejo de la auto imagen es un ámbito fundamental de la subjetividad y de la reafirmación o camuflaje de las identidades específicas. No llevar el traje es para evitar la discriminación, pero también tiene un sentido por trascender el componente étnico en la identidad femenina. Esto resulta contrastante con la incorporación etnificada del grupo ñáhnú a la ciudad, y que se refleja en el uso de la imagen femenina en las muñecas.

Yo antes llevaba el traje otomí, ahora no. Pero mi mamá me dice ‘hija ya estás grande’. Pero a mí ya no me importa porque yo quiero ser diferente, antes todas llevábamos el traje iguales, los zapatos iguales, mejor me compro mis tenis. Mi mamá me mira como la loca (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán, residente en la Ciudad de México).

La migración, el trabajo en la calle, la maternidad, el matrimonio y el asentamiento en la ciudad, han transformado su propia subjetividad como mujeres. La manera de enfrentar la cotidianidad, su mirada al futuro, sus deseos y, por supuesto, su praxis por conseguirlos se ha modificado en este movimiento. Su situación es expresada en la confrontación con otras formas de ser mujer. Ese “otro” a veces lo determina el pasado rural, el pueblo o las generaciones anteriores como sus madres; otras veces, lo determina la ciudad, ese monstruo donde habitan y son desconocidas. En múltiples ocasiones, también se refieren a las *otras mujeres*: otras que efectivamente somos todas las que, con referentes e historias diversas, nos cruzamos en su camino. Pero las otras también son ellas mismas: *yo antes era... ahora soy*. Es decir, las mujeres en sus diferentes etapas de vida.

Perdí el miedo. Yo cambié desde que entré a trabajar. Si yo no le entiendo ahora, le vuelvo a preguntar (...) Me dicen “¿para qué vas a la escuela? ya estás vieja”, pero a mí no me importa porque yo quiero superarme y conocer muchas más cosas de las que ya conozco (Testimonio de mujer de Santiago Mexquititlán, residente en la Ciudad de México).

La narración femenina de la migración y asentamiento en la ciudad muestra valoraciones con claroscuros. Han salvado restricciones impuestas por la ciudad y la comunidad; han negociado dentro de los márgenes comunitarios condiciones para mejorar su posición. Al revisar las estrategias de las mujeres, fue fundamental considerar la construcción femenina desde los referentes culturales del pueblo, así como de la experiencia migratoria, en el contexto de la conformación de la comunidad transterritorial. De tal forma que, los cambios cotidianos desde las mujeres no pueden dejar de percibirse en este contexto de movilidad y resistencia colectiva. Aún establecido su residencia en el medio urbano, la reproducción de la unidad doméstica en la ciudad no se da en un vacío de significados, sino al contrario, se desarrolla en el campo conflictivo de reinterpretación de las normas y significados del pueblo frente a la vida en la ciudad. En este sentido, como ya destacaron otras autoras,⁴⁵ insertarse a la ciudad como grupo étnico confiere sentidos específicos a la continuidad y cambio, dentro del cual se conforman las fronteras de género.

Al indagar sobre el papel de las mujeres indígenas en la ciudad, se puede observar una tensión constante entre dos modelos de pertenencia, ciudadanía, desarrollo, así como de feminidad y masculinidad, lo rural y lo urbano como ámbitos objetivos y a la vez imaginados, inventados por la constante e insalvable comparación que representa pertenecer a más de un lugar. Estos referentes son fundamentales en la cotidianidad de mujeres y hombres indígenas en la ciudad. La mirada hacia los sentidos de lo rural y lo urbano desde las mujeres permite dimensionar la importancia de la redefinición de los límites de género en los procesos indígenas de incorporación a la ciudad.

Las transformaciones de la práctica citadina de las mujeres, a la par de la subjetividad femenina, reconstruyen y otorgan nuevos sentidos a los cambios en la cotidianidad. Hablar del sueño o la voluntad como motor para entender los cambios es fundamental porque permite dimensionar la forma en que las transformaciones adquieren sentido subversivo, pues las mujeres no sólo se adaptan a los nuevos reque-

45 Véase Martínez Casas (2004) y Oehmichen (2006).

rimientos de la ciudad, sino también conjugan y trascienden los márgenes de su *ser mujer*, sin dejar de ser indígenas.

Las mujeres han transformado profundamente sus prácticas campesinas. Contrariamente a la idea de su papel de género como conservadoras de la tradición, ellas son las principales agentes transformadas. En este sentido, estar en la ciudad les ha permitido subvertir los límites de lo establecido, reinventar las certezas y los sentidos de género desde prácticas, espacios, funciones y sentidos femeninos en lo cotidiano. Con sus prácticas, modifican, aún en un entorno conflictivo, la construcción étnica de lo femenino.

Siendo portadoras de una subjetividad vinculada con la ruralidad y el origen étnico, la supervivencia en el contexto citadino no se agotó en procesos de “adaptación” de los modelos anteriores.⁴⁶ Al contrario, las formas de la unidad doméstica y las subjetividades de mujeres y hombres se construyeron en una constante negociación y tensión o, como menciona Martínez Casas (2004), resignificación de los valores y prácticas apropiadas para el manejo de las nuevas condiciones citadinas.

Me interesa destacar que en este proceso de resignificación o adaptación se desataron procesos de subversión femenina anteriores incluso a la migración. Y que, en este sentido, la migración y asentamiento en la ciudad fue el escenario en el que sus luchas adquirieron un sentido distinto sin que necesariamente fueran ni producidos ni agotados en éste. La historia de vida de cada mujer traza recorridos por transformar su condición que no pueden reducirse a los escenarios donde se actúa. Tampoco se puede olvidar que las transformaciones cotidianas en la ciudad se dan en un contexto de necesidad, urgencia y crisis sentida por las propias mujeres. Ser líderes de hogar y ocupar espacios públicos como la calle refiere a una trasgresión entre la voluntad y la necesidad. Además de la división sexual del trabajo y del espacio, hay otros ámbitos transformados que son menos visibles pero que adquieren una gran trascendencia en la modificación de la posición de las mujeres en la sociedad: los sentidos del matrimonio y de la maternidad.

46 Si bien el referente de organización de la economía familiar en el pueblo es importante, no se puede decir que las familias optan por el mantenimiento de sus estructuras comunitarias y familiares, ya que al argumentar la adaptación como mantenimiento, se afirma que las estrategias de supervivencia familiar se desarrollan en condiciones de armonía interna. Y, por el contrario, las propias condiciones materiales de la ciudad son un impedimento para la reproducción de los modelos campesinos en la ciudad. De hecho, en este proceso, la experiencia urbana ha modificado las características de la unidad doméstica y de la participación de sus integrantes en el mismo.

Con la migración y el asentamiento citadino, el modelo de pertenencia y residencia patrilocal, que se señaló anteriormente, se modifica considerablemente.⁴⁷ A diferencia de la vida en el pueblo, las nuevas parejas generalmente no cohabitan en el hogar masculino; las pautas de matrimonio y residencia son transformadas en la ciudad, donde la irregularidad y pequeñas dimensiones de la vivienda no siempre ofrecen condiciones para la convivencia de familia extensa. Además de las condiciones materiales, la modificación a esta norma desigual fue promovida por otras mujeres, y por ello se puede entender como una estrategia de mejoramiento de la posición femenina. Cuando las mujeres más jóvenes narran la forma en la que llegaron a las actuales viviendas en la ciudad, mencionan que sus madres las invitaron a vivir ahí, y que estas últimas promovieron la vivienda para sus hijas permitiendo modificar las normas de residencia para las más jóvenes. En estos nuevos matrimonios, las mujeres enfrentan condiciones diferentes a las del pueblo, ya que por un lado rompen con la obligación de servir a la suegra, al no convivir con la familia del esposo y, por otro, el tener de vecinas a las madres y familiares permite tejer una red de apoyo femenino que anteriormente se desdibujaba. Por lo anterior, la modificación de la patrilocalidad en la ciudad puede leerse como una estrategia femenina efectiva de superación de las condiciones de desventaja que otorgaba la norma residencial para las mujeres.

Por otra parte, el papel femenino referido a esta maternidad social de “ser desde y para los demás” es a primera vista mutilador de cualquier otra forma imaginada de subjetividad femenina. Sin embargo, en el caso de las mujeres que son madres, su papel socialmente asignado es desencadenante, contradictoriamente, de su subversión. La maternidad en un contexto de pobreza y exclusión abre un espacio de permisividad comunitaria, no exenta de conflicto, para la modificación de las restricciones femeninas.⁴⁸ El caso de las mujeres indígenas, que se apropian de las calles de la ciudad, es indicativo de esto.

Pero la maternidad no sólo es el ámbito permisible de la transformación femenina, ya que hay un componente subjetivo de la vivencia de la maternidad indígena en la ciudad que llena de sentidos los cambios y la mirada femenina al desarrollo y al pro-

47 Véase autoras como Oehmichen (2005), Velasco (1995) y Martínez Casas (2004).

48 Al respecto, existen numerosas experiencias latinoamericanas, tales como en Bogotá, Lima y La Paz, donde la politización de la maternidad ha resultado ser una herramienta efectiva de reivindicación y lucha de las mujeres de sectores populares.

yecto de vida. En este sentido, resulta importante mencionar que para las indígenas, las estrategias para la superación de las inequidades de género se traducen al interior del hogar en la inversión de mujeres en nuevas generaciones. Las mujeres posibilitan la estrategia generacional en la modificación de las condiciones de subordinación femenina. Sin embargo, para sus vidas como mujeres, estos cambios resultan más ambiguos; en su papel maternal, ellas están dispuestas a luchar por el cambio en las condiciones de otras mujeres (hijas, nietas etc.), pero no necesariamente por las suyas (con sus esposos, padres, hermanos e hijos). Es importante destacar que aun con los contornos “maternales” del desarrollo, las mujeres en la ciudad han gestado papeles no sólo de su *deber ser* femenino, ya que en este proceso de ocupación de lo ajeno, ellas mismas han sido modificadas; se puede decir que en la ciudad hay un papel femenino reinventado, debido a que en las experiencias ciudadanas se han topado con nuevos significados de lo propio, así como con nuevas veredas para caminar sus vidas y sentidos de futuro.

Conclusiones

¿Cómo se modifican las relaciones de género en un proceso de migración, en un ámbito de movilidad y cambio, de lucha y resistencia indígena? Puedo concluir que el principal reto para aproximarme a esta interrogante fue poner en el centro la voz de las mujeres y trascender visiones dicotómicas sobre su papel en los pueblos indígenas. Aída Hernández (2001) ha denominado a estas dos perspectivas “etnocentrismo feminista” y “esencialismo étnico”.

El etnocentrismo feminista considera que el mejoramiento de las condiciones de vida y posición relativa de las mujeres indígenas es identificable a la occidentalización.⁴⁹ El monopolio de la agenda de “mujeres” se legitima con la visión paternalista hacia las indígenas. Esta perspectiva considera que las reivindicaciones femeninas desde las indígenas deben confrontar la pertenencia a su cultura, historia e identidad. Así, se interpreta que las condiciones de subordinación de las indígenas están inscritas en la

49 Léase esta occidentalización como lo moderno, urbano, ciudadano. La historia mexicana ha estado caracterizada por la centralidad que considera a lo rural e indígena como la periferia de lo nacional representado por la Ciudad de México. Esta imagen de descubrimiento del mundo ignorado es también la reproducción de la “india maría” como icono de la indígena “inocente” y de buen corazón, pero ignorante, a quien las urbanas feministas observan como reducto del pasado.

costumbre y cultura como entramados ajenos a la historia de explotación. “Liberarse” para las mujeres indígenas implica, desde esta lectura, renunciar a ser indígenas para convertirse en “mujeres”:

la occidentalización del mundo ha significado en muchos casos la pérdida de patrones culturales más favorables para la mujer; sin embargo, algunas tendencias dentro del feminismo, observan la situación de las mujeres de las más diversas culturas como peor, casi por definición. [...] A las mujeres de culturas diversas a la europea, sólo les reconocemos conciencia de género si realizan esta ruptura con su cultura (Juliano, 1998:71).

En oposición a esta perspectiva, encontramos el romanticismo indigenista que considera que las comunidades y pueblos indígenas son espacios armónicos, donde hombre y mujer se complementan en un tejido de relaciones naturalizadas. Esta perspectiva esencialista, reelaborada por el nacionalismo posrevolucionario, reproduce en nuevos términos las imágenes del “buen salvaje”, creadas desde la Colonia por los primeros evangelizadores franciscanos. Este imaginario que impide revelar las relaciones de poder al interior de los pueblos indígenas fue retomado por el indigenismo oficial que reproduce la dicotomía entre tradición y modernidad, más aún para el caso de las mujeres indígenas a quienes se las infantiliza.⁵⁰ En la actualidad, esta perspectiva interpreta que las relaciones de subordinación que viven las mujeres son producto de la “intervención occidentalista” que pretende trastocar los modelos del orden cósmico indígena, lo que convierte a sus mujeres en las principales trasgresoras del orden. Así, frente a la organización y liderazgo femenino al interior de los movimientos indígenas, esta visión idílica de los pueblos indígenas ha adquirido nuevos voceros,⁵¹ quienes se oponen a las reivindicaciones femeninas desde las indígenas, pues las consideran una traición a la lucha común, además de que las descalifican como “intervencionismo feminista”.⁵²

Frente a las posturas anteriores, considero necesario señalar que las prácticas de lucha y subversión femeninas son constantes, aunque no siempre visibles. Frente a las construcciones sociales e históricas que ocultan el protagonismo femenino, y al

50 Véase a B. Schütz (2006) sobre la construcción de las imágenes de las indígenas.

51 “Visiones idílicas sobre cultura indígena permean el discurso idílico de muchos de los integrantes del CDI, de varios líderes indígenas y de sus asesores [...] El movimiento indígena ha tendido a enfatizar los aspectos positivos de sus culturas como sobrevivencias milenarias, a partir de descripciones históricas de las mismas” (Hernández, 2001:11).

52 Con respecto a la identificación entre “feminismo” y “occidentalización”, véase a Espinosa (2006) y Hernández (2001).

considerar a las mujeres observadoras pasivas de las condiciones de subordinación, exclusión y pobreza, retomo a Dolores Juliano (1998:27) resaltando que “la resistencia a la discriminación es tan antigua como la propia discriminación”.

En esta investigación he pretendido mostrar que las mujeres son agentes activas de la sociedad a la que pertenecen, que su posición de “subordinación” es a la vez estratégica, donde a lo largo de la historia han tratado de mejorar su condición y posición. Las mujeres indígenas no son ajenas a la cultura a la que pertenecen; sin embargo, tampoco son agentes “conformistas” de su condición de subordinación al interior de la misma. Así, centrar el análisis de las transformaciones de género desde las mujeres indígenas, en la dicotomía de “permanecer a través de la tradición o cambiar a través de la modernidad”, es trasladar los retos de la construcción de un desarrollo alternativo a un falso debate. Tal como indica Hernández, para las mujeres en el movimiento indígena:

Se trata de una doble lucha en la que reivindican frente al Estado el derecho a la diferencia cultural, y al interior de sus comunidades propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho a reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el Estado, sino delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus pluralismos internos (Hernández, 2001:13).

Como se ha observado, en el caso de las mujeres de Santiago Mexquititlán asentadas en la Ciudad de México, su estrategia de mejoramiento de las condiciones de género no ha sido el romper o negar su identidad y origen, sino ampliar los márgenes de género al interior de su cultura, familia y sociedad. “Las mujeres no sólo resisten o luchan a través de la organización y el movimiento, más silenciosa y discreta, la contienda se desarrolla cotidianamente, atomizada en todos los lugares donde la opresión aparezca” (Espinosa, 2006:6). Las reivindicaciones de las mujeres, observadas en sus narraciones, no han sido necesariamente mediatizadas por un discurso totalizador, sino que tales reivindicaciones y cambios expresados como parciales, adquieren sentido desde su contexto. Sin embargo, aunque discretas y silenciosas las transformaciones desde la cotidianidad conforman nuevas reglas del juego entre los géneros.

Así, hago mías las palabras de Ana Lau Jaiven (2002), *cuando hablan las mujeres*:

se convierten en protagonistas claves de la sociedad, al destacar el valor de su palabra, sus voces silenciadas se convierten en modos subversivos del decir, sentir y accionar. En esta narrativa, las historias de las mujeres se perfilan imprescindibles para entender el presente y el futuro del significado indígena en México. Reconocer la importancia del papel de las mujeres y de las relaciones de género en la comprensión de la dinámica social es resultado de una lucha vigente aún al interior de la academia. De tal forma, el interés creciente por comprender las inequidades que viven las mujeres campesinas e indígenas dentro de sus hogares, comunidades y pueblos nace a contracorriente de la academia androcéntrica. Surge también de la confluencia entre algunos sectores académicos y mujeres en colectivos, movimientos y organizaciones de la sociedad. En estas aproximaciones, los intereses de las investigadoras feministas confluyen cada vez más con las mujeres de los movimientos indígenas y sociales, quienes aún reconociendo las diferencias, a veces abismales, de sus reivindicaciones coinciden en considerar un triunfo llenar con su voz las interpretaciones referidas a sus vidas. Como menciona Joan W. Scott (1996), contar la historia con las mujeres requiere reinventar la historia.

Retomado el sentido de su historia recordada, vivida y soñada, puedo concluir que la mujer es corazón de la posibilidad de un desarrollo alternativo, ya que la subversión está inscrita en su identidad.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1999), *Borderlands/ La frontera: The new mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Arizpe, L. (1975), *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, SepSetentas, México.
- Arrieta, A. (2008), *Mujeres indígenas en la ciudad de México: relaciones de género y transformaciones cotidianas*, tesis de Maestría en Desarrollo Rural, Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.
- Audefroy, J. (2004), "Estrategias de apropiación del espacio por los indígenas del centro de la ciudad de México" en Pablo Yanes *et al.* (coord.), *Ciudad, pueblo indígenas y etnicidad*, México, UCM, México.
- Ávila, J. (2002), "Regionalismo, religiosidad y etnicidad migrante transnacional andina en un contexto de "glocalización": el culto al señor Qoyllur Ritti", *Interculturalidad y política*, Perú.
- Banda, O. e I. Martínez (2006), "Residentes indígenas y espacio territorial", en D. Barrera, y C. Oehmichen, (comps.) (2000), *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México.
- Barrientos, G. (2004), *Pueblos indígenas del México contemporáneo: otomíes*. Colección CDI y PNUD, México.
- Bonfil Sánchez, P. (2002), *Niñas indígenas: la esperanza amenazada*, Gimtrap, México.
- ____ (2003), "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas", en *México Indígena*, Vol. 2, Núm. 5, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 6-14.
- Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Broda, J. y C. Good (coords.) (2004), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/CONACULTA/UNAM, México.

- Castoriadis, C. (1983), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tomo I y II, Tusquets Editores, Barcelona.
- Dubet, Francois, 1989, “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, en *Estudios sociológicos*, El Colegio de México, Vol. VII, No. 21, pp. 519-545.
- Cornwall, A. (2003), *Creando espacios, cambiando lugares: la ubicación de la participación en el desarrollo*, Institute of Developments Studies, Londres.
- Durin, S. (2006), “Indígenas en Monterrey: redes sociales, capital social e inserción urbana”, en Pablo Yanes *et al.*, (coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, UCM, México.
- Dussel, E. (1993), *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Abya- Yala, Quito.
- Espinosa, G. (2006), *Cuatro vertientes del feminismo en México: cruces y disyuntivas entre el cuerpo y la política*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, ENAH, México.
- Giménez, G. (2000), “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en J. M. Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la Frontera Norte, México.
- González Río, M.J. (2001), “Algunas reflexiones en torno a las diferencias de género y la pobreza”, en J.M. Tortosa, (coord.) *Pobreza y perspectiva de género*, Icaria, Barcelona.
- Hernández, A. (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24, México.
- Juliano, D. (1998), *Las que saben: subcultura de mujeres*, Cuadernos Inacabados, Horas y Horas, Madrid.
- Lagarde, M. (1997), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Colección Posgrado, UNAM, México.
- Lau Jaiven, A. (2002), “Cuando hablan las mujeres”, en Eli Bartra, *Debates en torno a una metodología feminista*, UAM- Xochimilco, México.

- Lazos, E. (2005), “La tragedia de los individuales, el futuro ambiental y los devenires de las familias rurales del sur de Veracruz”, en Y. Massieu (edit.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, Praxis, México.
- López Austin, A. (1994), *Tamoanchan y Tlatocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Martínez Casas, R. (2004), *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Tesis de doctorado, CIESAS Occidente, Guadalajara.
- _____ y G. de La Peña (2004), “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara” en P. Yanes *et al.*, (coord.), *Ciudad, pueblo indígenas y etnicidad*, México, UCM, México.
- Montecino S. (1996), “Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades”, en *Debate Feminista*, Año 7, Vol. 14, México.
- Molina, V. y J.J. Hernández (2006), “Perfil sociodemográfico de la población indígena en la Zona Metropolitana de la ciudad de México, 2000. Los retos para la política pública”, en P. Yanes, *et al.* (coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*, UCM, México.
- Mouffe, Ch. (1996) “Por una política de la identidad nómada”, en *Debate Feminista*, Año 7, Vol. 14, México.
- Oehmichen, C. (2000), “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”, en D. Barrera Bassols y C. Oehmichen (coords.), *Migración y relaciones de género en México*, Gimtrap, México.
- _____ (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM/ PUEG, México.
- Ortner, Sh. (1979), “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en Harris y Young (comp.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.
- Redfield, R. (1941), *The folk culture of Yucatan*, The University of Chicago Press, Chicago. Estados Unidos.

- Ruiz Apen (2001), “La india bonita: Nación, raza y género en el México revolucionario”, en *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24, México.
- Ruiz Erandi, E. (2003), *Migración, curso de vida y sexualidad: Mujeres triquis en una vecindad del centro de la ciudad de México*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.
- Salles, V. (1992), “Las familias, las culturas, las identidades”, en Valenzuela J. M. (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la Frontera Norte, México.
- Serret, E. (2000), “Género, familia e identidad cultural: orden simbólico e identidad femenina”, en J. M. Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Colegio de la frontera norte, México.
- Scott, W. J. (1996), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Schütz, B. (2006), *Historias de vida y de organización. Nuevas identidades de las mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.
- Stolcke, V. (1990), *Las mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Cuadernos Inacabados, Horas y Horas, Madrid.
- Thompson, J. (1993), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de las comunicaciones*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.
- Velasco Ortiz, L. (1995), “La conquista de la frontera norte: vendedoras indígenas ambulantes en Tijuana”, en *Estudiar a la familia, comprender a la sociedad*, AIF, México.
- Villoro, L. (1979), “Lo indígena manifestado por la acción y el amor”, en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS, México.

Artículos periodísticos

- Cervantes, C. (20 de julio, 2005), “Un Caracol Otomí en el corazón de La Roma”, *Vecinet*, <http://www.chasque.net/vecinet/noti730.htm>.
- Escobar, A. (12 de noviembre, 2000), “Extranjeros en su tierra: Mexquititlán”, *La Jornada*, México.

LA VIDA HA SIDO MÁS CON ELLAS
ANÁLISIS A TRAVÉS DE LA MEMORIA DE LA RE-CONFIGURACIÓN DE IDENTIDAD
DE GÉNERO DE LAS TEJEDORAS DE JOLOM MAYAETIK

Amaranta Cornejo Hernández¹

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

Introducción

Este texto es la síntesis de mi investigación de tesis de Maestría en Desarrollo Rural que escribí en el 2004. Volver a esas páginas ha sido un reto y un estímulo. Al releer ha sido fácil, incluso doloroso, reconocer algunos cambios en las realidades descritas y analizadas entonces. Los cambios más evidentes y duros tienen que ver con las condiciones hostiles que viven los movimientos sociales en todo el país. Sin embargo, ha sido enriquecedor mirar, sentir la relación nacida en aquellos años con las artesanas. Recuerdo cómo presenté durante una asamblea de la cooperativa mi proyecto de investigación. La mesa directiva de la cooperativa lo propuso a cada una de las miembras, y fue el grupo Cabecera quien aceptó la invitación. Ciertamente, algunas *jolomas* me conocían y yo a ellas, aún así no dejé de sentirme abrumada ante un grupo de tantas

¹ Maestra en Desarrollo Rural. El presente artículo es síntesis de la tesis de grado *Tejiendo historia. Análisis a través de la memoria de la re-configuración de identidad de género de las tejedoras de Jolom Mayetik*, dirigida por el Dr. Carlos Cortez Ruiz.

mujeres organizadas y reunidas. A partir de ahí todo fue un aprender para mí: las lecturas y las discusiones de la Maestría en Desarrollo Rural eran aluzadas por el trabajo e intercambio con las tejedoras; investigar era un constante cuestionamiento sobre el cómo hacer; y escuchar las memorias, sin lugar a dudas, propiciaban en mí un espejo.

En estas páginas abordo parte de este proceso, mediante el análisis de la conformación identitaria de género a partir de la historia oral, en la que se toman en cuenta las relaciones sociales establecidas y aquellas que se modifican, además de considerar cuáles son las condiciones socioeconómicas que determinan esta identidad femenina tsotsil de las tejedoras.

Para realizar mi investigación les propuse a las tejedoras un intercambio: ellas hablaban de su vida y yo daba la capacitación para producir velas. Esta idea sirvió, en primera instancia, para acercarnos y no llevar una relación de investigadora-sujetas de investigación, de tal forma que el compartir y estar con ellas fue, como diría una de sus asesoras, una experiencia que permitió percibir al mundo más rico de lo que parece.

Conforme entrevistaba a las artesanas, me quedaba claro el punto de engarce de la historia oral con el desarrollo rural, ya que visualizaba la intrincada relación que guardan la cooperativa de artesanías y un desarrollo que va más allá de lo económico, que pasa por lo cultural y social, sin dejar de lado en ningún momento lo político como motor de cambio. De esta manera, analizar la reconfiguración identitaria de las tejedoras por medio de la historia oral me permitió analizar el proceso productivo y de organización como una pauta que ha determinado la reconstrucción de identidades. Así, el concepto de desarrollo rural adquiere un sentido más amplio en tanto que retoma los niveles sociales, políticos y culturales que permiten entender, desde una óptica más amplia, los esfuerzos de estas tejedoras. Así también, es esa misma dicotomía la que dinamiza a la cultura indígena, y es el motor que mantiene en movimiento a las identidades de género de las tejedoras.

En ese entonces, y ahora que vuelvo al texto, toma más fuerza y sentido la frase que Yolanda Castro, una de las mujeres entrevistadas, dijo en una entrevista: “la vida ha sido más con ellas”. Sí, es cierto. En las páginas siguientes expongo cómo las tejedoras de *Jolom Mayaetik*, las de su grupo Cabecera, cambiaron, pues en su ser surgieron

otros horizontes de vida. Sin embargo, entreverado y a contraluz está la expansión de mis propios horizontes.

Algunos conceptos y reflexiones teórico-subjetivas

Para este análisis planteo las siguientes preguntas sobre las tejedoras: ¿desde qué ángulo y con qué percepción son vistas? Así, con el propósito de no caer en visiones esencialistas o idealizadas sobre lo que son estas mujeres, decido emplear el cristal del género, tanto para acercarme como para hablar con ellas. Parto desde la particularidad que plantea el ser una indígena tejedora de cierta región y no una indígena tejedora en general. En ese sentido, entiendo por enfoque de género al estudio de las interrelaciones sociales dadas por la diferenciación sexual entre mujeres y hombres y que, sin embargo, reconocen la construcción sociocultural de las distintas maneras de relacionarse según se le dé valor a los individuos; ubicándoles en un espacio de poder determinado.²

De esta forma, al hacer un análisis identitario a partir de historias de vida, es el género lo que permite ver “la identidad subjetiva y la construcción de la identidad genérica, relacionada con actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales, históricamente específicas, que puede ser analizada mediante biografías o de colectivos sociales.”³ Este enfoque es un puente de cambio y permanencia entre ellas y las generaciones anteriores.

Para hablar de la construcción de la identidad genérica, retomo el concepto de práctica social, pues éste es el proceso social en el cual surge, por contraste con *lo otro*, la identidad. En otras palabras, es lo que en la cotidianidad refleja la organización y estructuración de una comunidad, en la que se abarca lo material y lo simbólico. En ese *día a día*, la mujer se compara con el resto de los individuos y, al ver las diferencias, reconoce lo que es propio de ella; es un interactuar que va de adentro hacia fuera. Esta reflexión y conciencia no son inherentes, sino son parte de una inducción, propiciada por ella misma y/o por un agente externo. Por el mismo hecho de no caer en la unicidad, se tiene que hacer referencia a múltiples particularidades en tanto que hay o

2 Presento esta conceptualización como mi reflexión a partir de las distintas acepciones presentadas por Beatriz Martínez Corona (2000).

3 *Idem.*

puede haber más de una identidad femenina. Así pues, la identidad femenina tsotsil puede ser ubicada como una jerarquización de los diferentes niveles de identidad: género, clase, etnia, edad.

Otras categorías de análisis son lo meramente femenino y masculino, las cuales van más allá de los roles de género; permiten visibilizar esa construcción social del género a partir de los polos, en tanto prácticas exclusivas de mujeres y hombres, para evidenciar la diferencia de géneros a nivel de actividades, responsabilidades, y valores. En este sentido, era necesario hacer un análisis histórico de la condición de estas mujeres para entender por qué se realizan tales actividades materiales y simbólicas. Lejos de caer en dicotomías, busqué más bien una estrategia que me permitiera romper con esencialismos y ver cómo la mujer se forma. Es importante recordar que dentro de la cosmovisión indígena, aún cuando se encuentre fuertemente estratificado el género de las personas, no hay una separación tajante entre la mujer y el hombre, sino que existe más bien un sentido de complementariedad, el cual es trastocado en situaciones de violencia intrafamiliar y que, por el contrario, es reforzado en contextos de cambio como el de las tejedoras organizadas.⁴

Desde esta óptica, las artesanías son una actividad meramente femenina puesto que no arriesga los roles de género; sin embargo, puede ser un espacio donde se reelaboran las posibilidades de interacción, el tipo de espacio (público o privado) al que acceden las mujeres y, por tanto, su posición. Puede ser una interfase donde lo privado se haga público y lo complemente, más que un refuerzo económico, autonómico. De tal forma que los espacios, como categorías analíticas, son importantes porque son una construcción social y cultural que determina la noción de género, que una cultura tiene en un tiempo y espacio determinado.

Tomando en cuenta la división de tareas y los espacios asignados según el género, estoy de acuerdo con Lipszyc al reconocer esta división como una:

forma de organización familiar [...] basada en la división sexual del trabajo en la cual las mujeres aportan gratuitamente el trabajo doméstico, el así llamado “trabajo invisible”; que aporta al producto nacional más de una tercera parte del trabajo producido, y que no se contabiliza. Esta familia está basada en la tradición de que el rol prioritario y fundante

4 Para una mayor problematización sobre la complementariedad mujer-hombre en el mundo maya, véase a Christine Eber y Brenda Rosenbaum (1993:154-179).

de la mujer es ser esposa y madre y que cualquier otro trabajo que realice es considerado socialmente “secundario” (Lipszyc, 1999:20).

Es por esta razón, y por la naturaleza de tal división del trabajo, que resulta importante deconstruirla para así despojarla de la “naturalidad” con la cual es argumentada por el liberalismo. Por ello, la elaboración de artesanía, bajo una organización colectiva, se vuelve una interfase, ya que será la pauta sociocultural de cambio que hace patente esa construcción social tan importante en el análisis de género.

Para complementar el análisis, tomo como base el concepto de condición de género, entendido como “el estado material en el cual se encuentran [las mujeres]; su pobreza, la falta de acceso a la educación y capacitación, la excesiva carga de trabajo y la posición, referida a la ubicación social y económica de las mujeres con respecto a los hombres y en la sociedad, donde se incluye la falta de valoración de su trabajo” (Young, citado en Martínez, 2000:33). Tal noción permite percibir su situación, no como un destino inherente al hecho de ser mujer, sino a condiciones que ellas mismas buscan cambiar.

Vuelta atrás en la memoria

La interrelación de la memoria y la historia oral, hecha con base en la primera, se asemeja al proceso de construcción identitaria porque se da a partir de una interacción que va de lo exterior hacia el interior de una persona. Así, en el momento de realizar una entrevista, se propicia un proceso de reflexión en la mujer entrevistada, quien no sólo recuerda, sino que organiza, prioriza y desecha información personal sobre su propia vida. En palabras de Gattaz, el análisis de la historia oral, “debe considerarla [a la historia oral] como una forma expresiva determinada por el espacio y por el tiempo, que no refleja tanto el sentido que el narrador tuvo de los hechos del pasado, sino el que le otorga en el momento de la entrevista y no por cierto, de forma inocente y sin consecuencias” (Gattaz, 1999).

Ubicar a las tejedoras en un tiempo y espacio determinados me ayudó no sólo a delinear y analizar los cambios identitarios que se han dado en su vida, sino también a enmarcar la propuesta de la cooperativa en un contexto valorativo *ad hoc* a su propuesta de desarrollo, la cual se gestó a partir de las mujeres mismas y, por ende, como

un proceso paralelo y recíproco con su proceso identitario. Para llegar a este nivel de análisis, retomé algunas preguntas pertinentes hechas por historiadores orales: “¿desde dónde oímos?, ¿con qué fin?, ¿qué lecturas hacer de esas voces?, ¿cómo pasar de lo individual a lo colectivo, del recuerdo a la historia, del chisme a la hipótesis?”.⁵

Comienzo con la primera pregunta: ¿desde dónde oímos?, la respuesta conllevó mi propio reconocimiento como agente externo, no sólo a su cultura, sino a su organización. Lo anterior me permitió entrar sin prejuicio alguno a su vida, a su cooperativa, ello fue positivo pues ha sido un momento de mucho aprendizaje directo, desde sus propias voces, acerca de sus logros y de sus aspiraciones.

Antes de realizar cualquier entrevista, incluso antes de proponerlas, me preguntaba ¿para qué? En primera instancia me inspiraba un afán por conocer cómo funcionaba el género y su construcción social, así como la búsqueda de una manera de explicar otras culturas en contraposición a la mía y viceversa. Ello implicó un proceso de reflexión recíproca entre las mujeres acerca de la importancia de sus vidas; en el sentido de la revalorización del papel que cada mujer desempeña y tiene como actor social, lo que a su vez, de manera directa o indirecta, incide en la construcción de la historia comunitaria.

La historia oral, en su modalidad de historias de vida, me permitió dimensionar la propuesta de desarrollo que plantea una cooperativa como lo es *Jolom Mayaetik*, pues es de esta manera que se da el vínculo entre identidad y desarrollo rural; es así, desde lo cotidiano, que las artesanas han ubicado sus necesidades y las formas más viables de llevar a cabo un proceso de cambio en sus condiciones de vida como mujeres e indígenas, que repercute a nivel de la colectividad y no únicamente para un beneficio individualizado.

Una vez ubicados los “para qué”, asumiendo mi externalidad, retomé la tercera pregunta, ¿qué lecturas hacer de esas voces? Ciertamente zarpé desde la palabra de cada una de las mujeres, arropada por toda su complejidad como personas y, por tanto, las razones se enriquecieron, pues profundicé en el conocimiento de cómo se dan las relaciones sociales y los procesos identitarios de las tejedoras, lo que también me permitió problematizar las definiciones y propuestas del llamado “desarrollo rural”, de tal forma que la interpretación

5 Véase Alicia Olivera de Bonfil (1996:23).

que hago es un intento, por un lado, de develar ciertos temas en la vida cotidiana de las mujeres artesanas; por otro lado, y sobre todo, es un intento por entender los mecanismos de reproducción social que permiten tanto que una cooperativa de artesanía sea viable, como hablar de la pervivencia de grupos indígenas ante un mundo tan mundializado.

Contextos

Considero importante describir la región donde viven, se mueven y conviven las mujeres del grupo Cabecera y algunas otras socias de la cooperativa *Jolom Mayaetik*. Al hacerlo, busco tomar como referencia la percepción que tienen las tejedoras de este espacio, sin dejar de lado el trabajo de investigadores sobre el lugar. Así, la región no es ya únicamente un conjunto de datos objetivos, sino que entrelaza la relación que las personas tienen entre sí, y con la naturaleza misma; presenta la historia reciente en la construcción de estas comunidades, la cual se encuentra marcada por esas mismas interrelaciones y diferentes anécdotas.

Para la conformación identitaria y el respectivo análisis, es de suma importancia reconocer el espacio geográfico, ya que esto implica también una pertenencia a ciertos lugares, lo cual es un marcador identitario, pues no es lo mismo ser tsotsil san andresero, que ser tsotsil Chamula. Con esto no sólo se clarifica la relación identidad-región, sino otro proceso igualmente significativo compuesto por la tríada individuo-colectivo-región.

Geográfico

El grupo de artesanas Cabecera está ubicado en la cabecera municipal de San Andrés Sakamch'én,⁶ en los Altos de Chiapas. Su población total es de 16 538 individuos, de los cuales 8 286 son hombres y 8 252 mujeres (INEGI, 2000). La población pertenece en su mayoría a la etnia tsotsil. El paisaje común del municipio son las montañas y colinas, con marcadas cañadas. Las comunidades a las cuales me referiré se encuentran en la parte sur del municipio, donde prevalece el clima frío, y una altitud mayor.

6 El nombre oficial del municipio es San Andrés Larráinzar; no obstante, decidí emplear el nombre original Sakamch'én, que es como lo llamaban los antiguos habitantes, y que fue destruido por los españoles en 1937. Esta decisión responde a un reconocimiento que pasa por el mismo proceso de resistencia en el cual están inmersas las tejedoras.

El contexto geográfico nos permite conocer la delimitación de la identidad en dos sentidos: la región como conformadora de las personas, puesto que es un reflejo de la forma en cómo se relacionan con la naturaleza y, por lo tanto, llega a ser una experiencia vivida de la naturaleza misma; y la región como registro de la historia de una comunidad que proyecta su forma de organizarse y relacionarse, dentro de la misma comunidad y con otras vecinas. Retomo el concepto de región socio-cultural, donde ésta “no constituye un dato *a priori* sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado” (Giménez, 1998:18).

Al llegar a la cabecera municipal se podría tener la impresión de que los pobladores son de carácter más bien retraído;⁷ sin embargo, es sólo una apariencia porque las relaciones son dinámicas al interior de la comunidad. Con respecto a las tejedoras, este clima principalmente frío metafóricamente las acompaña en su ser como personas reservadas. Al igual que la niebla encubre a las montañas, como escondiéndolas, ellas también se ocultan tras ciertos silencios, los cuales son rotos en su cotidianidad y no se detienen para dar su opinión cuando trabajan. Esta actitud reservada es más una estrategia ante la gente de fuera, que una forma de relacionarse entre ellas. Así se han abierto a distintas formas del *ser mujer*: ya no son únicamente amas de casa, sino también tejedoras organizadas. Es interesante notar que de un universo de 3 896 personas, en promedio, de las personas mayores a los doce años, la mayoría permanece soltera, al cual le siguen el estado civil de unión libre, precedido por la unión por medio de la iglesia (INEGI, 2000). Así, una franja importante de mujeres en edad de casarse permanece soltera.

Sociopolítico

El municipio de San Andrés Sakamch'én era considerado un pueblo priista, ya que, desde las décadas de 1920 y 1930, su relación con el Estado había sido netamente a partir de sus instituciones gubernamentales, incluido el partido del Estado, el

7 Al hablar de su carácter, las sanandreseras cuentan cómo, hace varios años, cuando los abuelos vivían, alrededor de tal vez 30 años atrás, varios hombres de distintas comunidades vecinas a San Andrés participaron, pues el objetivo era correr al finquero, quien “era muy maldito.” Y lo lograron; se juntaron y lograron echarlo de las tierras, las cuales fueron distribuidas entre todos los participantes.

Partido Revolucionario Institucional (PRI). En términos políticos, San Andrés era considerado un pueblo tradicional en la medida de lealtad hacia ese partido, y hacia esa forma de gobernarse y de ejercer el poder y hacer política.⁸ Hablo de una dinámica clientelar que en el mejor de los casos aportaba algún recurso para necesidades puntuales e inmediatas, sin ver en los indígenas sanandreseros otra cosa que no fuera su fuerza política, como la coerción de su voto.

Algunos de los elementos que perfilaron el cambio en la región fueron la histórica desatención a las comunidades indígenas, lo cual devenía en muertes por cuestiones sanitarias no difíciles de resolver en otros contextos más favorecidos; el deficiente acceso a la educación, y las pésimas condiciones de las vías de comunicación. Uno de los hechos que permitió el salto cualitativo fue la reforma al artículo 27 constitucional, la cual afectaba gravemente a los indígenas campesinos, para quienes la tierra no sólo es un bien material, sino que tiene toda una carga simbólica que representa su cultura, su modo de ser. Es así como algunas de estas comunidades entran en lo que ahora reconocemos como comunidades en resistencia, es decir, que a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, no mantienen ningún tipo de relación con el gobierno, en ninguna de sus escalas (municipal, estatal o federal.) De esta forma, la resistencia es una estrategia política y al mismo tiempo un planteamiento de poder, distinto al que se había dado en ese lugar y, por ende, las formas de relacionarse son otras.

Esta resistencia se encuentra enmarcado en un clima de guerra de baja intensidad (GBI) puesta en marcha por el gobierno, la cual se ha dado en diversas modalidades e intensidades según el periodo político que se viva. La GBI se caracteriza no por el belicismo armado, sino por una guerra de desgaste que se vale de estrategias como el cerco militar contra el EZLN, que genera un clima de inseguridad e incertidumbre. Otra de las características de la GBI es el fomento de conflictos inter e intracomunitarios, en la que una de sus facetas es el financiamiento por parte del gobierno de grupos adversos al EZLN, como los grupos paramilitares. Esta estrategia de paramilitarización ha

8 Tomo como referencia el artículo de Jan Rus (1998). Además de ver las estadísticas del IEE-Chiapas en los procesos electorales en el nivel de ayuntamientos, que datan de 1991, 1995, 1998 y 2001, donde el PRI obtuvo un total de 6 003; 2 891; 3 189; y 3 932, respectivamente, mientras que el Partido de Acción Nacional (PAN) obtuvo 496 votos en 2001; y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), 31 votos en 1995.

sido empleada sistemáticamente desde 1998 a la fecha. A todo lo anterior se suma un discurso político por parte del gobierno estatal, el cual intenta desviar la atención de dicha problemática, bajo el argumento de que cierta resolución de conflictos y bienestar que no existen⁹ y que llevan a una polarización permanente de las posiciones políticas e ideológicas inter e intracomunitarias.

La presencia militar federal es por demás evidente. Basta decir que en una de las entradas de la Cabecera municipal está instalado un campamento militar establecido en 1995. Este hecho ha cambiado completamente la forma de vida de la comunidad, pues la diferencia entre tener un campamento militar o no es mucha, si se consideran las dinámicas sociales que genera, y que van más allá de la presencia militar, donde implica la introducción de prostitución, la presencia de un nuevo sector que consume alcohol¹⁰ y una violencia tácita, que es el hecho de ser ellos quienes poseen las armas. Esta situación de incertidumbre afecta a quienes estén en resistencia y a toda la población civil, sea cual sea su filiación política.

Ante el hecho irrefutable de que en Chiapas se vive bajo un estado de guerra, abordar cómo las mujeres son el sector más vulnerable se vuelve una cuestión importante.¹¹ Por un lado están las agresiones físicas, que van desde manoseos en las revisiones hasta violaciones tumulturarias. Por otro lado está lo simbólico, donde la destrucción de los utensilios de la cocina, incluido al fogón mismo, han representado la destrucción del hogar, ya que es en la cocina donde las mujeres pasan gran parte de su tiempo, y donde conviven con el resto de la familia y la unidad doméstica.¹² Esta situación marca también a las tejedoras, quienes, como veremos más adelante, no han quedado al margen de este clima violento.

A pesar de toda la violencia de la guerra, las tejedoras que viven en San Andrés reconocen que es un pueblo tranquilo, con una convivencia al interior más balanceada

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

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

11 Ciertamente este tema es de gran importancia e implica un profundo análisis, por ese motivo he decidido abordarlo sin profundizar tanto, ya que amerita, desde mi punto de vista, una tesis en sí misma, dada la complejidad de la violencia en todos sus niveles y formas dentro del mundo indígena. No intento de ninguna manera obviar dicha importancia, sino que reconozco la carencia de más argumentos para poder realizar un mejor análisis. De cualquier forma, véase Cornejo (2005), en particular los capítulos 5 y 6 donde abordo más allá de lo descriptivo.

12 Para un mayor acercamiento al tema de mujeres, violencia y guerra, se puede consultar el capítulo tres de Lovera y Palomo (1999).

que polarizada, como en otras regiones de los Altos. Este balance se hace evidente en el hecho de que en este municipio conviven dos tipos de gobierno, el autónomo y el oficial. El autónomo se refiere al zapatismo, y el oficial al priista. El primero¹³ se rige bajo características generales como las del mandato comunitario, en el sentido de que los cargos públicos de representación y ejecución son asignados o revocados en el pleno de las asambleas comunitarias. Es aquí donde el “mandar obedeciendo” toma pleno significado. Por su parte, el gobierno oficial aún se basa en el proceso electoral. A pesar de las grandes diferencias ideológicas que uno u otro proyecto plantean, éstas no ha sido la causa de mayores roces entre priistas y autónomos. El párroco de San Andrés afirma que incluso en la iglesia se logra un espacio de convivencia plena entre las distintas fracciones políticas para sacar adelante los trabajos que implican mantener la iglesia.

Respecto a la organización sociopolítica de la Cabecera, encuentro que dos de los espacios organizativos más importantes son el EZLN y la parroquia, tanto por su tamaño como por su reconocimiento político y moral a nivel de la cabecera, como del municipio. Reconozco a estas dos instituciones por diversas razones. A la primera por los cambios que ha impulsado dentro de las comunidades y los individuos y que, por lo tanto, se refleja en la conformación identitaria de las tejedoras, ya que el impacto de dicha organización, más allá de sus miembros, ha sido muy amplio. A la parroquia, por el fuerte peso que tiene en relación a la vida espiritual de las personas, además de que es un espacio de interrelación bastante complejo, donde no sólo se considera lo religioso, sino que trasciende a la vida política y social del municipio; de tal forma, hay que pensar en estas dos organizaciones como complementarias porque impulsan el proceso autonómico de los indígenas.

Podría decirse a grandes rasgos que la pertenencia sociopolítica en San Andrés funciona como una imbricación de la jerarquización identitaria; es decir, que los distintos planos que conforman una identidad se ven reflejados no sólo en la adscripción a un determinado grupo político y religioso, sino también en la manera en cómo los individuos se relacionan con dichas instituciones y con el resto de la colectividad. Las tejedoras y sus familias participan de una manera y otra con ambas organizaciones.

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

Con la parroquia por la cuestión religiosa, pues es la forma de ser aceptada, de ser reconocida como parte de la comunidad católica de San Andrés.

Tanto para las artesanas como para el resto del pueblo *sanandreseño*, el aspecto religioso-espiritual es de suma importancia, ya que además de representar una noción cosmogónica, también las inserta en el sistema de cargos, que es la forma de prestar servicio a la comunidad en pleno. Por su parte, el EZLN cumple la función de servicios municipales. Para las mujeres esto ha significado que pueden recurrir a esta instancia cuando tienen algún conflicto que haga necesaria la intervención de las autoridades. Recuerdo el día que conocí a todas las integrantes del colectivo. Me tocó presenciar cómo era castigado un hombre casado que embarazó a otra mujer, y cómo era conducido ante las autoridades autónomas para que pagara ese agravio. Las mujeres del colectivo me explicaron todo esto, pues para mí era ininteligible porqué un grupo de hombres llevaba amarrado a otro hombre y junto a ellos iban tres o cuatro mujeres. Para mí era evidente que se trataba de algún tipo de castigo, pero no sabía cuál ni cómo lo harían. Anteriormente, decían ellas, era más difícil lograr un tipo de arreglo ante situaciones como esa porque el hombre regularmente huía y la mujer no podía hacer nada más.

Esta dinámica de diversidad es reproducida dentro de la cooperativa misma, ya que encontramos a mujeres afiliadas a distintas posturas ideológicas. Esto ciertamente representa un doble reto para la cooperativa porque deben vencer la barrera de género, y la de la ideología en la cual pueden ser ubicadas, pero no encerradas. Además, en lo cotidiano, vemos que para las tejedoras no es importante en ciertos momentos de urgencia si una mujer es zapatista o no; por ejemplo, si necesita ayuda en el parto, o en una enfermedad, otras mujeres le ayudan, pues es esa su forma de ser, como fueron educadas, como desean ser: mujeres unidas.

Historias

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

Este apartado presenta las voces de tres mujeres de la cooperativa *Jolom Mayaetik*.¹⁴ Comienzo por Francisca, presidenta del colectivo Cabecera, de 21 años. Continúo con Apolonia, en sus treinta, también socia del mismo colectivo; y termino con Rosalinda, de 25 años, expresidenta de la cooperativa. La elección de estos tres testimonios responde al intento de presentar las voces de mujeres en tres distintos niveles de organización y de participación dentro de la cooperativa para conocer sus respectivas situaciones y condiciones, así como para entender el desarrollo de ciertos liderazgos.

Presento un hilado entre sus palabras y las mías, entre sus percepciones y la mía, tratando de respetar su sentimiento al compartir su vida, únicamente alterando el orden en que presentaron sus relatos, para dejarlo ordenado de manera estrictamente cronológica. Así se pegan las piezas del rompecabezas de la historia que es tanto la vida de cada una de las mujeres, como la de la cooperativa y el movimiento de mujeres en los Altos chiapanecos. Para elaborar este hilado de palabras e historias conté con los testimonios de algunas asesoras de la cooperativa, así como con las voces de algunas otras cooperativistas. De esta forma, las siguientes páginas son el acoplamiento de un variado grupo de mujeres que han caminado toda la vida de la cooperativa, hasta el momento cuando hice mi investigación.

Francisca

Son las ocho de la mañana, hora de dios, el cielo nublado, y doy vuelta a la esquina. Ahí está en su puerta Francisca, chaparrita, morena, delgada y, muy cerca de ella, Juanito en sus dos años. Francisca nació en Chichelalhó, una comunidad cercana.

Cuando yo estoy viviendo en Chichelalhó a veces vengo aquí en Cabecera, cada domingo, al mercado, este, y de eso, bueno, casi no pensé nada, estoy acostumbrada allá en Chichelalhó, tranquila, con mis papás, con mis hermanas. Tengo cinco, seis años; [mis papás]

14 La mayoría de las entrevistas aquí presentadas las hice a lo largo de varios meses; la realización y la edición son mías. Algunas fueron realizadas por Adriana Estrada y yo las edité para mi trabajo de tesis; de ser éste el caso, las señalaré.

me dejaban con mi hermanita, yo me quedaba en su casa de mi tía porque yo no podía dormir solita, ahí voy a quedar. Y se van en las reuniones, dos días, siempre quedan allá en San Cristóbal. Y así empezaron [la cooperativa] (...) Mis papás desde no sé qué año, pero creo que desde 1982 parece que empezaron la cooperativa, pero no es *Jolom Mayaetik*, es *Jpas Joloviletik*. Ya cuando crecí ya tenía como siete, ocho años; ya mi mamá me enseñó a cocinar, a tejer. Y ya cuando empecé a tejer yo no quiero tejer, porque me gustaría más jugar. Porque yo vivía en la comunidad, y ahí con mis vecinas ya yo jugaba así. Y cuando ya me regañaba mi mamá ya voy yo a poner atención un ratito y después voy a ir a jugar (Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2003).¹⁵

La infancia de Francisca dista de ser una que tuviera tranquilidad, ya que el padre constantemente las maltrataba físicamente, tanto a la madre como a las hijas. En la misma entrevista contó:

Yo cuando estoy chiquita sufrí mucho, muchísimo, porque mi papá cuando llega ya nos pega, nos regaña, y ya varias veces que quedamos a dormir, así, en el monte, como si fuera un loco cuando llega: agarra el machete, todo. Y yo, con mi mamá salimos, salimos ahí aunque sea ya noche, pero sí tenemos que salir porque si no, quién sabe que nos va hacer.

La violencia intrafamiliar no provocó únicamente tristeza, sino que, ante el hecho de que el padre tampoco aportaba trabajo ni dinero, madre e hijas también tuvieron que asumir la responsabilidad del hogar, desde los quehaceres de la casa, hasta trabajar la tierra y buscar un ingreso extra. El trabajo dentro de la unidad doméstica incluía tanto la elaboración de alimentos como el cuidado de animales de traspatio: borregos o marranos, además de la elaboración de artesanías.

Era traer leña, ir a trabajar en el campo, hacer su tortilla. Moler su maíz. Ya cuando nosotras somos tres niñas, pero ya cuando tenemos diez, doce años, ya empezamos a ayudar mi mamá, ya empezamos a trabajar. [Mi mamá me] enseñó [a hacer] las artesanías, así le ayudamos para hacer su trabajo [...] Cuando nos enseñó mi mamá cómo se hace el trabajo y todo yo aprendí muchas cosas de eso (Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2003).

De esta manera, poco a poco Francisca, junto con sus hermanas y su madre, sacan adelante el hogar, no sin muchos problemas con el padre, quien a pesar de no colaborar en el trabajo, exigía de la madre el dinero que ella cobraba como producto de las artesanías.

La primera etapa de la vida de Francisca transcurrió entre un padre casi ausente, y una madre fuertemente vinculada con la cooperativa de artesanías en San Cristóbal.

15 Entrevistas realizadas por Amaranta Cornejo Hernández, 4 de abril y 13 de agosto de 2003.

Francisca conoció a una de las asesoras, Yolanda, quien la invitó a ir a vivir con ella a San Cristóbal. “Y ya cuando fui en San Cristóbal cambió, cambió mi vida, así tranquilo, pero a veces yo pienso, me daba de llorar, de pensar cómo es mi historia, muy triste” (Entrevista a Francisca, 4 de abril de 2003). Al estar en San Cristóbal siguió estudiando, además de que debió aprender a vivir sola, dado que la persona con quien vivía a veces salía por largas temporadas de la ciudad y del país. Entre una y dos veces al mes visitaba a su familia en la comunidad, pues ciertamente extrañaba su hogar y no dejaba de preocuparse por cómo estarían sus hermanas, hermanos y su mamá. La afligía el hecho de que mientras ella estuviera bien, su familia quizás estuviera padeciendo la violencia del padre. Sin embargo, tanto la lejanía como el hecho de que ya no dependía de ninguna manera de su padre, le dieron la fortaleza y seguridad de que él ya no podría maltratarla dado que ya no era él quien la mantenía. “Mi hermana, mi hermanita y yo conseguimos ese dinero para construir esa casa donde están ahorita [los papás]. Le dijimos [al padre] si sigue así, si sólo pelear quiere lo vamos a exigir que sale de la casa porque no es de él, no es de él, que se quede mi mamá con mis hermanitos. Así le dijimos. Y yo creo sirvió” (Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2003).

Francisca vivió dos años y medio en la ciudad, hasta que un día, mientras visitaba a su familia en Chichelalhó, su padre le dijo que se iba a casar. Esto dio pie a otra discusión, de la cual Francisca logró que su padre no pidiera dote por ella, pues ella argumentaba que él no había hecho nada por criarla y, por lo tanto, no podía exigir nada por ella. A pesar de haber logrado ese reconocimiento, Francisca no se sentía segura con la idea de casarse.

Yo pensé muchas cosas, porque si me caso voy a dejar la escuela, voy a dejar todos mis amigos, todo. Me sentía así feo, no sé cómo pero sentía muy feo. Tengo que dejar la escuela, tengo que dejar mis amigas, mis amigos, tengo que dejar todo. Sí, pues porque si tengo amigas y amigos no porque como nosotros como es la costumbre aquí es así. Pensé bastantes cosas (Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2003).

Con todas esas ideas se regresó a la ciudad, donde consultó con amistades y familiares, quienes le decían que no se casara, que continuara sus estudios. Esto se lo hizo saber a sus padres, los cuales se enojaron. Después de varias veces en que Francisca decía que sí y decía que no, un día llegó el prometido a buscarla, le pidió que decidiera de una vez. Francisca dijo que sí, que sí se iba a casar. “Y pidió dos meses el plazo mi papá, todavía dos meses. Pero ellos ya no pueden esperar más porque saben que voy a

arrepentir. Se quedó un mes. Un mes me quedé en mi casa; como mes y medio quedé en su casa de mi papá y mi mamá. Y ya nos casamos, casamos en la iglesia, en lo civil, así. Y me crecí” (Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2003).

Comienza una nueva etapa en la vida de Francisca, el matrimonio. Es en este momento cuando se va a vivir a la cabecera municipal, donde por algún tiempo comparte la casa con sus suegros. A decir de ella, su vida desde el matrimonio ha sido buena porque, a diferencia del matrimonio de sus padres, su marido no la maltrata ni le pega.

Ya cuando me casé yo nunca he trabajado en el campo, mi esposo, va ir a traer las cosas, pero ya ahorita estoy trabajo en la casa, viendo las artesanías, cuido de mis hijos. Ya cuando me casé ya nunca. Ya no. Sí a veces cuando siembra maíz, siembra frijol, por ahí ir a acompañarlo, sembrar juntos, así tranquilos. Pero así como él se va a ir a trabajar el campo todos los días y ya yo con artesanías, así todos los días. Así estamos viviendo. Y mi mamá, ya como unos cuatro años, cuatro años o más dejó de ser representante porque ya se cansó bastantes años, se cansó, así lo dejó. Ya no tiene grupo nada. Y ya cuando me casé empecé a preguntar, porque tampoco mi suegra, su mamá no saben dónde van a dejar sus prendas; saben tejer, pero poquito y yo le platiqué cómo está trabajando antes mi mamá, y ellos también quieren que entremos también en la cooperativa. Y preguntamos. Yo me quedé la representante, yo sigo, así es. Ya poco a poco juntamos a las mujeres, hemos platicado, y así empezó otra vez. Y mi mamá otra vez empezó a tejer otra vez, pero ya como socia nada más, ya no como representante. Así estamos viviendo. Ya con mis dos hijos vivo feliz (Entrevista a Francisca, 13 de agosto de 2003).

Apolonia

Enfrente de la casa de Francisca, vive Apolonia con sus tres hijos y su papá. Ella, como toda su familia, es originaria del paraje Arcotón, municipio autónomo de San Juan de la Libertad. Hace nueve años, sus padres llegaron a vivir a la Cabecera por solicitud de sus hermanos mayores, quienes llevaban más tiempo asentados en esa localidad, pues fueron beneficiados en la repartición de tierras cuando corrieron a los caxlanes. La vida de Apolonia está llena de ires y venires, de encuentros y desencuentros que no pueden ser ubicados en una sola comunidad, sino en varias. En el mismo cuarto donde hacemos la primera entrevista está presente su padre, elaborando algunos cuetes, mientras Apolonia rellenaba las veladoras.

Desde que estaba yo chiquita siempre me dediqué a trabajar, así, en el campo, con mis padres a sembrar maíz, frijol, todo, siempre iba yo a trabajar con mis padres. Estudié, me metieron a la escuela, en la primaria desde que yo tenía seis años, pero nada mas terminé, quería yo estudiar secundaria pero no [...] Ya no me dejaron estudiar, dicen pues que no

tenían dinero para el estudio, sí. Y ahí me junté con un hombre y ahí salió la niña que yo tengo, pero no fue bien. Estuve unos años con mis padres otra vez, no me acuerdo, como diez años. Tengo cuatro hermanos, y no querían que yo esté con mis padres, como es mi papá pues me daba todo así, él trabajaba pero mis hermanos no quieren. Y de ahí me fui a por donde es el papá de mis otros hijos, ahí por Obregón, me fui otra vez pero él tiene otra mujer, pues, volvió a juntar con ella, volvió a juntar con ella, y de ahí estuve como seis años allá pero no salió bien y ya de ahí regresé otra vez, regresé otra vez (Entrevista a Apolonia, 2003).¹⁶

Apolonia representa la situación en que viven las madres solteras en los Altos, puesto que son estigmatizadas y viven constantemente un repudio y marginación, ya no sólo por parte de la comunidad, sino desde la familia misma. Por esta situación, ella se vio forzada a migrar varias veces del lugar de residencia de sus padres, quienes eran y han sido su sustento moral y económico. El hecho de ser madre soltera la priva del derecho a la tierra y, por lo tanto, al acceso a la producción de los alimentos básicos, como el frijol y el maíz; debido a esta situación, debe trabajar para comprarlos. Sin embargo, la preocupación mayor de Apolonia es la situación de rechazo dentro de la familia, además de que no cuenta con ningún patrimonio propio, como sería casa o tierra de cultivo. Actualmente vive en casa del padre; sin embargo, sus hermanos le han dicho que en cuanto él muera, ella tendrá que salir de ahí. Esto la angustia doblemente, pues hace un año murió su madre y cree que su padre morirá pronto, lo cual, además de la tristeza que le causa la pérdida de un ser querido, representa la incertidumbre de un futuro sin mayores expectativas que la de migrar nuevamente.

En cada lugar donde ha estado, Apolonia se ha dedicado a diversas ocupaciones, que van desde el servicio doméstico hasta la elaboración de artesanías. Ella ingresó apenas hace un año al colectivo Cabecera y reconoce que esto ha sido de gran apoyo, puesto que ha podido generar ciertos ingresos económicos que le permiten sufragar los gastos más urgentes, además de contar con algún apoyo emocional a partir de sus compañeras. Otra forma de estrategia de reproducción de la unidad doméstica es el empleo de la hija mayor por las mañanas como dependienta en una de las tiendas en la Cabecera; esto les permite, por un lado, hacerse de un ingreso extra y, por otro, permite que la hija asista a la secundaria por las tardes, sin tener que recibir el apoyo del programa gubernamental Oportunidades. Por su parte, el padre es cohetero, lo cual representa un ingreso más. Estar dentro del colectivo le proporcionan varias

16 Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H., 22 de agosto de 2003.

herramientas de trabajo que antes no poseía, como el aprender a utilizar el telar. Esto y el bordado le son novedosos porque desde los 12 años vivió fuera de su casa, lo cual hizo que no tuviera quién le enseñara a elaborar prendas de esta manera, hecho que es tradicional en la educación que las niñas reciben de sus mamás, ya sea por conservar la tradición, o por la necesidad de percibir ingresos de alguna otra fuente.

Rosalinda

“Me llamo Rosalinda Santiz Díaz, yo hablo tsotsil, yo soy de un paraje que se llama Vallelemón que pertenece al municipio de San Andrés Larrainzar. Pues, ahora tengo 26 años, ya 26 años, y llevo trabajando siete años en la cooperativa de *Jolom*” (Entrevista a Rosalinda, 2003).¹⁷ Es así como se presenta Rosalinda. Desde pequeña es artesana, ya que a los ocho o nueve años comenzó a aprender cómo hacer la artesanía. Su mamá le enseñó, como es costumbre, aunque ella misma estaba interesada en aprender. A la par que aprendía el oficio de ser artesana, realizaba todas las tareas propias de una niña en comunidad:

Aparte de que aprendemos a tejer o a bordar, también tenemos que ayudar en la casa; desde chicas que lavamos un poco ayudar la mamá, pues tenemos que a veces lavar nuestra ropa, ya sea barrer la casa, ya sea lavar los trastes, ya sea, pues, darle de comer a los animalitos, como gallinas y todo eso. Y desde chicas vamos ayudar a la mamá también. Y también ir a la milpa también, cuando ya sea cargar maíz, a cargar leña, lo que sea. Y, eso es lo que hacemos desde chicas, desde moler el maíz, desde tortear, de todo lo que se tiene que hacer en el casa, de todo aprendemos desde chicas, porque si no pues nos regañan si no hacemos nada, a ver qué estás haciendo, por eso tenemos que ayudar también, y sí aprendemos todo el trabajo en la casa desde chicas y así cuando una ya está grande, pues supuestamente ya sabemos todo lo que tenemos que hacer en una casa (Entrevista a Rosalinda, 2003).

Rosalinda tuvo acceso a la educación primaria, el paso por la escuela culminó a los 14 años. Después se fue a San Cristóbal porque deseaba seguir estudiando. Esta fue una dura experiencia puesto que nunca había estado en la ciudad y no sabía hablar español. Después de una semana, ante el mal trato de la dueña de la casa donde vivía y trabajaba, y su desconocimiento del español, volvió a su comunidad.

Entre los 14 y 15 años, como diversificación y complemento del ingreso de la unidad doméstica, Rosalinda, su hermana y su papá salían todos los sábados y domingos a ven-

¹⁷ Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H., 15 de octubre de 2003.

der vasos, platos, cucharas a las comunidades por Bochil y Jitotol. En esa época, el camino era de pura terracería y el transporte era escaso. “Como que ahí fuimos aprendiendo algunas palabras en español, pero la mayoría de las personas hablan tsotsil, así que no hay ningún problema para comunicar, por eso podemos hablar en tsotsil” (Entrevista a Rosalinda, 2003).

En ningún momento dejó la elaboración de artesanía y así, al mismo tiempo que mejoraba su oficio, contribuía al ingreso económico de la unidad doméstica: entregaba prendas junto con su mamá a un grupo que pertenecía a una cooperativa del Instituto Nacional Indigenista (INI). En cierto momento su mamá decide salir del grupo en el cual se encontraba y se integra al grupo del cual Rosa, la tía de Rosalinda, era la representante. “Después ya me integraron como socia, como después de los quince, pero yo creo que sí, los quince, dieciséis, pero sí ya después que aprendí a tejer porque lo tenía que hacer, y ya en ese tiempo, como en el 91, ya fue que mi mamá se integró en *Jpas Joloviletik*” (Entrevista a Rosalinda, 2003).

En 1996, poco después de darse la separación de la cooperativa de *Jpas Joloviletik*, Rosalinda y su mamá se integran a otro grupo dentro de la nueva cooperativa. En esa época el grupo de su comunidad la propone como secretaria de la mesa directiva. Después de muchas dudas, de sentir cuánto extrañaría a su familia, Rosalinda acepta, y se va a vivir a San Cristóbal. Nuevamente se enfrenta a varios retos, por una parte, debía aprender español, y por otro lado, su papá no estaba de acuerdo en que ella saliera de su casa, no así su mamá, quien de cierta forma la apoyaba. Las representantes de la cooperativa la acompañan a la ciudad el día que debía llegar a vivir ahí. De cualquier forma, su llegada a la ciudad fue distinta a la ocasión anterior, pues ya contaba con un trabajo, y un grupo de conocidas, quienes la apoyaron. Al poco tiempo le avisan que su padre iría por ella.

Fue que ya me recomendaron las representantes de ahí, de la comunidad. Pues tú decides si quieres regresar, pues regresas, pero tú también tienes derecho de decidir si quieres quedar, pues quédate, si quieres trabajar, pues quédate, tú tienes derecho también, piénsalo, no te podemos decir que te quedes si no quieres, o tampoco te podemos decir nada, tú piénsalo, y le puedes decir así a tu papá si viene. Y así me quedé pensando como que, llegando a pensar qué podía yo hacer. Y pues estaba muy triste. Y es lo que empecé a pensar y pensar, si me quedo o me voy, así es que, como me dijeron mis compañeras que pensara yo el problema, y era entonces cuando yo tenía que pensar qué iba yo a hacer. Eso

me hizo pensar muchas cosas, y es lo que me decidió que me iba a quedar. A ver qué pasa si viene (Entrevista a Rosalinda, 2003).

Su papá nunca llegó y ella se quedó en su trabajo de *Jolom*. No fue sino hasta tres años después que su mamá le comunica que por fin su papá estaba tranquilo con el hecho de que ella viviera y trabajara en San Cristóbal. En 1997 es nombrada presidente de la mesa directiva de *Jolom*.

Mi cargo me gustó porque también fui aprendiendo las cosas del cargo, aprendí de las mujeres también, les aprendí cosas, también las mujeres aprendieron de mí, pero yo también más aprendí. Claro que fue difícil porque uno no sabe cómo hacer las cosas, de repente te equivocabas, de repente no era así lo que hacías. Y fue muy difícil para mí también al principio de tomar y hacer decisiones, así como muy... porque qué iba yo a ser, no era yo nada en ese tiempo (Entrevista a Rosalinda, 2003).

Pasa dos años en ese cargo, y fue reelecta, pues no había quien la sucediera. En total, fungió como presidente cuatro años, después de los cuales regresó a ser una socia más de la cooperativa; asesora a las nuevas integrantes de la mesa directiva, y apoya, hasta el momento, en lo que haga falta.

Jpas Joloviletik... ahora Jolom Mayaetik

Para remontarnos a la creación de *Jolom Mayaetik* debemos imaginarnos las muchas horas de camino que había entre las poblaciones aledañas a la Cabecera municipal de San Andrés y la ciudad de San Cristóbal, ya que en la década de 1980 no existía la carretera que ahora comunica estas poblaciones. Era apenas un camino de terracería y con muy poco transporte público. En San Cristóbal los indígenas no sólo eran discriminados por los coletos,¹⁸ quienes les humillaban y literalmente les despojaban de las cosas que bajaban a vender; los precios no sólo eran bajísimos, sino que también las coletas les arrebataban los productos de las manos en ocasiones.

En este contexto socio-geográfico comenzaron a movilizarse Pascuala, de Chichelalhó, madre de Francisca; Juana, de la Cabecera; y Petrona y Rosa, de Vallelemón, la última tía de Rosalinda. Estas mujeres bajaban a dejar sus productos a la tienda de Doña Lucha, la hermana de Samuel Ruiz; ella se daba cuenta de que no había mercado suficiente para todas las artesanas de los Altos, y que mucho menos podía ella ayudar-

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

las a todas porque su tienda era pequeña. Al enterarse de que el INI daba apoyo para formar cooperativas de artesanías, avisó y asesoró a estas mujeres, quienes comenzaron a organizarse; esto sucedía en 1984. Este proceso no fue fácil, debido a que tenían que llegar caminando desde sus comunidades hasta San Cristóbal, y ninguna de ellas, a excepción de Rosa, sabían hablar español.

El gobierno había ideado este tipo de apoyos con el objetivo de crear un mercado de productos que girara en torno a las artesanías, para así captar y ampliar el turismo; no fue ni siquiera una propuesta de desarrollo para las mujeres, mucho menos para las comunidades. El apoyo que daba el INI era puntual sólo con el abastecimiento de materias primas (hilo y estambre). Las cooperativas eran administradas por personal del INI, y en las asambleas, a pesar de que era una cooperativa de mujeres; quienes participaban mayoritariamente eran los hombres y también eran ellos quienes tomaban las decisiones. No había ningún tipo de capacitación acerca de la elaboración de artesanías, su diseño o utilización de otras técnicas, ni tampoco se garantizaba la existencia o el acceso a un mercado determinado; eso era ya cuestión a resolver por parte de las cooperativistas.

Al pasar de los años, se llegaron a juntar alrededor de 800 a mil mujeres en *Jpas Joloviletik*, provenientes de 23 comunidades de la zona de los Altos. En 1991 se unió al trabajo una asesora, quien comenzó a darle un giro al trabajo hasta entonces desempeñado.

Bueno, sí esa parte de comercializar, está bien, sí, para que tengan ingresos dentro de la familia, pero no quedarnos ahí, sino cómo entrarle en esta parte de información, retroalimentarse en otros grupos de mujeres, no necesariamente que formaran cooperativas, pero que fueran mujeres que estén trabajando y que intentaran sociabilizar más lo poco que se tiene (Entrevista a Merith, 2001).¹⁹

A la par, consiguieron una camioneta para transportar la materia prima y sus productos. Compraron una casa donde establecieron la tienda y la oficina de la cooperativa y, finalmente, se hicieron de un terreno en la ciudad de San Cristóbal para establecer un centro de capacitación para jóvenes artesanas. Otra característica fue la creciente participación de mujeres jóvenes, quienes ya hablaban español, y se convirtieron en las representantes de las otras mujeres, de las que no hablaban

19 Entrevista realizada por Adriana Estrada, agosto de 2001.

castilla. Estas jóvenes se involucraron en la gestión y, paulatinamente, fueron adquiriendo nociones de administración.

En estos años el objetivo de la *Jpas Joloviletik* ya no era únicamente vender, sino también mejorar sus condiciones de vida, lo cual pasaba por una mayor participación de las cooperativistas. De esta forma, entre 1991 y 1994, se gestó, aunque lentamente, un proceso en el cual, a decir de una de las asesoras, se ejercía, sin nombrarla tal cual, un grado de autonomía, a partir de la cual las mujeres fueron ganando espacios.

Llega 1994 con el alzamiento zapatista y las mujeres de *Jpas Joloviletik* se encontraron ante un nuevo reto: cómo proyectar este movimiento en su misma dinámica interna de la cooperativa. Eran tiempos difíciles, ya no sólo por el estado de guerra bajo el cual se vivía, ya que al interior de su organización comienzan a darse ciertas reflexiones que llevan a un grupo de mujeres principalmente jóvenes a posicionarse como impulsoras de una vida política también. En esa época, la cooperativa sufrió amenazas e intimidaciones, tanto psicológicas como físicas, que llegaron al punto de que asaltaron su tienda mientras ellas estaban ahí.²⁰ Esta situación les causó temor; las espanta y las lleva a plantearse la separación.

Las que se quedaron hablaron con estas jóvenes, porque la otra parte (la que salió) estaba empujando principalmente a las mujeres jóvenes, que eran las que decían, no, pues aunque no seamos puras zapatistas, pero nosotras sí queremos tener vida política también, nosotras sí queremos participar, y las otras decían, bueno, nosotras no estamos en contra pero tenemos mucho miedo, nosotras queremos quedarnos aquí, porque estamos de acuerdo con todo lo que se está luchando, pero nosotras tenemos miedo, nosotras estamos ya acostumbradas con las instituciones y a lo que nos quieran dar, o sea, tenemos mucho miedo de salir a marchas, de hablar de zapatismo (Entrevista a Yolanda Castro, 2003).²¹

Y se dio la separación: se cerró la contabilidad, se pagaron las prendas que se debían a quienes salían, y el terreno y la tienda se quedaron en posesión de las mujeres que permanecían en *Jpas Joloviletik*. Así comenzaron su camino las jóvenes de *Jolom Mayaetik*. Al considerar los tiempos políticos, deciden no hacer pública la separación, simplemente siguieron distintos caminos para de esa manera cuidarse.

20 Estas agresiones se dieron en el 1995, un año de mucho hostigamiento a todas las organizaciones zapatistas y pro-zapatistas en Chiapas.

21 Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H., 12 de agosto, 2003.

Hablar de *Jolom* no es partir de 1995, porque la memoria de lo que es y ha sido está impregnada por la participación de las abuelas, de las madres que comenzaron con *Jpas Joloviletik*. Es recordar cómo Francisca y Rosalinda poco a poco se involucraron, desde participar a las salidas a otros estados del país para vender artesanías por parte de la cooperativa, hasta ser socias, y desempeñar cargos de representación de la cooperativa formada por 250 socias de 10 distintas comunidades, pertenecientes a los municipios de San Andrés Sakamch'én, Chamula, Chenalhó, Huixtán y Oxchuc.

Y así fueron todas las cadenas, todo antes de llegar a la cooperativa. Y hasta hoy. Hay muchas mujeres, ya la mayoría son nuevas, que no saben toda la historia que pasó, hay unas que no saben cómo y luego piensan que es fácil de organizarse, de empezar a trabajar una nueva cooperativa. Muchas mujeres piensan así, pero no es así. Es difícil el camino (Entrevista a Rosalinda, 2003).

[*Jolom*] entonces es una serie de luchas que se han venido dando en el interior de la cooperativa, con las instituciones, con la comunidad, con las personas no indígenas, porque también es un ambiente de decir: “Bueno, me desplazo de mi comunidad, pero es un espacio que no me corresponde”, sabiendo, digamos, las características de San Cristóbal, de la gente de San Cristóbal, entonces es como la lucha diaria, continua en todos los sentidos, pero que también eso les da fortaleza y es así como se constituye *Jolom Mayaetik* (Entrevista a Merith, 2001).

El trabajo en su integralidad, como dice Rosalinda, es necesario hacerlo con todo el corazón porque si no, no sale; es pues, un reto que pasa por el cambio como se relacionan hombres y mujeres en sus comunidades. Es, pues, una lucha más del movimiento de mujeres indígenas, una lucha por nuevos espacios, con nuevas formas de ser.

Desgaje

En toda esta serie de historias que, como he dicho, no son únicamente las vidas de tres mujeres, ni de una cooperativa, sino que tiene de trasfondo los andares de muchas otras indígenas, resulta conveniente revisar las diferencias y similitudes de estas tejedoras. Las tres son de la misma región y, de cierta manera, son de la misma generación. Han salido de sus comunidades por diversas razones y en diferentes circunstancias. Sin embargo esto les ha permitido redimensionar el papel de la mujer en sus comunidades. Además, terminaron la primaria, lo cual era ya un logro para las niñas de los Altos en esos tiempos, porque generalmente los padres no permitían que las niñas acudieran a la escuela, ya que eran de mayor utilidad dentro del hogar y no se veía

el beneficio de que asistieran a clases, pues, finalmente, únicamente desempeñarían labores domésticas.

Estas tres mujeres tuvieron que salir de sus comunidades, ya fuera por gusto o por necesidad. Para Rosalinda, la primaria fue un espacio donde aprender otro tipo de artesanías, lo cual redituó en su trabajo como artesana. Para ella y para Francisca significó la oportunidad de ingresar a la secundaria cuando llegaron a vivir a San Cristóbal. Y, para las tres, significó una semilla que las lleva a estar curiosas, tener el ánimo de aprender más, además de que han llegado a comprender la importancia de la educación como punta de lanza para el cambio de vida que buscan.

Al hablar de la vida doméstica, estrictamente de aquella que permite la reproducción de la unidad doméstica, vemos cómo la infancia implica una responsabilidad total que conlleva un aprendizaje que más adelante les permitirá un satisfactorio desempeño en su vida de casadas. Tenemos un concepto de feminidad que conlleva fuertes responsabilidades desde pequeñas, las cuales llegan a generar contradicciones cuando ellas cuestionan este tipo de funcionamiento.

En la actualidad, estas tres mujeres llevan a la práctica los aprendizajes que desde pequeñas les proporcionaron sus madres, ya que deben hacerse responsables del funcionamiento de sus casas.²² Para Rosalinda no es lo mismo que para Francisca y Apolonia, pues al vivir en la ciudad debe pagar renta, los servicios y la alimentación. Los gastos son menores en la Cabecera municipal; sin embargo, se hace necesario adquirir ciertos productos de necesidad primaria. De cualquier forma, como dice Apolonia, el trabajo de las mujeres en las ciudades o pueblos grandes, como San Cristóbal o Bochil, no es el mismo que en las comunidades, pues ahí deben despertarse a las tres de la mañana para lavar y moler el maíz para sus tortillas, las cuales deben ser torteadas muy temprano. No es sopesar los trabajos, sino reconocer que los hacen de maneras distintas, bajo circunstancias y condiciones diferentes, en espacios igualmente distintos.

22 No me refiero a las unidades domésticas porque este concepto conlleva un modo particular de funcionamiento, el cual es aplicable para el caso de Francisca, no así para Rosalinda ni Apolonia, quienes viven en circunstancias distintas.

Siguiendo con los saberes propios de las mujeres indígenas en comunidad está el marcador identitario de la lengua. El monolingüismo de las mujeres en la zona de los Altos es de alrededor del 70%.²³ Esto es un factor determinante para ellas cuando llegan a las ciudades, puesto que no pueden comunicarse con la población mestiza, lo que las lleva a aprender el español. Este nuevo conocimiento adquirido las identifica como otro tipo de mujeres dentro de la comunidad, en la medida que tienen acceso a información, pueden fungir como representantes y de esta manera, su forma de interactuar e interrelacionarse dentro y fuera de su comunidad es distinta a la que tienen el resto de las mujeres en sus comunidades.

Finalmente, todo el tránsito de su niñez, con todas las dinámicas, digamos “tradicionales”, las ha hecho, al igual que *Jolom*, personas diferentes en el camino de horizontes distintos. Sin embargo, conservan bien arraigada su identidad indígena, ya no como un sometimiento a un *deber ser*, sino como algo a reforzar en un proceso de lucha, de organización. Así, al igual que la cooperativa, estas tejedoras diariamente enfrentan el reto de cambiar para permanecer, el hilar su historia, reconfigurar su identidad y sacar adelante el trabajo, quedándose al final de cada día con una fortaleza como mujer y como organización.

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

23 El municipio tiene una población total femenina de 5,254. La población que no habla español en todo el municipio es de 3,290 mujeres.

Adentrándonos

Las mujeres de San Andrés son las mismas mujeres artesanas, sentadas frente al telar, acucilladas delante del fogón preparando su nixtamal, paradas frente al molino y la prensa dando forma a las tortillas, aparentemente encasilladas en un rol de género femenino en el que lo doméstico es su entorno.

Comenzaré por ahondar en lo meramente femenino, lo cual comprende roles y valoraciones marcadas por el género en el contexto de las interrelaciones. Parto de que el desenvolvimiento de las mujeres indígenas, en general, involucra un marco normativo específico para ellas dentro de la familia, de la unidad doméstica de producción campesina; al mismo tiempo que se rigen por uno más amplio que es el de la comunidad. Así, pareciera que ellas se guían por un marco ya dado, heredado culturalmente desde siglos atrás, que va desde la educación en la casa, en la familia extendida, hasta lo que norma la comunidad para cada tipo de actividades, desde las cotidianas hasta las excepcionales. Nos encontramos a las niñas ayudando a la mamá en las labores de la cocina y en el cuidado de los hermanos menores, en lugar de jugar.

Ya cuando ya crecí casi siempre voy a ir a cuidar mi hermanito cuando están en la reunión; siempre me llevaba ya mi mamá [...] Ya cuando crecí ya tenía como siete, ocho años ya mi mamá me enseñó a cocinar, a tejer, me enseñaba [...] Pero, ya cuando aprendimos bastante lo ayudamos mi mamá a mantener nuestros hermanitos y todo con mi hermana; ya somos tres, cuatro, podemos hacer, comprar maíz, pero ya así salimos adelante, compramos nuestras ropas (Entrevista a Francisca, 4 de abril de 2003).

Lo meramente femenino es lo que se realiza exclusivamente por las mujeres, son sus actividades propias que no serán transgredidas por ningún varón, es básicamente lo referente al ámbito doméstico. Vemos que “existe [...] el planteamiento de que las mujeres, como grupo, no tienen más identidad que aquella que surge de su común opresión y de sus distintas formas de encierro” (Lara, 1994:26). En este sentido, lo meramente femenino es visto a partir de marcos normativos y valorativos aparentemente inamovibles. Por tal motivo, es importante ubicar desde dónde parten los cambios pugnados por ellas y calibrar así su valor desde el ámbito en el cual se desenvuelven; para reconocer que “el acto de feminizar a un grupo social consiste en exaltar ciertos rasgos de la biología femenina y, a partir de ellos, construir un discurso que sirve para excluirlo o colocarlo en una situación de minorización” (*Ibidem*:27).

Para profundizar el análisis de lo meramente femenino, es importante localizar cuáles son las dinámicas de interrelación entre mujeres y hombres; es decir, cuál es la posición de poder que cada uno tiene, pues ésta determina el peso de la valoración que se otorgan a las conductas y las posibles decisiones que se puedan tomar, en el grado de involucramiento que se tenga en la toma de decisiones. Además de que nos permite entender por qué lo meramente femenino es intrínseco al marco social y se concibe en lo cotidiano como la naturaleza social de las mujeres. Entonces, esa construcción social del género está dada de acuerdo con la condición en que se encuentran las tejedoras, pues no son ellas quienes construyen ese imaginario social colectivo, sino que se insertan en él. De esta manera, hay un discurso, el de la cultura y la norma social que determina ciertos roles y formas de interrelación, y es esto lo que conforma la condición de género. Lo anterior tiene que ver con los discursos ideológico-culturales que podríamos identificar en Foucault con aquello que llama la generación de la verdad como ejercicio de poder, o bien, el hecho de que “estamos sometidos a la verdad, en el sentido de que ésta es ley” (Foucault, 2000:34) y, por lo tanto, es lo que sanciona las acciones, las legitima o las descalifica.

Así, ubicar cuál es el lugar, o desde dónde y cuándo ejercen el poder mujeres y hombres, nos permitirá ver cuándo sus discursos, entendidos como el imaginario y las acciones, tienen el peso suficiente como para considerarse verdad y que, por tanto, sean evidentes sus efectos sobre la acción cotidiana, sobre la interacción humana y social. Esta verdad reconocida, bien podría ser la legitimación que establece los límites de lo meramente femenino como la forma válida de conducta social para las mujeres. Tal legitimación se da por parte de las mismas mujeres, en tanto que, dentro de las relaciones de poder, posibilita el reconocimiento del otro o de los otros (heteroreconocimiento), lo cual reconfigura las identidades y es necesario para la interacción social, ya que se forma parte de la sociedad.

Ya ahora como tengo niños levanto muy temprano: a veces levanto a las cuatro de la mañana, tres y media a hacer mi tortilla. A veces como bien poquito voy a hacer mi tortilla. A veces termino a las seis; ya cuando termino a las seis me voy a poner a lavar, o no, voy a empezar a tejer. O si mi esposo se va a ir bien temprano a trabajar voy a preparar su desayuno, su café. Ya cuando se va, yo voy a empezar a lavar o a tejer. Así paso el día. Ya cuando son las tres, cuatro de la tarde voy a poner cocer mi maíz, voy a hacer mi comida. A

veces duermo a las once, once y media, o a las diez es muy temprano. Y a veces, mis hijos se duermen a las ocho, siete y media; se duermen y ya voy a poner a trabajar otra vez. Es que en el día a veces no trabajo bien, tengo muchas cosas que hacer. Pero a veces en el día me dejan trabajar, pero a veces no, empiezan a pelearse mis dos hijos, hay que cuidarlos (Entrevista a Francisca, 4 de abril de 2003).

Las actividades de las mujeres quedan circunscritas a los espacios privados, que corresponden al hogar principalmente. De acuerdo con Vania Salles, es en estos espacios donde la mujer moviliza sus esfuerzos “para hacer frente a labores vinculadas con la producción y reproducción de las condiciones de sobrevivencia en sus diferentes aspectos” (Salles, 1988:10). De esta forma, lo que pudieran llegar a parecer simples actividades domésticas, se convierten en el sustento de toda una unidad de producción campesina.

De acuerdo con lo anterior, las mujeres no son sólo el sustento invisible de la comunidad, sino también un factor de cohesión y de preservación vital de la cultura que se expande a otros círculos. Sin embargo, hay otras circunstancias cuando la mujer debe realizar también el trabajo fuera de casa, el de la milpa. “Trabajo tres, cuatro días trabajo en el campo, de lunes a viernes. A las siete salgo a trabajar en el campo, hasta las dos o tres de la tarde, a las cuatro ya estoy aquí. Voy con mi mamá, mi hermana” (Entrevista a Marcela, 2003).²⁴ En este tipo de situaciones ya no está mal visto que las mujeres trabajen la tierra porque no tienen otra alternativa, pero su trabajo no tendrá el mismo peso que si lo realizara un hombre, así, por ejemplo, no serán reconocidas como ejidatarias.

Tenemos entonces que la generación de la verdad, respecto a fundamentación y ejercicio del poder mismo, permite definir lo que es el *ser mujer* y, de esta forma, se otorga cierto estatus a las personas, lo cual es “indispensable en la reproducción y consolidación del poder” (Villarreal, 2000:12). Con los ejemplos dados por Francisca y Marcela, podemos ver que lo que dice Foucault se cumple, en tanto que desde esos espacios privados ellas generan verdad con sus acciones al ser el sustento de la unidad campesina de producción y, por lo tanto, podemos afirmar que en efecto, el poder circula. Ciertamente, las mujeres están confinadas a accionar bajo lo meramente femenino, en los espacios privados; sin embargo, desde ahí también ejercen el poder al

²⁴ Entrevista a Marcela, integrante del grupo Cabecera, realizada por Amaranta Cornejo, 4 de abril de 2003.

mismo tiempo, ya que pueden llegar a tener un margen de autonomía al apropiarse de su ser como personas y como sujetos sociales. Francisca, al tener ya ingresos para mantenerse a sí misma y al resto de su familia, no considera que su padre la pueda “vender” para el matrimonio y mucho menos pegarle, ni a ella ni a su mamá, pues es ella quien se mantiene, además de ser dueña de la casa donde viven los padres. La misma aportación económica resultó ser la forma como Francisca resolvió la violencia intrafamiliar.

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

Una vez localizada la posición desde donde se valoran los hechos, veamos la determinación sociocultural y preguntémosnos, en referencia a la construcción identitaria, cómo se ejerce la selectividad histórica y de la memoria que hará aparecer a las mujeres de una u otra forma. Esto nos llevará a ver qué grado de autonomía tienen para decidir qué y cómo transmitir y proyectar su identidad; es decir, ver qué margen de negociación y de cambio tienen. Hemos visto que las artesanas se circunscriben a lo doméstico, al ámbito privado, lo cual implica cierto grado de invisibilidad (Villareal, 2000:10-11), pues el trabajo en la unidad de producción campesina en la casa no es valorado en su dimensión de sustento mismo, sino como *tareas de mujeres*. De tal forma, las tejedoras quedan identificadas incluso por ellas mismas, como amas de casa comunes. Aquí, la identidad es de desvalorización. Sin embargo, al formar parte de la cooperativa *Jolom Mayaetik*, están ya presentes en el ámbito público y, de esta manera, redefinen lo meramente femenino al darle otras connotaciones porque la producción

de artesanías ya es dimensionada como una actividad importante al generar ingresos. Esta valoración es hecha por las mujeres mismas, al igual que por su familia, lo cual representa todo un proceso de reflexión acerca de las implicaciones que tiene la acción organizada, tal es el caso de la cooperativa.

*Mujer, semilla abierta entre pañales*²⁵

Una vez introducido el concepto de reproducción social, dilucidemos más sobre él. Éste permite y hace posible la existencia del sector indígena campesino en una sociedad modernizada inmersa en la mundialización. El concepto se remite tanto al estudio de la estabilidad como del cambio, además de que es importante enmarcarla en un contexto de globalización²⁶ y, de esta manera, me refiero a la división del trabajo, donde la mujer aporta su mano de obra en la labor doméstica sin recibir ninguna remuneración, de manera tal que su trabajo es visto como un deber indispensable.

Es aquí donde entra la noción de construcción social del género, que plantea una “prohibición de concebir a la mujer como trabajadora, de llamar a sus actividades trabajo y de relacionarse con ella a partir de la cultura” (Lagarde, 2003:117). Es importante recordar, a lo largo del siguiente análisis, esta noción de invisibilidad del trabajo femenino, el cual, como se verá, es de suma importancia porque permite la prevalencia de la unidad doméstica, además de toda una forma de vivir, de una cultura. Así pues abordaré la reproducción social en tres niveles básicos: biológico, productivo y de alimentación.

Con “biológico” me refiero a la capacidad reproductiva de la mujer. Con esto busco deconstruir una noción *biológica* al presentar cómo, en ciertas culturas, éste es un marcador identitario, sin que esto implique una determinación natural, sino más bien es una construcción social y que, por ende, puede ser modificada. Dentro de la sociedad de San Andrés *Sak' amchén*, los hijos dan valor a la mujer y al hombre, además de contribuir en los trabajos de producción y domésticos. Como lo analiza

25 Verso del poema “Mujer” de Gloria Martín.

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

Arizpe (1985:54-55),²⁷ los hijos e hijas eventualmente proporcionan una fuerza de trabajo que puede ser rotada y complementaria al trabajo del padre, debido a que contribuyen al ingreso económico de la unidad familiar. Aquí retomo el análisis de Meillassoux (1984), en el sentido de que las mujeres tienen un alto valor, ya que tienen la capacidad de reproducción de individuos de una determinada unidad doméstica, así como de una comunidad. En los tres casos analizados, las cooperativistas ciertamente contribuyeron con su trabajo y, en cierta forma, lo hicieron de nueva cuenta al casarse y tener hijos que en un futuro aportarán con su trabajo. En este sentido, es pertinente mencionar a Meillassoux, aun cuando también es necesario matizarlo al reconocer que la maternidad ha sido una elección de las mujeres y no una mera imposición. Para el caso de Rosalinda, la cita de Meillassoux se torna más compleja, ya que ella contribuye a la reproducción social porque la dinamiza con esa otra manera de ser mujer y no sólo al seguir un *deber ser* instaurado generaciones atrás.

Vemos que la reproducción implica cambios y ellas mismas los evidencian. Cumplen las labores domésticas y de complementación, aunque no sin dejar de suscitar transformaciones en la manera de vivir.

Es que a veces por el dinero, es que es muy difícil de mantener un niño. Sí, es bien difícil. Ya cuando se enferman, no tienes, pero ni modos, tienes que prestar, tienes que buscar la manera de curarlos. Si no lo curas va a morir, pero tampoco una madre está tranquila cuando se enferma un niño. Ya cuando si tienes un niño tienes que verlo, cuidarlo, mantenerlo; ya cuando crecen tienes que dejar en la escuela, todo, ¡sí, pues! Es muy difícil, sí pero si tienes bastantes es muy difícil de mantenerlos, es muy difícil (Entrevista a Francisca, 4 de abril de 2003).

Respecto a lo productivo, las mujeres intervienen en el proceso productivo de los alimentos. “Ya cuando me casé ya nunca he ido en el campo, ya nunca, ya no. Ya a veces cuando siembran maíz, siembran frijol, ya cuando es tiempo, por ahí voy a ir a acompañarlo, así, sembrar juntos, así, tranquilos” (Entrevista a Francisca, 4 de abril de 2003).

Para Marcela es distinto porque es un trabajo cotidiano: “voy a trabajar en el campo; tres, cuatro días trabajar en el campo de lunes a viernes. A veces salgo a las siete,

27 Aunque Arizpe utiliza el concepto de retención de hijos en el fenómeno de la migración, considero de gran valor este concepto aplicado a otras condiciones, y como característica de la unidad doméstica familiar.

ocho, hasta las dos o tres de la tarde. A las cuatro ya regreso. Voy con mi mamá, mi hermana, sólo. Y tengo dos hermanas que se van a trabajar en la cocina” (Entrevista a Marcela, 2003).²⁸

Sin embargo, para la mujer la carga mayor es la administración y la preparación de alimentos. En eso invierte la mayor parte del tiempo, siendo así la cocina el lugar donde pasan más tiempo, y que ha llegado a ser dentro de las comunidades un espacio genuinamente femenino. “Todo aprendemos desde chicas, porque si no pues nos regañan si no hacemos nada, *a ver qué estás haciendo*, por eso tenemos que ayudar también y sí aprendemos todo el trabajo en la casa desde chicas y así cuando una ya está grande, pues supuestamente ya sabemos todo lo que tenemos que hacer en una casa” (Entrevista a Marcela, 2003). Desde muy pequeñas se insertan en la dinámica de reproducción social, no cómo una opción, sino como un deber, una responsabilidad compartida con el resto de quienes forman parte de la unidad doméstica y con miras a un futuro como mujeres que puedan llevar un hogar.

Cuando era chiquita aprendió a cocinar, a tortear como hacen en sus casas y jugaban, como eran niñas. Ya cuando tenía como ocho años aprendió a hacer más cosas en su casa. Como costurar. Y trabajaba en el campo, cargaba sus leñas, porque su papá tomaba mucho y por eso, ellas con su mamá trabajaban en el campo, aparte de lo que hagan en su cocina (Entrevista a Marcela, 2003).

Se puede decir que la mujer no tiene acceso directo a los alimentos, pero sí decide sobre la manera de cómo emplearlos. Es importante remarcar que este no-acceso es a medias, pues ciertamente tiene que contribuir en su cosecha y en la complementación cuando escasea lo básico, o bien como medida de diversificación de la dieta. Con esto se da más un valor social a la mujer, que aunque no es reconocido, en lo cotidiano sí le da un marco de negociación ante el resto de la unidad doméstica y de la comunidad, uno de estos mecanismos de negociación o de interfase serían las cooperativas de producción que, en nuestro caso, es de artesanías. Podemos decir que estos colectivos surgen más para crear un espacio para las mujeres, que para proporcionar a las familias y al resto de la comunidad un ingreso extra; de esta forma se da la complementación productiva de la unidad doméstica familiar. Es en este contexto que surge *Jpas Joloviletik*.

²⁸ Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H., 4 de abril de 2003. Esta entrevista en algunas partes fue traducida por Susana.

Conforme pasa el tiempo y avanzan en su organización, consolidan sus espacios de venta, al mismo tiempo que las metas ya no son únicamente económicas, aunque este objetivo nunca lo perderán de vista, ni dejará de ser una de sus mayores preocupaciones el mantener sus mercados y acceder a otros nuevos.

Al igual que el concepto de lo meramente femenino, el de la reproducción social nos lleva a las nociones foucaultianas del poder, las cuales plantean que los individuos son efectos del poder, no sólo por vivir bajo él, sino por ejercerlo, como es el caso de las mujeres, quienes no contribuyen, sino hacen posible la reproducción social desde sus trabajos cotidianos, que van desde lo biológico hasta lo sociocultural, como sería el caso de las artesanías como complemento del ingreso económico, pero también como preservación de su cultura a partir de tales artículos. Entonces, al contribuir fuertemente en la reproducción social campesina, las mujeres generan desde sus ámbitos nociones de verdad y esto les da pautas de negociación en lo cotidiano, como el llegar a ser las dueñas del hogar, además de ser reconocidas ya como actores sociales que se organizan, proponen y realizan.

De entre círculos salimos y hablamos

En este juego de los círculos del poder y la subalternidad, las cooperativas clarifican esa interfase entre el ejercicio del poder y la subalternidad. Generalmente son las mujeres quienes organizan este tipo de trabajo, aun cuando no sean ellas quienes impulsan en un inicio la propuesta. Sin embargo una vez que se han apropiado de las cooperativas, quedan a cargo de todo el proceso, desde conseguir la materia prima, su elaboración y su venta, así como la administración de la cooperativa. Este tipo de propuestas productivas las acerca más a la autonomía, puesto que se apropian del proceso de producción, a la par de abrir y reforzar espacios de decisión y acción desde y para las mujeres. Por otra parte, impactan en el resto de la comunidad y la organización regional y suprarregional, al poner en práctica acciones autonómicas que retoman muchísimo de la estructura comunitaria, desde la elección de cargos, hasta la noción de estar juntas en la construcción de un bienestar común.

Las cooperativas, como *Jolom Mayaetik*, constituyen plenamente la interfase donde el poder circula en las mujeres y hacia ellas mismas. De tal forma que el rol de

subalternidad es trastocado para quedar ellas como sujetos plenos de acción social colectiva. “Han entendido ellas de que ellas se tienen que organizar, obviamente sí, alguien tiene que venir y decirles, explicarles el por qué, yo creo que una de las cosas importantes es que pues, ellas empiezan a asumir como esa responsabilidad de decir. *Si nosotras no resolvemos nuestros problemas, nadie va a venir a resolverlos*” (Entrevista a Merith, 2001).²⁹

Considero que si bien el poder nos ayuda a ubicar el rol que ejercen las mujeres lejos de esencialismos y dicotomías maniqueas, es la subalternidad la clave para entender y ubicar la situación de las tejedoras. Afirmando que estas tsotsiles son subalternas por la posición que, de por sí, tiene la mujer en el ámbito indígena, y al decir “de por sí”, no me refiero a algo intrínseco a esa cultura, sino más bien a una creación social que produce la dinámica de desigualdad en la cual están insertas. Es decir, que ciertos rasgos y actitudes, por ser reproducidos cada día y desde mucho tiempo atrás, pasan ya desapercibidos hasta el momento en que una mujer, o un hombre, se cuestiona si es eso lo que desea en verdad, o si esa es la manera que comunique mejor su sentir y su ser. Así, la subalternidad no es algo meramente impuesto, ni que viene ya completamente determinado, de ahí que no sea intrínseco, sino una posición que la mujer misma acepta, no sin oponer ciertas resistencias; o bien, se inserta en esas dinámicas porque forman parte de lo cotidiano, de la manera específica de relacionarse dentro de un grupo cultural.

Tenemos que la subalternidad no es un designio inapelable, al contrario, es un tipo de relación susceptible de ser modificado. El hecho de que quienes están bajo la subalternidad reconozcan tal condición es ya un reconocimiento como sujetos históricos,³⁰ el cual permitirá y catalizará los cambios que he presentado. Entonces, podemos decir que la subalternidad es una espiral porque es reproducida por las mismas personas (Das y Prakash, 1996:290-292), pues al aceptarla también la recrean. Y, sin embargo, llega un punto en el cual puede ser revertida, no desaparecida sino utilizada como reivindicación y como punto de partida hacia algo distinto y mejor.

29 Entrevista realizada por Adriana Estrada, agosto de 2001. La edición es mía.

30 Retomo estas ideas de la propuesta que representan los estudios de la subalternidad presentados por Veena Das y Gyan Prakash (1996:279-314).

Ciertamente, las mujeres de Cabecera asumen el rol meramente femenino, pero también hay pautas en las cuales este rol está cambiando. De esta forma, la subalternidad no es únicamente una sujeción que viven las mujeres, sino que es un amalgamamiento de las complejas interrelaciones entre hombres y mujeres, donde se da una negociación bilateral entre las mujeres y el discurso de verdad ejercido por el poder de los hombres que las confina a lo privado. Es decir, para que ese poder social masculino exista, debe “negociar con las voluntades de otros; deben permitir que las voluntades de otros se lleven a cabo si quieren tener éxito” (Villarreal, 2000:16-19).

Y es en ese espacio de negociación donde se puede analizar a la subalternidad como una condición flexible porque da margen a dinámicas donde la voluntad del otro, en este caso de las mujeres, pueda tener un punto de negociación, como sería el poder accionar en espacios públicos. De esta forma, la subordinación incluye el conocimiento tácito de los deseos y aspiraciones de las mujeres, aún cuando no se tengan concientizados ni se realicen inmediatamente, pero sí poco a poco.

Por otro lado, podemos ver a la subalternidad desde una perspectiva que redimensione, hasta el punto de ver en qué espacios el condicionamiento meramente femenino está cambiando, convirtiendo a las mujeres en poseedoras de otros horizontes de vida. Esa interfase entre las costumbres y las nuevas actitudes es donde intervienen diversos conceptos de un mismo proceso autonómico y que se refieren a la conformación identitaria de tales mujeres.

Algunos de estos conceptos son la subordinación como negociación cultural, la complementación del proceso de reproducción económico³¹ y la identidad. Dichos conceptos nos pueden ayudar a ver los cambios como un proceso y desde ahí, indagar en sus razones, las cuales pueden ser consideradas como reflejos de su cultura, la cual sería transformada por los mismos individuos que la practican, y es ahí donde entra la categoría de análisis de la identidad. En otras palabras, estas actualizaciones o cambios es lo que se puede entender como autonomía; es la búsqueda de una respuesta de necesidades propias de una cultura dada, desde cada uno de sus individuos. Todo pasa por la identidad, al ser una redefinición de quién se es, no una concreción, sino una permanente construcción influida por las interrelaciones sociales, que al mismo tiempo influye en la dinámica de estas mismas.

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

Cambios

Una vez abordada la situación de las mujeres y dilucidada su condición de género como construcción social, paso a la cuestión del proceso de conformación identitaria, desde los cambios dados en la región, en el colectivo y la cooperativa y, en lo personal, de las tejedoras.

*Al indio que se le ve como un extraño por su tierra*³²

Mercedes Olivera (2000) afirma que se pueden identificar tres tipos de identidad en la zona de los Altos: una, la de individuos que quieren dejar de ser indígenas y cambiar hacia lo occidental; otra, de los que revalorizan lo étnico, y luchan por la justicia, la equidad y la autodeterminación; y una más que se respalda en una victimización de lo indígena al mismo tiempo que reciben apoyo y apoyan al gobierno. Para entender la existencia de estos tipos de identidad es necesario hacer un recuento histórico de la región y del país.

Recorriendo la historia de México encontramos los momentos de cambio que buscaba consolidar un Estado-nación, lo cual ha implicado la exclusión de una gran parte de su población: la indígena (Florescano, 1997:488). Las razones de esto último se encuentran en la naturaleza estructural de dicho proyecto nacional, que tiende a homogeneizar las diferencias culturales y sociales en aras de una política liberal. En este marco excluyente todas aquellas comunidades relegadas, como son las indígenas campesinas, que a pesar de su no inclusión, o quizás por ésta misma, existen aún, pero con rasgos de relación particulares y no inamovibles. Son estas comunidades las que a partir de su diferencia hacen evidentes las fallas del proyecto democrático del Estado-nación mexicano.

Ante tal exclusión, sería prudente analizar a las comunidades indígenas desde la lógica campesina; considerar las migraciones, la realización de otros trabajos diferentes a lo agropecuario, la apropiación de tecnología y la aculturación. Al hablar de esta lógica, me refiero a la forma de vivir que les ha permitido existir hasta nuestros días de manera más armónica. Sin embargo, también hay que mirar y reconocer sus contradicciones y sus puntos de cuestionamiento acerca de una equidad social entre todos sus miembros.

32 Para construir este subtítulo retomo un verso de la canción “Maldición de Malinche” de Gabino Palomares.

Para no hacer tan extenso el recorrido histórico, ubicaré a la finca como uno de los mecanismos socio-productivos más importantes en los Altos. Desde finales del siglo XIX hasta el tercer cuarto del XX, muchos hombres tenían que migrar a las fincas para poder obtener algún ingreso. Esto se intensificó con el fortalecimiento del sistema liberal, pues, dado que el autoconsumo perdía peso en esta región, se hacían cada vez más necesarios los ingresos. Hacia las décadas de 1960 y 1970 podemos empezar a ubicar una reestructuración en los modos de producción. Comienza el reparto agrario y se dan muchas migraciones hacia la selva. Al mismo tiempo, se abren las posibilidades de otras fuentes de trabajo: ser chofer en el transporte de pasajeros, para los hombres, y el servicio doméstico en las ciudades para las mujeres. Esto último se agudiza en la década de 1980, sin dejar ventaja alguna para el sector indígena, quien sigue presente en el último de los escalones socio-económicos de la región y del país.

Sin embargo, a contrapelo de estos cambios negativos, también es cierto que se gestan otras transformaciones en el interior de las comunidades indígenas. Se da la organización de colectivos de reflexión teológica, influenciados por la teología de la liberación, lo cual representó la punta de lanza para la formación de promotores en diversas áreas. El punto culminante de estos procesos sería el Congreso Indígena celebrado en 1974, bajo el auspicio de la Diócesis de San Cristóbal y del gobierno.

De aquí pasó al zapatismo como proceso.³³ Aun cuando no todas las comunidades indígenas chiapanecas sean zapatistas, es cierto que este movimiento ha influido de una manera u otra en ellas, en su interior y en su relación con el resto de la sociedad y del gobierno. El zapatismo es un referente importante en la definición de la identidad y por lo tanto, del accionar de las comunidades indígenas, puesto que marca una determinada manera de relacionarse entre las comunidades y define el tipo de proyecto de vida que cada una pueda tener. De igual manera, sirve de parámetro para ver desde qué ángulo se posiciona cierta comunidad u organización indígena en la búsqueda y satisfacción de sus necesidades y demandas específicas.

*Mujer, si te han crecido las ideas...*³⁴

33 Es importante recordar que la fecha de fundación del EZLN fue el 17 de noviembre de 1974, mientras que su aparición pública se dio el 1 de enero de 1994.

34 Verso del poema "Mujer" de Gloria Martín.

Todos estos cambios en el mundo indígena chiapaneco impactaron fuertemente en la vida de las mujeres. El primer factor que analizo es el de la apertura e introducción de nuevas fuentes de trabajo en el mundo indígena, que para el caso de las mujeres significaba el servicio doméstico en alguna casa de San Cristóbal. Aun cuando este trabajo no era bien pagado, ofrecía nuevas expectativas y opciones de vida que ya no eran el permanecer en la casa hasta casarse, y pasar de depender de los padres a depender del marido. Por ejemplo, algunas aprovecharon su estancia en la ciudad para completar sus estudios, los cuales en muchos casos, no pasaban del tercer grado de primaria.

Por una parte, estar en la ciudad provocó que ellas abandonaran la inseguridad en sí mismas, al ya no depender económicamente del padre, y así poder aportar ingresos a su hogar. Esto en el ámbito de las comunidades ha implicado un cambio radical, no tanto en la cuestión económica sino en la actitud que asumen las mujeres: fortalecen su dignidad. Por otra parte, a escala social, su trabajo ya no es más un complemento, sino que es reconocido como un trabajo en pleno. “Ya cuando estoy más grande, quince años, dieciséis años, diecisiete años, ya lo regañaba a mi papá también, ya no le tenía miedo porque ya no me está dando de comer, ni nada, sí pues” (Entrevista a Francisca, 4 de abril de 2003). Este tipo de experiencias se da en las mujeres jóvenes.

Son las mujeres jóvenes que tienen como mayor fuerza, como que tienen que empezar a romper todos los esquemas que hay dentro de su comunidad. Eso cuesta y es de por vida. Pareciera ser fácil, pero no, a ellas les cuesta mucho decidir venir a San Cristóbal, renunciar a todos esos usos y costumbres, de no casarse jóvenes, de no tener hijos, de seguir estudiando, y es como todo un cambio que ellas van decidiendo (Entrevista a Merith, 2001).

Además de la educación formal, como ya he dicho, las tejedoras desarrollan otras capacidades, como adaptarse a un medio con distintas costumbres, hacerse responsables de sí mismas sin más ayuda que, quizás, las de sus compañeras de cuarto, y aprender del español. “Aunque no hablaba el español pero tenía que aprender y me costó mucho trabajo, pero ahí lo fui aprendiendo poco a poco en la práctica, porque yo no podía estar todo el tiempo con una traductora, cómo voy a comunicar con las personas que vienen a la cooperativa, o quieran alguna información de la cooperativa” (Entrevista a Rosalinda, 2003). Estos dos aspectos repercuten, como ya dije, en la seguridad que las mujeres tienen en sí mismas, pues les demuestra que pueden lograr grandes cambios y avances por sí solas, o bien, con el apoyo de otras mujeres.

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

Otros factores de cambio fueron la influencia de la Diócesis con su corriente de teología de la liberación. Esto implicó que a las mujeres se les reconociera por lo menos el derecho a un trato más digno, además del incipiente acceso a la alfabetización que implicaba entrar en los círculos de reflexión teológica. Aún más, las mujeres ya podían salir de sus comunidades si se trataba de alguna reunión pastoral, lo cual en otras circunstancias hubiera sido imposible. Por otro lado, la lucha por la tierra implicó la organización cada vez más independiente por parte de los indígenas campesinos; en este espacio, las mujeres comenzaron a organizarse para tener más fuerza como grupo. Varias autoras³⁵ reconocen en la participación política la pauta donde las mujeres, indígenas, rurales o urbanas comienzan a organizarse y esto les permite hacer visible su trabajo y sus demandas específicas de género. Ciertamente ha sido un largo proceso el pasar de los espacios privados a ir desempeñando papeles más significativos en los ámbitos públicos, que van de la preparación de alimentos en los encuentros, hasta posiciones de representación y liderazgo de sus organizaciones, no sólo del sector femenino sino también a nivel regional, e incluso nacional.

La participación de las mujeres en los diversos movimientos campesinos e indígenas rompe esa invisibilidad que da su condición genérica. Al hablar de mujeres indígenas puede surgir la idea de fogones, cocinas y niños, ya que son éstas las actividades destinadas a ellas. Tal delimitación cultural propicia la invisibilidad de género, pero esta situación cambia conforme se dan cuenta de que esa condición no es lo natural, y que muchos menos están de acuerdo con ella. Tal proceso de reflexión se da en el marco de las organizaciones y encuentros de mujeres.

Yo creo que cuando ellas se empiezan a organizar y empiezan a ver y tener contacto con otras organizaciones de mujeres, empiezan como a darse cuenta de que no sólo ellas tienen ese problema, sino que es un problema más amplio y que no sólo es el problema de la comunidad, sino que es a nivel del país y a nivel, incluso, de otros mundos [...] Entonces,

35 Beatriz Canabal (2002), Paloma Bonfil (2002), Sara María Lara Flores (1994) y Rosalva Aída Hernández Castillo (1996:220-242).

es una de las cosas que se han logrado, y que también ellas lo ven como a largo plazo, a futuro, el decir: Bueno, este espacio de organización que tenemos (en el caso de las cooperativas) no sólo es para mejorar las condiciones económicas, sino que es para aprender otras cosas, conocer “otros mundos” (como ellas dicen), pero que no es un mundo nada más para mí, sino que están pensando para el nieto, para el hijo; que es un espacio que va a quedar para ellos. Es como ir cimentando algo, que igual lo tengo, pero también lo tendrán los demás (Entrevista a Merith, 2001).

Así, al hablar y relacionarse con otras personas hacen públicos sus problemas y sus demandas, y en este sentido rompen la barrera de lo privado. “Entonces quiere decir que también tiene mucho valor lo que hemos empezado hacer, lo de organizar; participar en otras cosas, de aprender también, entonces se ve que también es muy importante para una y para todas también” (Entrevista a Rosalinda, 2001).³⁶

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

Fue el zapatismo el que más *empoderamiento*³⁷ dio a las mujeres, quienes representan el 30% de sus filas. Al enrolarse en el EZLN, ellas renuncian a este tipo de vida tradicional con el simple hecho de abandonar sus hogares y aventurarse en actividades no típicas de las mujeres, como sería toda la actividad pública, aunque clandestina, que implica el pertenecer a un ejército. A cambio, adquieren otras oportunidades como sería el acceso a la educación y a la salud, ambos como mecanismos que les permitan tener autonomía sobre su *ser mujer*. Nuevamente, las milicianas e insurgentes abren el espacio que legitima sus nuevos roles, demostrando así que la condición de género es una construcción social que puede y debe ser modificada por ellas mismas en conjunción con los hombres que las rodean.

Es importante recordar que todos estos cambios se gestaron en un lapso de casi un tercio de siglo y, por ende, han sido más arraigados porque han tenido que pasar por la total aceptación e introyección por parte de cada miembro de las comunidades. Este proceso, a diferencia de las iniciativas propuestas de manera vertical desde arriba, logra cambiar las mentalidades, no sólo la ideología de las comunidades, de las mujeres y de los hombres. Tales logros han sido posibles por dos razones básicamente, aunque

³⁶ Entrevista realizada por Adriana Estrada el 25 de noviembre de 2001. La edición es mía.

³⁷ Empleo este término, aun cuando para el ámbito indígena no sea el más adecuado, puesto que ellas no lo utilizan para nombrar sus procesos de cambio; sin embargo, las autoras que dan estos datos sí lo emplean.

a éstas se les entrelazan muchas otras que las matizan. Por un lado, está el hecho de que las propuestas han surgido de los reclamos de las mujeres mismas, desde abajo. Por otro, las acciones consecuentes, derivadas de las propuestas organizativas, se dan en el día con día. Y es así, con la participación de cada mujer en cada acción como se arraigan los cambios y es difícil darles marcha atrás.

La parte más visible de este proceso es la Ley Revolucionaria de las Mujeres, promulgada por el EZLN, generada a partir de la necesidad de las mujeres bases de apoyo de esta organización y contó con el aval de todas las personas que integran al EZLN, desde las bases de apoyo, hasta los mandos militares y civiles, aunque es cierto que la existencia de dicha ley no ha hecho que la situación de las mujeres cambie radicalmente. “Las mujeres zapatistas no son libres por el hecho de ser zapatistas, tienen todavía mucho que luchar y que ganar”.³⁸ Sin embargo, también es cierto que dicha ley sí ha tenido una fuerte influencia en las comunidades indígenas en general. “Ahora que apareció la ley revolucionaria de las mujeres, también a muchas de nosotras nos ayudó bastante. Ahí también nos despierta de que, ¡ah! entonces podemos organizarnos, o podemos también, no sé, tener cargos. Entonces así fueron cambiando poco a poco” (Entrevista a Rosalinda, 2001).

Uno de los cambios más fuertes ha sido el derecho de la mujer a elegir casarse o no, además de elegir con quién hacerlo. Antes, el padre negociaba a su conveniencia el casamiento de las hijas, incluso fijaba un pago por ellas y ellas no podían siquiera cuestionar la decisión. Actualmente, las jóvenes tienen oportunidad de intervenir en la decisión de cómo asumir esa etapa de su vida.

De las costumbres de antes eran que se casaban muy jóvenes o les obligaban a casar. Pero ahora ya no es así, ya no las obligan; tienen que decidir las muchachas si se van a casar o no. Eso era algo que no nos gustaba. Desde hace varios años, poco a poco se fue cambiando; por ejemplo, cuando yo tenía como dieciséis años ya se había cambiado porque mi papá, mi mamá, no me obligaron a casar. Hay algunas familias donde existe todavía eso, pero ya son pocos (Entrevista a Rosalinda, 2001).

Otro reflejo de los cambios ocurridos en las comunidades son las iniciativas de las cooperativas. Como hemos visto, muchos de estos proyectos tuvieron su origen en el

³⁸ Comunicado CCRI-CG, marzo, 1996. Un balance sobre la situación de las mujeres zapatistas hecho por ellas mismas es el video documental “La vida de la mujer en resistencia”. Producciones de los Caracoles. México, 2004.

gobierno mismo. Sin embargo, con el paso del tiempo, algunas de estas cooperativas se independizaron hasta llegar a ser grupos totalmente autónomos, como *Jolom Mayaetik*.

Antes era que tejía la mujer y lo vendía y el dinero pues lo tenía el señor, lo gastaba solo, por ejemplo, o tomaba, lo gastaba en trago con sus amigos o con otros señores y eso pues no ayuda porque tiene que hacer todo el esfuerzo la mujer para que pueda sostener a sus hijos. Desde ahora ya ha cambiado también como se ayudan entre los dos ahora. Pero claro que no podemos decir que ya en todas las comunidades es así, en algunas hay todavía de que bueno, sólo el señor lo gasta todo o lo administra el dinero, entonces, es nada más para ayudar nada más, en la familia (Entrevista a Rosalinda, 2001).

Lo que deseo recalcar de las experiencias cooperativas como la de *Jolom*, no es sólo la cuestión productiva, sino también el cambio que se dio en las relaciones entre hombres y mujeres, quienes ya trabajan conjuntamente en las asambleas y, por ello, las mujeres ya tenían peso en la toma de decisiones. Lo anterior conlleva un salto cualitativo en la interrelación mujer-hombre, pues el hecho de que participen juntos significa que ante los hombres, las actividades que realiza la cooperativa son ya de valor. Así, una vez más se deja atrás la invisibilidad para poner las acciones de las mujeres en un plano más equitativo, que comienza por el reconocimiento de sus trabajos como actividades productivas y transformadoras. Ciertamente, en un principio la participación de los hombres era opresiva porque no daban a las mujeres el poder de representación de la cooperativa. Esto cambió hasta el punto en que realmente fue equitativa la participación entre las socias de la cooperativa y sus esposos, de forma que cada quien conservó sus espacios propios sin que los de ellas fueran ya cooptados por los hombres.

Ante la pertinencia y/o eficacia de la artesanía como actividad transformadora, surge la pregunta de por qué, a partir de esta actividad exclusivamente, podrían realizarse otras tareas que implicaran otro tipo de capacitación y conocimientos nuevos para las artesanas. Es aquí donde se da la noción del ser ante el *deber ser*. Se espera de cada mujer del colectivo que cumpla ciertas funciones, las cuales al querer ser modificadas por la inclusión de una serie de actividades más, deben ser negociadas para realizar ese extra que le será necesario para llegar a satisfacer su necesidad de reivindicación. Es en esta negociación donde entra lo cotidiano como interfase de cambio, donde se actualiza la noción de lo que debe ser una mujer frente a lo que realmente son y buscan ser, sin que esta diferencia entre el ser y el *deber ser* genere conflicto alguno, pues tal proceso responde a un cúmulo de necesidades que buscan ser satisfechas dentro del

marco de la misma cultura sin que ésta pierda valor, que le sea desleal, ni se convierta tampoco en un mecanismo de dominación.

Aquí es importante señalar el concepto de Villoro sobre eficacia, que se refiere a ese cambio profundo en las interrelaciones culturales y, al mismo tiempo, se nutre de y nutre a la cultura dinamizada. Tal concepto es importante no sólo para el análisis aquí realizado, sino para entender el porqué de la insistencia de autonomía de los pueblos indígenas, del que son parte el grupo de artesanas. Por otro lado, la negociación del *deber ser* ante el ser es posible porque las mujeres, con sus acciones organizadas transformadoras de la sociedad, demuestran con hechos que “se puede acceder a mejorar su vida y la convivencia de todos” (Canabal, 2002:62), sin fragmentar la comunidad.

En el caso de las tejedoras, esta negociación del *deber ser* se da sobre todo en los momentos cuando las representantes tienen que asistir a las reuniones de *Jolom*, porque aquí se abren espacios donde “nosotras podamos decidir también lo que queremos hacer, de que podamos tener un cargo, de que nosotras también podemos participar en reuniones, podemos decidir también, opinar también, que creo es lo mejor decidir entre hombres y mujeres, tomando en cuenta también nuestras decisiones” (Entrevista a Rosalinda, 2001).

La participación de las mujeres está muy lejos de representar un proceso homogéneo y armónico. Desde el aspecto psicológico, esto ha implicado ciertos costos, ya que tal participación es cuestionada por las familias y las comunidades de las tejedoras, esto es un reto fuerte, el cual ha sido respondido con la permanente construcción de ese *ser mujer* distinto en las figuras como la de Rosalinda, quien no cesa en su preparación y en el trabajo para la cooperativa, y con base en esa perseverancia ha revertido y está revirtiendo la violencia que implica la imposición de un *deber ser* distinto a sus aspiraciones.

La autonomía es un punto clave en el proceso identitario de las artesanas. Y al hablar de autonomía, me refiero a esa satisfacción plena de un proyecto de vida que se cumpla bajo los marcos de una cultura, incluidos los cambios que cada individuo aporta y propone. De esta manera, Francisca, al igual que las mujeres del colectivo y de *Jolom*, buscan una autonomía que no permita que la “propia herencia cultural pueda convertirse en instrumento de dominación en el interior de una sociedad, al impo-

nerse por los grupos privilegiados al resto de la sociedad para mantener el sistema existente” (Villoro, 1985:171-196). En ese sentido, podríamos ver el caso de Cabecera como reflejo de un proceso que camina aparejado a la búsqueda de autonomía en el marco de la comunidad, del municipio, del movimiento indígena.

*Huelo las selvas, tierra nueva toco*³⁹

La serie de cambios aquí planteados son una muestra de la plasticidad de la cultura indígena, al mismo tiempo que retratan a un sector del movimiento de mujeres indígenas en México, el cual demuestra, con las palabras hechas realidad, que no son menos, nunca lo han sido y que el cambio de sociedad, a una más justa, pasa por la inclusión de todos los sectores caminando juntos, hilando sus historias y necesidades para no volver a repetir exclusiones. Con el paso de los años, con sus andares por lugares y situaciones varias, han abierto brecha para andar por otros caminos, nuevos, distintos, mejores, pues como dice Esther⁴⁰, son los mismos pueblos indígenas, con sus hombres y mujeres, con sus niños, jóvenes y ancianos, quienes irán aportando su granito de arena para ir construyendo, junto con el resto del país, otro proyecto de nación.

La relatividad del tiempo

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

Después del recorrido analítico de todas estas historias me surge la pregunta de ¿y ahora qué? Quiero contestarla no como un futuro inmediato, sino como pasado,

39 Extracto del poema “¿Y tú?”, de Alfonsina Storni (1999).

40 Me refiero aquí a la Comandante Esther del CCRI-CG del EZLN y al discursos que leyó en la Cámara de Diputados de México el 28 de marzo del 2001. Para su revisión completa se puede visitar la siguiente liga http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm.

y proyectar los sueños y anhelos de las artesanas hacia el futuro, al ubicarme en un presente, el cual es relativo porque este instante retoma pasado y se contagia un poco de lo que después vendrá. Para ello parto desde la identidad, que me da las pautas para acercarme al entendimiento, a una generación de conocimiento que zarpa desde *Jolom Mayaetik*. A través de esta categoría analítica se puede trazar esa relatividad.

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

Uno de los primeros cambios a nivel de individuo es el que marca a la mujer, no como mera procreadora, sino también como una decisión de la mujer misma. El solo hecho de negociar en cuanto a la natalidad, es ya un paso gigantesco en la dimensión de las comunidades. Finalmente, esto también repercute en el funcionamiento de la cooperativa, por ejemplo, en Francisca determina asistir con mayor facilidad a las reuniones que sean necesarias.

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

Pero al menos para nosotras es bueno no casarse tan temprano, pero la comunidad no lo ve así... nos ven mal, piensan que somos personas que... no sé qué pensarían de nosotras, pero sí, la comunidad no lo ve bien que *¡ah, por qué no se casaron!* Pero si te casas chica, *¡ah, por qué tan chica!*, si te casas grande, *¡ah, porque tan grande!* Nunca están contentos, entonces, tal vez no lo ven bien la comunidad, pero mientras nosotros nos sentimos bien, igual, pues no importa, es la vida, lo importante es que nos sintamos bien (Entrevista a Rosalinda, 2003).

En esta primera breve revisión se hace evidente la pauta de cambio presente en las iniciativas de estas mujeres, un cambio que es para permanecer como personas, pero sobre todo como una cultura determinada. Dicha plasticidad no es más que la respuesta a una búsqueda para mejorar los horizontes de vida, con lealtad a su propia cultura.⁴¹ Estos cambios hay que verlos en distintos niveles. Para seguir con la situación personal, a un nivel que implica a otros miembros de la unidad doméstica, retomo a Apolonia y Francisca, quienes simplemente buscan que sus hijas e hijos tengan acceso a la educación, para que tengan mejores condiciones de vida.

Mis hijos ya quiero que estudien, que tengan una vida diferente que a mí, que se estudien, que busquen un trabajo donde pueden comer ellos porque quedarse en la casa veces es difícil (...) cuando ya tienen un trabajo que pueden mantenerse solo es mejor, y que no se queden así como nosotras, que se queden en la casa, que trabajan en el campo, es difícil vivir así" (Entrevista a Francisca, 2003).

Al profundizar en este tipo de cambios, no se habla de un afán de descampesinización, sino de una sustancial mejora de las condiciones de vida de las generaciones futuras. Para el caso de Francisca, aun cuando le gustaría ver a sus hijos como doctores, también es un hecho que cuidan, ella y su esposo, el conservar la tierra donde los dos hijos podrán trabajar, de la cual puedan obtener su maíz y su frijol y, ¿por qué no?, algunas matas de café. Es importante ver cómo desde ahora, los hijos cuentan con un pedazo de tierra, que es más que eso, pues a decir de Francisca, la tierra no se debe vender por ser el único patrimonio seguro que pueden dejar a sus descendientes, tanto a nivel material, como un reconocimiento de la carga cultural que implica tener un pedazo de tierra en el lugar de donde se es. Para el caso de Apolonia, el que su hija acceda a la educación superior y que eventualmente adquiera un oficio, le representa también una manera de liberarla del estigma bajo el que ella es vista por ser madre soltera, y es así como combate en el largo plazo esa

⁴¹ El concepto de lealtad al que hago alusión aquí es aquel empleado por Luis Villoro (1985:171-196).

violencia estructural que delimita a la mujer como esposa de alguien, como dependiente de otro.

Al retomar el anhelo de acceso a la educación, podemos ver que éste va de la mano con la formación que dentro de la cooperativa se les da a sus socias. Hago hincapié en la formación como un mecanismo, un medio que permita reafirmar su cultura y la haga permanecer. En este sentido, es importante la experiencia de Rosalinda cuando aprendía el español, y cómo el hecho de aprender un idioma nuevo no implica de ninguna manera desvalorizar o perder su primer idioma. “Yo tenía que aprender a la fuerza, pero tampoco perder a mi lengua materna también” (Entrevista a Rosalinda, 2003). Y esto cobra total sentido cuando se ve que el idioma que Francisca usa para comunicarse con esos hijos, que quiere que sean doctores, es finalmente el tsotsil. Por eso el enfoque de formación dentro de *Jolom* les proporciona a las socias distintas herramientas para que desarrollen otras habilidades y capacidades que les permitan mejorar su trabajo como artesanas. Así, vimos que a las socias en general se les dan talleres de comercialización, de contabilidad, de diseño, de corte; mientras que a las representantes de la mesa directiva se les da otro tipo de formación, pues deben aprender aquello que les permita sacar adelante a la organización y que va desde la administración, la gestión y la difusión de su trabajo, hasta el diseño y abastecimiento de la materia prima.

En abril tuve la oportunidad de estar presente en el taller que las artesanas de Cabe-cera recibieron de una diseñadora francesa, con quien han trabajado desde hace tiempo. Ella proponía ciertos modelos, y ellas lo discutían, y decidían si querían producirlo. Las mujeres jugaron con los colores hasta presentar ciertas combinaciones, después eligieron algunas definitivas, que son las que actualmente están en los productos que exportan a Francia. La producción no es un proceso impuesto, según las exigencias de un mercado; es más bien una decisión y responsabilidad compartida.

Así, las tejedoras cambian al apropiarse de lo que la interacción con otras personas y culturas les proponen, sin perder del todo su propia carga cultural, la cual es enriquecida. Esto no ha sido un proceso lineal y por mucho no ha sido fácil, “de repente te equivocabas, de repente no era así lo que hacías” (Entrevista a Rosalinda, 2003). Entre logros y errores cambian las artesanas; no se conforman con superar los problemas.

Actualmente tienen varios retos por enfrentar, que son como el horizonte, un punto hacia donde partir, pero no para llegar, sino para seguir.

Quizá unos de los retos principales de *Jolom* sea el de continuar con el compromiso de trabajo y distribuirlo entre todas las socias. Rosalinda habla de la falta de mujeres que puedan el próximo año asumir los cargos de representantes en la mesa directiva de la cooperativa. Esta situación se da por varias razones, entre las cuales está el hecho de que a veces los padres no dan permiso a las mujeres para que vayan a San Cristóbal a trabajar, o bien, son las jóvenes quienes no quieren ir.

De esta manera, se puede entender cómo los cambios en las interrelaciones generáticas son realmente un proceso que lleva mucho tiempo, pues en el momento en que los padres no dan permiso, es porque aún no existe esa apertura para que cada mujer decida lo que quiere hacer. Ahora, en el caso de que sean las jóvenes quienes no quieren ir a San Cristóbal, esto implica que la importancia de desempeñar estos cargos no está asumida de igual manera por todas las integrantes de la cooperativa. Nuevamente, la pauta de cambio sigue su proceso. Y estas dos situaciones constituyen un reto para *Jolom*, en tanto, como dice Francisca, todas las artesanas tienen que comprometerse para sacar adelante un trabajo que representa el mismo bien común. No basta con solucionar el cómo de las capacitaciones; permanece el reto de con quiénes se cuenta para que desempeñen los cargos de la mesa. Es necesario continuar con el trabajo de concientización en sus compañeras y esto se dará con el ejemplo y en conjunción con todas las artesanas.

En el mismo nivel de la cooperativa, pero en un plano más macro, está la competencia que los textiles artesanales tienen frente a la producción masiva de las fábricas, de las maquiladoras. La plasticidad de la cual he venido hablando es para esto la piedra de toque, aquello que está permitiendo a *Jolom* mantenerse en el mercado de artesanías. Sin embargo, no se conforman con esa permanencia y es por eso que ponen énfasis en la creación de nuevos diseños. Buscan “pues salir adelante y podemos vender más, y pues [que] pueden hacer otros nuevos diseños las mujeres para que se pueda vender más” (Entrevista a Pascuala, 2003),¹ para ampliar los lugares donde se vendan sus productos. De cualquier manera, reconocen la competencia que implica, por un lado,

1 Pascuala ocupa la Secretaría de *Jolom Mayaetik*. Entrevista realizada por Amaranta Cornejo H., 22 de octubre de 2003.

que el mercado de textiles se inunde de productos hechos en maquiladoras y, por otro, la instalación de maquiladoras mismas en la ciudad de San Cristóbal, lo cual implica no sólo competencia en las ventas sino en un determinado tipo de mano de obra, que no sólo la explota, sino que lo hace bajo un esquema laboral que no respeta su forma de trabajo y organización.

La introducción de maquiladoras hace evidente otro de los retos y que, en cierta medida, es también una política interna de *Jolom*: el precio justo. Se habla del mercado de productos y del cómo éste se da. Al hablar de precio justo no me refiero exactamente a la incorporación al comercio justo, sino a una noción de pagar la mano de obra que cada artesana pone en cada prenda. Hablamos de la práctica del mercado justo y no de la estructura. En el caso de *Jolom*, se trata de un ejercicio desde la cooperativa con las socias, el respeto, un trato entre iguales que es básico, así como lo es la claridad de las cuentas, el cómo llevan la contabilidad, el acuerdo de liquidarle a las socias las prendas vendidas en un plazo máximo cada seis meses, o antes si es que se puede. Esto suena fácil, pero no lo es, ya que también es parte de ese aprendizaje que ha proporcionado la cooperativa. Es importante recordar que la mayoría de las mujeres que asumen los cargos de representación no tienen ninguna experiencia en ese tipo de trabajos.

Ya una vez que estás ahí dentro con tu cargo es mucha presión, con las mujeres, toda la responsabilidad; cansado también, muy cansado, mucho trabajo, tenías que hacer todo, tenías que tener en cuenta de todo y aparte, si vienen las mujeres, tener que responderle, te preguntaban cosas, tienes que hacerlo. Ver de todo lo que tiene la cooperativa (Entrevista a Rosalinda, 2003).

Hemos visto cómo han creado espacios de crecimiento, de fortaleza, que las han llevado a efectuar cambios que sí debemos reconocer como radicales, dada la condición histórica de las indígenas en el país, esa triple opresión por ser pobres, indígenas y ser mujeres. Así que valorar el aprendizaje también es un reto para las socias de *Jolom*, pues esto implica tomar conciencia de los logros que ha tenido, lo cual pasa por reconocerse como mujeres distintas, mujeres nuevas respecto de lo que hace una década, por ejemplo, era el *deber ser* de las artesanas.

Los cambios que han logrado las tejedoras de *Jolom* deben ser vistos como agentes que redimensionan las relaciones en la unidad doméstica y en el nivel de su organi-

zación y con otras organizaciones sociales de la región. Esto, junto con el cúmulo de retos aquí planteados, representa un reto aún mayor, que trasciende la visibilización lograda, en tanto que sus actividades ya no están circunscritas a lo reproductivo, sino también en lo productivo, y pasa a la total internalización de estos cambios en las mujeres. Es decir, que el reconocimiento más importante debe venir desde el interior de cada tejedora, el valorar los logros en esa dimensión que les permita verse como actrices sociales, construidas históricamente, también por su propio esfuerzo y no por agentes externos. La reflexión y aceptación que cada una en lo individual y como conjunto hagan se podrá proyectar realmente en el futuro, para que lo que anhelan para sus hijos se haga realidad.

El autoreconocimiento de la construcción identitaria pasa por el heteroreconocimiento de un *deber ser* distinto, no sólo un ser para y de los demás. Este reto implica a las ONG con quienes las tejedoras se vinculan. Quienes ahí laboran deben reconocer a estas mujeres como líderes y representantes que son de su cooperativa; lo cual conllevará a aceptar sus capacidades, conocimientos y opiniones como válidos. Lo mismo sucede con otras organizaciones sociales de la región, e incluso del movimiento indígena, que junto con *Jolom* deben, desde la práctica, hacer del discurso “un mundo donde quepan muchos mundos”, una realidad y no sólo una demagogia. El hecho de que esta cooperativa de artesanas tenga retos por delante vislumbra que su camino ha sido largo y que aún tienen mucho que andar, construir e hilar.

Conclusiones

Más que concluir, me quedo con varias preguntas. Algunas de ellas las he planteado y se refieren al futuro, no al que algún día llegará con cierta incertidumbre, sino al que está en construcción desde hace varios años. Las otras preguntas tienen que ver con el proceso de interpretación, pues creo que nunca, afortunadamente, tendré una respuesta. Considero que al estudiar la conformación identitaria de un grupo de mujeres específicas, los planteamientos hechos se deben revisar a la luz de la cotidianidad porque se sabe que la identidad es un constructo tan movable, que es difícil aseverar algo sin que esto llegue a ser obsoleto en el transcurso del tiempo. Sin embargo, como dato histórico, este análisis ayuda a entender los procesos identitarios, con lo cual se comprende mejor el funcionamiento de un grupo social dado. Para ello, retomo los

artículos consultados sobre la actividad artesanal de las mujeres en los altos chiapanecos. En estos textos, se menciona que las mujeres comenzaban un proceso organizativo y poco a poco se comprometían con el servicio hacia las demás compañeras de sus colectivos y cooperativas en las décadas de 1960, 1970 y 1980. Conforme pasó el tiempo, entrando en la década de 1990, estas mismas artesanas tomaron cargos de representación y, poco a poco, abrieron su participación hasta llegar a la vida política. Así, las tejedoras de *Jolom* con quienes trabajé estos meses, se han apropiado de todo el proceso productivo y se hacen cargo de la toma de decisiones del conjunto de la organización.

Sin duda, para el desarrollo rural, esta percepción de los largos tiempos de la historia permite complejizar el acercamiento a la problemática rural que vive nuestro país. De tal forma que un concepto de desarrollo rural que toma en cuenta las dimensiones sociales, culturales e históricas, aunadas a las productivas y económicas, permite dar aportaciones que respondan más a las necesidades de los y las sujetos sociales del campo mexicano. Y estoy hablando tan sólo a nivel teórico, académico. Ahora, si bajamos a lo práctico, a la realización de proyectos, ya sea como acompañantes o como parte de una comunidad, inmersa en un proyecto de desarrollo rural, se pueden aportar propuestas que vengan desde abajo, que sean verdaderas alternativas que permitan ver al desarrollo rural no como una línea vacía, sino como una verdadera interacción interdisciplinaria e intercultural, de forma tal que en un contexto mundializado se rescatan y, sobre todo, se revalorizan los saberes antes negados de otras culturas, lo cual es de suma importancia ante un panorama homogeneizador y que ante una crisis civilizatoria no tendría más alternativas.

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

Encuentro en *Jolom Mayaetik*, por medio de la vida de sus tejedoras, el entrecruzamiento de las discusiones arriba planteadas. Primero, porque conocer su historia ha sido una ventana a esa diferencia cultural puesto que yo soy mestiza. De ahí zarpé al género, debido a que esa misma distinción étnica, me permitió vislumbrar a plenitud cómo la identidad de género de las tejedoras es tan compleja y rica, y cómo la valoración ha sido parte fundamental en los cambios logrados por ellas mismas. Así, el género me permitió analizar las relaciones dentro de una cultura sin imponer una visión, sino interpretarlas desde sus propias dinámicas y especificidades. Y es de esta forma que llego a reconocer a la cooperativa como un espacio transformador de las mujeres, puesto que les abre nuevas perspectivas de vida y les posibilita adquirir otro tipo de valores y maneras de asumirse a sí mismas y a su cultura, con lo cual, desde la práctica, se cambia para permanecer y enriquecer a esa cultura.

Jolom Mayaetik, en ese sentido, refuerza la identidad étnica y reconfigura la de género y esto último da legitimidad a las acciones emprendidas por las artesanas. Esta cooperativa es un desarrollo construido desde abajo porque las mujeres son las más explotadas de las comunidades indígenas y dentro del espectro social del país. Aunque también es un desarrollo desde abajo porque las mujeres están a cargo de reproducir las pautas culturales y, de esta manera, hacer que perviva lo indígena. Esta propuesta sabe de las necesidades primarias, prácticas y estratégicas y las resuelve desde esa lealtad a la cultura que plantea Villoro. Se apropian de la tecnología, de la mercadotecnia y la hacen funcional a sus necesidades, sin que esto afecte el tejido social de comunidad, en cambio, sí trastoca la identidad de género, con lo cual tienen un doble beneficio, pues pueden llegar a satisfacer ciertas expectativas que de otra manera, si aceptaran ese *deber ser* para lo demás, no podrían hacerlo.

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

sus propias voces, con lo cual aportan al enriquecimiento de sus identidades y de la cultura nacional.

No termino. Quedan muchas cosas más por dilucidar y debatir; sin embargo, aun cuando no he agotado el análisis, sí prefiero hacer una pausa, un alto en el camino, para amarrar bien mis tobillos y seguir caminando. O, como diría Rosario Castellanos, tener la oportunidad y la capacidad de reconocer las distintas fases que se tienen en las diferentes etapas de la vida en que nos encontremos.

Bibliografía

- Arizpe, L. (1985), *Campesinado y migración*, Consejo Nacional de Fomento Educativo, México.
- Bonfil Sánchez, P. (2002), “Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia”, en Dalia Barrera (comp.) *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, GIMTRAP, México.
- Canabal Cristiani, B. (2002), “Mujeres en el movimiento campesino” en Dalia Barrera (comp.), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, GIMTRAP, México.
- Cornejo Hernández, A. (2005), *Tejiendo Historia. Análisis a través de la memoria de la re-configuración de identidad de género de las tejedoras de Jolom Mayetik*, tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.
- Eber, Ch. y R. Rosenbaum (1993), “That we may serve beneath your hands and feet: Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico” en June Nash (ed.), *Crafts in the World Market. The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, State University of New York, USA, pp. 154-179.
- Florescano, E. (1997), *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México.
- Foucault, M. (2000), *Defender la sociedad*, FCE, México.
- Gattaz, A. (1999), “La búsqueda de la identidad en las historias de vida”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Núm. 43, enero-abril, Instituto Mora, México.
- Giménez, G. (1998), “Territorio. Cultura e identidades. La región socio-cultural”, UNAM, México.
- Hernández Castillo, R. A. (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, UNICACH, México, pp. 220-242.
- INEGI (2000), *Censo de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, México.

- Lagarde y de los Ríos, M. (2003), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.
- Lara Flores, M. S. (1994), "Las mujeres: ¿nuevos actores sociales en el campo? en *Revista Mexicana de Sociología*, año LVI, Núm. 2, IIS, UNAM, México, abril- junio.
- Lipszyc, C. (1999), "Construyendo ciudadanía en lo público y lo privado. Compartiendo estrategias para la construcción de la paridad en las relaciones de género", *Documentos/22*, Centro de Documentación en Políticas Sociales, Argentina.
- Lovera, S. y N. Palomo (coords.) (1999) *Las alzadas*, CIMAC, México.
- Martínez Corona, B. (2000), *Género, empoderamiento y sustentabilidad. Una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, GIMTRAP, México.
- Meillassoux, C. (1984), *Mujeres, graneros y capital*, Siglo XXI, México.
- Olivera, M. (2000), "Construcción, cambio y resignificación de las identidades étnicas y genéricas en Chiapas" en *Identidades indígenas y género*, UNACH, México, pp. 11-24.
- Olivera de Bonfil, A. (1996), "Treinta años de historia oral en México. Revisión, aportes y tendencias", en Cuauhtémoc Velasco (comp.), *Historia y testimonios orales*, INAH, México.
- Prakash, G. (1996), "Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial" en *Debates post coloniales, una introducción los estudios de la subalternidad*, Sephis, Bolivia.
- Rus, J. (1998), "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968" en *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México.
- Salles, V. (1988), "Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo" en Josefina Aranda B. (comp.), *Las mujeres en el campo*, UABJO, México.
- Storni, A. (1999), *La caricia perdida*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Villarreal, M. (2000), "La reinención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado", *La Ventana*, Núm. 11, Universidad de Guadalajara, México.

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

Páginas electrónicas

Comunicado del EZLN, 20 de julio, 2003. <http://www.ezlnaldf.org/comunica/030720.htm>

Discurso Comandanta *Esther*, 28 de marzo, 2001. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm

**HISTORIAS DE VIDA Y DE ORGANIZACIÓN. NUEVAS IDENTIDADES
DE MUJERES INDÍGENAS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS**

Bárbara Schütz¹

A todas las mujeres indígenas que transgreden las fronteras culturales
—también las internas—.

A quienes viven entre dos mundos,
a quienes crean una nueva identidad transcultural,
a las mujeres de *Jolom Mayaetik*, muy en especial
a Elena y a Sara, hijas de una nueva generación.

Introducción

En este trabajo se recupera el proceso por el cual las mujeres indígenas que participan en la cooperativa de artesanas *Jolom Mayaetik*, que hoy viven en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, construyen sus identidades étnicas y de género en la cotidianidad. Para ello, por medio de la historia de la cooperativa *Jolom Mayaetik*, busco el significado de la historia colectiva en estos procesos de construcción de identidad de las mujeres indígenas que han estado al frente de ella, al considerar que otro elemento importante en la formación de dichas identidades son las historias

¹ Egresada de la maestría en Desarrollo Rural. El presente artículo es síntesis de la tesis de grado *Historias de vida y de organización. Nuevas identidades de mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, que se presentó el 6 de diciembre de 2006 y que dirigió la doctora Gisela Espinosa Damián.

personales. La distinción entre ambos planos no es muy nítida porque el ser parte de la cooperativa, y ocupar un cargo en ésta, forma parte de la historia personal de las mujeres. Es decir, lo individual se articula con lo colectivo.

Remarco la diferencia en este momento porque, al hablar de las mujeres indígenas, suponemos una igualdad de experiencias, y al verlas como parte de un colectivo, las historias individuales, motivaciones, dificultades y problemas desaparecen detrás de ese colectivo. Así, lo individual también desaparece en sus propios discursos. Las razones son varias, una es que el colectivo, en este caso la cooperativa *Jolom Mayaetik*, da legitimidad a su discurso, y de esta forma ellas tienen la posibilidad de hablar y de ser escuchadas porque son integrantes de la cooperativa, pero, al mismo tiempo, representan a muchas mujeres que no tienen la posibilidad de hacerse escuchar, porque no tienen la misma movilidad o no tienen los recursos, uno de estos es el dominio del español. Y creo que las representantes toman en serio su papel.

También para las mujeres en las comunidades han habido cambios y transformaciones; no obstante, concentro mi análisis en aquellas que han optado por vivir en San Cristóbal, porque en un contexto nuevo, a menudo hostil y culturalmente heterogéneo, se ven los cambios de manera más clara, pero además porque en los estudios de mujeres indígenas, aquellas que viven en las ciudades, en particular la citada anteriormente, son menos representadas.

De tal forma que, al contar su historia en la ciudad, mostrar las dificultades, conflictos, aciertos y retos de sus procesos personales y colectivos, quiero demostrar que la identidad indígena tiene muchas facetas; no es fija. Está en constante transformación. Asimismo, analizo cómo se definen las mujeres, no sólo por su pertenencia étnica, sino también como mujeres con una posición de clase. El reto para mí es demostrar cómo se articulan las diferentes posiciones sociales.

Hablar acerca de mujeres indígenas nos confronta con imágenes construidas social e históricamente, por ejemplo, la india pobre y analfabeta que vive en la comunidad, que tiene muchos hijos y es maltratada por su esposo; sin embargo, en contraste con esta imagen estereotipada, aparece una realidad dinámica y cambiante: actualmente las mujeres indígenas participan en procesos impensables para sus madres o abuelas, construyen nuevas identidades y crean otros imaginarios sociales, en los cuales ellas

abandonan aquel estereotipo para aprender nuevas cosas, como viajar a las ciudades, irrumpir en el espacio público y reclamar sus derechos. Son sus voces, historias, experiencias y dudas las que quiero destacar, para que no nos quedemos con imágenes prefabricadas, sino que a la hora de debatir sobre sus perspectivas, tomemos en cuenta que la identidad indígena se puede vivir de distintas maneras.

He acompañado a mujeres indígenas en la ciudad y me doy cuenta de que muchas veces nos acercamos a ellas con ciertas proyecciones o ideas construidas *a priori*, sin que correspondan necesariamente a la realidad. Creo que, para quienes las asesoramos en sus procesos, es esencial entender cómo viven sus transformaciones, qué es lo que buscan y qué costo social tiene para ellas. En este sentido la investigación pretende invitar a repensar nuestras estrategias de trabajo.

Mi interés es ver cómo las mujeres indígenas jóvenes urbanas tienen un proyecto de vida diferente, construyen su propia identidad dentro del marco del imaginario social dado, se inventan, expresan sus nuevas identidades y proyectos en su discurso. También observar a qué tensiones están sujetas al construir nuevas identidades, qué nuevas prácticas tienen, cómo se construyen en el diálogo con acompañantes y qué papel desempeñamos para ellas.

Las diez mujeres que están en el centro de esta investigación son indígenas tseltales y tsotsiles que forman parte de la cooperativa de artesanas *Jolom Mayaetik* (tejedoras mayas) y asumen un cargo en la ciudad, o que han estado vinculadas a la cooperativa y que hoy en día la están asesorando o han desarrollado otros proyectos de vida. Siete son solteras, dos de ellas madres solteras, tres casadas, cuyas edades fluctúan entre los 18 y 36 años. La mayoría creció en su comunidad de origen y vino a San Cristóbal de las Casas como adolescente o adulta. Las dos mujeres cuyas historias de vida analizo al final son parte de este grupo pero ya están más establecidas en la ciudad.

La cooperativa *Jolom Mayaetik*

Es una cooperativa cuyos antecedentes datan de 1984. Fue asesorada en un inicio por el Instituto Nacional Indigenista (INI). Sin embargo su composición actual es resultado de varios procesos de división en los cuales las mujeres artesanas lucharon por mayor autonomía y por una participación social y política. Desde 1996 es una cooperativa

independiente, conformada por 350 mujeres de 11 comunidades de los municipios de San Andrés, Chamula, Oxchuc, Chenalhó y Pantelhó. Las socias viven en sus comunidades y elaboran sus tejidos por su cuenta en ratos libres.

Jolom Mayaetik cuenta con la asesoría de *K'inal Antsetik*, una organización no gubernamental que se creó en 1995, a partir del asesoramiento a la cooperativa anterior, debido a que las asesoras querían su independencia del INI, y contar con una forma legal para apoyar a la nueva cooperativa, sin formar parte de ésta.²

Cada grupo de artesanas tiene tres representantes, cuya función es juntar a sus grupos, reunir las prendas elaboradas y entregarlas en la oficina en San Cristóbal y, posteriormente, distribuir el dinero entre las productoras. Además de que son el enlace entre la mesa directiva que reside en San Cristóbal de las Casas y las socias de la comunidad, ellas comparten información que va más allá de la producción y la comercialización; por ejemplo, comunican a la mesa directiva cuando hay conflictos en sus grupos que no pueden resolver por sí solas, y avisan a las socias sobre las actividades en las que están participando como cooperativa. Las representantes participan en las asambleas generales, en las que se nombra y confirma a la mesa directiva, y donde se toman decisiones referentes a los precios y líneas de trabajo, entre otras. También son quienes participan en varios talleres de capacitación y formación.

La mesa directiva se constituye por tres mujeres jóvenes, nombradas por la Asamblea General, quienes se encargan de todos los aspectos de administración, comercialización y representación de la cooperativa. En 2001 se decidió, por primera vez, que las candidatas a la mesa directiva llegaran seis meses antes de asumir el cargo para recibir formación y capacitación, y que se pudieran retomar las experiencias de la mesa directiva saliente. Estos cargos son por dos años, periodo que se puede prolongar por dos años más. Sin embargo, actualmente se cuestiona este funcionamiento, debido a que la cooperativa ha crecido enormemente en el aspecto económico y es difícil para las nuevas mujeres retomar el trabajo —ya bastante complejo— de la mesa directiva saliente, aparte, las relaciones comerciales se ven en cierta forma afectadas; todo ello complica el encontrar mujeres jóvenes que quieran realizar este trabajo.

2 Con respecto a la historia de la cooperativa, véase a Yolanda Castro, en Eber, Christine, Castro y Schütz en “Mujeres que tejen”; así como el trabajo de Amaranta Cornejo en este mismo tomo. Aquí me concentro en las partes que son más relevantes para esta investigación.

En 1999 se introdujo una nueva forma de producción en telar de pedal y en costura, que también exigía la presencia de más mujeres jóvenes en la ciudad. La idea inicial era capacitar a las mujeres en San Cristóbal en el uso de estas nuevas técnicas, para que ellas después lo hicieran con más mujeres de la comunidad, de tal forma, se construyó un centro de producción en una comunidad de San Andrés. Pese a ello, hubo tantos conflictos por este centro que nunca se pudo trasladar la producción, que hasta hoy continúa en la ciudad. A este respecto, cabe aclarar que no hay una regla en relación a cuánto tiempo tienen que trabajar las mujeres en el telar de pedal o en la costura. La propuesta de la Asamblea General y de la mesa directiva es que se labore por un lapso prolongado para asegurar la producción y no empezar, constantemente, de nuevo a capacitar a otras mujeres. Tal propuesta surgió debido a que la mayor parte de las integrantes del llamado equipo de producción ve su estancia en San Cristóbal de manera temporal, la que termina con el casamiento de cada una de ellas. Sólo una mujer, quien ha sido integrante por varios años de dicho equipo, regresó a su comunidad sin casarse. Otra dejó de formar parte de éste para tomar un cargo directivo en la cooperativa.

Se han creado también puestos de trabajo para un mejor funcionamiento de la cooperativa, como es el caso de una mujer que se contrató como apoyo administrativo, ya que se encontraba en la ciudad y tenía conocimientos en mecanografía y computación. Además, en 2001, se creó el puesto de encargada de la tienda, puesto que se rentó una tienda independiente del local de oficina, bodega y talleres de producción.

Un nuevo cargo se creó en 2002, el de consejas de vigilancia. En esa ocasión, se nombró a dos mujeres de la comunidad, fundadoras de la cooperativa y con autoridad moral para desempeñar tal cargo. Una de sus funciones principales ha sido supervisar el trabajo de las mujeres que están en San Cristóbal de las Casas y ayudar en la resolución de conflictos, cuando existen. Recientemente, al realizarse una evaluación de la cooperativa, también se vio que tienen un papel destacado al reflexionar sobre el caminar y la dirección de la cooperativa.

Todas las mujeres en San Cristóbal —presidenta, secretaria y tesorera, las mujeres del equipo de producción y la encargada de la tienda— reciben un salario o, en el caso de los primeros meses, una beca de capacitación. Estos salarios son pagados por la cooperativa o cuando hay proyectos de desarrollo. A las socias de las comunidades

se les paga posteriormente por las prendas que entregan, cuando se tienen nuevos ingresos por la venta de productos, a cuyos precios se les aumentó el 50%. Este dinero se usa para financiar la infraestructura (renta, teléfono, gas, luz, agua), gastos de comercialización (por ejemplo, participación en ferias, pasajes, viáticos), los salarios arriba mencionados y los gastos de las representantes cuando vienen a entregar los productos de sus grupos (pasaje y alimentación), y otros, como son los gastos para visitar a los grupos en sus comunidades. Asimismo, otra entrada económica es por la venta de productos del equipo de producción.

En ocasiones especiales o en caso de conflicto se han adoptado diversas formas de trabajo. Por ejemplo, entre los años 2002-2003, cuando surgió un conflicto político fuerte en la región, se realizaron asambleas generales, a las que asistieron también los esposos de algunas de las representantes, se formaron comisiones de trabajo, en las que ellos también estuvieron presentes, defendiendo el espacio de participación y organización de sus esposas o hijas en la región.

De acuerdo con lo anterior, las diferentes fases de la cooperativa no se pueden ver aisladas del contexto vivido, por eso, recuento aquí dos aspectos. Uno es la relación y la confrontación con agentes externos, en este caso con el Estado y el EZLN. Otro aspecto es la autodefinición y las alianzas de la cooperativa en ese contexto, que surgió en 1994 con el levantamiento zapatista que, en los años subsecuentes, por la negociación y el no cumplimiento de los llamados Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno federal y la guerra de baja intensidad, es caracterizada por Inés Castro (1998) con lo siguiente: “fortalecer al ejército”, impulsar un gobierno “legítimo”, “quitarle el agua al pez” con estrategias de coerción (formación de grupos paramilitares, desplazamientos, asesinatos masivos y selectivos, servicios de la inteligencia, destrucción de la cultura), y estrategias de consenso (los programas de apoyo y desarrollo económico, el chisme y el rumor).

Al formarse la cooperativa *Jolom Mayaetik*, ésta era percibida como una opción política, autodeterminada frente a la experiencia anterior de la cooperativa *J'pas Joloviletik*, asesorada por el INI. En sus primeros años, el posicionamiento político dio identidad y sirvió como base para establecer alianzas, más que el mismo hecho de ser artesanas. Esto se reflejó en un acta de reunión, cuando se dijo que mejor no se tuvie-

ra ningún contacto con otras cooperativas como medida para cuidar a la propia. En ese momento, la participación se dio en la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco, en la Convención Estatal de Mujeres (Castro, 2003), pero también en el Congreso Nacional Indígena, en el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, donde se formó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, y en la cual participó *Jolom Mayaetik* hasta 2002. Los temas principales de las reuniones fueron los derechos de las mujeres indígenas y la denuncia de la militarización y la represión política. Después de la masacre de Acteal, las mujeres de *K'in al Antsetik* y *Jolom Mayaetik* convocaron a un ayuno público frente a la catedral, donde estas últimas demostraron más constancia. Luego de Acteal, continuaron una serie de ataques contra los municipios autónomos, fue la época de mayor militarización. *Jolom Mayaetik* y *K'in al Antsetik* participaron en las brigadas, pasando por el cerco militar para denunciar los testimonios de las personas afectadas. En 1999, convocada por la Quinta Declaración de la Selva Lacandona, *Jolom Mayaetik* participó junto con *K'in al Antsetik* en la organización logística de la consulta zapatista y en el recibimiento de las delegadas en San Cristóbal para, posteriormente, seguir participando en la Coordinadora de la Sociedad Civil por la Consulta Zapatista, dotada con nuevas tareas por el mismo Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

En esta fase, fue importante para la cooperativa definirse como “Sociedad Civil”. Por un lado, esto significaba para ellas no contar con ninguna relación con el Estado, pero también diferenciarse del EZLN como organización político-militar. Sin embargo, en sus discursos públicos, apoyaron las demandas del EZLN y enfatizaron que éste tuvo también un impacto en ellas como mujeres de la Sociedad Civil, principalmente con respecto a la *Ley revolucionaria de las mujeres*, la cual les fortaleció al reivindicar sus derechos. En marchas y mítines, las consignas “vivan las mujeres zapatistas” y “vivan las mujeres de la sociedad civil” se escucharon de la misma manera. “¡Viva la comandante Ramona! ¡Viva la mayor Ana María!” eran consignas que mostraban la influencia y el nuevo modelo, que, para sí mismas, representaban las mujeres zapatistas.

En los años posteriores hubo confusión, debido a que, como las mujeres zapatistas no tenían permiso para viajar, y las integrantes de *Jolom Mayaetik* contaban con un discurso político, éstas fueron invitadas a hablar en el extranjero sobre las mujeres indígenas de Chiapas. En estas pláticas remarcaron su ubicación dentro de la sociedad

civil. No obstante, hubo y hay gente que quiere ver todo lo que viene de Chiapas con el sello del zapatismo, lo que tendría consecuencias directas para las mujeres de *Jolom Mayaetik*.

En 2003, con la instalación de los Caracoles, se produjo la ruptura con los zapatistas. El conflicto se generó alrededor de un centro de producción que ellas habían construido en el año 2002, en una de las comunidades de la cooperativa, después de haber consultado a todas las representantes comunitarias; sin embargo, los zapatistas no estaban de acuerdo porque no habían sido consultados. Después de reconocer este error, las representantes de la cooperativa buscaron, por más de un año, por diferentes medios e instancias, el diálogo (agente comunitario, Consejo Autónomo municipal, Comandancia, Junta de Buen Gobierno), mediante comisiones formadas por mujeres de *Jolom Mayaetik* y sus esposos. Pero, o no había respuesta (en el caso de la comandancia antes de que se instalaran las Juntas de Buen Gobierno) o, como fue el caso del Consejo Autónomo, no estaba en su poder el resolver el conflicto.

Durante ese año, no solamente el desacuerdo acerca de la construcción del centro fue tema, sino que las diferencias se manejaron también por medio de chismes y rumores, los cuales, por suerte, se pudieron resolver. Los temas de aquéllos eran, por ejemplo, si la cooperativa había pedido dinero a nombre de los zapatistas o si hablaban en su nombre; también gente externa llegó de titular a personas de la cooperativa como paramilitares. Seguramente también la envidia era una de las razones por el conflicto. Cuando por fin se pudo tener una reunión con la Junta de Buen Gobierno, recién iniciado su trabajo, las mujeres recibieron la orden de destruir su centro. Ellas estaban indignadas y tristes, porque no se sentían respetadas como mujeres ni como indígenas. No querían perder su dignidad como mujeres y defendieron su cooperativa como un espacio autónomo y plural; al mismo tiempo hicieron una reflexión sobre que sólo estarían respetadas como cooperativa si se sometían al control zapatista. Así, la nueva autonomía regional que en proceso de construcción, con la instalación de las Juntas de Buen Gobierno, significó para las mujeres que ellas no eran respetadas como una organización plural, autónoma, de mujeres y de la sociedad civil. Finalmente, desmantelaron el centro, porque sólo era un monumento que representaba el conflicto, sin que se pudiera trabajar en él.

Ese año, 2002, fue uno de los más difíciles para la cooperativa. El hecho de confrontarse con su propia gente, con la cual había estado su corazón y esperanzas, produjo un dolor interno, mucho más fuerte que con otros actores, como el gobierno. No obstante la cooperativa siguió unida, y pareciera que hoy las mujeres trabajan con mayor tranquilidad.

Posterior a ese conflicto, ha continuado su participación en diversas actividades, como son foros estatales y reuniones regionales de la Coordinadora de la Sociedad Civil en Resistencia, la cual siguió a la Coordinadora de la Sociedad Civil por la Consulta Zapatista. Han visitado también otras regiones de la costa de Chiapas, la zona norte-selva y Marqués de Comillas, donde compartieron con las mujeres su historia organizativa. En este proceso el discurso sí ha cambiado. Hoy se enfoca a los derechos de las mujeres y a los principios de la autogestión; muchas veces es un discurso descriptivo del funcionamiento de su organización.

Las líderes de la cooperativa *Jolom Mayaetik*, mujeres indígenas en la ciudad

¿Qué pasa con las mujeres que están en la ciudad?, ¿cómo construyen sus vidas representando a otras mujeres, cuando al mismo tiempo ellas rompen con la vida de las comunidades? Hay que preguntarse si realmente es una ruptura o si viven en la ciudad la continuidad de lo que vivían en la comunidad, y qué puntos de referencia tienen. También hay que cuestionarse cómo se organizan y qué influencia tiene para ellas representar a un colectivo o trabajar en él para sus propios proyectos de vida y su identidad como mujeres indígenas.

Desde que existe la cooperativa *Jolom Mayaetik*, la organización asesora *K'inal Antsetik* ha fomentado la capacitación y formación de mujeres indígenas para que asuman responsabilidades en el trabajo de la cooperativa. Sin embargo, el papel y las tareas de las líderes han sido diferentes, debido a que, cuando la cooperativa se encontraba todavía en formación, en las reuniones de *K'inal* participaban las compañeras de *Jolom* y viceversa. En esta fase se dio una participación política fuerte, entonces sólo se encontraban dos compañeras de la cooperativa en la ciudad, la presidenta y la secretaria, la cual cambió en 1998. Posteriormente, con mayor autonomía de *Jolom Mayaetik* frente a *K'inal Antsetik*, el trabajo administrativo aumentó, al irse consolidando la coopera-

tiva, además de que se contaba ya con más mujeres jóvenes en la ciudad, primero la presidenta y secretaria, después la tesorera, y hasta cuatro mujeres del equipo de producción, la encargada de la tienda, y el apoyo administrativo —en el segundo semestre de 2001—, además de las candidatas a la mesa directiva.

La llegada a San Cristóbal de las Casas

Las mujeres en la ciudad no se perciben como migrantes, porque continúan en la misma región. Se trasladan, en principio, temporalmente a la ciudad de San Cristóbal porque asumen un cargo en la cooperativa *Jolom Mayaetik*. Ello se puede explicar con Gilberto Giménez (1998), quien habla de la identidad regional, más que de una identidad basada solamente en la pertenencia a una comunidad.

Una de las primeras mujeres integrantes de la cooperativa en San Cristóbal cuenta cómo llegó:

Pensando si voy a venir a vivir aquí, nada más que cuando hicieron junta me mandó mi mamá porque [ella] estaba enferma, y me dijeron las mujeres que si yo pudiera trabajar en la tienda de las mujeres. Regresé a mi casa y lo platicué con mi papá y me dio mi permiso. Pero yo tenía mi problema de por sí con mi papá y mi mamá, porque me obligan de casarme con un hombre, pero yo no quiero. El muchacho sí quería casarse conmigo, pero yo no, y después se enojaron conmigo mi papá y mi mamá. Yo no estoy contenta todo el día; mis hermanitos me quieren mandar con el hombre. Entonces me dijeron en mi casa: si no quieres casarte, ponte a trabajar, y una vez me dejaron solita con mi castigo sin ayuda de los hombres, me pusieron a quebrar tierra y sembrar maíz, cuando regreso a mi casa, no puedo ni mover, aparte me pusieron a moler y tortear, tengo que traer agua, como quince minutos me lleva, pero ni me hacen caso si estoy cansada o duele mi cuerpo, por eso mi sufrí mucho por el hombre. Así pensé venir (“María”, en Castro, 1998:30).

María, como otras mujeres que llegaron a la ciudad, fue propuesta por las integrantes de la cooperativa, por lo menos de su grupo. En el discurso público se hablaba, por lo general, de esto: “soy presidenta porque las mujeres me nombraron”. Sin embargo, como se ve en el testimonio de María, hay otras situaciones e historias detrás, pues ella no se quería casar y, por consecuencia, tuvo problemas con su familia. Cuando dice “por eso mi sufrí mucho por el hombre”, el hombre es sólo el causante de los demás problemas que tiene con la familia, con su papá, su mamá y sus hermanitos, quienes la fuerzan a trabajar. Es de suponer que las demás mujeres sabían de la situación de María. De tal forma que ellas no pensaban solamente en la mujer que mejor las podría

representar, sino también en una mujer disponible, sin marido o alguna razón por la cual no quisiera dejar la comunidad. Su decisión de ir a San Cristóbal fue motivada por un rompimiento con la “parte negativa” de la cultura, con el machismo, el autoritarismo, dentro del cual las mujeres no tienen ningún derecho. No obstante, en este caso, la crítica hacia el machismo no significaba que María se ubicase fuera de la cultura, sino que ella y las otras mujeres que le apoyaban, trataban de resignificar la cultura. En ese sentido, se hablaría aquí de una red de solidaridad de las mujeres, la cual se escapa del machismo, que igual es menos visible, pero también parte de la cultura. Aquí entonces, cultura no es solamente la parte de la hegemonía. Jazmín, otra mujer con cargo representativo cuenta su llegada:

Y como Yolanda y Azucena y otras más llegaban a la comunidad, llegaban pues ahí, entonces decidieron si yo pudiera venir a San Cristóbal, entonces Magdalena se encargó de hablar con mi mamá y mi papá. Y ya tenía ganas de por sí de venir a San Cristóbal porque quería estudiar, lo [que] quería era estudiar y terminar mi secundaria y todo esto. Pero mi papá, pues, no me dejaba venir tampoco, no le parecía bien, porque qué iba a venir a hacer acá, porque hay trabajo allá y mi mamá no decía nada, pues, estaba de acuerdo, sí quería venir. Y entonces habló Magdalena con mi papá y no dijeron nada, y todo fue hasta después que ya decidí venir y mi papá no sabía, y mi mamá yo le dije que voy a ir y, bueno, ya no dijo nada también ella. Y entonces Magdalena me trajo aquí a San Cristóbal, yo no sabía, no conozco aquí a San Cristóbal. Y bueno, ya de por sí conozco un poco, pero no, vinimos juntas cuando vine el primer día. Y ya fue que decidí venir sin el permiso de mi papá, y es difícil porque uno conoce su familia, cómo es también, y entonces con un miedo [de] qué va pasar después (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Jazmín vino a la ciudad en contra de la voluntad de su papá, incluso teme las consecuencias. Pese a ello, cuenta con el apoyo de otras mujeres. Está su mamá, aunque la describe más bien como pasiva, “no decía nada”, pero aún así la deja ir sin decir nada al esposo.

En el caso de Magdalena, representante del grupo, con mucha autoridad moral en la cooperativa, y es de la misma comunidad, comentaba que Jazmín no iba a San Cristóbal porque quisiera romper con su cultura, pero que se encontraba en la búsqueda activa de algo nuevo para ella, “tenía ganas de venir a San Cristóbal porque quería estudiar”. Sin embargo, el decidir acerca de su propio destino, dejarse guiar por las “ganas” es algo que no está permitido en una concepción tradicional de la cultura indígena, pero su búsqueda de nuevos caminos y representar a mujeres indígenas empezaba también a redefinir la “cultura” y su identidad. Así, la solidaridad de las mujeres a su alrededor,

representada por la mamá y por Magdalena —la representante— puede indicar que la decisión de Jazmín de ir a estudiar a la ciudad no se percibía sólo como un paso o una decisión individual, sino como una acción que abría nuevos caminos para otras mujeres y que tendría un reflejo, incluso, para aquellas que se quedaban en la comunidad. Y, aunque Jazmín rompía con una parte de la cultura, las mismas mujeres le daban autoridad de representación.

Y después, yo escuché de mi papá, pues que no [que] por qué había venido, ya fue después, de estar unos días en San Cristóbal. Y él preguntó por qué mi mamá me dio permiso de venirme a San Cristóbal, no sabía. Estaba enojado, estaba, pues, molesto con mi salida de la comunidad. Entonces, en este momento, no sabía ni qué hacer porque, “si regresar, si quedar, no sé, mejor regreso, que voy a hacer acá, está enojado, qué voy a hacer”. Pero ya fue que Magdalena me decía, fue representante del grupo. Me dijo que yo, que la mujer tiene derecho de decidir lo que yo quiero hacer y que si yo decido regresar a la comunidad, que no me van a obligar las mujeres y si yo quisiera quedarme, que no pueden decirme que yo me regresara a mi comunidad (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Es interesante ver cómo Magdalena pone énfasis en la voluntad individual de la mujer, en contra de lo que digan los papás o las demás mujeres. Sin embargo, sin embargo ella, como representante de la cooperativa, al defender a Jazmín, la legitima en su cargo, por la autoridad moral que tiene dentro de la organización. Pero también vemos en todo ello que el discurso sobre las mujeres indígenas ha cambiado. Su identidad no se define por la subordinación, sino por los derechos. Incluso, Magdalena pone el género por encima de la cultura.

En relación con el discurso sobre los derechos, éste tiene dos principales fuentes, por un lado la acción pastoral de las mujeres, la cual viene desde la Diócesis de San Cristóbal, desde hace 30 años, específicamente por la incidencia de la Coordinación Diocesana de Mujeres y, últimamente, por la influencia de la *Ley revolucionaria de las mujeres*, la cual retomaron varias mujeres civiles como un instrumento para hacerse escuchar.

Por su parte Azucena describe su llegada a San Cristóbal, después de que vivió su infancia en la comunidad con mucho sufrimiento:

Después de la primaria me hubiera gustado seguir estudiando, pero mis papás me dijeron, si salgo a otro lugar para estudiar, sólo voy a buscar marido, y regresar con la “panza”,

embarazada. Todavía hoy les reclamo a mis papás por qué no me dejaron estudiar y ellos dicen, pues, que no tenían dinero, pero mis hermanitas ahora sí los dejan, pero no es que tengan mucho más dinero. Mi infancia era mucho sufrir, primero porque tenía que cuidar todo, segundo por todo el trabajo en la casa y en la milpa y también porque me llevaban a trabajar. Por eso después quería salir de la comunidad (Entrevista a Azucena, agosto de 2003).³

Su llegada a la cooperativa fue por invitación directa de una de las asesoras, quien en ese entonces fue su vecina:

A veces estaba mirando a la vecina que parecía buena persona. A veces empezamos a hablar. La vecina era asesora de una cooperativa de artesanas y un día me invitó a trabajar en la tienda de esta cooperativa. Esta cooperativa se llamaba *J'pas Joloviletik* y era una cooperativa asesorada por el INI, Instituto Nacional Indigenista de 850 artesanas de diferentes municipios. Cuando entré a trabajar me dio miedo, porque me dijeron que tenía que hablar con los clientes, pero rápido aprendí cómo hablar y cómo atender la tienda, cómo ir al banco y todas estas cosas. También ahí ya tenía que hablar español (Entrevista a Azucena, agosto de 2003).

Azucena es una de las mujeres que vinieron a la ciudad sin apoyo y en representación de las demás mujeres. Cuando entró a trabajar a la cooperativa, no sabía lo que le esperaba, no estaba buscando representar a otras mujeres, sino que la curiosidad la guió y, en este caso, era también la impresión que le dio su vecina, la mestiza que trabajaba con mujeres indígenas. Más que en las otras mujeres, la llegada de Azucena fue motivada por romper con su destino de mujer indígena, que para ella fue marcado por el trabajo, la autoridad y el sufrimiento. Ella estaba dispuesta a lanzarse a lo que venía pero, al encontrarse de nuevo con un espacio de mujeres indígenas, se tenía que redefinir. Azucena tenía que legitimarse, posteriormente, frente a las representantes, si no, no la aceptarían. En su historia se ve claramente que al dar un nuevo paso, en un contexto nuevo, en el cual se le exigían capacidades, tenía que aprender porque no son parte del repertorio indígena (ir al banco, hablar español, atender a los clientes). Ella también necesitaba restablecer el vínculo con su origen. Aquí vemos cómo la construcción de nuevas identidades, la vida en la frontera de dos mundos (el indígena y el mestizo), se construye encima de referencias culturales.

Cuando estuvimos juntas en Estados Unidos, otra representante me contó que en su comunidad sufrió el hostigamiento sexual de su cuñado, y también que la comuni-

³ Azucena es coordinadora de *K'inal Antsetik*.

dad empezó a hablar mal de ella porque tenía una ocupación en la cual debía trabajar con un muchacho.

El hecho de que la comunidad hablara mal de ella, la llevó a salir de su comunidad; no especificó si había mujeres que le ayudaron en su decisión de salir o, si bien, ella lo hizo por cuenta propia. El caso del hostigamiento sexual es algo de lo cual no se habla. Parece que dentro de la comunidad y dentro de la cultura no hay maneras de cómo tratar y afrontar este asunto.

Luz Magdalena, una de las mujeres que llegó en la segunda fase me contó que estaba buscando otra vida para ella cuando supo sobre el camino de Jazmín, a quien vio como modelo: “Yo de por sí no me quería casar, no todavía y conocía a la Jazmín, ya no la había visto, pensé que se había casado, pero cuando supe qué estaba haciendo en San Cristóbal, me dije que yo quiero hacer lo mismo” (Luz Magdalena, viaje a Gainesville, junio de 2004).

Ella es la única que menciona que ya había un nuevo modelo de vida, una mujer que visualizó otro camino, otra manera de ser mujer indígena, otra identidad. Para ella la identidad de la mujer indígena en la comunidad está ligada al matrimonio.

Entre mis entrevistadas, Catarina y Patricia, las más jóvenes, son las únicas que no tienen el momento de voluntad propia, entre sus motivos para venir a San Cristóbal. La mamá de Patricia era una de las fundadoras de la cooperativa y quería que su hija también tomara un cargo: “Cuando buscaron muchachas para venir a San Cristóbal preguntaron en mi grupo, y me preguntaron y dije que sí. Pero después pensé, mejor me quedo en mi comunidad, pero mi mamá me dijo que tenía que ir, que no podía quedar mal con las mujeres” (Patricia, viaje a Gainesville, junio, 2004).

Aunque Patricia decide ya no ir, son de nuevo las mujeres quienes desempeñan un papel importante en facilitar a las jóvenes la llegada a San Cristóbal, incluso contra su propia voluntad. Catarina cuenta:

Y luego mi mamá, como estaba en la cooperativa y acá hacen el cambio de la mesa directiva cada dos años, cuatro años, depende cómo trabaja la mesa directiva. Ahí escuchó ella como socia que querían tres muchachas, para recibir el cargo. Entonces dijo mi mamá que tenía una hija, luego me platicaron mi mamá y mi papá si yo quisiera venir. Pues, no sabía, mi mamá me platicó un poco cómo iba a ser este trabajo y yo no muy quería, lo

sentía difícil el trabajo. Y no encontraban otras muchachas, a veces no la dejan venir la muchacha sí quiere, pero el papá no la deja, o que la deja el papá, pero la muchacha no quiere, por eso no encontraron. Cuando vine, pues, sentí un poco difícil el trabajo y hasta pensaba regresar, iba a dejar a otra persona en mi cargo, pues; me animaron mi mamá y mi papá y ya luego hasta saber manejar un poquito y me di cuenta que es importante el estar en una cooperativa, ya sé un poco más, me falta un poquito, pero ya (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).

El siguiente diálogo habla también del miedo y de lo desconocido.

Bárbara: Y cuando viniste aquí a la ciudad, dijiste que era muy difícil por el trabajo.

Catarina: Sí, cuando vine aquí a la ciudad, no conocía muy bien y me daba miedo.

Bárbara: ¿Miedo a qué?

Catarina: Pues, miedo aquí en la ciudad, también no conocía, pues, a las muchachas.

Bárbara: ¿Cómo te sentiste con las otras muchachas?

Catarina: Pues, al principio me dio miedo, tristeza y hasta después de un año, ya poco a poco empezamos a platicar y ya después, y también como fui conociendo cómo se hace el trabajo, conocer a otras personas, platicar con otras personas (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).

Al igual que Patricia, Catarina contó con el apoyo de sus padres. Ambas eran jóvenes cuando llegaron a San Cristóbal de las Casas, Catarina tenía 14 años, Patricia 16. Es de suponer que para las familias de ambas, mandarlas a San Cristóbal a capacitarse dentro de la cooperativa, un espacio ya conocido para las familias, era una posibilidad de darles una mejor opción de vida. En el caso de Catarina, en la sucesión de la entrevista se ve que no era la ciudad de San Cristóbal lo que le dio miedo ni dejar su comunidad, porque ya había estado en un internado durante tres años, y cuando le pregunté cómo se imaginaba su vida si estuviera en la comunidad, me dijo: “Pensaba venir aquí en San Cristóbal, como mi hermana estaba aquí en San Cristóbal, yo pensé venir a seguir estudiando acá” (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).

El miedo que sintió Catarina al llegar a la San Cristóbal de las Casas no es sólo el miedo a la ciudad —porque incluso estaba dispuesta a lanzarse a la ciudad para estudiar—, sino también a las otras muchachas, al funcionamiento de la cooperativa, al trabajo. Catarina me lo explicó porque no pudo socializar en la cooperativa, aunque su mamá trabajó ahí, ella estuvo fuera de la comunidad y no participó. Catarina tampoco sabe tejer ni usa traje. El miedo a las otras mujeres indígenas puede ser porque también vienen de otras comunidades, así como por el hecho de que ellas viven una

continuidad cultural al trabajar en la cooperativa, la cual para Catarina no existía de la misma manera. Catarina habla tsotsil y tseltal y eso le ayuda a construir buenas relaciones con otras mujeres jóvenes sin que use el traje. Posteriormente, está construyendo un discurso simbólico de pertenencia a la cultura indígena.

En todos los casos antes analizados, las mujeres que llegan a la ciudad, ya sea para tomar un cargo, estudiar o trabajar, son solteras y jóvenes. Al momento de llegar a San Cristóbal tienen entre 14 y 29 años. El llegar a la ciudad se vive como un choque. Algunas describen que pasaron los primeros días llorando, que no entendían nada, en la ciudad se confrontan con valores más individuales; estar solas cuando estaban acostumbradas a permanecer en el seno de su familia. Al respecto, en un principio pensaba que las mujeres vivían el cambio de la comunidad a la ciudad como una ruptura.

Sin embargo tengo que reconocer, apoyándome en el concepto de Gilberto Giménez (1998), que ellas viven su situación más bien como una continuidad de la vida en la comunidad, ya que internalizaron su cultura y la llevan con ellas. Esto se puede observar en cómo viven en San Cristóbal, con quién socializan, cómo se insertan en la ciudad, qué espacios se abren y qué referentes identitarios tienen, pero también cómo siguen las relaciones con la comunidad, tal como se puede ver en el caso de Jazmín, quien nombra a otras mujeres de la comunidad como importantes referentes. El hecho de que ellas continúen con sus referentes culturales se puede interpretar de dos maneras. Por un lado, como afirma Giménez (1998), la cultura siempre se interioriza; en ese sentido, ellas cargan con su cultura. Por otro, hay que tomar en cuenta el aspecto del poder y el nuevo contexto donde se insertan. Mientras que la sociedad mexicana, en general y la sancristobalense, específicamente, es todavía racista, y el acceso a espacios de educación, superación, es restringido, ellas necesitan referentes propios para identificarse, para tener estabilidad a partir de la cual pueden actuar.

El aprendizaje y el estar en la ciudad

San Cristóbal de las Casas significó, para todas, un cambio muy fuerte. Al llegar, casi ninguna hablaba bien español.

Cuando llegué a San Cristóbal sí era difícil. Porque me acuerdo cuando llegué a la casa de Yolanda, sólo entendí un poco lo que me decían, pero no contestaba, entonces sentí

difícil. No sabía qué hacer, qué voy a hacer y todo esto. Entonces, pues, me sentí difícil, pero con el apoyo que me dieron ahí salí. Sólo porque ustedes me apoyaron bastante (Entrevista a Adelina, noviembre de 2004).

Y después empezamos a trabajar con María, ella ya sabía del trabajo y todo esto, y yo no sabía nada ni español; en mi comunidad ni sabía hablar español, había terminado mi primaria pero no sabía hablar español, entonces era un poco difícil, de vivir con otra persona que ni conoces [que] es de otra familia, que viene de otro municipio, es bien difícil (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Para muchas de ellas es indispensable el poder hablar español; otras cuentan que al llegar lloraron dos días enteros, porque todo era muy diferente. Adelina y Jazmín llegaron a casas de mujeres que conocían; para Adelina esto significó mucho apoyo, mientras que Jazmín encontró difícil la convivencia con una persona que no es de su familia ni de su municipio. El no hablar español tiene un impacto fuerte, porque la lengua es más que un medio de comunicación. Mediante el lenguaje se desarrolla una visión del mundo e insertarse en él o, por lo menos, estar en comunicación con él, permite actuar. Adelina percibe así la relación entre no entender y no saber qué hacer.

Jazmín también da testimonio de la mala educación en las comunidades, porque si bien había terminado su primaria, en la cual se supone que hay una enseñanza bilingüe, no había adquirido la capacidad de entender y hablar lo que leía y escribía.

Yo veo una gran diferencia entre las mujeres que toman algún cargo —lo cual implica tener que representar a la cooperativa, comunicarse, ir al banco, usar el teléfono, aprender administración, computación, entre otros—, y las mujeres que vienen para trabajar en el llamado “equipo de producción”, al taller de telar de pedal o de costura. Pues si bien, aunque ellas no vienen por un tiempo limitado, su inserción en la sociedad es diferente; no todas las que trabajan en dicho equipo de producción aprenden bien español. Entre ellas hablan solamente tsotsil. Su necesidad de hablar español se limita a los pocos momentos en los cuales se tienen que presentar a las visitas. De tal manera que, por lo general, en talleres o reuniones hay traducción para ellas o igual se llevan a cabo en tsotsil. Así también, las mujeres que han participado en el citado equipo salieron de su trabajo para regresar a la comunidad o para casarse. En cambio, ninguna de las mujeres que vino para ser presidenta, secretaria o tesorera dentro de la cooperativa, ha regresado a su comunidad.

Las mujeres mencionan que el aprendizaje de todas las tareas administrativas, como ir al banco, hablar por teléfono y usar la computadora, son actividades que les permiten estar en comunicación con el mundo no indígena. La computadora representa la tecnología, pero la relación es ambigua, muchas al principio le tienen miedo y piensan que nunca van a aprender a “manejarla”; sin embargo, realizarlo las hace sentirse orgullosas.

Señalan también que, si bien las actividades y la tecnología permiten una comunicación con los demás, la comunicación en sí es más importante que el manejo de los medios de comunicación. Ellas ponen mucho énfasis en aprender a hablar, perder el miedo, en representarse. Así, “hablar” significa no solamente comunicarse, sino también presupone un sujeto que habla. De esta manera, si ellas parten de la idea de que antes no hablaban, al aprender a hacerlo, ellas también se hacen sujeto.

Jazmín comenta cómo aprendió a hablar en público: “Entonces la experiencia que tuve también ahí, por sí me gusta el trabajo, y aprendí muchas cosas: Perder el miedo, hablar con las mujeres, hablar de frente, es difícil perder el miedo (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004). Hablar de frente significa hablar de igual a igual, tiene que ver con la autopercepción, tomarse en serio, no subordinarse, ser alguien quien tiene algo que decidir. Aprender a hablar no sólo quiere decir aprender a hablar español, pues Jazmín también tenía que aprender a “hablar con las mujeres”, mujeres que hablan la misma lengua. Hablar es tener una voz y es hacer escuchar esta voz; también significa tener el derecho de ser sujeto, de ser escuchado, de ser importante. Como obstáculo al “hablar”, ellas mencionan el miedo, el cual es un sentimiento que impide hacer muchas cosas y en este caso impide ser. Si es necesario aprender a hablar, podemos suponer que el miedo es una constante en la vida de las mujeres indígenas. O bien, que no estaban acostumbradas a hacerlo y cuando se les exige hablar, al estar frente a una nueva situación, surge el miedo, al cual hay que vencer para romper con la costumbre.

Azucena habla de lo técnico, pero también era importante para ella saber de su derecho de desarrollarse, hablar y ubicarse en un contexto político y social.

Todos estos años, desde que entré a trabajar en la tienda aprendí mucho y me fortalecí mucho. No solamente aprendí a hablar, a tener conocimientos técnicos, también aprendí

que como mujeres indígenas nosotras podemos seguir adelante, que nosotras tenemos la fuerza y el valor de pedir justicia, que la pobreza y el racismo no es culpa de nosotras sino que hay todo un sistema que nos oprime (Entrevista a Azucena, agosto de 2003).

Hablar es la base, significa reconocerse como sujeto. Con base en ello se desarrolla el actuar, lo que se expresa con la frase “seguir adelante”. Catarina explica lo que para ella significa: “pues, seguir adelante, con el estudio, en la cooperativa he aprendido muchas cosas, pues, sí, como dije, seguir adelante, para mí, salir adelante es, seguir echándole más ganas en lo que estoy ahorita, hablar y todo esto” (Entrevista a Catarina, marzo de 2005). Seguir adelante también es una locación (“dónde estoy”) y de nuevo está relacionado con hablar.

Paloma Bonfil reflexiona sobre el significado de la palabra en la cultura indígena y sostiene que, según la posición en la toma de decisiones indígenas, hay personas “sin palabra”, de “poca palabra” o de “palabra”: “la palabra se fundamenta en las posibilidades concretas que un individuo o un sector social específico tienen para expresarla y apoyarla con su autoridad, su posición, su participación o su visibilización. Por eso, el uso de la palabra es una participación en el ejercicio de poder que debilita o refuerza la posición de los actores y los sujetos sociales, al interior y exterior de los espacios comunes” (Bonfil, 2003:7).

Bonfil nos hace entender por qué las mujeres a veces mencionan que debían aprender a hablar y no necesariamente tenía que ver con el idioma, pues de igual manera les costó trabajo hablar en su lengua. En sus comunidades, ellas también eran “sin palabra”, porque son mujeres, solteras, jóvenes. La palabra tiene que ver con el poder.

Por su parte, Luz Magdalena pone en claro que su miedo no es por la lengua castellana, sino por lo que la gente puede pensar de ella:

Sí es diferente hablar así en tsotsil, pero cuando hablamos, pensamos qué van a decir, primero tenemos que pensar bien, cómo vamos a hablar, qué es lo que va tratar también, a mí me cuesta todavía con las mujeres todavía, las mujeres no, aunque sea en tsotsil, a veces no sé qué les puedo decir a ellas. Necesito mucha ayuda, mucha ayuda, como y sin Azucena, no puedo hacer, como que no puedo (Entrevista a Luz Magdalena, abril de 2005).

Jazmín también hace énfasis en todo lo que aprendió de las mujeres de la comunidad. En entrevista, sólo una vez menciona a las compañeras de *K'inal*, quienes le ayudaron a aguantar las presiones. En cambio, como fuente de aprendizaje menciona a mujeres

con autoridad moral en la cooperativa como Magdalena o Rosa, quién falleció en 2002 a causa de diabetes y de quien se expresa así:

Me acuerdo mucho de ella, que también ella fue la que más me animó a participar en marchas, porque ella siempre participaba mucho y ella siempre estaba ahí. Siempre recuerdo, cada vez que llega a *Jolom*, siempre contenta, siempre riendo, y aprendes también otras cosas ahí, porque hay mujeres que son muy participativas también, y contentas y también puedes aprender por ellas. Y si no fuera por ellas tampoco, creo, que no estuviera yo acá. Esto permite muchas cosas, salir adelante, también terminar mi secundaria, terminar mi prepa. Y también gracias a las mujeres (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Las mujeres no necesariamente transmiten conocimientos técnicos sino que, en primer lugar, se aprende de la actitud que tienen frente a la vida. Jazmín dice que Rosa era festiva, risueña y eso es lo que la anima. Arriba pareciera que el papel de la mujer indígena en la comunidad es tan restringido que las mujeres, al llegar a la ciudad, tienen que aprender a hablar. Sin embargo, en el testimonio de Jazmín se ve que son participativas, fuertes y que también pueden ser un modelo para las mujeres en la ciudad. Jazmín expresa su agradecimiento a las mujeres en la comunidad. Desde una visión occidental, el hecho de estudiar más bien lo percibimos como mérito personal, quizá mencionamos las condiciones que permiten el estudio y a las personas que proporcionan estas condiciones, las cuales pueden ser la familia o alguien quien apoya económicamente. Pero Jazmín agradece a las mujeres, quienes le permitieron ser y hacer.

Otro caso que demuestra la vinculación con la comunidad fue la estrategia que las mismas mujeres jóvenes desarrollaron para la resolución de sus conflictos: nombraron a dos mujeres mayores de la comunidad —que tienen autoridad moral dentro de la cooperativa— para reunirse regularmente con las mujeres jóvenes en la ciudad para dar consejos y vigilar su buen comportamiento. Vemos cómo se buscan referentes que representen la cultura indígena y de esta forma se fortalecen lazos con su comunidad.

El crecimiento de las mujeres consta en sus propias palabras y es observable, aunque a veces los pasos sean pequeños. Jazmín, quien estuvo más tiempo, es ejemplar, en el sentido de que desde que vino, siguió con su camino. Estudió la secundaria y la preparatoria, y ahora está en el servicio social. Al mismo tiempo, ha demostrado mucho interés por las mujeres; participa en foros, reuniones, coordina, imparte talleres, enseña, anima y es un modelo para otras compañeras. Pero el crecimiento también se

nota a veces en cosas pequeñas, por ejemplo, de inicio a Luz Magdalena se le dificultaba la computación y cuando le expliqué hace poco el manejo de una cuenta de Estados Unidos por internet, me dijo con una sonrisa: “pues, sí, es fácil”. La seguridad con la cual hoy hablan Luz Magdalena y Patricia, de comprometerse, estudiar y valorarse, son pasos grandes.

La inserción a la ciudad es parcial, por un lado, porque San Cristóbal es una sociedad racista y los espacios son marcados por la pertenencia a un grupo social o étnico. Los coletos, los nacidos en San Cristóbal —como describe Alicia Castellanos (2003), hablan orgullosamente de su sangre española—, ocupan el centro de la ciudad, son los dueños del comercio y de las casas coloniales. Otro grupo lo constituyen quienes vienen de fuera, los antropólogos, *oenejeros* y extranjeros. Forman su propio grupo, se relacionan normalmente entre ellos y tienen incluso sus propios espacios físicos de reunión y convivencia, hasta escuelas propias para sus hijos. Finalmente están los indígenas, quienes viven en la periferia de la ciudad. Hace 30 años no podían usar la banqueta; hoy son la mayoría de la población. Hay racismo, hay separación, hay ghettos, hay clases sociales, al mismo tiempo, los diferentes espacios y culturas se empiezan a traslapar y articular. Se encuentran indígenas que, a pesar de seguir con su traje y su lengua, tienen un poder económico importante, por el hecho de que controlan el mercado, el transporte, el abasto de las comunidades cercanas; otros sólo hablan español y ya no les enseñan a sus hijos su lengua de origen. Existen coletos marginados y pobres que, en las colonias populares, conviven y se articulan con indígenas. Hay “personas de fuera” que crean nuevos espacios de convivencia con indígenas. Juan Pedro Viqueira describe frente a esta disyuntiva (la de los ladinos y los indígenas): “la sociedad sancristobalense no se divide en dos facciones opuestas. Al contrario, estas fuerzas contradictorias (conservadora y renovadora) están presentes en todos los sectores de la población (incluyendo a los “fuereños”), desgarrando el corazón y la mente de todos sus habitantes” (Viqueira, 2002:373).

Aunque las mujeres indígenas con quienes trabajo pasan mucho tiempo entre ellas, siguen con su traje y su lengua, hay espacios públicos donde irrumpen. Van al banco, de compras, van a fiestas, a mítines y foros, muchas de ellas van a la escuela. Están en contacto con clientes de fuera, personas que vienen a comprar en su tienda o bien, personas solidarias con quienes se comunican por internet. La cultura que se les transmitió en su socialización primaria les da estabilidad para, desde ahí, moverse en

espacios nuevos en la ciudad y en papeles nuevos, por ejemplo, algunas permanecen solteras, y en lugar de casarse deciden continuar sus estudios formales (es difícil de unir ambas cosas). Se perciben aún dentro de su cultura. Su discurso frente a otras personas empieza con “soy Jazmín o Juana o Luz Magdalena, soy tsotsil, de tal comunidad y de tal municipio”. Se ubican como personas, con su identidad étnica y con el referente de la comunidad.

Dificultades en la relación con las mujeres

En la organización tradicional de la autoridad en comunidades indígenas, cada hombre tiene que dar un servicio a la comunidad y participar en la jerarquía cívico-religiosa. Solamente al haber servido y casado es reconocido como pleno integrante de la comunidad. El desempeño de cargos de representación y la posibilidad de formar parte de la toma de decisiones es, de alguna manera, una recompensa por el servicio. Servicio e inserción en la vida pública son elementos constitutivos de la masculinidad, pero también de la plena ciudadanía en la perspectiva indígena (Bonfil, 2002:73).

Cabe destacar que la estructura y forma de operación de esta jerarquía civil se expresan en un discurso colectivo y del bien común que ha terminado por identificar la comunidad con esa asamblea de comuneros, casi todos hombres, casi todos jefes de familia, que funciona a partir de la actuación corporativa de sus integrantes y que oculta o hace poco visible la figura, las funciones y las potenciales necesidades y demandas de las mujeres en el ámbito público, vale decir, político (Bonfil, 2002:73-74).

Aunque las mujeres fueron sistemáticamente excluidas de estos sistemas de representación, simbolizan una referencia de cómo percibir a las autoridades. Como menciona Paloma Bonfil (2002), para que una participación pública de las mujeres sea aceptada se tiene que limitar a los ámbitos de preocupación y ocupación de las mujeres. Ella ve la inserción en la vida pública como una extensión de sus funciones comunitarias. En el caso de las mujeres de *Jolom Mayaetik* es cierto; al producir artesanías no salen de los roles ni de los trabajos tradicionales de una mujer. El tejido, al igual que el cuidado de los hijos, permite servir al marido y al hogar. Hay un horario flexible de trabajo, de tal manera que las mujeres tejen en sus ratos libres; aún así aportan un ingreso al hogar, el cual se hace cada vez más necesario. Sin embargo, vemos en la historia de la cooperativa *J'pas Joloviletik* que irrumpen con los roles de una mujer cuando también quieren representarse y administrar su propia cooperativa. Las mujeres ven el trabajo

de representación y administración como una extensión del trabajo del tejido mismo: “Cómo nos van a representar, cuando ni siquiera saben tejer” y, de esta forma, argumentan que son ellas quienes se tienen que encargar de todo el proceso.

Para la comercialización tienen que contar con mujeres jóvenes —solteras y con posibilidad de trasladarse a la ciudad— que sepan leer y escribir, para llevar a cabo todo el proceso de administración. No obstante, las artesanas mismas sienten una ambigüedad hacia sus propias representantes en la ciudad, quizá porque asocian ciudad con mayor libertad y mayor calidad de vida. Paloma Bonfil describe diferentes mecanismos de control de la acción pública de las mujeres, a veces ejercidas por las mismas mujeres de la comunidad, entre otros, el chisme y la envidia, que constituyen barreras (Bonfil, 2002:83). Estos mecanismos se encuentran también en las mujeres de *Jolom Mayaetik*.

Hay mujeres que viven en la ciudad y cuentan que hay envidia hacia ellas, o que hay muchos chismes, los cuales se relacionan con el hecho de que en la ciudad hay supuestamente mayor libertad, y se dice que sólo van a buscar un novio o bien, la situación material o económica: “se están llenando las panzas sin hacer nada”.

Jazmín expresa las expectativas de las mujeres en la comunidad de la siguiente manera:

Y yo pienso que sí es difícil de trabajar con las mujeres, hay mucha presión hacia ti, hacia el trabajo, o simplemente no te reconocen el trabajo las mujeres, no te reconocen el trabajo. Porque muchas veces se piensa, estás en la ciudad, pues, sólo estás sentada, no es cansado. Y no es así. Es muy estresante el trabajo en la ciudad, que el trabajar en la comunidad (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Todas las mujeres se quejan de la cantidad de trabajo, de la responsabilidad que significa tener un cargo, de la situación difícil de tener que aprender todo de nuevo. Incluso creo que hay mujeres líderes que se salieron del trabajo con la cooperativa porque no aguantaron la presión y la responsabilidad, aunque el conflicto que llevó a la salida era otro. También Jazmín dice esto de manera más sencilla: “Yo creo que no para todas las personas es este trabajo, porque no todas aguantamos todos estos problemas; la responsabilidad, no todos somos responsables en su trabajo” (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Desde mi posición de acompañante no indígena, propondría facilitar el trabajo de la mesa directiva, para que así, de ese modo, pudiera ser un trabajo ejercido por las mujeres indígenas sin tantas presiones y dificultades; pese a ello, creo que su función corresponde a la de una autoridad indígena. En esta visión para ganarse su legitimidad, las mujeres tienen que sufrir y servir.

No sólo hay problemas de relaciones con las mujeres en la comunidad, sino también entre las mujeres que están aquí. Muchos de los conflictos tienen que ver con el poder y la autoridad. Aunque es parte de la estructura de las mujeres de *Jolom Mayaetik* que la mesa directiva cambie cada dos o cuatro años, la percepción de la mesa directiva es muy personalizada, no como una instancia continúa de autoridad.

Los cambios de la mesa directiva son causantes de conflicto. La salida de Jazmín, después de una presidencia de cuatro años, la cual llevó a cabo con mucho reconocimiento y con buena relación con todas las mujeres, dejó un vacío de poder dentro de la cooperativa, que la nueva mesa directiva no pudo llenar. La nueva presidenta decía que no podía con todo el trabajo; se aceleró y empezó a enfermarse. Además causó un conflicto al interior de la cooperativa al denunciar a Jazmín, en relación con el manejo de fondos que, según Regina, la nueva presidenta, correspondieron a ella. Lo que se dio al interior de la cooperativa fue una lucha por el poder en contra de la autoridad anterior. Lo que también se observa en este conflicto es que el espacio de las mujeres en la ciudad, no está separado de las comunidades. En este caso, no se trató de resolver el problema primero entre las personas que estaban involucradas, sino que rápidamente se llevó a la comunidad, incluso se habló a fracciones dentro de ésta, las cuales tienen conflictos entre sí, pero donde se había logrado una armonía y un equilibrio relativo. El problema se “resolvió” cuando las representantes confirmaron que ya estaban informadas sobre este dinero, incluso que Jazmín había dado un informe financiero en una reunión en la cual estaba presente la nueva mesa directiva. Sin embargo, a raíz de este conflicto, Adelina dejó su trabajo y Regina renunció a su cargo. Regina encontró trabajo en una ONG; Adelina, poco después del conflicto, se embarazó, se casó y hace poco (después de haber realizado la entrevista con ella) empezó a trabajar como promotora en otra organización. Aunque le cuesta reconocer toda la dimensión del conflicto, desarrolló una autocrítica:

Adelina: Todo lo que aprendí ahí, pues, sí me sirve también, en una parte todo lo que vi que no debemos hacer. Ahí me di cuenta también.

Bárbara: ¿Cómo qué, es lo que no se debe de hacer?

Adelina: Pues, contando chismes. Y de no respetar unas a otras (Entrevista a Adelina, noviembre de 2004).

También en las mujeres que se quedan hay tristeza y resentimiento, además se rompió la relación con un agente de la comunidad, quien había sido importante para la aceptación de la cooperativa en la región.

Hay otros problemas vinculados al cambio de la mesa directiva. Uno es que no se traslada de manera adecuada el conocimiento: “Yo ni sé hacer el trabajo y era María que sabía todo el trabajo que se tenía que hacer. María no me enseñó todas las cosas, lo que aprendí pues lo tenía que aprender cuando me quedé sola” (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Así lo vivió Jazmín cuando tomó su cargo. A pesar de ello, creo que no ha resurgido este problema de la misma manera; cuando Jazmín dejó su cargo se invitó a las candidatas de la mesa directiva seis meses antes del cambio a San Cristóbal para que recibieran capacitación técnica. Cuando María era presidenta, asumió toda la responsabilidad y vio a Jazmín como apoyo, mientras que hoy se ve a dicha mesa como un equipo, lo cual se trata de fortalecer también por la asesoría que da *K'inal Antsetik*.

La dificultad de dejar un cargo se tiene que interpretar de nuevo en el entrecruzamiento de género, etnia y cultura. ¿Cómo se percibe en la cultura indígena un cargo? ¿Qué valores se relacionan con él? Habría que analizar qué significa el acceso al poder para alguien a quien se le ha negado y para una mujer indígena, además conocer qué maneras existen, dentro de su visión, de mantener este poder cuando dejan el cargo.

Hay otro problema respecto de las relaciones entre mujeres indígenas que refiere al maltrato entre ellas, pues se supone que están en la misma posición.

Pues sí, también hay conflictos, regañones, gritos y estamos aquí nosotras, que somos indígenas, también aquí nos regañamos entre nosotras, que no hacemos bien el trabajo, creo que sí siempre pasa, entre indígenas también (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).

A veces, pensándolo bien, pues, no es lo correcto de estarnos ahí gritando entre, pues, mujeres indígenas. Que es, no nos entendemos, pues, ambas nos lastimamos, nos gritamos fuerte, nos decimos cosas que ni son cierto y esto nos va lastimando poco a poco (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Entonces no es tan fácil, como, es bien difícil que haya un respeto entre nosotras. Bien difícil o simplemente no reconocemos muchos errores, también. Y eso es lo peor. “Yo no fui, yo lo estoy haciendo bien, no dije esto”. Esto es lo más triste que pasa, pues (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

Estos problemas no se dan solamente en la cooperativa:

Entonces, cada vez más difícil las cosas, entonces, más difícil de trabajar así, para tener un cambio, no sé, lleva mucho tiempo. Nosotras, entre mujeres, peleándonos, la competencia, la envidia y todo, ya no habla aquí sola de la cooperativa, sino de otras organizaciones, también y andamos ahí golpeándonos entre, así pues, así, hablas mal y lastimas, pues (Entrevista a Jazmín, noviembre de 2004).

En casi todos los ejemplos, las mujeres mencionan que esto pasa entre “indígenas” o, bien, entre “mujeres” o bien entre “mujeres indígenas”. Aunque de repente destacan la pertenencia étnico-cultural, a veces en el género o en ambos, presuponen cierta igualdad de posición, y no entienden por qué hay este maltrato cuando trabajan en un proyecto común.

Frente a los problemas de poder, observo que las acompañantes, en muchas ocasiones, vemos con impotencia la complejidad de las relaciones. Considero que con frecuencia, nos hace falta conocer más el sistema de representación indígena. A veces nos hace falta estar más abiertas, por la sutilidad de los conflictos que no percibimos, más aún porque las mujeres, entre ellas, hablan en su lengua; es decir, muchas veces nos hace falta más comunicación en la cotidianidad.

Relatos de vida de dos mujeres indígenas que hoy viven en San Cristóbal de las Casas

En esta parte quiero retomar los relatos⁴ de dos indígenas, relacionados directamente con la historia de la cooperativa *Jolom Mayaetik*. Por medio de sus historias quiero demostrar que la identidad indígena significa no sólo internalizar elementos culturales colectivos, sino también demostrar que ellas son personas activas, en diálogo constante con las condiciones culturales, étnicas, de género y de clase. Es decir, cada una desarrolla estrategias

4 Hablo de relatos de vida y no de historias de vida, a partir de la diferenciación que hace Daniel Bertaux (1988); describe cómo en lengua inglesa, se habla de *life stories* y de *life history*; *life stories* son relatos de vida, que no tienen la exigencia de ser completos, sino que pueden ser parciales, subjetivos; las historias de vida tratan de reconstruir las vidas y usan documentos adicionales como el historial médico, entre otros, para hacerlo.

de adaptación y resistencia diferentes, y construye su propia vida a partir de que afronta sus condiciones familiares, de género y de vida.

En las historias de las dos mujeres podemos observar puntos comunes, estructuras que han marcado sus vidas y que tienen que confrontar, como son la subordinación de género, el racismo y la pobreza. En sus relatos encontramos momentos de resistencia y toma de decisiones y, no por ser mujeres indígenas, siguen un esquema o una imagen tradicional o pasiva, sino, como dice Luz Magdalena, “ser mujer indígena para mí, significa que también puedo”.

Escogí a estas dos mujeres porque han vivido varios años en la ciudad de San Cristóbal. Perfilan más claramente sus proyectos de vida y han pasado por un proceso de reflexión. Las mujeres que actualmente están al frente de la cooperativa *Jolom Mayaetik* todavía no han definido su proyecto de vida. Como se vio en el apartado anterior, para muchas de ellas, el tiempo con *Jolom Mayaetik* es de transición, un *continuum* con su cultura de origen; sin embargo, en ese tiempo sientan las bases para un giro, para un futuro en la ciudad.

Las vidas que aquí se cuentan representan diferentes experiencias. Jazmín llegó para asumir un cargo dentro de la cooperativa y para estudiar (ella es soltera), mientras, Azucena vino como trabajadora doméstica; hoy está casada y tiene dos hijos.

Las entrevistas no representan la realidad y no es mi intención saber las vidas de las mujeres con todos los detalles y datos correctos; las historias son una manera de interpretar la realidad, de construirla nuevamente, de reinterpretarla y, al hacerlo, también de resignificar problemas que se han vivido. Aunque por medio de la entrevista las interlocutoras construyen su historia y su identidad, no es un acto cotidiano o *normal* de construcción, sino que se da en un contexto muy específico, fuera de lo *normal*, en el cual ellas cuentan su historia, porque se les pide hacerlo (y ellas aceptan). Asimismo, esa historia está determinada por el momento y por la situación de la entrevista.

Azucena

Para reconstruir la historia de Azucena, de 34 años, madre de dos hijos que vive con su compañero, tomé como base dos entrevistas. Una la realicé en septiembre de 2003

para preparar una ponencia en un congreso de Italia, llamado “De víctimas a protagonistas”. La conversación y el texto que se produjo a partir de ésta, si bien cuentan la vida de Azucena, no profundiza en las contradicciones o en temas difíciles. La segunda entrevista se realizó en mayo de 2005 en mi casa. En algunos pasajes Azucena se refiere a la entrevista anterior, diciendo: “creo que ya te lo conté”. En total, dura alrededor de 90 minutos; pudimos haber hablado más, pero cerré la entrevista porque sentí inquieta a Azucena, ya que su compañero ya la estaba esperando para ir por sus niños.

Azucena viene de una comunidad tzeltal del municipio de Tenejapa; es la más grande de nueve hermanos. Cuenta que desde los cuatro o cinco años ha tenido que ayudar en la casa cargando a sus hermanitos, situación que no le gusta. A los seis o siete años tiene que tortear. No le gustan los trabajos de la casa, por lo cual recibe muchos regaños. Le pegan mucho. Cuando tiene entre ocho y diez años acompaña a su papá al corte de café en las fincas. Azucena sufre mucho con el trabajo, por ello no puede asistir a la escuela y reprueba tres años. Termina su primaria cuando tiene 16 años. Tiene ganas de continuar con sus estudios, pero sus papás no la dejan. Por sentir que ha sufrido mucho, quiere salir de la comunidad. Una maestra la invita a su casa en San Cristóbal. Azucena va sin el permiso de sus papás. Labora en la casa de la maestra sin recibir salario y regresa a la comunidad cuando tiene su primera menstruación y se espanta mucho, pero después de un tiempo vuelve con la profesora. Se queda otro lapso, después quiere buscar un nuevo trabajo y regresa a su casa. Se va con otra maestra. Todo lo que gana lo manda a sus papás; ellos se ponen contentos y ya no se oponen a que Azucena esté en la ciudad. Pasa por diferentes empleos, en uno sólo se queda un mes porque su patrón la hostiga. En un trabajo, observa mucho a su vecina, hasta que ésta (entre 1991-1992) un día la invita a trabajar con la cooperativa *J'pas Joloviletik*. Al no ser artesana, Azucena no es respetada inmediatamente, pero se gana la confianza de las socias; aprende rápido tsotsil, la lengua de la mayoría de éstas. Vive con una compañera de trabajo, y al estar en la ciudad, se sienten más libres. Ambas tienen novios. No obstante, Azucena valora mucho los consejos de Yolanda y no confía en cualquier hombre. En 1993, conoce a su compañero hasta hoy. Un tiempo vive con sus suegros, indígenas de Huixtán, en San Cristóbal, pero no se siente respetada. Finalmente construyen su propia casita. Su primera hija nace en 1994; su hijo, en 2000. Desde el principio es parte de *K'inal Antsetik*, y desde 2001 ocupa la coordinación.

La vida en la comunidad

La vida de Azucena en la comunidad y con su familia está marcada por el trabajo, sus relatos empiezan con la descripción de éste, pero también la relación con sus papás ha sido marcada por el regaño y la violencia, de los cuales se sirvieron para preparar a la hija para el trabajo y para una futura vida de esposa:

A mí me pegaban mucho, por ejemplo, cuando empecé a hacer tortilla, y no salía bien, todo salía como doble, entonces nos regañaban, siempre me decían: “cuándo vas a tener marido, y no sabes hacer tortilla”, y eso que yo tenía solamente seis, siete años. Luego también me enojé porque en lugar de enseñarme bien, era puro regaño. Para aprender nos quemaron con la tortilla caliente. Así crecimos, yo y mi hermana que sigue, siempre teníamos que trabajar, cuidar a los niños, trabajar en el campo y en la casa también (septiembre de 2003).

La narrativa de Azucena es muy descriptiva, pero de inmediato se observa que ella no estaba conforme con el papel que le fue asignado por sus papás. Reconoce que el trabajo de cuidar a sus hermanitos, cuando tenía entre cuatro y cinco años, no era apto para ella como niña, y que simplemente no pudo. Cuando ellos no podían calmarse, también se echaba a llorar. Ella admite que se le cayeron los niños, una señal de que simplemente no podía, pero en lugar de liberarla de este trabajo, los papás insistieron que lo tenía que hacer mejor. Azucena reconoce que el regaño no ayudó a que ella aprendiera y, a partir de ahí, empezó a tomar distancia de su familia.

El trabajo de Azucena no se limitaba sólo a las labores asignadas a las mujeres, sino también, a los “ocho años o nueve, empiezan también a dar azadón para que yo trabaje”, luego sale a las fincas, primero con la familia completa y luego sólo con su papá: “Yo nada más pensé que esto no era mi trabajo, que no nací para cortar el café para otras personas, a veces incluso bajo la lluvia”.

A pesar de que Azucena realizaba las labores, de nuevo toma distancia de él. Aguantaba los regaños del patrón, por no ser muy rápida, pero también hizo conciencia de que el beneficio no era para ella. Y aunque no se entregaba totalmente al trabajo, aprendió que ella también era capaz de hacer cosas consideradas como “trabajo de hombre”. Así, a pesar de que sentía la crítica de la misma familia extendida, ella sabía que sí podía, lo demostró y aprendió una cierta autosuficiencia:

Cuando salimos, entonces, ese no ve bien la gente, esta parte, hasta a un tío le cae mal, porque somos puras mujeres, porque no salen hombres. Como él tiene sus hijos, son todos hombres, no, a trabajar, a buscar trabajo. Ahí como que empezó a ver mal, pero sí, podemos hacer el trabajo, que no esperamos hombre para hacerlo, lo demostramos también. Es ahí donde la gente ve mal, que cargamos leña, que empezamos también a rajar leña con hacha, ahí siempre a criticar, porque lo hacemos, acaso somos hombres, y tienen valor de hacer todas las cosas.

Azucena guarda hasta hoy el valor de hacer las cosas; aunque ella ha adquirido otro nivel de vida, pone énfasis en la importancia de tener que trabajar por esto. Mientras trabajaba, reprobó tres años de la primaria, porque casi no asistía a clases. En la segunda entrevista, Azucena introdujo el tema de la escuela, por medio de su hija, ya que ella se dio cuenta de que salió de la primaria a los 15 años: “Ayer me dio risa porque mi hija empezó a ver mis papeles, encontró mi boleta ahí y a ella le dio risa, que yo terminé mi primaria a los 15 años, entonces, también faltaba yo, mucho en la escuela.”

Azucena en esa ocasión no hablaba de sus propios sentimientos y de cómo se sentía al no haber podido cumplir con los requisitos de la escuela, pero sí marca, la diferencia que hoy existe con su hija, quien ya no se puede imaginar las condiciones de vida en las cuales creció su mamá. En el discurso presentado en Italia, Azucena fue más clara:

Después de la primaria me hubiera gustado seguir estudiando, pero mis papás me dijeron, si salgo a otro lugar para estudiar, sólo voy a buscar marido, y regresar con la panza embarazada. Todavía hoy les reclamo a mis papás por qué no me dejaron estudiar, y ellos dicen pues, que no tenían dinero, pero mis hermanitas ahora sí las dejan, pero no es que tengan mucho más dinero.

Aunque en el trabajo no había distinción y ella tenía que realizar el trabajo de un hombre, sí existían restricciones de género, pues no se le apoyaba para seguir estudiando, por ser mujer, porque se podía embarazar. No se le creía que pudiera tener interés en el estudio como tal. En Azucena se percibe resentimiento hacia sus papás, porque para sus hermanas menores no se establecieron las mismas reglas. Este sentimiento es notable más adelante, cuando habla de las mujeres jóvenes que hoy en día llegan a la ciudad. Ellas tuvieron una situación menos difícil que ella. Azucena cree, por lo mismo, que no tienen la misma seriedad en su trabajo.

Las razones para salir

La solución para Azucena era la salida de la comunidad, las razones que dio por ello fue la relación con sus papás, el sufrimiento en el trabajo, la pobreza y también el tener “otro pensamiento”, la relación con el “otro mundo”:

Bárbara: ¿Cómo era la relación con tus papás?

Azucena: Bueno, sí me quieren, pero así que cosas que hacemos, creo que nos portamos mal, sí nos pegaban, una vez también, cuando yo una vez, tiré mi hermana, ya no acuerdo qué hermana y se cayó, y yo salí a escaparme, salí por ejemplo, y me acuerdo, que me persiguieron, y me dijeron, si yo saliera, que me fuera de una vez, que ya no volviera a regresar a la casa, eso es lo que me decían cuando era yo más chica. Y también cuando yo no sé hacer bien la tortilla, agarraban esta tortilla caliente, y me ponían en mi mano, para que así aprendamos. Así crecí yo, pues, yo pienso que, pues, no sé, a lo mejor por esto salí.

Aunque Azucena dice que sus papás la quieren, más bien da ejemplos del clima de violencia en su familia por los cuales ella no se sintió querida. Da ejemplos de su infancia que influyeron en ella para tomar la decisión de salir y buscar otra vida. De hecho, el contar acerca del trabajo toma mucho lugar en su narrativa, más que en otras entrevistas. El trabajo está ligado a la obligación y a la pobreza:

Cuando íbamos a trabajar más debajo de mi casa, son cuatro horas, que caminamos a pie, íbamos a cortar café o sembrar maíz, y así lo estábamos cargando, las cuatro horas. Y cada vez que nos pasamos en el río a lavar los pies, como que ese momento, soñaba yo, con tener un par de chanclas, como caminábamos descalzas, entonces pensaba yo en mis chanclas. Pero como no había, bueno, sí hay, pero no había paga, es cuando yo empecé a pensar, “voy a salir”.

El otro pensamiento:

Hay mucho cambio también (con mis hermanas), ya tienen sus ropas, ya tienen sus zapatos y cuando yo crecí, pues no hay. Y, tal vez, si lo hubiera yo tenido también así, pues, igual no hubiera yo salido de la comunidad, bueno, igual, sí, porque te digo, traía otro pensamiento. Entonces es ahí, donde yo empecé a pensar, lo traía yo desde chica también, que “quiero salir”, y que no me voy a quedar en mi casa.

Este otro pensamiento pareciera ser la síntesis de las razones anteriormente mencionadas, lo que le hace sentir, desde pequeña, que quiere algo más para ella misma, aunque no puede definir qué es; en ese momento sólo se materializa con “salir”. Más adelante, Azucena menciona que nunca pensaba que iba a lograr llegar hasta donde está hoy. El deseo se limitaba a salir de donde estaba en esos momentos. Azucena vivió la vida comunitaria como algo muy limitado.

La comunicación con el mundo exterior: “Yo quería, esto, como que no me importaba tanto o sea, si tengo o no tengo, pero lo que tenía en la mente es aprender español. Como es lo que yo quería. También me gustaba más comunicar con las personas mestizas, como que es lo que me atraía para salir afuera”.

Azucena aquí sí hablaba de lo que se imaginaba al salir de la comunidad. Quería conocer algo nuevo, una nueva lengua y comunicarse con personas diferentes a ella. Sin embargo, no se puede asumir que quería vivir la vida de una mestiza o que quería olvidarse de su ser indígena, otras partes de la entrevista dan cuenta de ello. Quería conocer lo diferente para aprender de ello. Hasta hoy, en ese sentido es una persona abierta, frente a las diferencias, sin nunca negar su ser indígena. Me dio risa un día que estaba en mi casa, que comparto con mujeres de diferentes países, pues me pidió *peanut butter*, crema de cacahuete, algo que había conocido en el extranjero.

La salida/ las salidas

A la edad de quince años, Azucena salió por primera vez de su casa, no para buscar otra vida, sino para trabajar. En un primer momento ni siquiera salió del espacio comunitario. Trabajaba para una maestra en la comunidad; sin embargo, el tener un papel distinto al de la hija, es poco respetado, así que ella se tuvo que esconder para que nadie se diera cuenta del trabajo que hacía. Así, aunque tuvo un deseo fuerte por migrar, finalmente se encontraba encerrada en la casa de la maestra. Cuando ésta la lleva a San Cristóbal, fue cuando sintió que de verdad salió: “entonces ya cuando me trajo aquí a la ciudad, yo empecé a sentir bien, porque ya empecé a salir”.

Sin embargo San Cristóbal no significaba conocer la ciudad, estar en contacto con mestizos, apropiarse del espacio geográfico. Esto es evidente cuando más adelante dice que otro maestro la invitó a trabajar en San Cristóbal y que ella no sabía cómo encontrar la casa, porque no conocía la ciudad. “Yo primero me quedé sorprendida porque pensaba que ya había estado en la ciudad”, de igual modo, el “San Cristóbal de las trabajadoras domésticas” tiene más que ver con el espacio de una casa, que con la extensión geográfica de la ciudad.

Azucena, aunque decidida a salir, regresó varias veces a la comunidad. La primera vez porque tuvo su regla y no sabía qué hacer, “y cuando me bajó mi regla, es así que

empecé a asustarme, porque en la comunidad no usamos nada, cuando estuvimos en la comunidad. Y entonces ya no sé qué le voy a decir a la maestra, cómo le voy a decir, entonces le dije, ‘mejor me regreso’. Es lo único que le dije”.

Problemas sencillos parecían insuperables, pues Azucena no tuvo realmente independencia para buscar soluciones a los conflictos con los cuales se confrontaba. La maestra no le pagaba, así que no hay ni autonomía económica para buscar toallas higiénicas. Más tarde, después de haber vuelto con la profesora, eso ya no significó un problema, porque le compró ropa y toallas sanitarias. La segunda razón para que retornara fue que Azucena no recibió dinero y alguien más le ofreció otro trabajo, pero para ella era más fácil decirle a la maestra que regresaba a la comunidad. Y sale de nuevo. La siguiente vez que vuelve es por hostigamiento sexual, Azucena no se define como víctima por la dignidad y argumentando con los derechos de las mujeres:

Pero ahí no me salió bien todo eso, que querían abusar de mí. Y le dije, o sea, también yo nunca me dejé, por eso, a veces me sorprende cuando digan esas cosas que no quiero que me digan para que esperen a qué les digan esas cosas, o sea, si no nos gusta al principio, lo podemos decir. Entonces, por qué, porque me ha pasado también, está su mujer, entonces le puedo avisar, entonces a su mujer le dije, “yo ya no quiero estar aquí, me voy, pues”, me preguntó por qué, y le dije, “él es maestro, debe de tener respeto a la muchacha, no es para él, creo que lo estás buscando para tus hijos, nunca tiene respeto.”

Cada vez que regresaba a su comunidad, Azucena tenía que luchar de nuevo para marcharse. Cuenta, por ejemplo, que salió a la una de la mañana antes de que despertara su papá, pero sus padres empezaron a ponerse más contentos, cuando Azucena les entregaba todo el dinero que ella ganaba. Así, parece que para Azucena la independencia física y emocional es más importante que la financiera y aunque también necesitara el dinero, sentía responsabilidad por su familia.

Los muchos intentos de Azucena de salir de su casa no se pueden explicar porque las condiciones de vida para las mujeres indígenas en la ciudad son difíciles, ellas se tienen que confrontar con no hablar la lengua española, con trabajar sin ser renumeradas y con el hostigamiento sexual.

En todos estos años, aunque Azucena estaba fuera de su comunidad, siguió en un ambiente indígena y en contacto con dichas comunidades. Por un lado, llama la atención que trabajaba siempre con maestros y maestras indígenas. Ellos parecían

el puente de la comunidad a la ciudad, además de ser las personas que abrían nuevas puertas; sin embargo, las condiciones de vida no cambiaban completamente. Azucena continuaba encerrada y explotada, al considerar que realizaba mucho trabajo sin recibir pago alguno. Su deseo de seguir con sus estudios no apareció en todos esos años. También mencionó que nunca dejó la relación con las comunidades:

Nunca dejé la comunidad, nunca dejé de ir y de salir, trabajé con ellas, pero siempre me llevaban a su trabajo. Y pues ahí nunca perdí también la comunicación con la gente. Yo siento que esto me ha ayudado mucho, trabajar con mujeres, trabajar con las gentes de las comunidades, porque nunca salí de la comunidad, nunca dejé de comunicar, siempre llegaba yo a las comunidades y donde había mucho lodo, donde caminaba varias horas.

Mantener la relación con la comunidad significaba la comunicación con la gente y, por el otro lado, también vivir las condiciones desfavorables, el sufrimiento de la comunidad. Más adelante, Azucena describe cómo esa actitud le ayudó también cuando empezó a trabajar con las mujeres de *Jolom Mayaetik*.

Es ahí donde empecé ya a trabajar con Yolanda

Yolanda Castro, en ese momento asesora de la *J'pas Joloviletik*, la cooperativa que precede a *Jolom Mayaetik*, era vecina de otra maestra —el último trabajo de Azucena como trabajadora doméstica—. Ella la invitó a trabajar en la tienda de la cooperativa. Desde ahí, el relato de Azucena cambia porque el ir y venir de la comunidad, los cambios de empleo y las condiciones laborales ya no son el tema, pues ahora habla más bien del trabajo como espacio de aprendizaje y las dificultades que éste representa como reto: “pero te digo que ahí lo siento, aunque es mucho, es un poco difícil, pero me ayudó también, de aprender todo, como indígena; nunca me dejé de comunicar con la gente y con la comunidad”.

El trabajo significa aprendizajes y valoración de ella como indígena; le ayudó porque nunca ha dejado ni su lengua ni la comunicación con la gente, ni el respeto hacia ellas; estas cualidades y actitudes son valoradas en su nuevo trabajo:

También así se da cuenta la gente, también, y ya cuando ya empecé a trabajar con más gente, con más mujeres, ellas empezaron a decir, que ella sí respeta, que nunca ha tenido cambio, sigue siendo como es, como de la comunidad, yo creo que ahí, sabe cómo platicar con la gente y este trabajo nunca lo había yo pensado, hasta dónde iba yo a llegar.

El trabajo con la cooperativa de verdad parece representar un giro en la vida de Azucena. Yo todavía le pregunto si para ella era un empleo más, porque es muy descriptiva acerca de todo lo que tenía que hacer; ella me contesta: “era un trabajo más, pero aparte, pues, es todo un mundo, me llamó la atención”.

No es solamente el trabajo —atender a las mujeres, vender en la tienda— lo que representa el giro en la vida de Azucena, sino también su relación con Yolanda. Hasta al final de la entrevista le pregunté a Azucena acerca de ello, porque la menciona mucho durante la entrevista.

Bárbara: ¿Tu relación con Yolanda cómo ha sido?

Azucena: pues, no puedo decir nada.

Bárbara: yo te pregunto porque la mencionas mucho y a veces, casi, casi, como...

Azucena: como una mamá. Si yo te dijera a veces, cómo menciono al Pedro, tal vez, sí tengo mi mamá, mi papá, sí lo tengo, lo respeto, pero quien es que le tengo mucho respeto es a Yolanda. ¿Por qué? Porque en todo el camino me aconsejó, me dijo todo el trabajo, bueno, sí, a veces, a ella también se le falla mucho, pero también, le admiro mucho también, la que ha hecho por mí. Si no hubiera encontrado ésta, no sé donde estuviera yo, dónde, no sé, si estoy acá o igual estoy en la comunidad, no sé, pero así como lo encontré a ella, pues, *ella me dio la vida*, para hacer este trabajo, para, me dio la fuerza también para seguir fortaleciéndome también, para aprender muchas cosas. Por eso, mucho la menciono, a veces nos peleamos, a veces, pero creo que eso, no hemos faltado al respeto también. Y creo que, así lo siente también ella (silencio). Y siento que lo sigue también haciendo por nosotros, ya no solo por mí, por Pedro, también lo hacen por mis hijos, también. Ahí me han ayudado mucho. Y no hay otra persona que me ha ayudado como ustedes dos. Y los demás, están los demás, pero siento que no he recibido tanto apoyo de ellas, por eso siempre mencionan las personas que nos han ayudado mucho. Y así como mucho antes, me iba a ir a México también, también a trabajar. Y que no me dejaba ir, que no me dejaba, que voy a ir hacer ahí, que está muy feo. Así, si quedé ahí, es por ella, aquí tengo dos mamás (risas). Sí.

Esta cita dice mucho acerca de su relación con Yolanda, pero también se hace evidente que al empezar a trabajar por la cooperativa, Azucena empezó una nueva vida. Ella demuestra aquí que para fortalecerse como mujer indígena no se trataba nada más de tener una asesoría formal, sino que para fortalecerse, se necesitaba prácticamente de madres simbólicas. Muchas veces en las ONG de mujeres nos autocriticamos por ser demasiado maternas, se rechaza el matriarcado por verlo como una relación de dependencia. Así que se nota, incluso, que a Azucena le da pena decir que Yolanda ha sido como una mamá para ella pero, por otro lado, también se percibe en su relato que esta relación

le ha ayudado a crecer enormemente, porque Yolanda creyó en ella, porque la tomó de la mano cuando lo necesitaba, porque en un mundo nuevo los valores de antes, los valores de su propia mamá biológica no le iban a ayudar, porque necesitaba orientación.

Al respecto, Antje Schrupp (2004) al hablar de la autoridad refiere que para crecer en ocasiones se necesita a alguien que tenga *un más*, quien represente una autoridad. También el colectivo feminista de la Librería delle donne di Milano (1998) desarrolló un concepto en torno a la diferencia en las relaciones de mujeres. Ellas hablan del *affidamento*, lo cual describe la confianza con la que una mujer se encomienda a otra. Parten de la idea de que es necesario reconocer las diferencias entre las mujeres y que sus relaciones se den con base en negociaciones. La práctica de las relaciones se da por *affidamento*, por escoger madres simbólicas y por la autoridad femenina. Quien tiene *un más*, comparte, mientras que la otra reacciona con agradecimiento. Es necesario contar con madres simbólicas, escogidas voluntariamente para tener orientación en un mundo patriarcal. Creo que la relación de Azucena con Yolanda tiene algo del *affidamento* descrito por las mujeres de Milán, Yolanda constituye una autoridad femenina, una madre simbólica, quien ayuda a dar pasos en un mundo desconocido, no sólo por patriarcal, sino también por ser culturalmente dominante.

La ciudad, ¿más libertad?

En la entrevista le pedí a Azucena hablar también de su vida personal. Le pregunté si se sentía más libre en la ciudad, y hablamos de “novios”. Azucena dijo que sí pensaba estar más libre, que ella ahora podía hacer lo que quería y que sus papás ya no tenían derecho de decirle nada: “Sí, sí lo sentí más libre, según yo, pensaba esto, estaba yo pensando, pensé ya no estoy con mis papás, ya no vivo yo con ellos, ya estoy aparte”. Sin embargo, esto no significaba una vida sexual libre. Azucena me contó que sí tuvo novio, pero que Yolanda le dijo que ese hombre tenía otra mujer, por tanto, aunque en la ciudad hay más libertades para mujeres, no necesariamente hay un cambio en las relaciones de género. Incluso las mujeres pueden estar más desprotegidas al no saber con quién se relacionan. En este sentido, Azucena agradece los consejos de Yolanda: “Nunca lo hice a escondidas, o sea, lo platicaba yo a Yolanda y le decía; ella me dijo también que tengo que fijarme antes, con qué me meto, quién es”.

Azucena me contó también cómo Carmen, una compañera de trabajo, con quien también compartía casa, tenía novio. Pero que aunque tuviera novio siempre salían los

tres juntos, que Carmen no quería estar sola con él. Parece que, a pesar de que ellas viven en la ciudad con libertad, aceptan ciertas reglas de noviazgo desde la comunidad, una es no tener relaciones sexuales.

Los consejos de Yolanda han sido importantes porque le dieron orientación en un espacio desconocido. Azucena, aunque no estaba físicamente en la comunidad, también se tuvo que dar cuenta de que sí había ciertas expectativas hacia ella sobre cómo se debería de comportar. Cuando ella por fin se junta con su compañero, Pedro, fueron a la comunidad de Azucena para hablar con sus papás. La reacción de los papás fue muy fuerte, con mucho enojo. Mientras que Azucena y Pedro estaban nerviosos y sí querían tomar en cuenta parte de la costumbre, no hay reconocimiento, porque no se comportan completamente según la costumbre. Se ve mal que Pedro no vaya acompañado por sus papás. La reacción entonces es muy fuerte: “Lo bueno es que no nos pegó, esto es lo que pensaba, entonces si nos pegan pues ni modo. Pero no. Nada más se enojaba mucho y ya no contestaron”.

Azucena confronta al padre con su propia voluntad; sin embargo, le deja ver que sí tiene respeto hacia sus papás porque si no, no hubiera ido a hablar, “y como [que] nos trataba de separar mi papá, dijo, ‘no quiero que se junten ni te puedes casar’, yo le decía también que, ‘que no, que yo lo quiero, que no quiero molestarlo, que por eso vine a hablar con ustedes’”.

La experiencia con la familia de Azucena parece entonces haber sido suficiente, Pedro y ella se juntaron y rentaron un cuarto, sin avisar a la familia de aquél, que también es indígena, pero tienen una casa en la ciudad de San Cristóbal. Sin embargo, la familia se enteró, mandaron al hermano de Pedro a investigar y al saber que ya tenía compañera, los mandaron a llamar. Hubo mucha presión para que la joven pareja viviera en la casa de los papás de Pedro. Finalmente aceptaron, pero Azucena no se sentía bien, pues al igual que en su casa, tenía la responsabilidad de cuidar a las hermanitas de Pedro, porque la mamá de las niñas salía mucho. Cuando una de éstas, de las más jóvenes, se embaraza, siente Azucena que la estaban responsabilizando: “Es mi culpa, que se casó porque no estoy haciendo nada, nada más me daban de comer, cuando se juntó no lo sabíamos, porque su mamá también casi nunca estaba en la casa, siempre iba también con mi suegro, si estabas ahí.”

Al parecer Azucena, en la ciudad, no estaba liberada completamente de las estructuras familiares comunitarias. Había perspectivas de cómo se debería de comportar siendo una buena nuera, y parte de esto, era no salir a trabajar.

Algunos días después de la entrevista, hablando con ella acerca de otro asunto relacionado con Pedro, me decía que tenía miedo, si ella no apoyaba a su esposo en un asunto de conflicto, que su familia la iba a criticar mucho y lo resumió con las siguientes palabras: “Ellos quieren que todo sea como en la comunidad.”

Pero había otro problema con la suegra. Cristina es la madrastra de Pedro (su mamá biológica murió cuando él era un niño) y ella tiene casi la misma edad que Azucena. Supongo que también se daba una relación de competencia entre las dos mujeres: la suegra esperaba que su nuera cumpliera con lo que ella tampoco hacía (estar más presente con los niños).

A Azucena le costó luchar por su independencia, pero aunque no tenía miedo del trabajo doméstico en la casa de los suegros, quería sentirse bien, no maltratada y convenció a Pedro de que se salieran, aunque esto significaba vivir en peores condiciones. Esta salida la describe casi como la salida de su propia casa, ya que cuando Azucena ya no estaba, ambas familias se dieron cuenta qué tanto les había ayudado.

Finalmente, recibieron un terreno de la familia de Pedro, construyeron una casa y tuvieron a su primera hija. Azucena describe que en su pequeña familia hay nuevos valores, que igual se tienen que negociar, pero su esposo respeta su deseo de trabajar:

Con el Pedro nunca tenía yo problemas, pero donde sí fue un poco difícil, es su mamá. Es ella quien no me dejaba trabajar, hm, que no, que no quería. Le dije al Pedro, “si se enoja tu mamá, no vivo con ella, es contigo, o sea, si tú quieres que yo trabaje, pues trabajo”. Y él me empezó a decir, “¿y la niña, qué vas a hacer, pues”, “ahorita como lo estoy planteando, si voy ahí, pues lo llevo, cargando donde estoy, a donde voy”. Él empezó a decir, “tú tienes que pensar, si tú puedes con la niña, si tú puedes hacer el trabajo, si lo sientes que puedes, pues, trabaja, no hay problema”.

Para Azucena, el defender su trabajo y su independencia de la familia extensa también tuvo un precio. No tenía la confianza para dejar a su hija, y más tarde a su hijo con los suegros. Así que tuvo que encontrar soluciones, como pedir una beca para que su hija

podiera entrar a una escuela y, finalmente, contratar a alguien, quien se quede con su hijo. Asimismo, en la entrevista remarca que ha contado con el apoyo de Yolanda y el mío. Se nota que la independencia no es tan fácil; necesita otras redes de apoyo para vivir su propia vida. Ella dice: “Ahí me han ayudado mucho. Y no hay otra persona que me ha ayudado como ustedes dos. Y los demás, están los demás, pero siento que no he recibido tanto apoyo de ellas, por eso siempre mencionan las personas que nos han ayudado mucho.”

Por supuesto, que no es la tarea de *K'inal Antsetik* resolver problemas con el cuidado de los hijos de las integrantes, pero para Azucena era importante el tener apoyo que fuera más allá del institucional para su propio fortalecimiento. Cuando dice “por eso siempre mencionan las personas que nos han ayudado mucho” se refiere a que también en el discurso de *Jolom Mayaetik*, no ven a *K'inal Antsetik* como una institución, sino que hablan de las personas de quienes se ha sentido más apoyada, por lo menos eso se puede decir en referencia a una primera fase de la cooperativa.

No pregunté acerca de cómo educa a sus hijos y hasta qué grado lo indígena todavía juega un papel, pero creo que al no querer que crezcan en la casa de los suegros, hay también una ruptura con lo comunitario, donde los niños crecen dentro de la familia extensa. Sus hijos aparentemente casi no hablan tseltal, aunque lo entienden, y hoy la hija mayor toma clases para aprenderlo bien. Azucena les ha transmitido una relación de respeto hacia lo indígena; ambos niños han estado presentes en reuniones y en el lugar de trabajo, en salidas a la comunidad.

En cuanto a su empleo, Azucena, después de haber sido responsable de la tienda, empezó a formar parte de *K'inal Antsetik*. Ella explicó que le propusieron formar parte de *K'inal Antsetik* porque algunas mujeres no la iban a aceptar dentro de la cooperativa: “Y ya después, como algunas mujeres dicen que yo no soy parte de la cooperativa, porque yo no soy tejedora o sea, no sé tejer, esto lo decían algunas mujeres. Entonces, Yolanda decía también, no se va a quedar en la cooperativa, va formar parte también de *K'inal*.”

Sin embargo Azucena siempre se ubicó más cerca de la cooperativa. Cuando le pregunté cómo se sentía en el papel de asesora indígena, me contestó: “eso no me gusta”, aunque después admitió que sí está asesorando a las mujeres indígenas, apoyando y

siendo respetada por parte de éstas, incluso dijo que siempre la están buscando a ella, pero que tiene ciertas imágenes en su mente, de cómo debe de ser una asesora.

No me gusta porque lo siento, que a veces, igual no todas, pero a veces siento que a veces entre nosotras que, como siempre lo he dicho, lo siento, que me critican, aunque no me lo dicen en la cara, es lo que sospecho, que no sé bien hacer el trabajo, que no sé coordinar muy bien. Por eso, a veces no lo acepta. Como que se me hace difícil, de ser coordinadora. Y aparte también, con las mismas mujeres también, que me dan este cargo, como siempre están acostumbradas con mestizas también. Están acostumbradas con eso. Me cuesta también entender, no sé, creo que me gusta más la cooperativa.

Lo que dice aquí Azucena nos debería servir para mayores reflexiones a las organizaciones que tratamos de fortalecer liderazgos indígenas, sobre qué tipo de liderazgo creamos e identificar si es una copia de lo que esperamos en el mundo mestizo. Hay que cuestionarse si una asesora o coordinadora tiene que ser mestiza, o si es necesario tomar el papel de una. También debemos saber qué significa asesorar, y responder si sentirse cerca de un proceso —como Azucena lo siente hacia *Jolom Mayaetik*— impide la capacidad de asesorar, o si es otro tipo de asesoramiento, desde la cercanía, desde el conocimiento, desde haber pasado por algo similar.

Jazmín

La entrevista con Jazmín, soltera de 28 años, se realizó en mi casa. Jazmín vino de su trabajo y, como había tiempo, desarrolló los diferentes temas reflexivamente.

Jazmín creció en una comunidad tsotsil en el municipio de San Andrés con su familia y sus tías. Es la primera hija viva de su mamá. A ella le preceden tres hermanos muertos, uno vivo, y le siguen seis hermanos y hermanas. Aprende a tejer desde chica. Al terminar la primaria, a los 14 años, va a San Cristóbal para estudiar la secundaria, porque, como dice ella, siempre quiso seguir estudiando, pero no aguanta porque la tratan mal y no tiene dinero para comprar sus libros. Va a la secundaria en la cabecera municipal. Junto con su hermano vive en la casa de su abuela, de un tío y de su papá, pero después de un año su papá vende la casa y no hay dinero para rentar un cuarto. Jazmín regresa a su casa. En la *J'pas Joloviletik* se dan clases de lectoescritura dos veces a la semana y Jazmín asiste en contra de la voluntad de su padre, pero finalmente se lo permite. Una maestra la invita a ir con ella, y está decidida a irse, pero de nuevo se queda en casa porque su mamá se pone triste. En esos años, Jazmín trabaja como

comerciante los fines de semana, va a diferentes mercados de la región a vender, entre semana teje, trabaja en la casa y en el corte de café. En su relato, le dedica tiempo a la descripción de esa época. Cuando la invitan a San Cristóbal, en 1996, para que tome un cargo en la cooperativa; acepta y va a pesar de que su papá no estaba de acuerdo. Aunque su sueño es seguir estudiando, Jazmín sólo trabaja en la cooperativa donde tiene que aprender muchas cosas durante los dos primeros años en San Cristóbal. Luego empieza de nuevo la secundaria. En ese tiempo, la nombran presidenta de la cooperativa, un cargo que ejerce durante cuatro años. Después de la secundaria comienza a estudiar la preparatoria y, al terminar su encomienda de presidenta, se integra a *K'inál Antsetik*. Trabaja y estudia. Al finalizar su preparatoria, empieza su servicio social en un hospital en San Cristóbal. Jazmín está por terminar su servicio al realizar esta entrevista. Aunque ella siempre había soñado con estudiar, en ese momento tiene dudas y no sabe cuál sería el mejor camino para ella.

La familia: restricciones, aprendizajes y ganas de salir

Jazmín parece una mujer que sabe lo que quiere. Es una de las mujeres a quien, como acompañantes, tratamos como ejemplar, una líder sensible que sigue su camino y está dispuesta a renunciar a una pareja y familia por su propio crecimiento personal. Sin embargo, al escuchar y analizar su narrativa, nos damos cuenta de que no todo es de color rosa. Al igual que en las otras entrevistas, en las primeras líneas ya se dejan entrever las dificultades en su vida:

Yo nací en la comunidad, yo crecí con mi familia, muy cerca con mis abuelas, con mis tías también. Y todavía vi a mi abuelo que murió, pero no lo conocí realmente bien cómo era mi abuelo y entonces el papá de mi papá. Entonces estábamos chicas, no sé cuantos años tenía yo, tal vez como cinco años, más o menos, o seis. Entonces prácticamente, sí platicaba con mi abuelo, pero no la conocí bien, no me acuerdo cómo era su cara y todo. Y por qué tomaba mucho. Entonces, más bien estuve cuando crecí, con mi familia y todo bien. Hasta después y pues, con otras familias, ahí nos llevábamos muy bien también.

Jazmín introdujo desde el principio a su abuelo quien, según ella, no jugaba un papel importante, porque casi no lo conocía. Ella hizo énfasis en que todos se llevaban bien, cuando habla de los miembros femeninos de su familia. Sin embargo, al introducir al abuelo, deja ver que había una especie de sombra sobre la familia. Lo que recuerda de él es que tomaba mucho, pero no recuerda su cara. Hasta al final de la entrevista se aclara que su papá también tomaba y que era como su abuelo. En todos los demás

temas que Jazmín introdujo, mostraba primero el lado positivo; por ejemplo, contaba que le gustaba mucho jugar, y hasta después me enteré que ni tenía tiempo para jugar, o bien que la regañaban si lo hacía. Su infancia se caracterizó por el trabajo, el tejido y el trabajo de la casa y, en segundo lugar, por la educación. No obstante, la escuela es lo que realmente quiere, por lo menos así se presentó: “y entonces, cuando tenía 14 años, terminé mi primaria, y quería seguir estudiando, es lo que quería, estudiar”.

Las ganas de estudiar parecen un *leitmotiv*, el hilo rojo en la vida de Jazmín, pero se ha topado con obstáculos externos:

Y después me vine a San Cristóbal, tardé una semana y me regresé. Porque me pedían libros en la escuela, pero mi papá no tenía nada y la señora donde me quedé me trataba muy mal, no entendía el español, no entendía bien lo que decían los profesores y mis compañeros, no ayudaban tampoco, no me ayudaban y no entendía nada, era muy difícil, finalmente regresé a casa.

El estudio en sí no presenta ningún problema, pero sí el racismo, la situación económica y el maltrato. Jazmín regresó a la comunidad y empezó a estudiar en la cabecera municipal. Esto terminó cuando el papá vendió una casa de su propiedad, y ya no había dinero para rentar un cuarto. Jazmín no mostró decepción o coraje, sino que se conformó con regresar a su comunidad; sin embargo, a mí me quedó la duda de por qué el papá vendió la casa en el momento que la estaban usando sus hijos y por qué después de la venta no había dinero para rentar un cuarto.

Jazmín, en este momento, como miembro ya de la *J'pas Joloviletik*, quiso participar en unas clases que se daban en San Cristóbal para las socias de la cooperativa, pero esta vez su papá no la dejó. Aquí queda claro que el problema no sólo es económico, sino también el papá representa una autoridad patriarcal. El siguiente intento de salir de la comunidad e ir con una maestra fue impedido por la tristeza de la mamá. Jazmín salió finalmente cuando tomó su cargo en la cooperativa; de nuevo la salida fue en contra de la voluntad de su papá, pero en ese momento, Jazmín contaba con el apoyo de las mujeres de la comunidad.

Al detenernos un poco, vemos cómo primero Jazmín omite los años que ha pasado en la comunidad y trata de narrar una historia congruente de su salida de la comunidad. Cuando yo le pregunto por lo que había hecho después de la primaria y antes de salir definitivamente a San Cristóbal, Jazmín habla del segundo tema que toma mucho

espacio en su narrativa: el trabajo. El primer relato es acerca de su trabajo como comerciante durante los fines de semana. Jazmín habla emocionada de esta labor, parece que el deseo de estudiar está abandonado por un rato o, bien, que Jazmín usa todas las posibilidades que tiene para aprender algo: “y salíamos a vender los fines de semana, y era bonito, porque aprendes, y ahí aprendí algo de español, pero poquitito, para vender.”

La narración de ser comerciante tomó 43 líneas de la entrevista. Se observa que a Jazmín le gustaba el contacto con el mundo exterior, y era algo que le permitía tener esta actividad. Pero también parece que le fue difícil pasar a otro tema, el de su vida en casa. Dos veces regresó a su relato de comerciante y después platicó de su vida en la casa. Del mismo modo, como comerciante, Jazmín madrugaba mucho, pero el trabajo en el hogar no se presentaba como aprendizaje, sino como una tarea pesada.

La ciudad, el trabajo, el estudio y nuevos retos

Finalmente, Jazmín llega a San Cristóbal: “No, me vine así no más, sin pensar en cuánto tiempo, lo que quería nomás era estudiar, si encuentro este trabajo, está bien, voy a apoyar y ya. Pero también, como no sé, no entré luego a la escuela, como dos años después. Entonces, ya, como fue así, como a trabajar y aprender también.” El objetivo principal de llegar a la ciudad eran los estudios, aunque finalmente se quedó en la cooperativa. Así, al igual que cuando trabajó de comerciante, aprovechó el tiempo para aprender nuevas cosas.

Pese a que el estudio parece ser algo muy importante, no tomó mucho lugar en su relato. Puede ser porque le es fácil y ella presenta una carrera educativa bastante lineal, una vez que entra a la secundaria en San Cristóbal:

Y después decidí también seguir la secundaria, empezar de nuevo la secundaria, ya es como la secundaria abierta, el trabajo era mucho, entonces no podía yo así entrar en una escuela así normal, porque había mucho trabajo así en la cooperativa, y así los otra vez tres años de secundaria y después a seguir con la prepa, terminar los tres años y el servicio que estoy haciendo todavía.

El estudio resulta ser, más que cumplir con un requisito para perseguir otro objetivo, un espacio libre y una alternativa de vida:

Era así lo que quería nada más (el estudio) y porque vi también las mujeres que se casaron que ya no tienen libertad de hacer nada, dejan de participar, no las dejan salir o ya tienen sus hijos, tienen dos, tres hijos o cuatro o todos los que puedan tener. Y esto era también muy difícil para mí, imaginarme tener tantos hijos y todo, mucha responsabilidad.

No casarse expresa una decisión. No sabemos por qué no entra en lo que ella espera de su proyecto de vida; quizá haya otra razón, que le da miedo. Hasta después me entero cómo vivió Jazmín las relaciones en su familia: violentas, razón por la cual no quiere casarse y los estudios parecen una liberación.

Le pregunto a Jazmín si ella vive la estancia en la ciudad con mayor libertad. Reconoce que hay otras reglas más flexibles, pero eso no significa que sea más libre porque, como señaló Giménez (1998), ella trae su cultura consigo. Al estar confrontada con dos sistemas de valores distintos, es difícil tomar una decisión y, en lugar de mayor libertad, Jazmín se siente confundida y no es capaz de actuar:

Acá pues, puedes tener un novio o yo puedo tener un novio, por decirlo. Y mi papá no me dice nada, por decirlo. O no le digo, pero, hm, por una parte es buena, porque conoces la persona, en la comunidad no... Tal vez tenemos un poco más de libertad para andar con alguien, pero también te confundes mucho. Allá en la comunidad siempre te enseñan que no, que no debes de hacer nada, hasta que te cases, te juntas y ya acostarse con alguien, y ya aquí es otra cosa también. Entonces, te confundes mucho.

Bárbara: ¿Es más difícil?

Jazmín: Es más difícil porque, por ejemplo, en la escuela llegaron a dar pláticas sobre los derechos sexuales o algo así, nos dieron hojas y todo, de que nosotras tenemos derechos sexuales y bien todo punteado; no sé qué tantas cosas dicen y que te afecta mucho también, por la iglesia y todo también. También te haces muchas bolas, te puede convencer un rato esto y al rato te vas con el otro y te quedas así, como con muchas cosas. Si tienes los derechos, entonces lo podemos hacer, pero después empiezas a retomar lo de tu comunidad o de la iglesia, muchas cosas, pero ya no te quedas como más tú misma, pues, porque no sabes, cuál sería lo mejor. Entonces, no sé, es muy complicado.

El tema de la sexualidad es difícil para cualquier mujer joven, aunque parece más complicado, aún cuando se confrontan dos sistemas de valores dentro de la misma persona. En este caso, la plática acerca de derechos sexuales no se entiende como la reivindicación de un derecho, sino como algo que “afecta” porque está en contradicción con lo que ha aprendido.

Jazmín dice que después de ejercer esos derechos, ya no “te quedas como tú misma”, puede ser que se refiera a que también se pierde una parte de su identidad cul-

tural al actuar en contra de sus costumbres, o bien, alude al acto sexual mismo, en el sentido religioso, con *perder la pureza*, pues “ya no eres tú misma”. Jazmín reconoce también que para ella, en cuanto a la sexualidad, la libertad no es lo más importante, sino también el compromiso y la honestidad:

Jazmín, entre risas: Es que también es tan difícil igual tener un novio, luego te engaña, está con otras, ya andan en mucha deshonestidad, con otra persona, apenas se engañan los dos y así, tiene ventajas y desventajas. En la comunidad no es tanto así. No es tanto, de estar con otra, si se casaron y juntaron es diferente, tal vez tienes más libertad, pero igual pasan muchas cosas así.

Aunque Jazmín no sabe todavía cómo vivir su sexualidad, y si juntarse un día con un hombre o no, parece que tiene muy claro su proyecto de vida:

Tal vez un día me juntaría. No sé, alguien que, pues yo no soy una mujer de la casa, trabajo y hay hombres que no te dejan trabajar, que sólo en la casa. Si, yo me juntaría, yo seguiría trabajando, al menos que ya tengo un hijo y necesita cuidado, tal vez, no trabajaría un tiempo, pero yo tengo la idea, de seguir trabajando, y yo, pues, no soy una mujer de la casa que tengo que estar ahí, no sé, haciendo la comida siempre, lavando la ropa y quedándome en la casa, pues no. Pero para esto es difícil, porque qué hombre está de acuerdo así también. Pues, voy a trabajar yo también, llego tarde, pues yo hago la comida, no sé qué va a decir. Porque también en la comunidad ya no se piensa así, muchas mujeres nada más se casan.

Más importante que juntarse un día, es seguir trabajando, no limitarse al espacio de la casa. Jazmín revela que su prioridad no es encontrarse una pareja, sino vivir su vida y trabajar. Considera que es difícil cambiar algo en las relaciones de género, porque todavía hay muchas mujeres que las aceptan tal como son; ubica a estas mujeres en la comunidad.

Como dije al principio, Jazmín parece una mujer que sabe lo que quiere y es alguien segura de sí misma. Su deseo de estudiar parece guiarla. Sin embargo, cuando le pregunté de dónde venía ese anhelo, admitió la situación de violencia en la cual vivía y que los estudios de alguna manera también representaban un escape. No hacer evidente lo difícil y el sufrimiento corresponde a su introducción al relato, que todo está bien y que todos se llevan bien:

Pues, cuando yo era chica, pues, de hecho sí tiene que ver esto, también con todo esto (silencio), creo que más, pensé también, de cómo vivimos en la casa. Porque mi papá buscó otra mujer, mi mamá, y siempre estaba regañando mi papá a mi mamá, entonces, mi mamá sufrió mucho. Antes de los 14 años, cuantos años tenía, que fue un momento

muy difícil que vivimos en la casa. Como que era mucha violencia en la casa, creo que también, no sé si fue por eso también, que decidí salir por esto de la casa, siempre la andaba regañando a mi madre, por cualquier cosa se enojaba y como estamos nosotros en la casa, también sufrimos nosotros también, la forma de ser de tu papá, de tu mamá o algo, desde chica, sentía yo que necesitaba como otro espacio. De ahí viene todo lo que quise salir de la casa, aparte de que no había nada, el trabajo que hacíamos, no era que nosotras gastábamos el dinero. Por una parte, quería ganar mi dinero aparte o no sé, pero yo siento que desde ahí vino. No sé de ya no estar en la casa, tal vez ya no me sentía a gusto tal vez. Entonces, lo que quería es seguir estudiando, no tanto de trabajar, sino de estudiar o algo, porque mi mamá nunca estudió tampoco [...] pero yo siento que de ahí vino todo, todo lo que pasaba en la casa. Y, pero no pensando así tanto, más adelante quiero yo hacer esto, sino quería yo como salir de la casa, veía cómo a mi mamá siempre la regañaba mucho y a nosotras igual, pero era como que como no quería ver así siempre.

Jazmín formula con precaución cada frase, todavía dice “no sé si fue”, aunque después afirma con mucho más seguridad. Se nota que es un tema del cual no ha hablado mucho. Su respuesta no solamente hace ver por qué quería estudiar, sino también su miedo a juntarse con un hombre. También da respuesta a las dudas acerca de lo económico que resultó en la primera parte del relato. Las mujeres de la familia trabajaron sin que nunca vieran una parte del dinero; querer salir también significaba administrar autónomamente el dinero que se ganaba. Y no sólo eso, Jazmín se identifica con su mamá, pero decide no vivir la misma vida que ella, por eso decide estudiar, pues su madre nunca pudo hacerlo. En el relato de Jazmín también hay ambigüedad:

Jazmín: Creo que eso me hizo decidir salir de mi casa y que no quería dejar a mi casa.

Bárbara: ¿Te sientes responsable?

Jazmín: Sí (con un nudo en la garganta), porque mi mamá nunca nos regañaba.

La razón principal de su salida es la violencia, escaparse; sin embargo, su mamá es víctima de la misma violencia y Jazmín la deja sola. En este momento de la narración se ve muy claro qué tan diferente percibe a los integrantes masculinos de su familia y a las mujeres. Ahora cobra sentido la introducción del abuelo desde el principio, la sombra, los hombres, la violencia y el alcohol forman parte de su vida, aunque en la comunidad de las mujeres todo parece bien. No es de sorprenderse que cuando Jazmín menciona al abuelo, habla de él para caracterizar a su papá: “Era igual como mi abuelo que murió, así de carácter fuerte, así muy serio, no le gustaba así, como, no, no, no así que es contento pues, pues yo siento, que desde ahí empezó todo”.

Jazmín ve la actitud del papá no necesariamente como la representación del poder masculino en la cultura indígena, sino como el papel masculino en la sociedad en general, de ahí su miedo de relacionarse con un hombre, porque piensa que le podría pasar igual o que la van a dejar por otra, pero también lo ve como algo familiar, porque incluso teme que podría tener el mismo carácter de su papá: “porque sentía que me afectaba mucho de tener una actitud igual como mi papá así muy fuerte y era lo que no quería pues.”

Aunque el papá representa violencia, no necesariamente representa la autoridad que somete a las mujeres en todo. Jazmín tampoco tiene un discurso en el que diga que en la comunidad no se deja hacer nada a las mujeres, sino:

Lo bueno de ahí de mi casa —porque no todo era malo— [era] que nosotros teníamos que decidir si queríamos seguir estudiando, eso sí siento que nos dejó, nos dejaba decidir si queríamos quedar en la casa, pues, adelante, si queríamos juntarnos con alguien, que llegan a pedirnos, “adelante”, era como también me ayudó a no casarme tan joven, porque eso me llevó a pensar, qué tal si me pasa igual como a mi mamá.

Aunque Jazmín tiene la impresión de tener la posibilidad de decidir sobre sí misma, observamos que en su relato su papá le había impedido estudiar. Ella a veces subraya que no había diferencias en el trato de sus hermanos y sus hermanas, que todos podían estudiar, no obstante, sus dos hermanos menores terminaron la preparatoria a una edad mucho más joven que ella, seguramente no tenían que luchar tanto por ese derecho porque eran hombres.

También cuando Jazmín cuenta sobre su estancia en la ciudad, se hace evidente que en su casa no aprendió a tomar decisiones por sí misma, por lo menos no de sus papás, sino en la relación de resistencia a ellos.

Bárbara: Tú decías que necesitabas otro espacio, ¿aquí encontraste este otro espacio?

Jazmín: Pues, al principio tal vez. Y luego vienen los problemas con María, y que queda otra vez igual. Tener la familia con tantos problemas y otra vez acá. Ya no sabes qué hacer. Ya no era tan chica, tenía como 20 o 21 y finalmente ya no sabes qué hacer, porque desde chica nunca tomaste una decisión, siempre, no sé, *te enseñan de otra manera, a las mujeres en la casa y a trabajar, y los hombres pueden decidir lo que quieren*, así fue. Entonces, es estar acá igual. Tomar una decisión, qué voy a hacer o algo, no sabes qué hacer o te quedas así pensando, como en este caso, seguir esto, enfrentar el problema o no, o me regreso

a la casa. Así de fácil. Y empiezas a pensar que otra vez no es el espacio que quieras, no. Mucho trabajo, mucha presión de las mujeres, era como muy difícil, otra vez.

Aquí vemos que la libertad no sólo se adquiere por el entorno, el campo o la ciudad, sino también por sus capacidades internas, por ejemplo, la toma de decisiones. Mi percepción de Jazmín es otra; creo que es una mujer que toma sus decisiones, aunque le toma mucho tiempo hacerlo, así como manejar situaciones conflictivas o abusivas.

El tema de las decisiones sigue presente en el resto de la entrevista. Jazmín en ese momento se pregunta, por ejemplo, qué va a hacer con su futuro, si va a seguir estudiando o no: “te decía también de seguir estudiando y todo, pero no sé, o sigo estudiando o no sigo estudiando”.

A continuación se ve que le es tan difícil tomar una decisión porque Jazmín lo quiere hacer perfectamente: “No sé, pues yo no puedo estudiar algo que no lo quiero hacer así de 100%. Siento que es un desperdicio para mí. Tiempo también y de dinero y otras cosas”.

Yo siento en Jazmín cierto cansancio y empiezo a pensar que quizá no es el mejor momento para tomar esta decisión, que tal vez Jazmín necesita un tiempo para sí, situación que intuyo y le pregunto por el trabajo personal que ha hecho en su vida. Pero ella es más clara, en el momento que terminamos la entrevista y yo hago un pequeño resumen:

Bárbara: Gracias por la entrevista, lo voy a transcribir para que cheques si hay partes que no quieres que vayan.

Jazmín: Sí, o si falta algo, no sé.

Bárbara: Es más que nada tu visión. Yo creo que es suficiente por el momento. Para mí, salieron muchas cosas muy importantes; a ver, no es tan fácil ni en la comunidad ni en la ciudad, que cada quien tiene que ver cómo, dentro de todo esto, cómo ser una misma, no hay receta.

Jazmín: Sí y tiene que ir viendo uno qué quiere hacer uno. Una misma también, como que tiene que hacer las cosas; sí, que a veces pensamos que es más fácil, pero no es cierto. A veces pienso: ¿qué he hecho en todos estos años para mí? A veces me empiezo a preguntar, ¿qué he hecho yo? Sólo trabajar. ¿Me cuido? ¿Así? Así vienen como las preguntas, ¿cuando voy a descansar un tiempo? ¿Estar siempre corriendo?, ¿estar con tantos problemas? ¿Es algo que tiene caso? No sé, a veces te vienen otras preguntas, que tú misma las haces preguntas y tú misma tampoco puedes encontrar respuesta. Pasan otras cosas, así, ¿qué voy a hacer después?, ¿qué hago acá? ¿Aquí en la ciudad o no? Y vienen otras

preguntas más. ¿Qué puedo hacer yo también con las otras personas? Nada. Entonces, empiezan así como otras preguntas.

Jazmín parece ser una mujer en constante búsqueda de sus objetivos de vida, algo que le dé sentido a ella y también en beneficio de otros. En este párrafo se observa que la vida que escogió no es fácil porque implica un gran costo personal. Al mismo tiempo creo que hay gran madurez en ella, al no ver sólo lo exterior, “qué hago”, sino también preocuparse por su bienestar personal.

Por último, quiero tocar un tema más presente en la narrativa de Jazmín. Lo indígena y lo mestizo y las diferencias entre personas

Jazmín ha hablado mucho de las diferencias entre personas, no solamente entre mestizos e indígenas, dice que le fue difícil con María, porque venía de otro municipio, que era diferente y que no se conocían, cuando le pregunté por la relación con las acompañantes, mencionó:

Y yo siento que también, tal vez, es difícil también, porque ustedes o Yolanda o las demás, vienen de otro pueblo, de otras costumbres, por ejemplo, y nosotras totalmente diferente. Por lo que a veces, en el trabajo, a veces se habla o nosotras entendemos otra cosa, no lo que ustedes también piensan y como que, tal vez, no sé, es difícil de entenderse entre nosotras, por ejemplo. Pero aún así, se puede trabajar. Porque siento, que sí he aprendido de ustedes muchas cosas también.

En este caso, la diferencia cultural sí hace más difícil el entendimiento, pero no es un obstáculo. También siente la diferencia entre las mujeres indígenas. Es interesante porque parece que ella observa que nosotras, las acompañantes, guiamos nuestras estrategias en una imagen de las mujeres indígenas y no percibimos sus diferencias, que para ella son obvias: “tal vez para ustedes también es como difícil, ¿no?, que a veces nosotras como, como indígenas no todas pensamos igual, cada una es diferente, es responsable de su trabajo o no, cada una es diferente”.

Jazmín se siente más cerca de las mujeres indígenas de *Jolom*, aunque ella en estos momentos funge como asesora, habla de “nosotras las indígenas”, pese a que ve difícil superar las diferencias que impiden un verdadero entendimiento, de tal forma que el conocerse tampoco ayuda siempre al trabajo:

Igual nos peleamos tan fuerte, muy fuerte entre nosotras. Así nos pasa. Con lo que hemos pasado también. Nos entendemos, pero también nos hacemos daño, las envidias y todas

estas cosas, entre nosotras, pues. Tampoco se puede decir que todo tan bien. Nos peleamos muy fuerte así de las cosas, del trabajo, entonces, simplemente te confundes igual.

También cuenta que le ha sido difícil sentirse respetada como asesora, porque dice que las mujeres reaccionan al decir “qué viene a platicarnos ésta, si ella es igual a nosotras.”

Jazmín no argumenta, de la misma manera que Azucena, que se necesitan mujeres con autoridad para crecer; sin embargo, reconoce que sí ha aprendido mucho con las asesoras y acompañantes y, al igual que Azucena, llega a compararlas con sus papás:

Yo siento que también las cosas que nos van diciendo, también nos enseñan mucho a pensar. Esto así, esto y lo otro, entonces yo siento que esto también es de mucha ayuda. No sé, los consejos, por ejemplo; para mí yo creo que esto es como muy bien, nunca tuve consejos de mis papás. Mi mamá también nos decían cosas y todo, “que no puedes hacer esto, que tienes que hacer lo otro”, era diferente lo que nos decía mi mamá, y mi papá casi nunca nos decía, esto, “puedes hacer esto”, o algo así y yo no lo veo como, todo, todo lo que han dicho ustedes también, me ha ayudado también, no sé, lo quiero hacer también. Y no sólo los trabajos, sino personalmente también. Otras personas que conocí desde que vine acá, haz esto, no sé, te animan pues, las otras personas. Entonces, creo que esto también ha sido, una fuente, pues, para salir, ¿no? Creo que esto también me ayudó mucho para seguir estudiando. Es una parte también esto. Sí puedes, sí, animándote también, entonces y sí puedes. Entonces esto ha ayudado también. Aparte el trabajo, pero aparte, pero personalmente también.

Las reflexiones que hace Jazmín acerca de diferencias y similitudes remiten también a la organización y a la forma en cómo trabajamos y nos entendemos desde las diferencias. Por un lado, nos llama la atención a las mestizas y extranjeras ponernos más del lado de las mujeres indígenas para entenderlas en su cultura e individualidad, sin negar las diferencias, porque pueden ser una fuente de crecimiento. Por el otro lado, falta mucho por reflexionar sobre el tema de las diferencias entre mujeres indígenas, cuando indígenas son las acompañantes, para que las mujeres puedan reconocer en ellas la diferencia, y respetar *un más* para crecer con él.

Jazmín en ningún momento niega su identidad indígena, aunque ella, al estar inserta en espacios donde lo indígena no es aceptado, empieza a darse cuenta de la presión de aparecer como parte de la cultura dominante:

Ahora que estoy en el servicio social llegan toda la gente y hay indígenas pero hay pocos, llegan más coletos, que digamos, queda uno pensando todavía que es difícil de estar ahí.

Porque no todas la gente, que están ahí sentada en la sala, para así decirlo, yo pienso, por ejemplo, si veo a uno que habla tsotsil, yo empiezo a hablar tsotsil, ¿qué piensan de mí después? Es como decir que no, no sé que será pero es difícil cuando pasa esto. O te quedan viendo o simplemente, o hay personas que dicen, ah, sabes hablar, pero son pocas, haz de cuenta que es difícil de estar en otros espacios, donde sabes que no lo aceptan, hazte de cuenta que te quedas como pensando. Como que tengo que negar de dónde soy, ni modos pues, yo soy de San Andrés. Y, entonces, te quedas como pensando o te quedas ahí nada más ahí. Entonces, pasan muchas cosas, por muchas que por ejemplo, yo no debo de tener miedo de dónde soy, puedo hablar cuando yo quiera o sabes que la aceptación de nosotras. Simplemente no te encuentras la respuesta porque pasa esto. Entonces, a pesar de todo lo que digan o lo que puedan pensar, pues no importa. Lo importante es hacer el trabajo y demostrar que pueda una hacer las cosas también, no sólo las que no son indígenas.

Para Jazmín lo indígena tiene que ver con sus raíces, pero no le impide hacer el trabajo como las demás. Así, cuando le pregunté acerca del hecho de que hoy en día casi no lleva el traje en su vida cotidiana, la sentí un poco molesta, como si yo supusiera que ella dejó una parte de su cultura:

En la prepa llevé como año y medio el traje, quería llevarlo los 3 años, pero ya porque tenemos que llevar la playera y todo, ahí lo dejé. Y otra vez, en el servicio, no pude ir de traje otra vez, pero si pensando pero como se acostumbran a dejar el traje y todo, eh, pero sí se acostumbra, entonces todo este año, llevo el pantalón y todo también. Se acostumbra también. Pero no es que yo quiero dejar mi traje.

Yo siento que puedo llevar, que puedo decidir y tampoco he dejado mi ropa, esto sería un cambio para todos, pues esto es como dos años que estoy más tiempo así, desde que yo vine era mi traje y siento que es como una obligación, al hacer el servicio, quieras o no quieras, tienes que llevarlo. No sé, tienes que hacerlo así, quieras o no quieras. Como que es una obligación para mí.

Con su respuesta, ella dejó claro que no es una adaptación a la cultura dominante, sino una imposición desde ésta, si ella se quiere mover en la sociedad. No obstante, también admitió haberse acostumbrado a la ropa occidental. Pienso que ella ve el traje como símbolo cultural. Mientras vive la cultura dominante como impositora, su cultura de origen ya no se impone, sino que es una opción. De igual modo se puede observar en este hecho que Jazmín se ha liberado de la parte cultural que limitó su desarrollo personal. Hoy puede regresar a los símbolos culturales más libremente, establecer su propia relación con su cultura desde un nuevo lugar.

Identidad, proceso colectivo e historias individuales

¿Qué tiene todo esto que ver con la identidad?, ¿se perciben las mujeres indígenas de la cooperativa *Jolom Mayaetik* en la ciudad de San Cristóbal de otra manera que las mujeres indígenas en la comunidad? El propósito es responder tales preguntas y dilucidar si se puede decir que ellas asumen un nuevo rol e identidad, y cómo ésta se forma. Hay una necesidad de analizar cuáles han sido los logros, qué les hace falta, cómo podría tener más éxito la organización acompañante, en este caso *K'inál Antsetik*. Habría que preguntarse si se construye un nuevo modelo de ser mujer indígena, y de ser así, qué pasa con la cultura, ¿hay un rompimiento con la cultura indígena o se percibe este espacio colectivo como una prolongación de la vida y cultura de la comunidad? Para ello, se reflexiona sobre cuál es la relación entre la autopercepción, autodefinición, discurso y prácticas sociales, y cómo las tres mujeres indígenas, con proyecto de vida más claro que las que están en proceso de construirlo, son representadas.

Tomo como base los testimonios de las mujeres que contaron su experiencia en la primera parte, sobre el proceso colectivo, así como los testimonios de las mujeres que contaron sus historias de vida, incluidas aquellas que formaron parte de mi trabajo de tesis, pero que no se representan en este texto.

Parto de la idea de que la identidad expresa de la misma manera un *deber ser*, que se representa desde lo simbólico y es parte del imaginario, así como también de las prácticas sociales. Las prácticas y las identidades individuales, aunque pueden ser diferentes, hacen referencia a uno o varios órdenes simbólicos, expresados en género y etnia y en sus respectivas representaciones dentro de la cultura indígena y la cultura dominante, porque con ambos están en contacto las mujeres. Su papel no está marcado solamente por ser mujer indígena, sino también por su edad, por ser soltera, por tener un cargo, entre otros. Existe un *deber ser* de la mujer indígena y un *deber ser* para una mujer indígena soltera, así como un *deber ser* para alguien que es una autoridad.

Comunidad-ciudad

Pudimos observar que para muchas mujeres la llegada a San Cristóbal fue motivada por diferentes razones. En ello se articuló lo social con lo individual y se buscó una ruptura

con la parte “negativa” de la cultura. Sin embargo, fue muy evidente que varias de las mujeres que fueron a la ciudad, tuvieron el apoyo de parte de una o varias mujeres de la comunidad. De tal forma que podemos decir que esta solidaridad también es parte de la cultura, pero por lo general, es invisible.

O bien, si hablamos de una cultura diferenciada para mujeres y para hombres, entonces es parte de la cultura femenina. Al estar en San Cristóbal, las mujeres de la comunidad son todavía un referente fuerte de identidad. Ellas tienen una influencia en la resolución de conflictos. Incluso en cómo se sienten las mujeres en la ciudad (el caso de la envidia) y ejercen control social, ellas dan los lineamientos para un buen ejercicio del cargo de la presidenta, la secretaria y de la tesorera. Por un lado, perciben el espacio de la ciudad con mayor libertad (“te vas a casar ahí”), pero también como mejor calidad de vida (la envidia y la imagen que tienen mucho dinero). No obstante, al depender de las mujeres jóvenes que comercializan sus productos, tratan de controlar este espacio y depositan grandes expectativas en ellas.

Se espera, de tal manera, que las mujeres conciban su cargo como un servicio, que cumplan con responsabilidad, que trabajen bien, que se dediquen. Las mujeres jóvenes que están en la ciudad asumen este mandato y tratan de cumplirlo de la mejor manera. A veces tienen muchas presiones y califican el trabajo de “muy difícil”. Algunas no aguantan. Es curioso, pero no necesariamente lo nuevo es lo que se siente difícil (aprender a hablar español o en público, aprender el uso de la computadora); se entiende como una extensión de sus capacidades, son logros. Lo que sí se señala como difícil es “trabajar con las mujeres”. El trabajo de adaptarse a la ciudad, a manejar cosas nuevas, no forzosamente es reconocido por las mismas mujeres de la comunidad. Incluso, observo que no necesariamente se reconoce desde las mismas mujeres indígenas acompañantes, mientras que gente de fuera y asesoras mestizas hacen más énfasis en estos logros. Aunque el espacio de la ciudad significa para las mujeres con cargo una extensión del espacio de la comunidad, ellas resignifican la ciudad también culturalmente, al estar ahí con sus trajes, hablar su lengua, saber dónde comprar tortilla hecha a mano, socializar con otras indígenas, o entre ellas, por poner algunos ejemplos.

Algunas mujeres, como Azucena, encuentran en la ciudad nuevos espacios donde se reproducen estructuras y prácticas comunitarias, representadas por la casa de sus

suegros. Su camino es independizarse también de éstas y construir su propia familia. Su desarrollo es en contacto con la cultura indígena, pero de alguna manera, también la búsqueda de un camino individual. De las tres mujeres que crecieron en la comunidad, Jazmín es quien más ha entrado en contacto con el mundo mestizo. Es la única que, en el momento de la entrevista, se encontraba en un espacio laboral (la clínica) no relacionado sólo con el mundo indígena. Al plantearse seguir estudiando e ingresar a la universidad, se alejará más de pautas culturales para mujeres indígenas, aunque ella quiera tener una profesión desde la cual pueda ayudar a su pueblo.

Lo indígena en la sociedad mexicana: nuevas definiciones

La integración con la sociedad mestiza se da en mayor o menor medida. Sin embargo, ninguna de las mujeres se visualiza en la comunidad indígena.

Bárbara: ¿Tienes sueños o planes para el futuro?

Catarina: Seguir estudiando, a ver hasta dónde llego. Pienso muchas cosas, pero a ver [...] qué se puede lograr, pues, creo que ya es muy difícil tener una carrera, pero sí me gustaría, seguir adelante (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).

Seguir adelante es para todas parte esencial de su nueva definición de ser indígena, a veces se expresa como “soy indígena, pero puedo seguir adelante”. Adelina y Catarina también relacionan el ser indígena con una valoración (“me gusta”, “es sentir que soy importante”).

Bárbara: ¿Es importante para ti ser indígena?

Catarina: Pues, para mí, sí. Soy indígena, pues, así (silencio) pues, para mí, ser indígena es sentir que soy importante también, igual como los mestizos. Pues, sí, cómo dijera yo, yo, para mí, pues, como ser indígena, está bien, me gusta, ser indígena, hablar en idioma también, cómo soy y todo esto. Creo que somos más fuertes, las indígenas que los mestizos. Creo que ahorita ya no tanto, pero antes vivían más de 100 años, pues, mi abuelito que acaba de morir, vivió como 100 y tanto, vio todo lo que pasó, como yo no me acerqué mucho a mi abuelo, porque me salí, pues, pero a mis hermanos les platicó cosas, cómo era antes y todo esto. Creo que ahorita ya se ha cambiado (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).

Catarina puede relacionar ser indígena con su identidad individual (“como soy”). Vincula la identidad indígena con la persistencia por una duración prolongada y da como ejemplo a su abuelo. No obstante, el no conocer la experiencia del abuelo personalmente, sus historias, su visión del mundo, no impide que ella se defina como indígena.

Serlo no es solamente rescatar esta identidad histórica, sino también “seguir adelante” como parte de la identidad y la representación que todas las mujeres indígenas jóvenes dan de sí mismas.

Bárbara: ¿Tú sientes como una conexión con lo de antes, con lo indígena?

Catarina: Pues, sí. Pues, a mí, pues, sí me gustaría saber cómo eran los más viejos tiempos. Pues, pero también sólo quiero salir adelante. Hacer todas las cosas, aprender computadora, a escribir, y saber hablar un poco español, aprender más, saber compartir nuestras cosas con mestizos y no mestizos (Entrevista a Catarina, marzo de 2005).⁵

Se puede decir que son nuevas identidades, que ellas mismas perciben como modelos, por lo menos desean para las demás mujeres algo similar a lo que les pasó a ellas, que sean más conscientes, que hablen las dos lenguas, que no tengan tantos hijos, que piensen. También toman distancia de las mujeres de la comunidad, en el sentido de que, cuando les pregunto por lo que desean para las mujeres indígenas, no expresan deseos propios para ellas, sino desean algo para las mujeres de la comunidad, de las que ya se distinguen, porque ellas sí hablan español, porque ya han seguido adelante o porque ya piensan.

Ser indígena en la ciudad no significa reproducir esquemas culturales subordinados. En ocasiones significa demostrar —“soy indígena, pero también puedo”, “soy indígena y también valgo”, “soy indígena y puedo seguir adelante”— que la condición cultural no es un obstáculo para un desarrollo personal y profesional. Ser indígena en la ciudad también significa estar en diálogo con un nuevo ambiente, así como estar en diálogo y relación con la vida comunitaria y con otras personas indígenas. Así, pese a que Azucena y Jazmín se puedan sentir diferentes porque han dado un paso que otras mujeres de la comunidad no han dado, para ellas el ser indígena significa no dejar la comunicación, no avergonzarse por los orígenes, tener responsabilidad hacia otras indígenas para ayudarles y demostrarles nuevos caminos, y estar con ellas.

Vemos que todas las mujeres, al igual que sus historias personales y las razones para vivir en la ciudad son distintas; priorizaron diferentes temas en su narrativa. Azucena habló del trabajo, explotación económica, pobreza y lucha por su independencia. Jazmín habló de la violencia familiar como el motor para buscar otra vida; en ella los estudios simbolizan este proyecto de vida alternativo.

5 Catarina actualmente es tesorera de la cooperativa.

En todos los relatos hay un momento clasista. La pobreza se vive en algunos casos relacionada con la condición indígena. La pobreza también parece fuente de creatividad, por ejemplo, en Jazmín, quien desde pequeña teje y va a vender productos en los mercados locales, la pobreza es un motor para cambiar algo, para salirse de la comunidad y buscar otro tipo de vida. Sin embargo, la situación de la pobreza y explotación económica por sí sola no parece ser suficiente para salir de la comunidad, cuando está combinada con una injusticia de género, como la violencia en la familia o un esposo “traidor”. Incluso, parecería que la injusticia de género se vive más fuerte e inmediata, de tal forma que afecta directamente a la integridad de la persona y, por tanto, son razones fuertes para no sentirse bien en la comunidad.

Las historias de vida no están aisladas del proceso colectivo antes descrito. Las identidades individuales no se pueden separar de las colectivas. Lo que sí se puede ver es que las cuatro mujeres —y también las otras antes descritas— tienen motivos individuales para migrar de la comunidad, pero no es casual que lo hicieran en relación con lo colectivo, porque en algunos casos los intentos individuales por salirse fracasaron, pues tenían que enfrentar solas el racismo, la discriminación y la pobreza. Así que el estar ligada a una cooperativa es una salida legitimada, al mismo tiempo que la organización es una especie de puente entre la comunidad y la ciudad. De esta manera, el tiempo en la cooperativa se vive también como una transición. Lo anterior lleva a plantearse en qué relación están las representaciones sobre mujeres indígenas, las autorrepresentaciones y las prácticas sociales de estas mujeres; dicho de otra manera, cuál es la relación entre el imaginario social y la realidad, entre lo simbólico y lo vivido. Se podría preguntar también cuál es la relación entre lo individual y lo colectivo.

Las mujeres viven sus vidas individuales, cuidando lo colectivo. Saben que esto, la organización y sus vínculos con la comunidad las protegen, las legitiman, les dan identidad y les permiten vivir lo que quieren y desean. Por ello, en ningún momento rompen con lo colectivo, y lo representan. Su discurso se centra en hablar de la cooperativa, las socias, las mujeres en la comunidad y, a veces, de su propia experiencia, de cómo les fue al llegar a la ciudad. Incluso diría que para ellas lo más importante no es cómo se representan, sino el hecho de poder pronunciarse o hablar, de ser escuchadas. Al hacerlo producen una representación pero, asimismo, es una práctica social y la representación no sólo se da por medio del discurso, sino también por momentos sim-

bólicos, como es el lenguaje del cuerpo, por mencionar algunos. Mediante el hablar se autodefinen.

Ser mujer y ser indígena

En todas las narrativas queda claro que no hay una cultura homogénea. Ser mujer indígena se vive de manera distinta a ser hombre indígena, incluso se puede percibir la identidad subordinada de género más fuertemente que la identidad subyugada de indígena. La identidad de la mujer indígena está muy relacionada con el trabajo, con actividades específicas en la división sexual del trabajo. A las mujeres les toca hacer la tortilla, el tejido, el cuidado de los hermanitos. Ninguna de las cuatro habla de una infancia con juegos o con libertad.

En algunos casos, como el de Azucena, significaba además del trabajo en la casa, también asumir otros, como ir a la milpa, corte de café y la labor en las fincas. Ser mujer indígena, también significa que la salida más fácil de la casa paternal es el casamiento. El deseo de estudiar no justifica la partida, un matrimonio temprano sí. Ser mujer indígena significa tener menos posibilidades que los hombres, de estudio, de vestimenta, de acceso a la salud. Todas las mujeres que describo no estaban de acuerdo con este *menos*, todas buscaron maneras de fortalecerse individualmente y como mujeres. Jazmín y Azucena buscaron activamente nuevas pautas de vida, la primera por medio de los estudios y del aprendizaje; la segunda, mediante la independencia y hacer su propia vida, lo cual incluye tener una relación de pareja, donde el amor y la atracción guían más que costumbres familiares.

Voluntad y decisión

En la historia de cada una de las mujeres hay momentos de voluntad y de decisión, la voluntad de salir, superarse, “seguir adelante”, sanar, independizarse. Parece que el deseo es un motor de motivación, pero los caminos que tomarán sus vidas no sólo dependen de su propia voluntad, sino también de las circunstancias. Jazmín y Azucena necesitaron varios intentos antes de salir de la comunidad, aunque tenían voluntad desde el principio. Lo que les dificultó la partida eran la necesidad y el autoritarismo de los padres, el apego a las madres, el difícil acceso

a la educación, los problemas económicos, el racismo de la ciudad, el desconocimiento de la vida en ésta.

Lo que facilitó finalmente la salida fue el proceso colectivo, el contar con un espacio donde la ruptura cultural no fuera tan drástica (la cooperativa, el trabajar en casas de maestros bilingües, entre otros), el apoyo por parte de acompañantes y otras mujeres y hombres. La salida de la comunidad no necesariamente significa un cambio sustantivo. Azucena, al trabajar en casas de maestros indígenas, no conoció siquiera la ciudad, no era independiente, sino encerrada en nuevas relaciones laborales. Para ella, el cambio significativo se dio cuando conoció a Yolanda y empezó a trabajar en la cooperativa. Jazmín también pasó por diferentes fases, primero fue secretaria de la cooperativa, y aunque en ese momento quería estudiar, el cargo no le permitía tener más tiempo; posteriormente pudo estudiar y trabajar, y se incorporó a *K'in al Antsetik*, y dio prioridad a la preparatoria. Después se integró al servicio social y ahora está por tomar la decisión de ingresar a la universidad. Por todo ello vemos que, aunque todas quieren estar en la ciudad, su desarrollo no es el mismo.

Todas las historias hablan de voluntad y decisión; no obstante, Jazmín habla de la dificultad de decir “no”. Ella ve los orígenes en la educación de una mujer y, en especial, en la educación de una mujer indígena. Pese a que haya tomado decisiones importantes en su vida, cada nuevo paso le parece difícil. Jazmín también revela que pensaba que con la llegada a la ciudad podría escapar de los problemas que tenía en su casa, pero al darse cuenta de que hay problemas y conflictos en todos lados, le hace más difícil tomar una nueva decisión. El deseo no siempre y en todos los momentos es el mismo. Todas las mujeres están deseosas de seguir adelante; su voluntad es suficiente para superar los obstáculos y no rendirse frente a negativas cuando se trata de salir de la comunidad, de salir de situaciones de opresión y violencia; sin embargo, una vez que alcanzaron la salida y una vida en la ciudad, no saben exactamente a dónde ir y hacia dónde dirigir su deseo y su voluntad: este es el caso de Jazmín. No obstante, creo que esta indecisión no conduce a una parálisis, sino que corresponde a una fase de búsqueda de elementos que determinen más el camino que ya se inició.

Acompañantes: mujeres que ayudan a crecer

En el caso de Azucena y Jazmín es más evidente que las mujeres indígenas que llegan a la ciudad necesitan de otras para que las apoyen, guíen y tomen una posición de mediación con la sociedad. Necesitan mujeres con autoridad y solidaridad para crecer al lado de ellas. Estas mujeres, en muchas ocasiones, son las asesoras en el campo laboral, pero para que la relación fortalezca de verdad, a las mujeres indígenas tiene que ir más allá de lo laboral, incluye lo personal; implica amistad. En el caso de Azucena, caractericé este vínculo con el *affidamento*, desarrollado por las mujeres de la librería feminista de Milán. Parece que es necesario contar con madres simbólicas, con mujeres que se escogen voluntariamente para aceptar sus consejos y su orientación, para crecer con ellas. Aquí no he preguntado a las acompañantes mestizas cómo ven su papel, cómo se sienten con él y cómo se han fortalecido con las mujeres indígenas, pues observo que muchas veces, en nuestro medio, hay un rechazo a cumplir con funciones maternas, o bien, es mal visto por otras acompañantes, quienes están más a favor de relaciones institucionales. El tema es complejo; como no se quieren crear nuevas dependencias, se rechaza una función maternal. Por otro lado, parece que el mayor impacto formativo y de fortalecimiento de las mujeres indígenas surge cuando hay relaciones más allá de lo laboral.

Puedo observar el mismo conflicto no sólo entre algunas acompañantes y mujeres indígenas, sino también entre las dos organizaciones, *K'inál Antsetik* y *Jolom Mayaetik*. Esta última parece una hija; la primera tiene la tarea de acompañar a la cooperativa en su camino hacia mayor autonomía. Sin embargo, ha sido difícil encontrar un camino medio, no estar encima de la cooperativa y dejarlas tomar sus propias decisiones, sin dejarlas solas. En ciertas fases, la autonomía e independencia se ha confundido con no dar acompañamiento ninguno y dejar a las mujeres resolver su propio funcionamiento sin mostrarles perspectivas de hacia dónde ir. En ese sentido, ser acompañante implica también reconocer que en la sociedad contamos con mayor poder y acceso a la información, lo cual implica una responsabilidad para compartirlo, orientar y acompañar a las mujeres “sin poder”, o con poco, frente a la sociedad.

Jazmín y Azucena se convirtieron en acompañantes para otras mujeres indígenas. Las dos primeras cuentan que aunque hay respeto por parte de las mujeres indígenas

hacia ellas, hay algunas que están acostumbradas a ver a una mujer mestiza como asesora. Azucena también habla sobre sus dificultades en el seno de la asociación acompañante; siente que tiene que reproducir el papel de las asesoras mestizas y, al compararse con ellas, no tiene las mismas capacidades, por ejemplo, le pesa el no saber expresarse de la misma manera por escrito. Es difícil decirlo —sólo por lo que dice Azucena—, pero sí hay discriminación y racismo hacia ella, pues no es reconocida por ser indígena, o quizá así lo percibe porque ha interiorizado las imágenes de acompañantes mestizas. Tal vez es algo mutuo; al no estar reconocida con sus propias fortalezas y capacidades, ella tampoco las puede reconocer. Como consecuencia, prefiere ubicarse al lado de las mujeres de *Jolom Mayaetik* y le cuesta asumir la identidad de asesora, aunque de hecho asesora a la cooperativa.

Yo creo que la relación entre indígenas y mestizas necesita mucha mayor reflexión, sobre todo cuando indígenas y mestizas se encuentran en la misma organización. Aída Hernández dice al respecto:

Es importante reconocer que las desigualdades étnicas y de clase influyen en que, aunque sea de manera no intencionada, las mujeres mestizas, con un mejor manejo del español y de la lecto-escritura, tendamos a hegemonizar la discusión cuando se trata de espacios conjuntos. Es por esto que resulta fundamental respetar la creación de espacios propios y esperar el momento propicio para la formación de alianzas (Hernández, 2001:224).

Estoy de acuerdo con que, al estar en espacios comunes, se reproducen prácticas racistas, no tanto por mala voluntad, sino por ignorancia y tomar la cultura dominante como la que se asume de forma natural. Estoy también de acuerdo en cuanto al apoyo en la construcción de espacios propios, incluso donde nuestra presencia ya no sea necesaria, porque hay mujeres indígenas formadas que pueden tomar los procesos en sus propias manos. Sin embargo, creo que no podemos ni debemos evitar el encuentro, el diálogo y la negociación para un día tener relaciones más justas, igualitarias y horizontales. Para esto no sólo es necesaria la incorporación de mujeres indígenas a las ONG, sino también el cuestionamiento de las mujeres mestizas hacia su propio papel. Ello significa hacer conciencia de la posición de poder y privilegio en la cual nos encontramos y que es difícil de abandonar. Incorporar indígenas en la misma organización no sólo significa tenerlas como traductoras, promotoras o apoyo técnico, sino crear la posibilidad de que ellas ocupen puestos de poder y puedan cuestionarnos. Todavía falta mucho por reflexionar y hacer al respecto.

Si vemos el tiempo en la cooperativa como un tiempo de transición, es importante que las acompañantes ayuden a abrir nuevos caminos para las mujeres, por ejemplo, el apoyo para que puedan estudiar. Parece que de esto depende el desarrollar una perspectiva de vida para el tiempo después de la cooperativa. Simultáneamente, es importante reforzar o impulsar redes con la comunidad. Debemos entender que, por lo menos en el caso de las mujeres de *Jolom Mayaetik*, se trata de un tiempo de transición en el cual necesitan la seguridad de lo conocido, a la vez que la apertura hacia algo nuevo; sólo así, después podrán decidir hacia dónde ir, si regresan a la comunidad o se quedan en San Cristóbal de las Casas. Si no hay estímulos y la posibilidad de proyectarse en la ciudad, será difícil que permanezcan. Digo esto pensando en el caso de *Jolom Mayaetik*, en las mujeres que forman parte del equipo de producción, ellas residen en la ciudad, pero no hacen otra cosa que trabajar el telar de pedal o máquinas de coser. La mayor parte de ellas regresa a la comunidad, se casa y opta por relaciones bastante tradicionales, de las que en un inicio querían escapar; no es de sorprender si no tienen las bases para desarrollar otro proyecto de vida. Sin embargo, no se debería de estimar como un fracaso.

El objetivo del acompañamiento de mujeres indígenas en la ciudad no puede ser el que las mujeres pertenezcan la ciudad, sino más bien debería de ser abrir opciones para que las mujeres mismas puedan decidir sobre sus vidas. Hay que tener en cuenta que en una sociedad racista estas opciones siguen limitadas, y que la vida en la ciudad no necesariamente significa una liberación, sino que implica un alto costo personal que no todas las mujeres están dispuestas a pagar.

Desgraciadamente, fortalecer o empoderar a mujeres indígenas no es suficiente. Ellas pueden alcanzar cierto crecimiento, pero si deciden quedarse en la ciudad, necesitan un espacio donde sean reconocidas. Éste puede significar la ONG, pero tomando en cuenta sus crisis financieras, se debe pensar en otras alternativas. De esta manera, cualquier acompañamiento a mujeres indígenas en la ciudad debería promover y facilitar el acceso a la educación formal o a otra forma de capacitación profesional. Y no sólo esto, también el trabajo político por una sociedad más justa, la denuncia de cualquier forma de discriminación y el idear una sociedad en la que las diferencias son parte sustancial de su funcionamiento.

Por último, es importante que más mujeres indígenas sean acompañantes de los procesos de participación de mujeres indígenas. Esto no siempre es fácil porque no hay muchos modelos, y medirse con las asesoras mestizas es difícil, pues ambas vienen de contextos culturales diferentes, con formación escolar y profesional distintas. A lo anterior también se suma el que entre las mismas mujeres indígenas puede haber un difícil reconocimiento de otra con mayor autoridad. Por todo ello, considero que lo más relevante para las acompañantes indígenas no es el profesionalismo, sino quizá el posicionamiento. Al ponerse al lado de las mujeres indígenas, y no sobre ellas, pueden ganarse el respeto de las demás; al creer en sí mismas, ellas serán modelos para otras mujeres.

¿Un nuevo modelo de mujer indígena?

Las mujeres aquí mencionadas son y han sido modelo para otras indígenas. Su voluntad de superación y de ir más allá de límites culturales ha de ser lo que fascina a otras indígenas y no indígenas. No obstante, Jazmín señala que no todas están de acuerdo con ella, porque su camino implica no casarse y no tener hijos y siente rechazo por parte de mujeres que sí quieren seguir pautas culturales tradicionales. Incluso hay otras quienes que dicen que mejor no van a la ciudad, porque si no, les pasa lo mismo que a Jazmín, que no tiene hombre. La vida en la ciudad implica un costo social. Jazmín, por ejemplo, narra que no ha encontrado esposo por su propio miedo a que todos, al final, dejan a su mujer, pero también porque es difícil encontrar uno que la respete como mujer empoderada, que no está dispuesta a regresar a pautas culturales restringidas, por mencionar una, a estar sólo en la casa. Mientras tanto, Azucena escoge vivir su relación de pareja más libre, pero tiene que enfrentar el rechazo del padre, la vigilancia de los suegros y los chismes que pesan sobre esta relación.

Para las mujeres, su desarrollo individual tiene un costo personal alto. Otras indígenas lo intuyen, por eso, no para todas, aquellas son un modelo. Actualmente, en la cooperativa *Jolom Mayaetik*, incluso es difícil encontrar mujeres que quieran ir a la ciudad para asumir un cargo. No obstante, son también mujeres las que abren un camino que permite a las mujeres ser indígena y vivir en la ciudad; ser indígena y ser estudiante; ser indígena y ser profesionista; ser indígena y tener voluntad individual;

ser indígena y buscar un desarrollo pleno. Son mujeres quienes desafían a la sociedad mexicana en su conjunto, en la cual, en primer lugar, lo indígena se niega o se restringe a espacios reducidos o, bien, se encierra en imágenes construidas históricamente en cuyo espacio no hay mucho lugar para las indígenas reales. Pero ellas existen, están ahí y reclaman su lugar en la sociedad.

Conclusiones

Los temas analizados en este trabajo son relevantes para el desarrollo rural: la migración y las causas de la migración de género, los cambios identitarios, los cambios y la cultura a partir de los espacios de la comunidad y de la ciudad, las transformaciones personales y colectivas, las estrategias de acompañamiento desde mujeres mestizas y mujeres indígenas. Sin embargo, este trabajo también muestra que los cambios se dan a largo plazo, que no es mediante un programa, un proyecto o un taller, que se cambien estructuras fundamentales como las de género. El acompañamiento, en este sentido, tiene que ser de larga duración y, como he mencionado antes, desde la cotidianidad. Sin embargo, éstas son transformaciones difíciles de cuantificar y de evaluar. Para ello, las ONG que dependemos de financiamiento externo debemos sistematizar y mostrar estos logros sin someternos únicamente a esquemas y lógicas donde todo es medible y donde hay indicadores para todo. También debemos entender que los sujetos con los que trabajamos, los agentes del cambio, son humanos con miedos, valores, sentimientos y frustraciones. Su *seguir adelante* significa costos personales, así que su comportamiento no es previsible y a veces están aprisionados en conflictos personales. Sumar al tema el desarrollo humano, y hablar de desarrollo humano no es suficiente a mi sentir - aunque importante para no ver el desarrollo sólo en su dimensión económica y tomar en cuenta otros indicadores como la salud, la educación y el bienestar de las personas. Pero como profesionales del desarrollo, como agentes que estamos involucrados en procesos rurales, no deberíamos de dejar a un lado el encuentro subjetivo con las personas que llevan los procesos.

Considero indispensable el no ver a las personas con las que trabajamos sólo a partir de las categorías que representan, en este caso como mujeres indígenas, con las imágenes que tenemos, influidas por los distintos imaginarios sociales. En el caso de las mujeres indígenas es indispensable que tomemos en cuenta que sus identidades

están en transformación. Esto también significa que ya no podemos hablar de la dicotomía campo —ciudad o comunidad— ciudad. Este trabajo ha demostrado que hay redes que existen de la comunidad hacia la ciudad, que se resignifica el espacio de la ciudad y que el moverse a la ciudad no significa dejar la identidad indígena atrás.

También hemos visto la importancia del género en estos procesos. Las mujeres llegan a la ciudad por diferentes razones, aspiraciones y perspectivas que las de los hombres. Su inserción puede tardar más, ya que ellas no han tenido la misma movilidad que los hombres, y con esto no tienen el mismo manejo del español, ni tienen acceso al mismo tipo de trabajo; sin embargo, poco a poco se conquistan nuevos espacios, y el retorno al sistema comunidad con relaciones de género rígidas a veces les es imposible, pese a ello, es importante que mantengan vínculos con comunidades indígenas. Su transgresión de las fronteras culturales no debería de castigarse ni cuestionarse, sino ver su potencial como mediadoras entre los mundos, su capacidad de abrir caminos, y su ser modelo para mujeres jóvenes que abren nuevas perspectivas de vida. En este sentido, se trata de mujeres fortalecidas individualmente, con el apoyo de la colectividad y con un impacto social fuerte.

Bibliografía

- Bertaux, D. (1988), “El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades”, en *Historia Oral e Historias de Vida, Cuadernos de Ciencias Sociales*, 18, FLACSO, San José de Costa Rica.
- Bonfil Sánchez, P. (2002), “Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento desde la desmemoria y la injusticia”, en Dalia Barrera Bassols (comp.), *Participación política de las mujeres gobiernos locales en México*, Gimtrap, México.
- ____ (2003), “¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas”, en *México Indígena*, Vol. 2, Núm. 5, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, pp. 6-14.
- Castellanos Guerrero, A. (2003), *Imágenes del Racismo en México*, Universidad Autónoma Metropolitana y Plaza y Valdés, México.
- Castro Apreza, I. (1998), “Quitarle el Agua al Pez, la Guerra de Baja Intensidad en Chiapas (1994-1998)”, *Boletín de K'in al Antsetik*, Chiapas, México.
- Castro Apreza, Y. (2003), “J'pas Joloviletik – Jolom Mayaetik – K'in al Antsetik. An organizational experience of indigenous and mestiza women” en Christine Eber y Christine Kovic (ed.), *Women of Chiapas, Making History in times of struggle and hope*, Routledge, New York.
- Eber, Ch. y Ch. Kovic (ed.) (2003), *Women of Chiapas, Making History in times of struggle and hope*, Routledge, New York.
- Giménez Montiel, G. (1998), *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Hernández Castillo, R. A. (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo ético. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24, octubre. <http://www.laneta.apc.org/cgi-bin/WebX?230@54.0WiJaENej-vC^0@.ee72926>
- Librería delle donne di Milano, 1998. *Wie weibliche Freiheit entsteht*, Orlando Frauenverlag, Berlín.

Shütz, B. (2006), *Historias de vida y de organización. Nuevas identidades de mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.

Viqueira, J. P. (2002), *Encrucijadas chiapanecas. Historia, Economía, religión e identidades*, Tusquets, México.

SOBRE LAS AUTORAS

Ainara Arrieta Archilla

Es licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona y especialista en Estudios Interculturales por la Universidad del País Vasco. En México cursó la Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco, gracias a la beca de cooperación internacional y desarrollo de la Agencia de Gestión de Ayudas Universitarias y de Investigación de la Generalitat de Catalunya. Realizó su investigación sobre mujeres indígenas migrantes que venden sus muñecas artesanales en la Ciudad de México.

Su actividad profesional gira en torno a la cooperación para el desarrollo. Hoy, ya en su país, guarda en su corazón y su memoria las experiencias y reflexiones que le dejaron esta relación con las mujeres indígenas y con los estudiantes y docentes de la UAM.

Amaranta Cornejo Hernández

Se autodefine como una académica y activista feminista de perfil académico interdisciplinario, cuyo hilo conductor son las teorías propuestas desde el género, el feminismo y las emociones sociales. Es doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (2013), maestra en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (2004) y licenciada en Lengua y Literatura Inglesas por la UNAM (1998). Desde 2014 es Catedrática Conacyt adscrita al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), a través del proyecto “Acceso de las mujeres a la tierra, uso y usufructo de la tierra en Chiapas”. Docente del Posgrado en Estudios e Intervención Feministas del CESMECA, sus publicaciones abarcan libros y

revistas académicas, teoría literaria y artículos periodísticos. Su experiencia laboral incluye trabajo en diversas ONG en Chiapas con proyectos de producción con mujeres indígenas zapatistas, administración y *fund-raising* para proyectos de comunicación comunitaria con comunidades zapatistas. En Nápoles, Italia trabajó como mediadora cultural. De 2008 a 2013 colaboró en la revista virtual *Desinformémonos*. Para sonreírle a la vida disfruta de la ficción, la poesía, el baile, el chocolate y de sus perras y perros.

Bárbara Schütz

Estudió Pedagogía Social en Alemania, su país natal. En México cursó la Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco. De 1996 a 2007 vivió en Chiapas, donde trabajó en la Asociación Civil K'injal Antsetik, desde donde acompañó, muy de cerca, una parte del proceso de las mujeres indígenas de la Cooperativa *Jolom Mayaetik*. En 2007 regresó a su país de origen, donde trabaja desde el 2008 en la Asociación Welthaus Bielefeld, que se dedica a apoyar el desarrollo, tanto a procesos educativos y formativos como a organizaciones del Sur Global. Dentro de la Welthaus Bielefeld ha sido responsable del programa de *weltwärts*, que permite a jóvenes alemanes realizar un voluntariado en el Sur Global, y desde 2014 también a jóvenes del Sur Global realizar un voluntariado en Alemania. Mediante su trabajo en dicho programa ha mantenido su relación con México, y ha facilitado la colaboración y el enlace de más de 150 voluntarias y voluntarios con 40 organizaciones mexicanas que llegan a este país con el deseo de cooperar y aprender. Es co-autora del libro *Voces que tejen y bordan historias, Experiencias de la cooperativa Jolom Mayaetik*, y editora y co-autora de varios materiales que se realizaron en la Welthaus Bielefeld, entre otros "Aprendiendo *weltwärts* lernen. Experiencias, reflexiones y recomendaciones sobre un voluntariado internacional".

Gisela Espinosa Damián

Desde hace dos décadas ha sido profesora-investigadora de la UAM-Xochimilco, donde participa como docente en la Licenciatura de Sociología y en el Posgrado en Desarrollo Rural. Ha realizado investigaciones sobre procesos organizativos y de participación social y política de mujeres rurales; salud materna y mortalidad materna; violencia estructura y violencia de género; trabajo jornalero de mujeres indígenas y mestizas. Dos de los tres estudios. Dos de los tres estudios incluidos en este libro son parte medular de tesis dirigidas por ella.