



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Género, identidades y relaciones sociales: mujeres de los Altos de Chiapas.

Teresa Ramos Maza

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Luis Bernardo Reygadas Robles-Gil

Asesoras: C. Dra. Xochitl Leyva Solano

Dra. Magdalena Villarreal Martínez

México, D.F.

Julio del 2000.

Género, identidades y relaciones sociales: mujeres de los Altos de Chiapas.

Teresa Ramos Maza

Introducción.

Para abordar el estudio de la problemática que me planteado y que se refiere al conocimiento de la naturaleza de las relaciones que mujeres de los Altos de Chiapas mantienen a través de su involucramiento en la producción y comercialización de textiles, consideré necesario iniciar este capítulo con una revisión crítica de las teorías feministas acompañada de un intento de explicación sobre los problemas actuales en la conceptualización de la identidad femenina. Esto es un punto de partida necesario para demostrar que no es posible analizar la condición y las relaciones que se conforman entre las mujeres bajo argumentos esencialistas que suponen siempre y para todos los casos una subordinación de origen para todas. Considero que para avanzar en el conocimiento de la situación de las mujeres es necesario, por una parte, reconocer que su participación en la sociedad actual de México es inequitativa, pero también es indispensable conocer la diversidad de experiencias en contextos específicos en donde se pueden descubrir "caminos que evitan el abandono pasivo y posibilitan el ejercicio de la voluntad de ser" ¹ (Tarrés:1992: 44). En esta dirección, realizo la exploración de un conjunto heterogéneo de experiencias femeninas en diversas regiones del país y en distintos ámbitos sociales con la intención de mostrar que estas experiencias son fundamentales en la construcción de la subjetividad de las mujeres y por tanto de su identidad, que no en todos los casos es una identidad formada sólo bajo los componentes subjetivos de dominación.

Para explicar las relaciones construídas entre las mujeres de los Altos en la producción de textiles, parto del supuesto de que ambos grupos pertenecientes a distintas etnias-mestizos e indígenas-, ejercen poder y tienen la capacidad de controlar recursos culturales y materiales que ponen en juego a través de su interacción cotidiana. Por esto considero de primordial importancia dos aspectos que han sido insuficientemente tratados en los estudios sobre la mujer en México: el primero trata sobre la necesidad de analizar la identidad femenina desde la dimensión que ha sido casi siempre ocultada, percibida en ocasiones pero no iluminada suficientemente y que posibilita ver el ejercicio de poder por las mujeres; el segundo se refiere a la necesidad de analizar sus situaciones cotidianas para conocer qué cambios pueden ser promovidos desde su acción e

¹ La "voluntad de ser" es una metáfora que la poeta Gabriela Mistral creó para definir a las mujeres. Su convivencia con las nahuas, totonacas y ladinas de la región de la sierra de Puebla, la llevó a afirmar que las "mujeres de América Latina son una voluntad de ser", (Tarrés:1992) . Dice Tarrés que en esta metáfora se destaca al mismo tiempo el valor de la libertad en la definición de la identidad de la mujer y su fragilidad como sujeto.

interacción hacia la promoción de la subversión de un orden que establece jerarquías y distintos tipos de relaciones de dominación y subordinación.

Una se refiere al hecho económico y la otra al hecho político, y ambas sugieren Para el logro de tal objetivo he retomado los planteamientos de la perspectiva teórica de género conocida como "posicional" que propone el conocimiento sobre el sujeto femenino contemplando a las mujeres como seres históricos reales y rechazando la idea de un feminismo monolítico y totalizador. El feminismo se construye así, a través del análisis de las ambigüedades, conflictos y paradojas que distinguen a las mujeres de los hombres y a las mujeres entre sí, mediante la articulación de la diversidad de elementos entrecruzados. Esta teoría propone la construcción permanente de un marco de análisis flexible y adaptable que parta de la experiencia que las propias mujeres tienen de la diferencia no sólo respecto al hombre, sino de las diferencias entre las mujeres. Por tanto, concibe un feminismo con una visión de la mujer, no sólo basada en la diferencia sexual, sino que ubica al sujeto femenino en un concepto más complejo de múltiples diferencias que no son exclusivamente económicas o raciales sino son todas ellas en conjunto y que constituyen la subjetividad femenina ((De Lauretis:1991: Riquer: 1992). Otra propuesta que considero de mucha utilidad es la de Mohanty (1991) quien señala la necesidad de explicar la condición femenina en los países periféricos, desde la dimensión en donde las mujeres reconstruyen y modifican estructuras sociales de dominación, al tiempo que hace una crítica muy importante al feminismo occidental y su posición "colonialista" al suponer a las mujeres como un grupo homogéneo bajo la dominación masculina. De esta forma- señala- las feministas occidentales se convierten en los "sujetos" mientras las otras nunca pasan más allá de la generalidad débil de su status como "objetos" (ibid). Con el objetivo de aclarar y abrir caminos en la búsqueda de propuestas teóricas que sustenten los planteamientos de mi investigación de tesis, en los siguientes apartados intentaré discutir algunos de los argumentos de las corrientes mencionadas.

El documento se compone de dos secciones. En la primera realizo una discusión que pretende demostrar la diversidad de identidades femeninas así como las limitaciones de algunas de las herramientas metodológicas más comúnmente utilizadas para el análisis de la condición de las mujeres de países como México y América Latina, tales como la división sexual del trabajo y la separación de lo social en esferas pública y privada. En la siguiente sección de este capítulo se discuten las diferentes interpretaciones sobre las relaciones sociales conformadas en distintos procesos de producción de artesanías así como su comparación con el caso de estudio. Por último, a través del recorrido por la identidad femenina, las relaciones sociales y la producción de artesanía, intento explicar las interacciones entre clase, etnia y género, dentro de la complejidad que representa el contexto actual de la región.

feministas por la conceptualización de la mujer como una mujer blanca y europea-americana. Las feministas de los países tercermundistas y las llamadas "poscolonialistas" (Goldsmith 1997) han cuestionado las representaciones que de ellas construyen algunas investigadoras occidentales.

I.1.1. La identidad femenina y su diversidad.

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

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

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

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

Mohanty (1991) critica los principios teóricos del discurso feminista occidental bajo los que se estudia a las mujeres del tercer mundo, porque sus marcos de análisis nos presentan la imagen de una mujer promedio del tercer mundo como una mujer ignorante, pobre, tradicional, víctima, orientada a la familia y por tanto sexualmente restringida. Esta concepción, a mi juicio equivocada, también la aplican cuando analizan la condición de las mujeres de otras razas, negras o latinas en países como los Estados Unidos: las mujeres blancas con familias matrifocales son vistas como mujeres independientes, modernas que tienen control sobre sus cuerpos y su sexualidad, así como libertad para tomar sus propias decisiones, las mujeres negras en la misma situación son victimizadas y vistas como mujeres marginadas y abandonadas por el hombre. La familia matrifocal puede interpretarse también como una forma de rechazo a la autoridad doméstica masculina, incluso como una forma de resistencia, por parte de la población femenina de distintos sectores sociales, que desea adoptar este patrón familiar alternativo (Jiménez:1989; Gómez:1990; en González:1993).

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

Para las marxistas la opresión de la mujer es determinada por el surgimiento de la propiedad privada y el Estado y la división de la esfera pública y privada, y modificada por la aparición de otras formas de desigualdad social -la subordinación femenina es efecto de procesos tales como la creciente especialización del trabajo y la producción de mercancías. Las teorías marxistas han hecho valiosas contribuciones a la teoría feminista, como la de incorporar una visión histórica y política presente en sus planteamientos sobre la transformación de las relaciones de género a raíz del colonialismo y/o el imperialismo, así como la de reconocer la existencia de relaciones de opresión hacia las mujeres en las sociedades estratificadas, -los Mexicas y los Incas, por

ejemplo-. Plantea que la colonización agudizó esta opresión y creó nuevos mecanismos de legitimación y promoción del poder masculino, como la 1) adoctrinización moralista a través de misioneros, -que disminuiría la libertad sexual de la mujer, -; 2) la instrumentación de políticas gubernamentales que promovieron a líderes masculinos socavando los medios tradicionales de expresión femenina; 3) y la incorporación de los hombres a una economía de mercado y como consecuencia, la dependencia económica de las mujeres.

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

Wilson (1986) en su crítica a los modelos de impacto ha señalado la dificultad de establecer generalizaciones sobre el impacto de las transformaciones de la agricultura en la situación de las mujeres rurales, pues los estudios de caso realizados presentan evaluaciones diametralmente opuestas. Los efectos de las transformaciones agrarias sobre la condición de las mujeres rurales se registran como benéficos, negativos y/o contradictorios. Estas conclusiones resultan no sólo de las diferencias conceptuales y políticas sino también de la diversidad de los contextos regionales. Así, al tiempo que Deere en su estudio de las haciendas en una zona del Perú, encuentra que con el desarrollo de relaciones capitalistas de producción, las mujeres lograron autonomía sobre la distribución de su tiempo de trabajo, Babb en su investigación en la misma región, sostiene que las mujeres perdieron al ser marginadas del proceso de producción pues sus labores fueron asumidas por los varones o eliminadas (1986:268-269). Con los ejemplos anteriores, se manifiesta la importancia de tomar en cuenta no sólo

la influencia de las fuerzas económicas del exterior sino también las características preexistentes de la situación de las mujeres. No es posible analizar el impacto de la monetización del trabajo de la mujer sino se conoce cómo se valora su trabajo no remunerado entre las familias campesinas. Dado que se trata de una economía que se reproduce a través de ingresos en especie y en dinero, quizás la familia perciba a la mujer, como "proveedora" al igual que el hombre" y la mujer se percibe a sí misma también como tal, cambiando esta percepción, la valoración de la mujer en estas sociedades y confiriendo elementos identitarios distintos a las cualidades tradicionalmente consideradas como femeninas.

1.1.2 Identidad, género y clase.

Otra crítica muy valiosa a la teoría de la "feminización" de la agricultura ha sido realizada por Moore (1996) quien señala que la imposibilidad de generalizar esta situación, que si bien ocurre en algunos lugares, no sucede en todos los casos. También se refiere al error de simplificación que consiste en asociar a la mujer con los cultivos de subsistencia y a los hombres con los cultivos comerciales, que parte de la concepción dualista de hombre/mujer es igual a público/privado. Si se parte de estas concepciones, que visualizan a los hombres como triunfadores y a las mujeres como las vencidas en la transformación capitalista, se corre el riesgo de llegar a conclusiones erróneas sobre las relaciones de género en los sistemas de producción rural, puesto que tanto mujeres y hombres se ven afectados por los cambios. La autora señala que esta corriente de género y desarrollo contiene dos problemas básicos: 1) El primero se relaciona con el ocultamiento de las reacciones de las mujeres ante las transformaciones sociales; 2) el segundo consiste en el error de suponer a todas las mujeres como una sola categoría.

En mi opinión, la tradición de *etnocentrismo universalista* en el estudio de las distintas realidades de las mujeres, ha dado como resultado que no hayan sido considerados suficientemente dos aspectos muy importantes para el análisis de la identidad femenina: 1) el primero se refiere a las implicaciones que tendría para la construcción de la identidad femenina el hecho de que la actividad laboral remunerada, en algunas regiones y zonas del país, no es una actividad reciente, sino más bien ha sido parte de la vida cotidiana de un sector importante de mujeres y en algunas regiones, desde la época prehispánica²; el segundo aspecto es el relativo a la integralidad de la vida campesina, en donde la producción, reproducción, rituales y convivencia con la naturaleza, le dan a la personas una dimensión de totalidad, (Arizpe:1986); la concepción anterior necesariamente conlleva diferencias muy importantes en cuanto a la percepción y por tanto la acción y participación en los espacios políticos entre las mujeres

² Cecilia Sheridan (en González:1993), hace notar que la incorporación de la mujer al mercado era muy importante desde el siglo pasado en ciertas industrias mexicanas, como la de textiles, calzado, tabaco, alimentos, loza y vidrio. Newbold de Chiñas (1975), en su estudio sobre las mujeres de San Juan del Istmo de Tehuantepec, refiere como desde el siglo XVI existían comerciantes mujeres y hombres en la región. En toda la región llamada Mesoamérica, son las mujeres quienes se dedican a vender alimentos preparados y productos artesanales.

rurales indígenas y las mujeres urbanas mestizas. Las contradicciones entre las distintas conclusiones sobre la realidad de las mujeres en los países periféricos revelan la insuficiencia de las teorías marxistas y estructuralistas para analizar la complejidad de las distintas situaciones en las que ellas están inmersas. Al mismo, es evidente la insuficiencia de analizar estas situaciones sólo desde la perspectiva de estudiar los efectos que provocan los cambios macrosociales. Este tipo de análisis no sólo no toma en cuenta las respuestas femeninas, sino que también cae en el error de presuponer que todas las mujeres pertenecen a una sola categoría social.

I.1.2 Identidad, etnia y clase.

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

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

para las relaciones domésticas dentro de las estructuras sociales de comunidades de minorías. Feministas europeas como Dalla Costa y James, (1975) difundieron la idea de la posibilidad de una clase revolucionaria que incluyera a los que no recibían salario- "amas de casa"- y a los asalariados ya que su existencia es crucial para el capital.

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

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

En México la corriente cuestionada por Mohanty, es la línea teórica que guía los trabajos de las principales autoras que han trabajado sobre las diferencias en la

condición de las mujeres de acuerdo a la etnia, como son Arizpe y Lagarde. Ambas, dentro de la corriente de los estudios realizados en los ochentas sobre campesinado y mujer campesina³, introducen en la antropología en México la discusión sobre la etnicidad y el género, que no había sido abordada por la corriente antropológica marxista que se ocupó en el debate sobre la caracterización de clase del campesinado y el desarrollo del capitalismo en la agricultura en México, (Krotz:1993). Las dos autoras sostienen que las mujeres indígenas sufren de una triple opresión.

Lagarde propone que las mujeres indígenas son consideradas al interior de sus pueblos como "cargas incómodas" y "bocas que alimentar sin que trabajen", por la "ideología campesina y patriarcal que las devalúa.". Afirma que las mujeres salen a trabajar fuera de sus pueblos, porque son enviadas a buscar algo extra, situación que ellas ven como una oportunidad "para escapar de su existencia opresiva". Al mismo tiempo, la autora muestra dos ejemplos que posibilitan, en mi opinión, la negación de sus argumentos: 1) dice que "las indias mexicanas no sólo han obedecido, obligadas por la violencia sino que también han actuado: cada vez más mujeres de los grupos étnicos son dirigentes, forman parte de comités, militan en partidos políticos..." Utiliza el ejemplo de Maria Sabina, la chamana mazateca y su canto: *Soy mujer que ha ganado/ soy mujer de asuntos de autoridad/ Soy mujer de sabiduría/ tú eres mujer estrella grande...* para llegar a la conclusión de "el canto de Maria Sabina corresponde a un mundo inexistente" porque actualmente "ninguna india ni mujer alguna puede reivindicarse hoy como sabia curadora ni mujer-estrella" (s/f:14-16).

De la misma manera, en una reflexión sobre las indígenas zapatistas⁴ afirma que dado que las mujeres están subordinadas a "sus padres, madres, hermanos, hijos, autoridades de sus pueblos, los caciques, a cualquier mestizo, a la familia, la comunidad, las iglesias, la escuela, las instituciones políticas gubernamentales y civiles (..) y por tanto, su razón de vida es la maternidad, - y como campesinas la agricultura y la elaboración de utensilios y artesanías-" no pueden participar en la vida pública e intervenir en política. Ellas, -dice Lagarde-, se integraron a la rebelión, ya sea por escapar del dominio patriarcal o también para seguir a familiares y esposos igual que las Adelitas de la Revolución Mexicana (1996:88). Concluye que por las condiciones de la guerra, todas y cada una de las

³ En estudios realizados en los ochentas surgen planteamientos distintos para el estudio del campesinado y la mujer. Estos se relacionan con las condiciones de reproducción social y tienen una fuerte inspiración en Chayanov. En esta corriente se ubican los trabajos de Martínez y Rendón, Arizpe, Salles y Appendini, quienes analizan la economía campesina al nivel de la unidad familiar y sus distintas formas de organización para la producción y reproducción social. Consideran la importancia de analizar elementos tales como: el tamaño y el ciclo de vida de la familia, relaciones de parentesco, el trabajo productivo y doméstico de las mujeres y el contexto de la unidad, según el tipo de agricultura de subsistencia vinculada al mercado capitalista.

⁴ Lagarde considera "notable" el hecho de que en una sociedad como la mexicana y en donde en los espacios interétnicos lo patriarcal se acentúa porque se combina con el dominio prevaleciente, las mujeres representen el 33% del EZLN, (Lagarde, 1996) .

indígenas zapatistas sintetizan dos mundos y dos facetas de identidad: la de mujer indígena tradicional y la de indígena guerrillera moderna.

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

Lourdes Arizpe ha sido una de las académicas que más ha aportado a la teoría feminista relacionada con la ruralidad y etnia, a través de la síntesis de propuestas de feministas marxistas como Leacock, Sacks y Sanday⁵. Sobre el estudio de la subordinación de las mujeres rurales, Arizpe ha señalado la importancia de analizarla en el marco de la diversidad de normas y de instituciones sociales en las que participan las mujeres y los hombres en su sociedad específica puesto que esta subordinación se presenta con distintas modalidades de acuerdo tanto a las estructuras productivas como al "patriarcalismo religioso o cultural del grupo" (1986:59). Señala que algunos estudios demuestran que en varias culturas indígenas el culto religioso se basa en una divinidad formada por una pareja de hombre-mujer, así como la mayor presencia femenina en los ritos y mitos colectivos.

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

⁵ Uno de los planteamientos centrales de Leacock es el que se refiere a las relaciones de género en las sociedades autoctonas, que han sido transformadas por el colonialismo y/o el imperialismo. Un avance muy importante en los postulados de la teoría marxista ha sido aportado por Sacks, al rebatir la igualdad de la mujer en las sociedades sin clases y a las posiciones que asumen que la condición de la mujer depende de su papel en la reproducción biológica. El argumento central de Sacks consiste en suponer que la igualdad de la mujer existe sólo si ella y el hombre tienen el mismo acceso a los medios de producción. Sanday señala la importancia de las ideologías que desvalorizan el trabajo (Moore:1996; González:1997, Godsmith:1986; Ramos:1991).

de etnia y clase social. Sus estudios han aportado nuevas explicaciones que han contribuido en mucho al avance del conocimiento en este tema de estudio.

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

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

Una crítica central que yo haría a su planteamiento se refiere a su propuesta de estudiar a las campesinas como un grupo homogéneo y subordinado bajo la condicionante estructural que marca la asimetría de origen entre los géneros en las sociedades campesinas de los países periféricos: la falta de derechos sobre la propiedad de la tierra. En su cuestionamiento a la idea planteada por Hewitt, quien sostiene que la posición de mayor prestigio y mayor participación de la mujer en la autoridad en las comunidades indígenas, es destruida "al pasar estas sociedades a una cultura mestiza", Arizpe reconoce esa posición distinta a la de subordinación y añade otro elemento que contribuye a destruirla y que consiste en los procesos de diferenciación social dentro de las sociedades indígenas. Sin embargo, considera que aunque las normas culturales y la

importancia de las labores de la mujer le otorgan una posición de prestigio y autoridad mayores en las sociedades tradicionales, su situación debe ser vista y analizada a través de la condición de subordinación que posibilita su unión y definición bajo la categoría social de mujer: la asimetría en las cargas de trabajo entre los hombres y las mujeres y el no derecho de éstas a poseer y controlar los medios de producción (1989:124). De los argumentos anteriores se desprende entonces que, por encima de las diferenciación social y del hecho de que algunas mujeres posean cierto grado de prestigio y poder, las campesinas indígenas deben ser vistas como un grupo unificado bajo la subordinación.

En América Latina, las propuestas de Arizpe para analizar la condición de las
 A mi modo de ver, el enfoque macroestructural y economicista de Arizpe, no le permite abordar con mayor profundidad la heterogeneidad de la condición de las campesinas según sus diferentes contextos sociales, así como las contradicciones que pueden existir entre las mujeres de diferente posición social en una misma etnia. Me parece que en este sentido, podría aplicarse la crítica que hace Mohanty al uso de la categoría "mujeres" como una categoría de análisis que supone que todas son un mismo género y no obstante pertenecer a distintas clases y culturas son un grupo homogéneo constituido socialmente antes del proceso de análisis (1991:56). La homogeneidad se origina en los universales sociológicos y antropológicos que ven a las mujeres como un grupo sin poder, siempre explotado y subordinado y sometidas al acoso sexual. Si se ve a las mujeres campesinas como un grupo homogéneo subordinado y cuya unidad se hace posible por el interés de romper con la asimetría de las cargas de trabajo y la no posesión de medios de producción, se niega cualquier punto específico histórico en su ubicación como subordinadas, poderosas, marginales o centrales.

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

En los párrafos anteriores he tratado de demostrar como las distintas interpretaciones sobre la relación entre género, etnia y clase, a pesar de sus

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

En América Latina, las propuestas de Arizpe para analizar la condición de las campesinas e indígenas han significado grandes avances, sin embargo considero que no han sido suficientes para explicar realidades que se presentan en regiones como la de Los Altos de Chiapas. En los siguientes apartados, trataré de aportar algunos elementos para la reflexión sobre las limitaciones del uso de las categorías metodológicas como la división sexual del trabajo y la separación de la vida social en las esferas pública y privada en la región de estudio. En relación a lo anterior, Leacock ha señalado dos cuestiones muy importantes: la dificultad en los estudios de género de conceptualizar las diferencias sin jerarquizar, así como el profundizar en qué contextos las diferencias entre los los géneros se transforman en desigualdades (en Goldsmith:1981). Por otro lado, considero también que la teoría marxista, a pesar de su neutralidad sobre el género en sus categorías centrales, es útil como estructura teórica básica para el análisis de la opresión de la mujer (Barret:1980; en por Benería y Roldan: 1992).

I.1.3 La identidad femenina y la división del trabajo.

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

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

Varios trabajos han señalado la dificultad de delimitar y establecer límites precisos en las diferentes actividades de la unidad doméstica campesina. Es

bastante complicado el contar con una definición que delimite exactamente la división del trabajo, como “actividades femeninas” y “actividades masculinas”. Esto sucede no sólo en las actividades productivas, sino también en las clasificadas como reproductivas y de servicio doméstico. Algunas de estas tareas como el acarreo de agua, leña, recolección de yerbas y frutos alimenticios pueden ser realizados por hombres y mujeres. También es frecuente que sean hombres y niños y no sólo niñas los que ayuden en el cuidado de los hijos menores. Tampoco existe de manera absoluta la asignación de actividades realizadas fuera de la comunidad a los hombres y el que las mujeres se dediquen sólo a las tareas que se realizan al interior. En varios poblados de la zona fronteriza del estado de Chiapas, los hombres recolectan diversas especies alimenticias y son las mujeres las que salen a las ciudades a venderlos. El argumento que dieron las mujeres sobre esta situación es sobre “la pena” que tienen los hombres para salir a la calle a vender”⁶. Sobre esto es importante mencionar los hallazgos de Gutman (1996), sobre la identidad masculina y sus cambios. En Santo Domingo, colonia del Distrito Federal, Gutman encuentra diferencias significativas en los usos y sentidos de los términos *macho* y *machismo*. Estas reflejan y a menudo concentran experiencias urbanas y rurales contrastantes según las diferencias de generación, estratificación de clase, etapas en las vidas individuales. Este autor sostiene que la masculinidad como otras identidades culturales, no puede ser confinada en categorías simples como *macho* y *mandilón*. Él encuentra que el estereotipo del macho mexicano es mas bien asociado con una imagen nacional impuesta también desde el exterior. Este autor muestra como incluso en las áreas urbanas de nuestro país, existen casos de hombres que también realizan quehaceres domésticos y lo reconocen públicamente. Aunque, por supuesto no es una cuestión generalizada, pero son indicios de la diversidad y cambios actuales en la identidad masculina.

Pancake (1993) se refiere a las “fronteras de género” para designar “aquellos confines que delimitan los papeles de cada género y que establecen que ciertas actividades sean indicadoras de la femeneidad o la masculinidad..”, (Ibid. p. 269). En su trabajo sobre las interpretaciones del concepto de género en los estudios etnográficos de los tejidos autóctonos de Guatemala, encuentra 3 tipos de interpretaciones que denomina *generizaciones infundadas* y que consisten en los casos en donde la información registrada demuestra la tendencia a atribuir categorías de género basadas en evidencias incompletas o desviadas. La primera se refiere al hecho de que en los aspectos técnicos de las actividades textiles, se encuentran fronteras muy rígidas de género, es decir, los hombres manejan siempre los instrumentos más modernos porque se identifican con el progreso, mientras las mujeres son las que siempre trabajan con los instrumentos tradicionales. La segunda *generización infundada* se refiere a que los papeles de género siguen la misma dicotomía clásica y androcéntrica de producción/reproducción: las mujeres generalmente tejen para el consumo doméstico y los hombres para el mercado, acompaña a esta interpretación, la

⁶ Información de campo en el área de la región de Las Margaritas, Chiapas.

noción de que en cuanto el dinero aparece en alguna actividad productiva de la mujer, los hombres asumen el papel dominante. Por último, las decisiones que los hombres toman relativas al tejido siempre reflejan la economía de mercado, mientras las que toman las mujeres se basan principalmente en la tradición.

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

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

En cuanto a la propiedad de la tierra, Collier (1976) en su comparación de la relación hombre-tierra en seis comunidades mayas señala la herencia bilateral en lugares como Chamula y Amatenango, en donde, según el autor, la agricultura "está eclipsada por el trabajo asalariado y las especialidades artesanales"⁷ (1976:85). Arizpe en su análisis de la división del trabajo en la unidad doméstica da prioridad a la producción agropecuaria y no toma en cuenta otras actividades como la artesanal que, en algunos lugares tiene la misma o una mayor importancia que la producción agrícola. Esta carencia quizás es consecuencia de la consideración de la citada autora, quien afirma que las mujeres campesinas del Tercer Mundo, han ido perdiendo su participación en industrias caseras, en artesanías y en el pequeño comercio al tiempo que su producción se concentra gradualmente en manos de intermediarios acaparadores, (1989:132). Actualmente en Chiapas las mujeres indígenas y

⁷ Quizás Collier tenga razón al decir que la agricultura está actualmente eclipsada por la alfarería, sin embargo es importante mencionar que el hecho de que sea la alfarería la actividad altamente comercializada, no significa que las familias amatenangueras lo consideren de esta manera. Esto se podría demostrar con dos hechos 1) la producción agropecuaria del lugar no sólo aporta un importante ingreso en especie sino también monetario; 2) las alfareras abandonan aproximadamente durante dos meses la actividad de alfarería para trabajar en la cosecha de maíz, esto puede explicar su interés, por ejemplo, en aprender nuevas técnicas de fertilización, como el uso de abonos orgánicos (Ramos D.: 1998; Ramos T. : 1997).

mestizas no sólo no han perdido estos espacios, porque justo una proporción importante de mujeres rurales participa en la generación de ingresos en efectivo a través de la producción de artesanías, sino que han ampliado estos espacios construyendo y reconstruyendo formas de resistencia a la marginación y opresión al tiempo que conforman y modifican relaciones sociales en donde se manifiestan tanto la cooperación como los conflictos.

Rejón (1998) en su estudio sobre las mujeres mayas yucatecas encontró que la mujer experimentó una nueva identidad profesional con la integración al mercado de su producción textil. Señala las nuevas estrategias que organizan las mujeres que son madres y esposas para la obtención de beneficios de su cooperativa sin tener que participar directamente: ellas recurren al apoyo de sus hermanas, hijas mayores o cuñadas para que asistan a las asambleas. Al mismo tiempo observó en la cooperativa la presencia de conflictos intragenericos relacionados con el poder, por ejemplo en torno al manejo y control de información actualizada sobre programas de apoyo a la vez que relaciones de solidaridad y amistad. Alberti (1997) encuentra que las artesanas nahuas de Puebla, agrupadas en la forma jurídica de Sociedad de Solidaridad Social, se organizan para la comercialización apoyándose en redes de parientes y conocidos que las ayudan en sus transacciones comerciales. Con todas las dificultades que han enfrentado, -señala la autora- las artesanas han logrado un éxito importante no sólo visto desde el aspecto económico sino también en el grado de autovaloración que ellas han alcanzado al realizar su producción textil. Según Alberti, estas artesanas han logrado la aceptación de la gente de sus poblados de otras formas de comportamiento femenino como su participación en procesos sociales como elecciones y votaciones y ser mayordomas de santos (1997:184).

Las reflexiones y los estudios de caso sobre la división del trabajo mencionados anteriormente, hacen evidente que no sólo existen desacuerdos entre los enfoques teóricos y la realidad de la organización del trabajo en regiones campesinas indígenas, sino que quizás también nos muestra una situación en donde ciertas realidades no se han querido ver en aras de una estrategia política feminista. Parte de las teorías e interpretaciones revisadas parecen seguir afirmando que las mujeres han sido, son y seguirán siendo siempre víctimas y oprimidas ya sea por sus familiares hombres, por los patrones, por los comerciantes intermediarios, por el Estado y por todos a la vez. ¿Se podría entender entonces que son los hombres los que han ido incorporando no sólo sus experiencias propias de autodeterminación y poder sino también las experiencias de autodeterminación y poder de las mujeres?

Los estudios de caso realizados en contextos locales y particulares confirman que la división del trabajo no siempre resulta en una condición de dominio de los hombres hacia las mujeres y en una subvaloración de su trabajo. Son muestra también de que no sólo no han perdido parte de las actividades domiciliarias generadoras de ingresos como las artesanías sino de cómo, en el contexto del

desarrollo de capital y las transformaciones agrarias en México, las mujeres han tenido sus propias respuestas a través de las cuales han reconfigurado la identidad femenina. De ahí la importancia de considerar los hallazgos que nos presentan los estudios de caso más recientes, los cuales confirman la existencia de espacios de acción que las mujeres han ocupado por decisión propia y que nos dicen que probablemente la identidad femenina está moldeada, construida por algo más que las experiencias de procesos sociales de exclusión, supuestamente relacionada con su sexo y cuyo papel en la sociedad es la reproducción biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo. Como bien señala Hernández (1996), al referirse a las reivindicaciones de las indígenas en el contexto político actual de Chiapas, éstas no han sido sólo víctimas de las ideologías patriarcales.

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

1.1.4. Sobre lo privado y lo público y la identidad femenina.

La discusión sobre las esferas pública y privada como resultado de la división sexual del trabajo, es una de las importantes y constantes en la teoría de género. Esta dicotomía de lo público y lo privado se sostiene en la idea de que la familia constituye un ámbito separado y distinto del mundo externo. Las mujeres están universalmente asociadas con el ámbito doméstico familiar, mientras que los hombres controlan la esfera política-pública. Sobre esto es necesario mencionar, que tanto la política como la historia han dado muestras de la participación femenina en organizaciones y movimientos así como también de la escasa representación femenina en las diversas instituciones estatales y en otros ámbitos de la política; surge entonces el problema de cómo ubicar estas realidades contradictorias.

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

En relación al planteamiento anterior, Moore (1996) destaca las deficiencias de esta distinción, pero manifiesta su desacuerdo en tratar como políticas todas las acciones de resistencia o de protesta femeninas. Por ejemplo en diversas sociedades, las redes de parentesco formadas por las mujeres desempeñan un importante papel, creando vínculos entre grupos patrilineales distintos que pasan a formar parte de formaciones políticas más amplias (1996:195). Estas asociaciones derivadas de las relaciones de parentesco abren nuevos foros a las mujeres en donde al mismo tiempo que se expresan actitudes de solidaridad y cooperación, también se manifiestan nuevos conflictos y/o se canalizan viejas pugnas, como serían los casos presentados líneas arriba. Pero también existen otras formas que no dependen necesariamente de estructuras grupales ni de colectividades y por tanto que no pueden ser analizadas como acciones políticas. Sugiere entonces, el concepto de Scott (1985) sobre las formas de resistencia cotidiana de los campesinos para estudiar las acciones de protesta y resistencia asociadas a las relaciones de género y de clase. Sin embargo, elude el punto problemático sobre el cómo las "acciones no organizadas" se convierten en catalizadores de amplios movimientos políticos, es decir, en dónde situarnos para el análisis sobre acontecimientos cotidianos que, como señala Scott, son catalizadores de amplios movimientos: "los actos individuales de protesta y evasión, respaldados por una venerable cultura popular de resistencia y multiplicados por varios miles de iniciativas semejantes pueden desencadenar un caos en la política ideada por los supuestos dirigentes de la capital..". (Scott:XVII en Moore:1996:210). ¿Sería posible que en la "venerable cultura popular" que respalda a los actos individuales estuvieran también venerables mujeres poderosas?

Si como dice Amorós (1994), las actividades más valoradas y de mayor prestigio son las que constituyen el espacio de lo público y este espacio es el más valorado por ser el de reconocimiento, de lo que se ve, de lo expuesto a la mirada pública, ¿por qué la actividad de las las mujeres parteras, curanderas no habría de ser reconocida, valorada y respetada igual que cualquier actividad masculina? Además, ¿Es posible que todas las actividades del ámbito privado no se valoren y reconozcan? La respuesta de Amorós, es que si bien las actividades de las mujeres son valoradas, son valoradas siempre de "puertas adentro" (ibid:25) . Sin embargo, si en la culturas campesinas e indígenas, no existe una estricta separación sexual ni espacial del trabajo, por ejemplo, ¿cómo se puede aplicar la concepción de Rosaldo (1974) que considera como invariante estructural la división entre lo privado y lo público? Al respecto, considero que este concepto no se puede considerar como "invariante estructural que jerarquiza los espacios". Quizás el trabajo en la agricultura es un elemento identitario tanto de los hombres como de las mujeres. Quizás esto podría explicar el hecho de que en los movimientos de lucha por la tierra, participen las las mujeres y también que en las marchas recientes de mujeres participen hombres. De ahí que esta participación deba ser vista como política hecha por mujeres no como simple "acompañamiento para llevar el almuerzo y

cuidados maternos". Considero que lo importante en esta discusión es entender las intersecciones entre las diferentes dimensiones de la vida social, es decir como se entrecruzan las acciones de la esfera económica y social con la esfera política e ideológica.

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

Así por ejemplo, Chiñas (1975) en su estudio en la región zapoteca afirma que las mujeres comerciantes de San Juan alcanzan preeminencia en la vida económica y social, sin embargo, la autoridad siempre está representada por los hombres. Toledo (1987) interpreta como una paradoja la situación de las indígenas de Simojovel, Chiapas, porque son explotadas fuertemente por el sistema capitalista y por el sector masculino de su grupo, al tiempo que se observa una "fuerte presencia femenina en las esferas económica y política", (Ibid. p.48). Marroni (1995) en su estudio sobre trabajo rural femenino y relaciones de género en Atixco, Pue., concluye que los procesos de modernización no llevan a modificaciones positivas o negativas en las relaciones genéricas. Existe —afirma— un conjunto de factores históricos y culturales que determinan un rango amplio en los márgenes de autonomía, menor opresión y una posición menos desigual que pueden obtener las mujeres en el seno de la familia y en la sociedad local. En las sociedades rurales se dan formas no explícitas, ocultas, de participación y de poder femeninos que coexisten con situaciones evidentes de subordinación genérica, (1995:161).

Sobre estos aspectos, Sarti (1997) encuentra que en el sector de las familias populares brasileñas, no parece existir en sentido simbólico la mujer como jefa de hogar, pues aunque las mujeres llegan a tener mayores ingresos que los hombres, esto no significa que gane más autoridad dentro de la familia, en parte

porque ellas desean tener una figura masculina protectora, que represente el papel de intermediario entre el mundo público y el privado de la casa. Esta situación se produce -afirma Sarti- por la identificación de las mujeres con la noción y normas de la familia de tradición católica, que dictan el logro de una imagen de respeto que las dignifique ante los ojos de la clase media. Mientras Montesino, al estudiar la identidad femenina y religión en sectores populares mestizos de Chile, propone que el modelo que estructura la identidad de género en América Latina estaría centrado en una figura materna fuerte y en la relación de filialidad. Sobre estas dos interpretaciones de alguna manera contradictorias, González, (1997) reflexiona sobre el problema de la negación a nivel simbólico de las prácticas cotidianas e invita al debate sobre la posibilidad de la coexistencia de dos modelos identitarios femeninos alternativos y contradictorios.

Esta problemática nos remite al polémico análisis de Rogers (1975), quien en su estudio sobre familias campesinas de Francia, propone un modelo de interpretación basado en la idea de que los hombres y las mujeres se mueven dentro de espacios separados de ventajas y prestigio. El dominio aparente del hombre opera como un mito mediante el cual se mantiene un balance entre el poder informal ejercido por las mujeres y el poder formal ejercido por los hombres. Tanto hombres como mujeres mantienen el mito de la dominación del hombre porque ambos perciben obtener ventajas de su posición. Una variante de este modelo es sugerida por Marie Odile Marion (1992) en su estudio sobre la organización social del grupo de los lacandones, en Lacanjá Chansayab, Chiapas. En su interpretación, concluye que las mayas de este lugar tienen "todo un arsenal de recursos para intervenir en las decisiones de los hombres, quienes aparentemente, acaparan la autoridad". Ellas manejan desde presiones individuales hasta confabulaciones instrumentadas a través de acuerdos entre varias mujeres emparentadas. Encuentra que ellas han "desarrollado un complejo sistema de control femenino en el que la solidaridad, la concertación y el intercambio de información vinculan a la mayor parte de las mujeres de forma intracomunitaria, rompiendo el cerco de inviolabilidad doméstica tendido por sus esposos y padres, para aislarlas.." (1992:388). Me parece que uno de los grandes méritos de estos trabajos es su explicación basada en la valoración de los arreglos y acciones de las mujeres de la misma forma que los acuerdos entre los hombres. Ambos trabajos abandonan el enfoque centrado en sólo examinar las manifestaciones masculinas de poder, para resaltar estos arreglos femeninos que tienen igual valor y significación.

Considero que la conceptualización de la estructura de poder de Richard Adams, es de mucha utilidad para la presente discusión, porque su perspectiva ubica el poder en todas las dimensiones de la vida social. Para Adams (1983), no existe ninguna relación sin poder, todos los miembros de una relación social poseen necesariamente algún poder, si por poder se entiende la capacidad de ejercer influencia sobre actores o unidades operativas sustentada en el control sobre recursos estratégicos. El control sobre el comportamiento de las personas

es el camino hacia el poder, "el control consiste en la capacidad física y energética que tiene el hombre para reordenar los elementos de su medio ambiente, tanto en términos de sus posiciones físicas como de las conversiones y transformaciones energéticas a otras formas espacio-temporales" (1976:22).

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

Estas identidades no cumplen con el modelo de la mujer subordinada a la autoridad masculina, abnegada y guardiana del bienestar de su familia y que corresponde, según González, a los modelos culturales sobre las imágenes de lo que son las mujeres y que son difundidos por los discursos ideológicos de la iglesia, el estado y los medios de comunicación. Esta autora señala como estos discursos condicionan todos los planos de la vida de las mujeres y "desde fuera" se constituye como el elemento dominante de la identidad femenina cuando este modelo "no es la esencia de lo femenino sino es un modelo cultural-ideológico que al trasladarse al nivel psicológico y del comportamiento real presenta ambigüedades y contradicciones" (1997:29). De la misma manera, considero que en las interpretaciones y hallazgos sobre la condición de las mujeres, se manifiestan contradicciones y ambigüedades no sólo como parte de la propia realidad, sino también como resultado de los discursos ideológicos que a veces son utilizados en las investigaciones académicas. Por ejemplo, este discurso ideológico al que se refiere González, se ha utilizado también, aunque desde otra perspectiva, en los estudios sobre los movimientos de las mujeres. Frecuentemente se interpretan sus demandas y acciones siempre en relación a los intereses como guardianas del bienestar familiar. Si las campesinas participan en movimientos de lucha por la tierra, es porque "están apoyando a sus maridos", es decir se interpretan las acciones políticas femeninas como siempre derivadas de una identidad abnegada y siempre motivada por el servicio a los demás, no por intereses propios, de ahí que sean consideradas como demandas "tibias", "no feministas" o como dice González "rara vez plantean demandas dirigidas a sus intereses específicos", como serían, el derecho a la libre decisión sobre el cuerpo, incluyendo la opción del aborto o su participación en órganos de decisión, por ejemplo (1997:35).

Según varios estudios, lo que lleva a las mujeres a movilizarse en el ámbito público es el esfuerzo que hacen por cumplir con su papel de madres y amas de casa cuidadoras del bienestar de su familia, (Andreas:1985; Jaquette:1989; Sacks: 1989; Massolo:1992, citadas por Gonzalez: 1997:36). De esta manera se concluye que la participación femenina en los distintos movimientos políticos es

motivada porque siguen a los hombres, o también se supone que sus demandas son derivadas de necesidades relativas a su papel de amas de casa y madres cuidadoras del bienestar de familia. Considerar de esta manera las motivaciones para la movilización política femenina dificulta el análisis y oculta su verdadero significado y transcendencia, pues ¿por qué se tiene que suponer que todas las mujeres tendrían los mismos intereses? Si se reconoce que las identidades y las relaciones de género varían según el contexto cultural, los intereses tienen que ser distintos y de acuerdo a los valores culturales de cada grupo social.

Mencionar lo anterior me parece importante cuando se trata de ver la relación entre la identidad femenina, la *conciencia de género* y las demandas de los movimientos de mujeres de países de América Latina. Sobre las mujeres de Chiapas, se ha mencionado que las indígenas participan activamente desde mediados de los setenta en las movilizaciones campesinas de la región, pero no lo hacen con reivindicaciones femeninas, sino que cuestionan las injusticias de clase, (Barrios:1995; Toledo:1987). Cabe preguntarse entonces ¿cuáles debieran ser las "reivindicaciones femeninas" en este caso?

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

De la misma manera, ¿Es posible asegurar como dice Amorós, que "las mujeres indias, en el nivel de su incipiente conciencia feminista, no pueden sino sentirse desgarradas ante la intransigente actitud ante el aborto de ciertos líderes y mentores religiosos del EZN.." al referirse a las indias "que tuvieron un notable protagonismo en la rebelión de Chiapas", ? Es decir, seguir viendo y oyendo las voces, presencia, acciones y representaciones de las indígenas cuyos orígenes son identidades no configuradas siempre por la opresión, no valoración y no reconocimiento sociales?

No es posible pensar que las mujeres salieron del confinamiento de sus hogares empujadas por sus esposos a tener una fuerte presencia en el movimiento zapatista. Tampoco se han movilizado sólo en función de su motivación del "ser para otros". Considero que las indígenas zapatistas sólo han utilizado su creatividad, poder e ingenio de siempre para, de la misma manera que lograron

“reconvertir los textiles”, unir varios discursos de la manera que salgan más favorecidas. Así, han incorporado a sus demandas, parte de sus intereses, con los intereses de otros grupos de mujeres no indígenas y los intereses incluso, del discurso oficialista actual de género. Ellas han formado vallas humanas para proteger a los hombres de la represión del ejército, sacando provecho tanto de los discursos que propagan la debilidad de la mujer, “a las mujeres no se les pega”, como los nuevos discursos sobre los derechos humanos.

Tradicionalmente en la literatura feminista, no se han tomado en cuenta los atributos identitarios que pueden tener las mujeres según los contextos histórico-sociales, los cuales forman parte de su identidad femenina y que generalmente son asignados a los hombres tales como el trabajo productivo, la movilidad y acciones e intereses que dirigen hacia una participación política. Me parece que si desde la perspectiva del análisis de género y psicoanálisis, es posible demostrar como lo hizo Burin (1996) que entre los componentes subjetivos de la identidad de las argentinas de clase media y de mediana edad existen limitantes para su avance profesional dados por la internalización de factores como la división del trabajo en las sociedades urbanas, es posible sugerir también que la identidad de mujeres campesinas indígenas y mestizas de regiones como Los Altos de Chiapas, el trabajo y la movilización política sean elementos identitarios fundadores. Con lo anterior pretendo remarcar las diferencias que pueden existir en las identidades femeninas según los contextos sociales y las relaciones en que se encuentran inmersas y el cómo estas diferencias pueden resultar en verdaderos instrumentos de acción de las mujeres para cambiar las estructuras de dominación.

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

De acuerdo con Stephens (1998) la estricta separación entre lo público y lo privado es una construcción social relacionada con momentos específicos históricos de las sociedades industriales, pero que en la cotidianidad de diversos

sectores de las sociedades de países de América Latina no existe esta división, como sería el caso en esta región. Las demandas y acciones de las indígenas y mestizas pueden considerarse como prácticas sustentadas en su identidad femenina y pueden considerarse como demandas de género también. Ellas- como dice Stephen- están demostrando la irrelevancia de la dicotomía público-privado, que se utiliza tan frecuentemente en las interpretaciones sobre los movimientos de mujeres en estos países.

Las mujeres de esta región, han ido reconstruyendo también su identidad y cambiando su contexto a la manera que plantea Bourdieu. El *habitus*⁸ es producto de la historia, no es un destino, y por tanto es un sistema abierto de disposiciones que se enfrenta continuamente a experiencias nuevas y es afectado también por ellas. Por tanto, el *habitus* perdura siempre cambiante. Las personas, -dice Bourdieu- "están estadísticamente destinadas a encontrar circunstancias similares a las cuales originalmente moldearon su *habitus*, por tanto a vivir experiencias que vendrán a reforzar sus disposiciones.." (Bourdieu: 1995:92). Sobre las mediaciones entre lo estructural y lo contingente, Bourdieu aclara en su planteamiento sobre la relación entre el campo y el *habitus*. Esta es una relación de condicionamiento y de conocimiento: el campo puede estructurar al *habitus*, que es producto de su necesidad inmanente pero el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo y por tanto continuamente reconstruido (ibid:87-88).

Siendo coherente con las propuestas teóricas anteriores me parece que la conceptualización de identidad femenina adecuada para sostener las ideas anteriormente discutidas es la que define a la identidad como construida y reconstruida según la posición que la mujer ocupe en determinados contextos de interacción; en la medida en que la mujer cambia de posición a lo largo de su vida y en los diversos niveles de relaciones sociales puede ocupar distintos lugares de tal manera que su subordinación nunca es absoluta. La mujer en esta perspectiva es un sujeto que establece y mantiene una multiplicidad de relaciones sociales dentro de determinados contextos de interacción, donde la posición en que se encuentra sería el sitio para reconstruir los posibles significados de la femineidad o del "ser mujer". Si bien la macroestructura contiene tanto la normatividad y los valores sociales como las cosmovisiones que rigen los comportamientos de las personas como seres sexuados pero las conductas femenina o masculina no están sobredeterminadas por ésta, pues los objetos sociosimbólicos se reconstruyen no a partir de la totalidad social a la singularidad individual sino a partir de las mediaciones, (Riquer, 1992). Ver las identidades desde una perspectiva en donde la subordinación no es concebida como una condición de la mujer, sino como una posición en determinadas circunstancias de su vida y en donde ellas pueden tener posiciones de autoridad,

⁸ Bourdieu define el concepto de *habitus* como "el sistema de disposiciones adquiridas mediante el aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con este fin.." (Bourdieu:1990:141).

de igualdad o de subordinación, nos permite entender mejor situaciones contradictorias y divergentes sobre su condición en las transformaciones macrosociales. Como bien señala Arizpe, con la expansión de las relaciones capitalistas las mujeres de diferentes clases y las de la misma clase social se ven afectadas de múltiples formas, pues el estatus de la mujer abarca una gama de situaciones que no podrán variar sincronizadamente con el cambio social, ellas pueden tener pérdidas y ganancias y la interrelación entre estos aspectos positivos y negativos puede decirnos si la posición de la mujer es aceptable o no (1989).

Considero que la anterior discusión deja claro mi cuestionamiento a las ideas que han persistido y predominado en las investigaciones sobre las mujeres latinoamericanas: la universalidad y homogeneidad de su subordinación, de su papel de reproductoras y la exclusión de que es objeto en un "mundo social donde los principios masculinos y femeninos actúan como ordenadores, así como también de alguna manera resalta el lado positivo de la identidad femenina mencionada al inicio de este documento, el poner a la vista la "dimensión productora" de las mujeres, no sólo como una respuesta a los cambios macrosociales sino como parte de su identidad femenina, que al ganar espacios han podido pasar de mecanismos de resistencia a actos de subversión, pero en esta subversión ¿que papel han tenido las mujeres coletas? ¿por qué las indígenas han podido no sólo destacar como artesanas sino también formar organizaciones independientes?

Caplan (1978) analiza los hallazgos de estudios sobre la solidaridad entre las mujeres de distintas clases sociales en países africanos y llega a la conclusión de que las mujeres de la burguesía hacen un trabajo experto a través de su papel como "damas de la caridad" en alianza con el Estado. En el estudio de Wipper (1975) acerca de una organización de mujeres, encuentra como ésta se transforma en casi una institución de caridad, en donde las líderes se vinculan estrechamente a políticos importantes a través del parentesco y el casamiento. Concluye que en Kenya, el gobierno, tiene a sus "propias mujeres" en posiciones de liderazgo en la cima de la organización y así puede asegurarse la moderación, cooperación y control de la inconformidad", por tanto, las mujeres cooperan entre sí, pero las que pertenecen a la clase alta lo hacen siempre separando a las otras mediante acciones de caridad (1978:230). Por su parte, Mies (1982) en su estudio sobre las *encajeras* de la India, analiza las repercusiones del trabajo a domicilio en la desorganización de las mujeres como trabajadoras. La ideología del ama de casa- según Mies- apoya este sistema de producción en el cual las mujeres no llegan a conocer el proceso total ni el producto terminado. Dividir el proceso de producción es una estrategia que permite que las mujeres nunca intenten comercializar los encajes por cuenta propia, dando como resultado que el proceso de comercialización esté en manos exclusivamente masculinas.

Podríamos distinguir los dos casos anteriores de la situación de las artesanas y comerciantes de los Altos y al mismo tiempo encontrar algunas similitudes. Podemos encontrar una situación parecida a la que plantea Caplan, en las instituciones como el DIF, en donde participan las mestizas pertenecientes a la clase alta y casi siempre esposas de funcionarios en convivencia con las indígenas esposas de los presidentes municipales y en donde es posible que se den los encuentros entre alguna comerciante coleta y comerciante –trabajadora indígena. En este caso, en esta institución de beneficio social del gobierno como es el DIF, ambas etnias comparten una situación de privilegio, repartiendo beneficios y organizando programas de bienestar social. En cuanto al caso que analiza Mies, la situación de los Altos es parecida cuanto ambos procesos son un trabajo a domicilio de mujeres en donde existe una relación entre la dimensión productiva y la reproductiva de la vida social y económica. Sin embargo, la producción de textiles de esta región es un proceso de trabajo organizado por mujeres cuyo producto, de origen es un elemento cultural de las indígenas y en donde de la misma manera que en la Mixteca Oaxaqueña, han sido las mismas mujeres artesanas las que paulatinamente han penetrado en la comercialización. Asimismo, el sistema de producción no ha impedido que las comerciantes- artesanas- trabajadoras se organicen bajo distintas formas de asociaciones.

En la siguiente sección de este capítulo haré una descripción más completa sobre la participación de las mujeres de los Altos en esta producción de textiles, en el marco de una revisión y discusión sobre las relaciones sociales construidas en la producción de artesanías, según los diversos estudios sobre el tema que se han realizado en nuestro país. En el segundo apartado de esta segunda sección, trataré de dar una aproximación de respuestas a las preguntas señaladas más arriba.

El tema de las artesanías en México ha sido ampliamente estudiado desde tres líneas principales de interpretación. La primera es la artesanía vista como un objeto artístico parte del patrimonio cultural y tradicional de los pueblos. Sobre esta tradición interpretativa existe una diversidad de estudios descriptivos de las artesanías de las diferentes regiones del país, cuya proliferación y difusión se debe en mucho a las políticas estatales de fomento artesanal⁹. La segunda es

⁹ Según Novelo (1976) los cuatro objetivos de la acción estatal en la promoción de las artesanías han sido: 1) su explotación comercial relacionada con el crecimiento del turismo

I.2. Relaciones entre mujeres: producción y reproducción, solidaridad y conflicto.

I.2.1. Las relaciones sociales y la producción de artesanías.

Como ya hemos comentado en páginas anteriores, los estudios más actuales sobre trabajo rural y género en México han abandonado el enfoque que parecía predominar en las investigaciones anteriores, el cual otorgaba un papel predominante a los factores macroeconómicos como impulsores de los cambios en las condiciones de vida de las mujeres, para orientarse al estudio de los factores culturales y políticos locales. En este nuevo enfoque, el trabajo de las mujeres es visto ahora como una relación social y no sólo como una actividad productiva (Marroni:1995; Lazos: 1995; Alberti:1997; Dávalos:1997; Rejón:1998; Moctezuma:1998; Castilleja:1998; Dalton:s/f).

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

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

El tema de las artesanías en México ha sido ampliamente estudiado desde tres líneas principales de interpretación. La primera es la artesanía vista como un objeto artístico parte del patrimonio cultural y tradicional de los pueblos. Sobre esta tradición interpretativa existe una diversidad de estudios descriptivos de las artesanías de las diferentes regiones del país, cuya proliferación y difusión se debe en mucho a las políticas estatales de fomento artesanal⁹. La segunda es

⁹ Según Novelo (1976) los cuatro objetivos de la acción estatal en la promoción de las artesanías han sido: 1) su explotación comercial relacionada con el crecimiento del turismo

la que se ubica desde la perspectiva antropológica marxista y caracteriza a la producción artesanal familiar – la forma más común de producir artesanías en las áreas de escaso desarrollo industrial del país-, como una actividad que es funcional para la acumulación privada de capital por la intermediación que ejercen los comerciantes mestizos mientras que los indígenas artesanos simplemente reproducen su pobreza, (Novelo:1976). Por último, existen los estudios culturales que consideran a las artesanías como manifestaciones de la cultura de las clases populares y que son resultado de la apropiación desigual del capital cultural, la elaboración propia de sus condiciones de vida y su interacción conflictiva con los sectores hegemónicos. Su enfoque considera no sólo como el capitalismo, a través de las clases dominantes, reestructura y reorganiza el significado y la función de los objetos, creencias y prácticas de las culturas tradicionales, sino también desde las respuestas de los pueblos mestizos y las comunidades tradicionales a la dominación, sus formas de adaptación y resistencia, (García:1984). Dentro de la última corriente, algunos estudios antropológicos han señalado cómo algunos pueblos de artesanos de México y América Latina han creado sus formas de modernizarse reelaborando sus tradiciones a través de la participación en el mercado y cómo esto ha significado para ellos no sólo una mejoría en sus ingresos sino también una reafirmación simbólica (García:1989; Good-Eshelman:1988; Stephen:1990). Recientemente, los estudios sobre artesanía han pasado de los enfoques anteriores al estudio de la participación de las mujeres en este tipo de actividades bajo diversos enfoques de la teoría de género, (Nash:1986; Stephen:1990; Alberti:1997; Rus:1990; Cruz:1988; Rejón:1998; Moctezuma:1998).

Sobre el impacto del proceso que Stephen llama “mercantilización de la cultura” en las relaciones sociales, los resultados de los diferentes estudios han demostrado la diversidad y complejidad que existe en las nuevas relaciones que se van conformando entre los grupos de artesanos. Así, Good-Eshelman, Stephen y Clements han encontrado en diferentes contextos de América Latina y de México, que a través de su participación en el mercado, los pueblos artesanos han mantenido y reforzado su identidad étnica al mismo tiempo que han desarrollado su capacidad de adaptación, lo que ha permitido mantener y renovar su cultura y mejorar sus condiciones de vida. Las interpretaciones anteriores no coinciden con los enfoques que tienen sobre este tema las investigadoras Novelo (1976) y Arizpe (1976). La primera considera que los artesanos indígenas no logran mejorar sus condiciones de vida a través de este tipo de producción familiar de artesanías porque la comercialización siempre es realizada por agentes mestizos que son los más beneficiados. Mientras que la segunda autora considera que el estigma social de “ser indio” es un factor clave que justifica la exclusión de vías para ascender en la formación económica y lograr riqueza.

extranjero e incrementar la reserva de divisas; 2) el fomento de su exportación como apoyo a l equilibrio de la balanza comercial; 3) la creación de empleos y fuentes complementarias de ingresos para las familias del sector rural; 4) la creación de un sistema simbólico representativo de la capacidad creativa nacional que sirva a la integración de la cultura nacional.

Stephen (1991) en su estudio acerca del impacto de la intensificación de la producción de artesanías en las relaciones de género y la diferenciación social entre las familias zapotecas de Teotitlán del Valle, Oaxaca, encuentra que si bien este proceso favoreció a los teotitecos como grupo étnico, tuvo distintos efectos entre las mujeres según la posición en el proceso productivo de la familia a la que pertenecieran. Las relaciones de género que existían en el trabajo agrícola y en los hogares de tejedores cambiaron radicalmente a medida que las familias comerciantes acumularon capital y contrataron trabajadores. Esta situación afectó también a las mujeres de acuerdo a su posición en el trabajo del tejido: las mujeres esposas de los comerciantes de tejidos fueron marginadas por su falta de experiencia y educación. Aunque el hogar de una mujer adquirió estatus de mercader, muchas de sus obligaciones continuaron e incluso aumentaron. Las mujeres maquiladoras y tejedoras independientes desarrollaron el proceso de producción como un esfuerzo en equipo con sus esposos e hijos. En este grupo los resultados de la comercialización de tejidos fueron contradictorios: por una parte ellas mantuvieron el control del proceso de producción y por otra, sus familias no se beneficiaron de la misma manera que las familias de los comerciantes. Estos resultados demuestran como las desigualdades sociales no se presentan de forma aditiva, sino que la mujer puede tener una mejor posición socioeconómica y estar en desventaja en la relaciones de género y viceversa.

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

Hemos visto que el enfoque que analiza las relaciones sociales conformadas en la producción de artesanías desde la visión que las considera como relaciones de explotación entre mestizos e indígenas, en donde éstos aportan sus conocimientos y trabajo para ser explotados por una clase comerciante mestiza que obtiene siempre los mayores beneficios, resultó insuficiente para explicar la diversidad de nuevas relaciones y formas de resistencia que los pueblos indígenas han instrumentado en la búsqueda de alternativas de vida. Así, desde

otras perspectivas de estudio se ha señalado cómo los pueblos artesanos han reforzado su identidad étnica al tiempo que han mantenido su cultura y obtenido mayores beneficios económicos, aumentando también la diferenciación social. Ya no son los mestizos los que obtienen las mayores ganancias sino que también han surgido grupos de artesanos indígenas que se han convertido en comerciantes y contratadores de mano de obra en sus propias localidades. Estos procesos conllevan el surgimiento de nuevas situaciones de desigualdad no sólo entre las familias sino también entre los géneros. Si la comercialización de artesanías favorece a ciertos sectores de artesanos como grupos étnicos, provoca también efectos negativos en la situación de las mujeres. Los hallazgos de Stephen demuestran que se da una desigualdad económica y social entre las familias, pasando unas a ser trabajadoras mientras otras se enriquecen y forman parte de una naciente clase patronal y que las mujeres pertenecientes a estas últimas familias fueron las menos beneficiadas en las relaciones de género, comprobando con ello que las desigualdades sociales no se presentan de forma aditiva, sino que la mujer puede tener una mejor posición socioeconómica y estar en desventaja en la relaciones de género y viceversa. Otros resultados importantes han sido las ventajas que las mujeres han obtenido no sólo de su economía sino también en cuanto a un aumento de su valoración personal al existir un reconocimiento social a su trabajo. Hasta aquí se ha revisado la situación de las mujeres en una producción de artesanías controlada por los hombres. A continuación se examina el caso de las artesanas de Los Altos de Chiapas que se caracteriza por ser una producción en la que las relaciones de intercambio se dan entre mujeres.

1.2.2 . Artesanas y artesanías de los Altos de Chiapas.

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

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

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

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

Por familia campesina entiendo al conjunto de personas que posee medios de producción, -entre ellos una dotación de tierra- y distribuye los recursos humanos y materiales en la realización de diversas actividades reproductivas, productivas y sociales con el fin de reproducirse biológica y socialmente. En el arreglo de las distintas formas de organización para el trabajo, existen factores relativamente constantes en cierta etapa de la familia, tales como la disponibilidad de recursos productivos y la fuerza de trabajo familiar, elementos con diversos grados de variabilidad como las migraciones para el trabajo asalariado, las condiciones ambientales, los calendarios de fiestas y rituales y por último, factores coyunturales con son las situaciones imprevistas y emergencias. En la división del trabajo existe una complementariedad entre las diversas actividades productivas y reproductivas según el tipo de mano de obra familiar -mujeres, hombres, ancianos, niños- y según el tipo de actividad en la que cada persona se haya especializado y por tanto tenga la responsabilidad principal en ella). Así, por ejemplo, las chamulas son responsables y tienen el control directo de la producción de borregos, lana y de textiles (Cervantes, Ramos y Zúñiga: 1995).

Desde los años setentas, la poca inversión en Chiapas ha estado orientada hacia el sector terciario de la economía, en donde la rama de turismo ha sido prioritaria (Villafuerte Y García: 1994). Este fenómeno de terciarización, a su vez, ha generado la formación de mercados en donde tanto mujeres rurales como urbanas han abierto nuevos espacios. Se ha dado un proceso de "secundarización" de la economía en algunos sectores de familias rurales de la región de Los Altos, a través del incremento de la participación femenina en la elaboración de objetos manufacturados para la venta. Según la información censal, el municipio que aparece con la tasa más alta de participación femenina en actividades económicas en el estado, es el de Amatenango del Valle, municipio tzeltal de la región. Esto se debe al registro de la actividad alfarera, que se ha incrementado en los últimos años (INEGI:1995), y también a la actividad de maquila de textiles que se realiza en algunos de sus barrios. En este aumento y propagación de las artesanías en la región, tuvo un papel fundamental la política estatal de "fomento y rescate del patrimonio cultural" cuyas acciones fueron realizadas a través de los promotores mestizos e indígenas del Instituto Nacional Indigenista, quienes formaron una de las primeras organizaciones de artesanas en la región.¹⁰

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

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

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

construcción de caminos ofrecen también nuevos roles para los hombres; 4) la apertura a la intervención de agentes del Estado como mediadores en la producción artesanal.

Nash argumenta que la desigualdad estructural en los roles complementarios de mujer y hombre debe ser reconocida. La manera en que la gente de la comunidad responde a las nuevas presiones provocadas por la intensificación de la producción artesanal revela algunas de las contradicciones implícitas en las relaciones de producción doméstica que afectan a la mayoría de las comunidades indígenas de la zona. Sostiene que en las unidades familiares de Amatenango, la reproducción social se da en el contexto de comunidades indígenas en donde existe una poderosa represión que define los roles apropiados para los hombres y las mujeres. Con la intensificación de la comercialización alfarera, el ingreso por alfarería pasa a ser central en los ingresos familiares y este ingreso, aunque da poder a las mujeres, al mismo tiempo ha creado una situación en donde ellas están más expuestas a ser víctimas del abuso y violencia que caracterizan las relaciones interpersonales por el dominio de la cultura patriarcal. Concluye que aunque existe una cierta acumulación por las ganancias de la artesanía en algunas familias de comerciantes, la verdadera lucha de clases se da al interior de la familia. Interpreta también que esta forma de producción doméstica se ha mantenido sin desarrollar formas más complejas de organización del trabajo y procesos técnicos, porque existe una combinación de factores tales como la resistencia de los hombres a perder el control de la unidad doméstica, los intereses de los intermediarios y los intereses del gobierno que promueve la conservación y fomento de la cultura indígena con inversiones mínimas.

Considero muy importante la contribución de Nash, porque con un enfoque que integra diversos aspectos del contexto macrosocial con elementos microsociales como son las relaciones de género, encuentra efectos de la acción recíproca de capitalismo y el patriarcado. Su interpretación también cumple con una de las propuestas del socialismo feminista que consiste en rebasar las concepciones del determinismo económico de la teoría marxista que privilegia la división sexual del trabajo y el control y propiedad de los medios de producción por parte de los hombres. Sin embargo, no me parece convincente la explicación sobre el control de los hombres de la unidad doméstica. No aborda la importancia que pueda tener la identidad de las mujeres, que según ella señala, es valorada como esposa y administradora por la cantidad y calidad de la producción alfarera. Tampoco toma en cuenta el hecho de que en la intermediación participan también las mujeres. A mi juicio, estas omisiones pueden ser motivadas por el punto de vista político feminista que insiste en ver a las mujeres como un grupo unido bajo la dominación patriarcal, que se podría movilizar en conjunto para luchar en contra de su opresión generalizada.

Al igual que la alfarería, la elaboración de textiles para su comercialización ha sido una opción para muchas mujeres en la cotidiana lucha por la sobrevivencia.

Esta producción para el mercado es una actividad tradicional de la región, que actualmente se ha incrementado, tanto por el crecimiento de la actividad turística en la región y Chiapas en su conjunto como por el aumento de la demanda nacional e internacional. La producción de artesanías de los Altos tuvo, en sus orígenes, los rasgos del patrón característico de la producción artesanal de Mesoamérica, según la literatura etnográfica, tales como 1) la especialización del poblado en un tipo determinado de artesanía; 2) la producción realizada por la familia; 3) la combinación de la actividad artesanal y su integración con la agricultura de subsistencia; 4) la distribución de los productos artesanales por medio de sistemas locales y regionales de mercados periódicos (Foster:1948; Tax:1952; Nash:1966; en Littefield:1976). Estos rasgos del sistema contemporáneo parece ser que existen desde antes de la conquista, por lo menos en ciertas partes de la región. En el caso particular de los textiles, el pueblo de Chamula se especializó en la producción de prendas de lana para los mercados indígenas cubriendo así la demanda de otros pueblos indígenas de la region como Tenejapa y Chenalhó. Lo anterior demuestra que esta producción para el mercado no es una actividad reciente, por tanto no se puede confirmar lo que nos dice Olivera (1994) que el rol y trabajo doméstico de las mujeres ha estado siempre devaluado porque las mujeres no producían para el mercado y por tanto, las mujeres sólo fueron "visibles" hasta que ellas participaron en el mercado .

La mayor participación de las mujeres en las artesanías se da en los años setenta, al mismo tiempo se da también un crecimiento continuo del trabajo a domicilio bajo la modalidad de "maquila", iniciado años atrás como resultado de los intercambios en especie entre los indígenas y los dueños de las tiendas de San Cristobal. Con respecto al sistema de comercialización de las artesanías, ésta se ha realizado bajo tres modalidades: 1) cuando la artesana vende su textil directamente al consumidor; 2) cuando las indígenas venden las prendas a las comerciantes mestizas. ; 3) la tercera es la que corresponde a la modalidad en donde las indígenas reciben de las comerciantes, tanto la materia prima como los diseños para trabajarlas en sus poblados, las comerciantes coletas¹² pasan así a controlar parte del proceso productivo y las artesanas se convierten en trabajadoras a domicilio (Rus: 1990; Cruz:1988). En la mayor vinculación de las mujeres al mercado, ellas han renovado intercambios y arreglos que han resultado en una modificación de las relaciones entre mujeres pertenecientes a los distintos grupos sociales. La comercialización de artesanías se realiza a través de diferentes vínculos y formas de organización en las cuales se involucran agentes que comercian en distintos niveles. Así, por ejemplo, las

El Barrio de Guadalupe es uno de los barrios más antiguos de la ciudad, su calle principal es...

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

familias de comerciantes coletas fueron los primeros intermediarios en el mercado de textiles.

Actualmente se pueden distinguir dos etapas en el desarrollo del mercado de textiles en la región: la primera comprende desde principios de los setentas, en donde varias mujeres comerciantes que se dedicaban a vender diversos productos básicos y materiales para elaborar textiles para una demanda local se convirtieron en establecimientos de venta de artesanías para los turistas extranjeros y nacionales. La segunda etapa se puede caracterizar por un aumento del comercio de artesanías por un grupo importante de mujeres chamulas, sobre todo después de 1994. Lo que parece ser la actual tendencia es un creciente control del mercado de artesanías por las y los indígenas chamulas expulsados de su lugar de origen y que viven en San Cristobal. También existen establecimientos propiedad de cooperativas de artesanas. Actualmente existe una competencia en cuatro sectores de la población de San Cristobal que se disputan la comercialización de los textiles: las mestizas coletas, las y los indígenas chamulas *expulsados*¹³, las cooperativas de artesanas y algunos extranjeros que residen en el lugar. Como dice Pitarch Ramón, lo que el turista ve "como un objeto de fabricación y comercialización elemental...esconde trás de sí un mundo de transacciones complicadas" (1995:240).

Sobre los textiles de los Altos, se ha dicho que tal vez "podían haber sido una fuente alternativa de subsistencia" pero "difícilmente resisten la competencia con las artesanías guatemaltecas más baratas y mejor adaptadas a los gustos y necesidades de los turistas" (Viqueira:1995: 225), al respecto es necesario decir que la cuestión es más complicada. Al turista desconocedor de los textiles de los Altos que recorre el Barrio de Guadalupe y el mercado de Santo Domingo¹⁴ se le ofrece una diversidad de prendas textiles entre las que destacan las de Guatemala y las blusas de Aguacatenango y Margaritas¹⁵, poblados de la región. Los textiles de Guatemala se caracterizan por ser productos elaborados casi en su totalidad en forma industrial, por lo tanto son más baratos y con diseños más diversificados. Las prendas de Aguacatenango y Margaritas son elaboradas con materias primas industriales y cosidas y bordadas en forma manual. Estos textiles son los que abundan también en los mercados nacionales como en Cancún y el Distrito Federal. En la comercialización de

¹³ Los "expulsados" son las familias chamulas que han sido expulsados de sus poblados por conflictos político-religiosos y que ahora residen en la periferia de San Cristobal.

¹⁴ El Barrio de Guadalupe es uno de los barrio más antiguos de la ciudad, su calle principal es conocida como "Calle Real" y es la calle en donde se establecieron los primeros comercios de textiles propiedad de las familias de comerciantes coletas. El mercado de Santo Domingo está situado en la plaza del ex-convento de Santo Domingo, al norte de la ciudad y es el espacio que pertenece a los grupos de comerciantes indígenas.

¹⁵ Estos textiles se pueden considerar como artesanía indígena-coleta, pues las blusas son la representación material de los conocimientos y habilidades que ambos grupos de mujeres han intercambiado.

estos textiles se han especializado primero, las comerciantes coletas y actualmente son los comerciantes refugiados chamulas los que controlan estas mercancías. Los establecimientos de la plaza de Santo Domingo pertenecen a estas familias de refugiados chamulas y al frente de los puestos están tanto mujeres como hombres. Éstos son parte de las familias de comerciantes que se han dedicado a la migración para trabajo asalariado y al comercio ambulante. Su participación en este mercado, se inició a través del comercio de hilos de Guatemala, pues algunos de ellos se dedicaban a comprar materiales en la zona de la frontera con Guatemala por encargo de las comerciantes coletas, así ellos introdujeron también los textiles manufacturados guatemaltecos.

Tanto en Santo Domingo como en las tiendas de las *coletas* se venden también los textiles originales de los poblados de los Altos, (Tenejapa, Larraínzar, Chenalhó, Zinacantan, etc.). Estos textiles son hechos en telares de cintura con las técnicas originales de las indígenas, tienen una menor demanda por sus precios más altos y pueden clasificarse como "artículos de lujo". Son los textiles que se canalizan al mercado internacional y son adquiridos generalmente por el turismo europeo. Son las cooperativas y asociaciones indígenas como la *Sna Jolobil* las que se han especializado en el comercio de esta clase de textiles.

Hoy las indígenas también han salido a recorrer el mundo portando sus textiles. El papel de las primeras asociaciones de indígenas que se dedicaron a exportarlos con la intermediación de fundaciones internacionales como la *Sna'Jolobil*¹⁶, ha sido rebasado por la proliferación de organizaciones no gubernamentales conformadas por artesanas indígenas y asesoras nacionales y extranjeras. La circulación de artesanías en la región actualmente tiene un significado que trasciende la función de *souvenir* y de contenido estético para adquirir un contenido político. Actualmente la artesanía chiapaneca es comprada en Europa y Estados Unidos por solidaridad con el movimiento zapatista. Si bien los textiles chiapanecos compiten desventajosamente en el mercado internacional con los textiles asiáticos por la mejor calidad y precio de estos últimos, ahora son apreciados y adquiridos porque simbolizan un movimiento indígena y en particular un movimiento de lucha por los derechos de las mujeres artesanas indígenas.

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

¹⁶ La asociación *Sna'Jolobil* (Casa del tejido) es una sociedad civil creada en 1976 bajo la dirección del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías y que si bien ha estado apoyada principalmente por programas gubernamentales ha recibido también fuertes apoyos del extranjero, sobre todo de los Estados Unidos.

López: 1997). El trabajo a domicilio se nos presenta así, como una actividad que

Entre los zapotecos de Teotitlán del Valle, Oax. la mercantilización de la artesanía dió como resultado un aumento de la diferenciación socioeconómica al interior de los pueblos artesanos, sin embargo, -según Stephen- los conflictos de clase son mediatizados y reorientados a través de relaciones de reproducción social basadas en el parentesco, fundadas en instituciones culturales locales. Por encima de este conflicto intracomunitario, las comunidades han tenido la capacidad de presentarse cohesionadas ante representantes de gobierno y empresas foráneas que buscan controlar la producción de artesanías indígenas, Lo que ha resultado en un reforzamiento de su identidad cultural y de las instituciones locales que promueven su cohesión (Stephen:1991).

La situación de las relaciones conformadas a través de la manufactura de textiles en esta región no puede ser visto hoy desde la perspectiva de Stephen, si bien en un momento era importante demostrar que los grupos indígenas y sectores populares son capaces de recrear su cultura y de competir ventajosamente en los mercados para la autoafirmación de la identidad cultural, actualmente es necesario ver esta problemática desde la perspectiva planteada por García Canclini (1998), cuando habla de la reconfiguración del objeto de estudio de la antropología en la modernización¹⁷, es indispensable -dice- convertir la heterogeneidad en un concepto eje "no sólo como requisito de adecuación teórica al carácter multicultural de los procesos contemporáneos sino como operación necesaria para desarrollar políticas multiculturales democráticas y plurales.." Es necesario también ver las nuevas formas de segmentación, recomposición que se generan a través de las distintas formas en que los miembros de cada etnia, clase y nación se apropian de los conjuntos heterogéneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales (1998:7).

Las investigaciones sobre las artesanías ejemplifican la *heterogeneidad multitemporal* de la modernidad en los países de América Latina (ibid:7). Situaciones como las que se presentan en la producción de artesanías, en donde en la coexistencia de procesos artesanales o "tradicionales" y procesos industriales, los grupos sociales actualizan viejas formas de relaciones laborales como el trabajo a domicilio. En esta parte de México, las mujeres reconfiguran también el trabajo a domicilio. El trabajo a domicilio ha estado presente desde siempre en los diversos procesos de manufactura artesanal realizados en las áreas rurales del país. Lugares como la Mixteca Oaxaqueña o la Sierra de Guerrero, son un ejemplo clásico. Los mixtecos, grupo de fuerte cultura migratoria, se involucraron desde fines del siglo XIX al trabajo a domicilio en la producción de artículos de palma y plástico, la cual empezó a ser exportada a Estados Unidos en los inicios del presente siglo. En la actualidad, esta actividad no solo persiste sino que en algunos poblados se ha intensificado (Ramos: 1992;

Arias (1992) el trabajo a domicilio, como otras formas de inserción laboral.

¹⁷ García Canclini distingue modernidad como etapa histórica, modernización como proceso socioeconómico que trata de construir la modernidad y los modernismos como proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas; (García Canclini: 1989:19).

López: 1997). El trabajo a domicilio se nos presenta así, como una actividad que ha ido transformándose con distintas relaciones sociales y distintos procesos de trabajo. En esta actividad interviene toda la familia. Las personas que más se dedican al tejido son las más pobres y de mayor edad. Este sistema de manufactura de sombreros de la Mixteca Oaxaqueña se asemeja al de la producción de hamacas en Yucatán (Littlefield:1976), en donde inicialmente la comercialización del producto era exclusivamente realizada por comerciantes mestizos y posteriormente los mismos artesanos se convirtieron en comerciantes y contratadores. Esto ha modificado la organización social intracomunitaria a través de la creación de nuevas relaciones laborales y de intercambio, promovidas sobre todo a través de los sistemas de parentesco.

Los aspectos que se puede generalizar en los cambios de las relaciones sociales en los pueblos que comercian con objetos artesanales son los que se refieren a la diferenciación social relacionada con los distintos niveles socioeconómicos de las familias y la conversión de numerosos grupos de artesanos a trabajadores a domicilio, (Littlefield, 1976; Stephen, 1991; Rejón, 1998). Actualmente se ha dado una especialización entre las mujeres en el mercado de textiles. Las mujeres de poblados tzeltales y tojolabales han pasado a ser trabajadoras a domicilio a través de la entrega de materia prima y recibir su pago al entregar las piezas a la comerciante de San Cristóbal. Entre las comerciantes-"contratadoras" también hay una especialización. Cada quien tiene sus "bordadoras" y diseños. Las "bordadoras" a su vez forman sus propios grupos en su comunidad o localidades vecinas. Las respuestas de las mujeres ante los procesos del cambio capitalista están determinadas en parte por su capacidad de controlar, usar y disponer de un conjunto de recursos económicos y culturales. El proceso que crea este tipo de relaciones es el uso de la red de intercambio recíproco como recurso laboral. Si una mujer organiza a varias de sus parientes como grupo de acción, esto le permite obtener una mayor cantidad de recursos.

El tema del trabajo a domicilio en México, ha sido objeto de estudios antropológicos recientes, Arias (1992) estudia el proceso de industrialización en el Bajío Occidental, en la microrregión de pueblos del Rincón, Guanajuato, proceso caracterizado por la diversificación y nuevas adaptaciones de las economías rurales. Arias señala que además de la expansión del empleo femenino ha habido un notable crecimiento de la actividad comercial a cargo de mujeres no indígenas, que se diferencia de otras regiones, en donde es muy conocida la "tradicion comercial femenina, sobre todo indígena" (1988:138). Clements (1988) analiza el rol de mujeres y sus familias en dos comunidades campesinas-indígenas de Oaxaca, en la historia del desarrollo de la artesanía de tejidos. Describe varios cambios en la organización del trabajo al interior de la unidad familiar vinculados a los cambios en el mercado de artesanías. Para Arias (1992), el trabajo a domicilio, como otras formas de inserción laboral, parece depender, entre otros factores, de la manera que cada sociedad rural "...ha conjurado tres elementos: la modernización general de los servicios

públicos, las tradiciones y culturas locales de trabajo y las demandas siempre cambiantes de las economías nacional e internacional" (Ibid:12).

El trabajo a domicilio es parte del sector llamado "informal" de la economía y cuya existencia y permanencia, ha sido vista como parte de las restricciones del capital de absorber la mano de obra. Tiene como características: ser parte de procesos de trabajo fragmentados, el productor tiene un grado relativamente elevado de control sobre el proceso laboral, ningún control sobre el producto y ningún contacto con el mercado y el uso de salario a destajo como forma de pago. Existe una distinción entre el trabajo industrial doméstico y el "sistema de sacar trabajo a la calle" que es un sistema intermedio entre el gremio y la producción capitalista, el primero es controlado por el capital industrial mientras el segundo es controlado por el capital comercial (Benería y Roldan: 1992).

Desde la perspectiva de los estudios de género, la ocupación de las mujeres en el trabajo a domicilio ha sido vista como el resultado de las grandes transformaciones operadas en la división internacional del trabajo, misma que observa para los países subdesarrollados, un proceso creciente de incorporación de la mujer al trabajo asalariado y actividades remuneradas, básicamente, en plantas maquiladoras, agroindustrias, comercio ambulante, empleo doméstico y demás actividades que se ubican en el sector de la economía llamado "informal". Con la utilización de esta mano de obra femenina, se reducen costos a través de formas de producción descentralizadas, fragmentadas y de gran flexibilidad que son funcionales para un mercado de fluctuaciones constantes, (Nash:1994; Salles y González:1994).

Entre el trabajo a domicilio de las "encajeras de Narsapur" de la India¹⁸ (Mies: 1982) y el trabajo de las bordadoras de los Altos es posible encontrar algunas similitudes, por ejemplo en las características del proceso de trabajo que es realizado en la interacción entre producción y reproducción, pues tanto la fabricación de encaje como la elaboración de blusas representan una oportunidad de combinar las labores domésticas con el trabajo remunerado. Este trabajo de la India está organizado en un sistema de subcontratación y atomización de la producción que no permite que las mujeres conozcan el proceso global ni se puedan unir para enfrentar a los exportadores. Mies llega a la conclusión de que se da una combinación de factores tales como la ideología cristiana de la mujer como "ama de casa" y la ideología de la casta sobre la reclusión femenina que han resultado en un conjunto particular de relaciones productivas que garantizan el suministro de mano de obra barata para el sector encajero exportador.

¹⁸ En Narsapur, Andhra Pradesh existían entre los años 70s y 80s, más de 100, 000 mujeres participantes en la industria de fabricación de encajes a domicilio que se exportaban a Europa, Australia y Estados Unidos. En sus inicios se comercializaba a través de los misioneros cristianos que la implantaron pero después fue monopolizada por un grupo de exportadores. Es un proceso atomizado en donde ninguna mujer conoce el proceso global de producción, (Mies: 1982, en Moore: 1996).

Este tipo de trabajo a domicilio, ha sido caracterizado por Nash (1992) como la actividad clandestina en donde las mujeres son explotadas mas fuertemente que nunca. Sin embargo, de acuerdo con Oliveira (1989) considero que este tipo de trabajos que las vincula a circuitos comerciales, aún en ambitos desvalorados y segregados, también logra abrir espacios en donde las mujeres pueden interactuar, aprender y aprovechar vias para una mayor independencia y valoración personal. Las mujeres han desarrollado estrategias de acomodo para desempeñar nuevas actividades sin descuidar una de las actividades de su ámbito como es la responsabilidad de los trabajos de reproducción. Quizás para la comerciante coleta puede ser que el comercio signifique una manera de hacer dinero sin salir de su entorno hogareño y tambien puede ser la forma en que ellas se legitiman ante sus esposos y amistades y le dan sentido a su vida como mujeres ¹⁹ y, de la misma manera, para las mujeres indígenas la producción de textiles a domicilio, probablemente sea una forma práctica de obtener dinero por su trabajo sin salir todo el tiempo de su pueblo y de evitar la compra de insumos. *El trabajo a domicilio* se presenta así, como una alternativa "recreada" pero constante para las mujeres rurales, que han aprendido a participar en la modernidad con formulas viejas, nuevas e inéditas gestando nuevas dialécticas sociales, solo explicables a partir de ampliar la mirada hacia el contexto de la mujer, la familia, la comunidad, los mercados.

En las últimas décadas el mercado de trabajo de textiles se ha ampliado hacia varios poblados de la región. Actualmente existe una zona delimitada por los municipios de San Cristobal, Teopisca, Amatenango del Valle y parte del municipio de Venustiano Carranza y de Las Margaritas²⁰, en la cual una parte importante de la población femenina se dedica a la producción de textiles para el mercado. Algunas se han especializado en la producción y comercialización

¹⁹ Sobre el comercio, se ha señalado que es una de las actividades favoritas de las mujeres por la flexibilidad y los tiempos de venta que se adaptan a las necesidades de las labores del hogar. En el presente caso, la mayoría de los principales establecimientos comerciales de las coletas, son parte de la vivienda.

²⁰ El poblado de Aguacatenango colinda con el municipio de Amatenango, tiene un número aproximado de 3,000 habitantes. Las principales actividades son la producción agropecuaria y la producción textil. Parte de la población masculina sale a trabajar al ingenio azucarero de Pujiltic. Ambos poblados comparten las características del sistema de parentesco bilateral con residencia patrilocal " los recién casados tienen primeramente un periodo patrilocal, el sistema de relaciones de compadrazgo, y el sistema de cargos políticos y religiosos que confiere prestigio y estatus. El pueblo de Amatenango del Valle se ubica en la zona de los Altos de Chiapas, en el centro del estado, a unos treinta kilometros de la ciudad de San Cristobal de Las Casas. El patrón de asentamiento es del tipo de las comunidades tzeltales: un pueblo principal y un cierto número de caseríos llamados "barrios". Tiene aproximadamente 6,000 habitantes tzeltales que se dedican al cultivo de maíz-frijol y a la alfarería. Parte de la población femenina de sus barrios se dedica también a la maquila de textiles. Las familias pueden ser extensas o nucleares, con sistema de parentesco bilateral. El grupo familiar considera de igual importancia los vínculos paternos como los maternos, las relaciones en ambas lineas son equivalentes y representan un mecanismo de cooperación recíproca y de constante interacción., (Esponda:1994; Pincemin:1994). Ver anexo 1.

de textiles por cuenta propia, otras se dedican a la maquila y otro grupo realiza producción de alfarería combinando esta actividad con la maquila de textiles. Los espacios de movilidad de todos los grupos de mujeres se han ampliado. Si anteriormente era la indígena la que acudía a los establecimientos comerciales de la ciudad para recibir la materia prima, las instrucciones y el pago por la elaboración de las prendas, hoy también las contratadoras se trasladan a los poblados de "sus bordadoras" para organizar la producción. En Amatenango y Aguacatenango, por ejemplo son las mujeres indígenas y algunas mestizas que viven en los alrededores las que se trasladan a los hogares de sus "patronas" para recibir material y el pago por su trabajo.

Vemos así, que esta producción de textiles en los Altos, ha sido también una opción del sector campesino indígena para vincularse al mercado en la búsqueda de ingresos. Al igual que los casos de los pueblos artesanos de otras regiones, su vinculación a los mercados capitalistas, ha creado también diferencias sociales al interior de los poblados y modificado relaciones sociales. Una característica sobresaliente en estos procesos es la conversión de un sector de la población de artesanos a trabajadores a domicilio, que se manifiesta también en la región de estudio, con la especificidad de que se trata de una producción controlada únicamente por mujeres. Esta particularidad constituye uno de los temas centrales de esta investigación. Si en los casos en donde esta producción artesanal es controlada por hombres ha tenido repercusiones negativas en la situación de sectores de mujeres ¿qué sucede cuándo en un proceso parecido son las mujeres las que comercian, organizan la producción, trabajan y contratan a las trabajadoras?

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

Me interesa destacar que la producción de textiles de Los Altos se distingue además del proceso estudiado por Stephen en Oaxaca, en un aspecto fundamental: en la creciente y continua intervención de los agentes estatales en la producción, comercialización y promoción de la artesanía. Esto acarrea

consecuencias importantes en la unidad o división de los grupos de artesanos. Si Stephen encuentra que los teotitlecos tuvieron la capacidad de presentarse cohesionados ante los representantes de gobierno y empresas foráneas con intenciones de control de la producción, en esta región sucede todo lo contrario, pues la acción estatal ha tenido un importante papel en la conformación de cooperativas de artesanas y en la distribución de apoyos que han promovido mayores conflictos al interior de los poblados. En el siguiente apartado, discuto este tema más ampliamente.

I.2. 3. Mujeres de los Altos: unidas y divididas.

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

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

Rus (1997) nos entrega valiosos testimonios de la vida y la historia de las coletas y nos presenta a varias mujeres que se han enfrentado solas en la lucha diaria del mercado. (1996:42).

por la vida. Los hombres de San Cristobal abandonaban la ciudad para administrar las fincas y haciendas y realizar sus negocios. Las mujeres –dice Rus- fueron capaces de sobrevivir a las ausencias de los hombres y además de proveer estabilidad y los bienes necesarios para el sustento de su familia. Según la interpretación que hace Rus de los testimonios, el trabajo pagado es visto primero y por encima de todo como absolutamente necesario para su supervivencia. A través de uno de los testimonios, podemos encontrar cómo una de las mujeres comerciantes se ve a sí misma y, en general a las mujeres de San Cristobal: “ ..no somos tan sumisas como tienen la imagen, la idea de que la mujer sancristobalense, la mujer coleta, somos muy sumisas..” (1997:85). La información anterior también nos explica en parte la situación de que el comercio de textiles en esta región, es controlado principalmente por las mujeres. Otro elemento explicativo es la especialización de la indígena en los textiles que facilitó también la especialización de las coletas en el mismo trabajo, como una comerciante coleta me platicó: “pues somos las mujeres las que conocemos bien toda la cuestión de la costura, además es mejor el trato entre puras mujeres” .

Después de conocer estas imágenes: la mujer indígena explotada por los españoles y criollos en los años de la conquista, ahora convertida en guerrillera y defensora de los hombres contra la represión del ejército y la mujer coleta de fines de siglo XX, ¿se podría pensar que las comerciantes coletas son las representantes actuales de las “atajadoras” ²¹ ?

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

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

²¹ Las “atajadoras” son caracterizadas por Colby y Van Den Berghe (1966) como “las comerciantes coletas que aguardan en grupos el paso de los indígenas, deteniéndolos cuando aparecen y los fuerzan a venderles su mercancía a precios considerablemente inferiores a los del mercado..” (1996:42).

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

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

Pitchard (1995) demuestra como el esquema étnico indio/ladino ha perdido su vigencia y menciona como la categoría indígena hoy menos que nunca es una categoría homogénea. Los factores de la fragmentación sociocultural indígena los ubica como: 1) aspectos físicos y demográficos pues existen movimientos de transformación del indígena a ladino y también la existencia de espacios ocupados por ambas categorías; 2) las categorías no son unitarias: se hallan internamente fragmentadas por una serie de criterios cruzados de identidad y diferencia; 3) la nuevas fuentes de distinción: posición económica, religión, ocupación laboral. De acuerdo con este autor pienso que en esta segmentación de lo indígena no se da un "proceso de aculturación", sino "lo indígena" se convierte en una clasificación más compleja y dinámica. De igual forma, la identidad coleta, según explica Sulca (1996) ha ido cambiando a través de la historia y de acuerdo a las luchas e interacciones con las clasificaciones contrarias, "creando, sustituyendo y resemantizando sus rasgos" (1996:131). Este autor señala también como los términos de ladino y mestizo nos remite a una visión de pugna entre indios y mestizos como bloque homogéneos, cuando que se presenta son pueblos indios profundamente diferenciados y varios núcleos económicos fuertes detentados por mestizos e indígenas (ibid:141).

Algunos autores como Viqueira (1995) sostienen que la oposición entre indígenas y ladinos no sólo no se ha diluido sino que parece recobrar nuevas fuerzas. Desde su punto de vista, existe un proceso de *reindianización* que se manifiesta sobre todo en la extensión territorial de la población indígena pero

éste no ha proporcionado una mejoría material a los grupos indígenas pues el control económico permanece en manos de las familias ladinas, ejercido hoy desde puntos más distantes, así también la reindianización tampoco ha resultado en una mayor autonomía política de los indígenas, por tanto este proceso va de la mano con el proceso de fortalecimiento del orden social basado en las distinciones socio-raciales de tipo colonial (ibid: 226,228). Sin embargo, constata la existencia de una minoría de indígenas comerciantes, caciques y transportistas que han logrado acumular riquezas.

Considero que las relaciones conformadas en la producción y comercialización

García (1999) señala la continuidad histórica de los grupos campesinos e indígenas en su carácter de proveedores de fuerza de trabajo al mismo tiempo que se da un reconocimiento de su etnicidad a través de la política indigenista. Sostiene esta autora que esta política ha institucionalizado mecanismos, que en "aras de la pureza étnica" han socavado la socialización de valores como la democracia y los derechos humanos por ser éstos vistos como productos de la cultura occidental. Reflexiona sobre los riesgos que implica el reconocimiento jurídico de formas de gobierno indígena que asumen el poder legítimo de la coacción física en la resolución de diferencias y conflictos, pues es bastante conocido que muchos de los sistemas normativos indígenas son reproductores de autoritarismos, violencia y caciquismos, cuyo ejemplo más dramático sería el caso de Chamula con las expulsiones (1999:33).

Burguete (1999) ve en la reconfiguración actual de la región una polarización de la confrontación étnica y al mismo tiempo un creciente proceso de empoderamiento indígena. A través del análisis de seis procesos²² trata de identificar la dimensión estructural del proceso de autonomía indígena. Uno de estos procesos es precisamente el control paulatino de los mercados que ha logrado la *élite* indígena: el mercado de transporte público tanto de pasaje como de carga, el mercado de productos agropecuarios y el mercado de artesanías, habiendo iniciado ya su incursión en el mercado de servicios turísticos.

dominante y explotador de los indígenas, sean las representantes en el siglo XXI

Las interpretaciones anteriores nos hablan de una realidad social mucho más compleja que las que nos ofrece la representación del mestizo poderoso y explotador del indígena subordinado y pobre. Mi argumento no va en el sentido de que actualmente no existe más la contradicción estructural entre mestizos e indígenas, ésta permanece y se expresa principalmente en la posición dominante de los primeros en la mayoría de los ámbitos sociales, sino de señalar que esta continuidad de conflicto estructural no es inmutable, pues ha

clase social? Las más recientes propuestas teóricas sobre las relaciones entre

²² Estos procesos son los siguientes: el aumento de la población indígena que resulta en una severa modificación del espacio territorial; 2) los tzotziles y tzeltales poseen la mayor parte de sus territorios ancestrales y otras áreas en las distintas regiones de Chiapas; 3) un proceso de recampesinización indígena mercantilista: la reducción del mercado de trabajo, por una parte, ha hecho regresar a miles de indígenas a sus lugares de origen en donde ahora practican una cada más mercantilizada actividad agropecuaria; en este contexto se ha dado una creciente diferenciación de clase y hoy se puede encontrar una *pequeña burguesía indígena*; 4) la reconquista de Jovel, los indígenas "se han posesionado de toda la ciudad, reconfigurando el espacio urbano (Burguete:1999).

sufrido modificaciones como resultado principalmente de la acción de los grupos indígenas, que han sido capaces de girar a su favor, políticas estatales y alianzas diversas con los grupos mestizos. El hecho que me interesa destacar acá, es que esta oposición entre mestizos e indígenas que siempre se ha mostrado tan claramente igual a las oposiciones riqueza/pobreza y poder/subordinación, ha sido actualmente modificada y que tampoco se puede ver esta modificación sólo como resultado del movimiento del EZLN. (1976)

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

El estudio de las relaciones en la manufactura de textiles abre la posibilidad de Bourdieu (1995) señala que no es posible conformarse con un modelo explicativo que sea incapaz de diferenciar las posiciones que la intuición ordinaria del universo en cuestión opone fuertemente entre sí, este sería el caso, yo considero que para el estudio de las relaciones entre estos grupos de mujeres no me puedo quedar con el modelo que propone considerar estas relaciones como simples relaciones de integración económica, explotación y odio en el ejercicio del "poder interétnico". Esta realidad que se nos presenta es más compleja que el suponer que si todas comparten una misma subordinación como mujeres podrían establecer alianzas en contra del dominio masculino o de suponer que las mujeres coletas por ser de un grupo étnico históricamente dominante y explotador de los indígenas, sean las representantes en el siglo XXI de los corregidores del siglo XVIII. Considero también que en este encuentro de identidades femeninas diferentes se pueden dar diversas formas de cooperación y de conflicto en cuanto que se utilizan mecanismos de coacción social según los capitales movilizados entre cada grupo y al interior de éstos, al tiempo que se intercambian conocimientos y experiencias cotidianas. (cultura como de otras

actividades de las trabajadoras)

En este marco, ¿cómo estudiar la etnicidad y su intersección con el género y la clase social? Las más recientes propuestas teóricas sobre las relaciones entre género, etnia y clase se han alejado ya de los modelos aditivos que ven los conceptos de etnia, clase y género como ejes interrelacionados de la estructura social que en su simultaneidad forman un matriz de dominio y significado. Los enfoques teóricos actuales proponen que la intersección de estos ejes y su configuración simultánea fluyen. Esta perspectiva resuelve la crítica planteada por Mohanty a la posición universalista de la subordinación de la mujer. El vínculo de etnia, clase y género produce condiciones sociales distintas y experiencias

(Bourdieu: 1994: 284)

de mujeres y hombres en tiempos y lugares históricos. Conceptualizo la etnicidad como otra dimensión de la identidad social, de la misma manera que el género. La etnicidad es una construcción social que indica diferencias culturales. Las identidades étnicas son contextuales, situacionales y multivocales. La etnicidad es ahora un concepto subjetivo y dinámico mediante el cual grupos de personas determinan su identidad distinta por medio de la creación de límites entre ellos y otros grupos a la hora de interactuar (Wade:1997; Barth: 1976).

La intersección entre etnia, clase y género crea un conjunto de fuerzas que están incrustadas en instituciones sociales que legitiman prácticas sociales, refuerzan las relaciones de poder y crean condiciones que forman la interacción humana y la experiencia cotidiana. Para contextualizar estas fuerzas vinculadas es necesario que estudiemos las ubicaciones de mujeres y hombres en el sistema estratificado y multifacético, y su relación con las instituciones sociales. Estas instituciones están marcadas por género, culturas específicas y clases y sirven como sistemas de control para mantener ordenes jerárquicos existentes y para determinar oportunidades diferenciales, privilegios y recursos para diversos grupos de mujeres y hombres.

El estudio de las relaciones en la manufactura de textiles abre la posibilidad de analizar las interconexiones entre la etnia, la clase ²³ y el género. En esta actividad las mujeres establecen determinadas relaciones que trascienden el ámbito puramente económico y que intervienen y/o modifican las reglas y acuerdos que se establecen en la organización del trabajo. Ellas intercambian no sólo trabajo por dinero sino parte de sus habilidades y creatividad. Si las indígenas bordadoras de flores han puesto su habilidad y arte para recrear su entorno natural en sus textiles, las mestizas han transmitido su conocimiento de técnicas de confección adecuadas para un mercado internacional, creando así los dos grupos nuevos diseños apropiados a los diversas preferencias de la demanda nacional e internacional. Comparten también su experiencia cotidiana como mujeres frente a los problemas familiares. La producción no está regida únicamente por el mercado, sino que en la composición de la oferta intervienen elementos culturales como el calendario de fiestas de los poblados. Bordadoras y contratadoras han aprendido a organizar la producción de acuerdo a las variaciones de la demanda y de acuerdo a las temporadas de fiestas de los poblados y los calendarios de labores tanto de la agricultura como de otras actividades de las trabajadoras.

¿Que implicaciones conlleva estudiar estas relaciones? En primer lugar, en este proceso de producción de textiles intervienen agregados sociales que poseen e intercambian recursos; en segundo lugar, en estas relaciones se expresan

²³ Defino el concepto de clase en el sentido que le da Bourdieu (1984) como " los conjuntos de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condiciones semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir prácticas y tomas de posición semejantes ", (Bourdieu: 1984: 284) .

estructuras simbólicas que intervienen en la reproducción de normas y valores y en tercer lugar, se establecen determinadas relaciones de trabajo, ¿cómo a través del proceso de trabajo, se expresan las relaciones interculturales? ¿cómo se negocia y en esta negociación es posible que exista un mayor control de recursos que haga posible ejercer un cierto grado de poder de un grupo sobre otros?

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

En todo caso las confrontaciones étnicas, presentan la tendencia a convertirse más en confrontaciones de clase. Así en este campo de la producción de textiles, podemos encontrar situaciones que expresan la fragmentación sociocultural de que nos habla Pitchard: 1) puede haber cierta cooperación entre comerciantes indígenas y mestizas al mismo tiempo que todas ellas pueden estar en conflicto permanente con grupos de trabajadoras indígenas; 2) también puede darse la cooperación a través de una relación de amistad entre mestiza e indígena que al mismo tiempo oculta una explotación económica, puesto que existe un excedente económico en la producción de textiles del cual se apropian las comerciantes mestizas e indígenas.

La teoría de las prácticas sociales de Bourdieu es útil para explicar las intersecciones que existen hoy entre lo estructural de las relaciones entre los indígenas y los coletos y lo contingente que se expresa en las prácticas cotidianas de los diversos agentes que intervienen en el espacio social y el cómo éstas pueden ir minando las relaciones estructurales de poder. Bourdieu (1995), supone una estructura de dos ordenes: 1) "una existe como la objetividad de "primer orden" que está dada por la distribución de los recursos materiales y modos de apropiación de los bienes y valores y que conforman especies de capital; 2) la otra es la estructura dada por la objetividad del "segundo orden": el habitus, sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que constituyen la matriz simbólica. Por tanto en el análisis de la estructura existen dos momentos: las estructuras objetivas en donde existe el espacio de posiciones y la experiencia inmediata de los agentes que conforman "las disposiciones" (Bourdieu:1995).

Es posible analizar estas relaciones como un campo en donde las indígenas y coletas son las agentes socialmente constituídas y actuantes en ese campo

porque poseen las características necesarias para ser eficientes y producir efectos en él. Un campo es definido por Bourdieu como una red o configuración de relaciones objetivas entre distintas posiciones, en donde éstas se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital (cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo) y por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología). Las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, esta posición depende de la distribución del capital específico, así como de la percepción que tienen del campo, es decir su punto de vista sobre el campo como vista tomada a partir de un punto dentro del campo. Estas estrategias dependen al mismo tiempo no sólo del volumen y estructura de su capital en el momento considerado, sino también de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura de este capital, es decir de su trayectoria social y de las disposiciones que son constituídas en la relación prolongada con cierta estructura objetiva de posibilidades (1995:66).

El principio de la dinámica de un campo radica en la configuración particular de su estructura. Esta estructura se define por el estado de las relaciones de fuerza de los agentes participantes en el campo. La estructura del campo se define con base en la distribución de las formas particulares de capital activas, pues cada agente posee: 1) una fuerza relativa en su interacción en el campo, 2) una posición. En tanto que campo de fuerzas actuales y potenciales, el campo es igualmente campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de dichas fuerzas (ibid:72).

Las mujeres comerciantes coletas y las indígenas, ambas con un conjunto de capitales-social, cultural y económico²⁴ conformaron una red de relaciones en la producción de textiles mismas que constituyen un campo. La estructura del campo inicialmente estaba definida por una correlación de fuerzas en donde las comerciantes coletas tenían una posición más ventajosa, por la composición de su capital: mayor capital económico, -dinero e infraestructura- y mayor capital cultural -conocimientos del mercado local e internacional²⁵. Esta estructura ha

²⁴ El capital económico es un capital objetivado bajo la forma de propiedades materiales; el capital cultural o informacional se define como el conjunto de valores, habilidades y prácticas y el capital social es la suma de recursos, actuales o potenciales correspondientes a un individuo o grupo en virtud de que éste posee una red duradera de relaciones (Bourdieu:1995:82).

²⁵ El valor de una especie de capital depende de la existencia de un campo en el cual pueda ser utilizado .."un capital o una especie de capital es el factor eficiente en un campo dado, como arma y como apuesta, permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, por tanto existir en un determinado campo. Dos individuos poseedores de un capital global aproximadamente equivalente pueden diferir tanto en su posición como en sus tomas de posición, por el hecho de que uno tiene relativamente mucho capital económico y poco capital cultural -por ejemplo, el propietario de una empresa privada - y el otro mucho capital cultural y poco capital económico- un profesor- (ibid: 65).

ido cambiando por la interrelación de diversos factores tales como la inclusión de una mayor cantidad de agentes e instituciones. La participación de instituciones gubernamentales en competencia con organismos no gubernamentales en la promoción de la artesanía y apoyos para la producción y comercialización, finalmente ambos con intenciones de cooptación política, han ido cambiando la correlación de fuerzas, cambiando la posición de las indígenas y aumentando sus ventajas para la negociación cotidiana. Las indígenas han puesto en juego sus habilidades organizativas y mecanismos culturales, - parte de su capital social- para ir ganando mejores posiciones.

La política estatal operada mediante organismos como el DIF y el INI, quienes han instrumentado programas de créditos para materias primas y de apoyo a la comercialización, generalmente condicionados por la disposición de los grupos a apoyar al partido oficial. Estas acciones han favorecido de cierta manera una participación más independiente de las indígenas en el mercado y ha estimulado la apertura de mayores espacios. Al mismo tiempo ha favorecido la creciente diferenciación social en las comunidades, promoviendo así elementos nuevos de división y unión entre ellas. Las artesanas con mayor experiencia y habilidad - a través de sus relaciones con instituciones oficiales, han tenido un papel de intermediarias políticas.

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

Las estrategias productivas y comerciales que utilizan las contratadoras indígenas están sostenidas en redes de relaciones de parentesco y amistad consanguíneo y ritual. Tanto en Aguacatenango como en Amatenango, el parentesco es uno de los recursos para reclutar trabajo recíproco o cooperativo. En los poblados de alfareras, durante en los años cincuentas, las mujeres se

casaban a una edad más temprana que actualmente- 11 o 12 años- y eran las suegras las encargadas de enseñarles la alfarería (Nash:1995). También se puede dar el trato laboral en la relación entre una mujer y la esposa de su hermano menor, si ambas viven en la misma casa. Actualmente, las indígenas "repartidoras" distribuyen materia prima entre sus familiares y hogares vecinos. En esta situación, la relación entre la suegra y la nuera es especialmente importante, pues cuando ambas comparten la residencia ésta última tiene obligación de trabajar para la madre del esposo. Son varios los estudios de caso en México que señalan esta situación; Rosado (1990) reporta cómo, entre las familias del Bajío zamorano, la autoridad está concentrada en las madres de los hombres emigrantes, las que ejercen un estricto control sobre las nueras. En Atlixco, Pue., existe también un patrón de residencia virilocal que se reproduce con una subordinación genérica combinada con la dominación de la suegras sobre las nueras (Marroni:1995). Esta situación se observó también en algunas familias de los poblados de Chamula: la nuera entrega a la suegra su producción textil para que ella realice las transacciones en la cabecera municipal, al mismo tiempo era la suegra la que otorgaba autorización a su nuera para hablar con visitantes, (Ramos:1995).

Estas formas de autoridad que constituyen parte del capital social de los grupos indígenas combinadas con el mayor prestigio que ciertas mujeres han podido adquirir a través de su papel como intermediarias políticas, han logrado acrecentar su poder y mejorar su posición tanto en las relaciones con las comerciantes coletas como al interior de sus poblados.

Los agentes -dice Bourdieu- pueden actuar para aumentar o conservar su capital conforme a las reglas del juego y a las necesidades de reproducción del campo y de lo que se juega. Pero también pueden intentar transformar en parte o totalmente las reglas inmanentes del juego, por ejemplo, cambiar el valor relativo de los capitales, su paridad entre las diferentes especies de capital, mediante estrategias encaminadas a desacreditar la subespecie de capital en la cual descansa la fuerza de sus adversarios, por ejemplo el capital económico y evaluar la especie de capital que ellos poseen en abundancia, por ejemplo el capital jurídico (1995:66). Esta estrategia ha sido seguida por las indígenas. En la coyuntura actual, el capital global de las comerciantes coletas es devaluado ante el aumento del capital de las indígenas. Ellas han logrado aumentar su capital no sólo económico sino político, resultando en una paradoja: las indígenas logran subvertir un orden social de dominio recreando formas de dominio al interior de su grupo y entre las mismas mujeres. El capital indígena puesto en juego ha aumentado su valor. Las artesanas a través del establecimiento de relaciones con otros agentes como las instituciones gubernamentales y sus competidores, los organismos no gubernamentales, -ambos con intenciones de cooptación política- han transformado el valor de sus capitales cambiando la correlación de fuerzas del campo a su favor.

Actualmente son las indígenas quienes, a través de diferentes estrategias han logrado colocarse a la cabeza del mercado de textiles. En la tradicional y famosa "calle de las artesanías" del barrio de Real de Guadalupe las artesanas son ya dueñas de establecimientos de textiles. Si a principios de los noventa las "damas voluntarias" del DIF se reunían para organizar muestras de artesanías a nivel local y nacional, hoy son las indígenas las que organizan exposiciones a nivel internacional. La participación de otros agentes distintos a las comerciantes coletas, quizás ha sido un factor que haya atenuado las contradicciones inherentes en la relación entre las contratadoras coletas e indígenas y las bordadoras, pues éstas últimas tienen ante sí una gama de opciones: pueden pertenecer a una cooperativa promovida por la institución gubernamental y/o por grupos del partido oficial, pueden ser apoyada por agrupaciones organizadas en torno a asociaciones no gubernamentales, pueden hacer tratos con comerciantes "fuereños", pueden seguir sus tratos con sus "clientes coletas" o también puede recurrir a todas al mismo tiempo o cambiar de una a otra opción en plazos de tiempo muy reducidos. Estas estrategias pueden ser instrumentadas sólo en grupos, generalmente familiares u otro tipo de lazos rituales. Es sobresaliente la participación en estos organismos no gubernamentales, de mujeres pertenecientes a los municipios de Chenalhó, Larraínzar, Chamula y Zinacantan, mientras la presencia de las tzeltales del área de maquila de textiles, es de menor importancia.

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

Los mecanismos culturales como el parentesco consanguíneo o/y ritual mantienen los lazos laborales bajo formas coercitivas, por ejemplo, en caso de que el grupo al que pertenezca una bordadora tenga alianzas con determinadas agrupaciones políticas, implica también que ella adquiera cierto compromiso político. La libertad de decidir por cuenta propia una posición política y de realizar transacciones laborales y comerciales está en función de la posición que la mujer tenga dentro de su grupo familiar y su poblado. Esto sucede tanto en las cooperativas "oficialistas" como en las pertenecientes a organismos no gubernamentales.

nos dice- puede tener como efecto el asegurar una forma de movilidad colectiva, (Bourdieu:1984). Pero en este caso, podemos observar que esta movilidad colectiva que ha logrado cambiar de posición a las indígenas

En las últimas décadas el mercado de trabajo de textiles se ha ampliado hacia varios poblados de la región. Actualmente existe una zona delimitada por los municipios de San Cristobal, Teopisca, Amatenango del Valle, Aguacatenango, (parte del municipio de Venustiano Carranza) y de Las Margaritas, en donde una parte importante de la población femenina se dedica a esta actividad bajo las modalidades de producción artesanal y comercialización por cuenta propia y producción bajo contratos informales con trabajadoras a domicilio. En poblados como los de Amatenango del Valle, varios grupos combinan la producción de alfarería con la maquila de textiles. Los espacios de movilidad de todos los grupos de mujeres se han ampliado. Si anteriormente era la indígena la que acudía a los establecimientos comerciales de la ciudad para recibir la materia prima, las instrucciones y el pago por la elaboración de las prendas, hoy también las contratadoras se trasladan a los poblados de "sus bordadoras" para realizar los tratos con las contratadoras y trabajadoras indígenas. Las contratadoras indígenas han ampliado su mercado de trabajo hacia otras poblaciones cercanas, indígenas y mestizas que viven en los alrededores se trasladan cada cierto tiempo a los hogares de sus "patronas" de Aguacatenango para recibir material y el pago por su trabajo. En algunas conversaciones con ellas, siempre tratan de dejar claro que trabajan con su "patrona" y manifiestan no tener ni desear trato alguno con otras "organizaciones que también dan apoyos". En esto expresan el temor de perder el empleo. Lo anterior puede significar que en la producción de textiles se han creado nuevas formas de relaciones de poder y mecanismos de coerción que no pueden verse sólo como exclusivas de las comerciantes coletas, sino que deben verse en función de las distintas posiciones que ocupen las mujeres de las dos etnias, es decir tanto las indígenas como las coletas.

En la producción de textiles de Teotitlán del Valle, Oaxaca, Stephen interpreta que los teotitlecos utilizan dos dimensiones de su identidad, una que se manifiesta al exterior y que enfatiza la solidaridad comunal y su pertenencia a Teotitlán y otra dimensión que es utilizada al interior y que permite que las contradicciones en la diferenciación de clase, edad y género se difuminen sutilmente. Esto supone que la recreación y mantenimiento de sus instituciones culturales como estrategia, les ha permitido una independencia económica y un fortalecimiento de su identidad étnica. En esta interpretación, la identidad es vista de alguna forma dinámica cuando se ven las transformaciones que los artesanos realizan en la adaptaciones para el mercado, pero también es vista de una manera estática, pues la cohesión étnica es vista siempre reforzada a pesar de los conflictos e intereses de clase.

Bourdieu señala que cada etnia puede caracterizarse también por las posiciones sociales de sus miembros, por la tasa de dispersión de esas posiciones y finalmente por su grado de integración social a pesar de la dispersión. La solidaridad étnica- nos dice- puede tener como efecto el asegurar una forma de movilidad colectiva, (Bourdieu:1984). Pero en este caso, podemos observar que esta movilidad colectiva que ha logrado cambiar de posición a las indígenas

está basada en un colectivo de "solidaridad" profundamente inestable al estar fundamentado en mecanismos muy consolidados de poder intraétnico, puede asegurarse así, que el capital social es utilizado por unos cuantos grupos que poseen un capital global de mayor valor.

Acosta-Belán, Beatriz C. 1995. "Colonialism, Structural Subordination, and Women in the Development process in Latin America and the

Conclusiones.

En este capítulo a partir de una revisión crítica de las teorías feministas, he intentado explicar los problemas en la conceptualización de la identidad femenina. He tratado de evidenciar el hecho de que algunas de las herramientas metodológicas más comúnmente utilizadas para el análisis de la condición de las mujeres de países como México y América Latina, tales como la división sexual del trabajo y la separación de lo social en esferas pública y privada, no son suficientes para explicar la diversidad y complejidad de las realidades actuales de la región y el país, en donde las identidades femeninas y masculinas se encuentran en un proceso de cambio constante.

A través de varios estudios etnográficos he tratado también de explorar un conjunto heterogéneo de experiencias femeninas en distintos ámbitos sociales, con la intención de demostrar cómo estas experiencias son fundamentales en la construcción de la subjetividad de las mujeres y por tanto de su identidad. Tales experiencias nos dicen que ellas no siempre ni de manera absoluta se encuentran en una condición de subordinación. Traté de visualizar estas experiencias no sólo ubicadas en una dimensión de jerarquizaciones y desigualdades estructurales sino también dentro de una red de relaciones de poder que son dinámicas.

Amorós, C. 1994. *Feminismo, igualdad y diferencia*. Colección Libros del

En el marco anterior y en un intento de conjuntar la propuesta teórica de género posicional con la teoría relacional de Bourdieu, he tratado de hacer una primera aproximación al conocimiento de las relaciones que se construyen entre las mujeres de Los Altos de Chiapas en la producción de textiles. Analizo este proceso como un espacio social de distintas posiciones que se definen unas en relación a otras y en donde se efectúan intercambios permanentes de elementos materiales y no materiales de las culturas coleta e indígena. Las teorías mencionadas me han permitido un acercamiento a la explicación de una realidad distinta de la que proponen las teorías de género marxista o socialista feminista, que se refieren a la perpetuación de las relaciones de dependencia basadas en clase, raza y sexo mediante instituciones sociales, educacionales y económicas. A través de su desempeño en esta producción, las mujeres de Los Altos han construido relaciones de diversa índole en las cuales han movilizad y utilizado la potencialidad de sus acciones como agentes sociales y a través de esto han logrado modificar y mejorar sus posiciones en la sociedad. Al mismo tiempo, existe una continuidad de la desigualdad entre las mujeres no sólo entre coletas e indígenas, sino entre las indígenas. Desigualdades éstas que se mantienen, se obscurecen y se renuevan a través del poder ejercido a través del control de recursos culturales y materiales.

Benería L. y Roldán, M., 1992. Las encrucijadas de clase y género. Trabajo y
 BIBLIOGRAFIA. interacción y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de
México. F.C.E. México.

Acosta-Belén, Bose C. 1995. "Colonialism, Structural Subordination, and
 Empowerment: Women in the Development process in Latin America and the
 Caribbean". En Women in the Latin American Development process. Temple
 University Press, Philadelphia.

Adams, R. 1983. Energía y estructura. Una teoría del poder social. F.C.E.
 México.

Adams, R. 1976. La red de la expansión humana. Un ensayo sobre energía,
estructuras disipativas, poder y ciertos procesos mentales en la evolución de la
sociedad humana. Ediciones de la Casa Chata. México.

Alberti, P. 1997. "La identidad de género y étnica como base de las estrategias
 de adaptación de las mujeres indígenas a la crisis". En Albertí P. y Zapata, E.
Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la
crisis. Colegio de Posgraduados. Programa de Estudios del Desarrollo Rural,
 Área de Género. México.

Arias, P. 1992. Nueva rusticidad mexicana. Consejo Nacional para la Cultura y
 las Artes. México.

Amorós, C., 1994. Feminismo. Igualdad y diferencia. Colección Libros del
 Programa Universitario de Género. UNAM. México.

Arizpe, L., 1989. La mujer en el desarrollo de México y América Latina. Centro
 Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. UNAM.

Arizpe, L. 1986. "Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina"
 En Nueva Antropología no. 30 Estudios sobre la mujer: problemas teóricos.
 México.

Aubry, A. 1994. "Miedo urbano y amparo femenino". En Mesoamérica 28,
diciembre de 1994. Publicación del Centro de Investigaciones Regionales.
 Cirma. Antigua Guatemala.

Barrios, W.; Pons, L. 1993. "Trabajo femenino y crisis económica. Impacto en la
 familia chiapaneca". UNACH. Chiapas, México.

Bartra, A., 1982. El comportamiento económico de la producción campesina.
 Universidad de Chapingo. México.

Benería L. y Roldán, M., 1992. Las encrucijadas de clase y género. Trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México. F.C.E. México.

Bonnarcorsi, N., 1990. El trabajo obligatorio indígena en Chiapas, Siglo XVI. UNAM. México.

Bourdieu, P., 1984. "Espacio social y génesis de las "clases". En Bourdieu, P. Sociología y Cultura. Edit. Grijalbo. Conaculta. México.

Bourdieu, P. y Wacquant, L., 1995. Respuestas. Por una antropología reflexiva. Edit. Grijalbo. México.

Bujra, R., 1978. "Female solidarity and the sexual division of labor". En Caplan, P. y Bujra R. 1978. Women united, women dividid. Tavistok, Londres. Pp. 13-45.

Burguete, A., 1999. "Empoderamiento indígena tendencias autonómicas en la región Altos de Chiapas". En: Burguete, A. (Coord.) México, experiencias de Autonomía Indígena. Documento Iwguia No. 28, Guatemala.

Burin, M. 1996. "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables". En Burin M.; E. Bleichmar, (comps.) Género, psicoanálisis, subjetividad. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Cervantes, E., Ramos T. y Zúñiga, R., 1996. "El papel de la mujer y la familia en la organización social y territorial de San Juan Chamula". Documento-informe de trabajo. El Colegio de la Frontera Sur. San Cristobal de las Casas. México.

Clements, H. 1988. "Mujeres, trabajo y cambio social: el caso de dos comunidades oaxaqueñas" en: Las mujeres en el campo. Memoria de la Primera Reunión nacional sobre mujeres campesinas en México. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Oaxaca. México.

Colby, B. y Van Den Berghe, 1966. "Relaciones étnicas en el sureste de México". En: Los zinacantecos. Un pueblo totzil de los Altos de Chiapas. Instituto Nal. Indigenista. México.

Collier, G. 1976. Planos de interacción del mundo totzil. INI-Conaculta.

Chiñas, B. 1975. Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía. SepSetentas. México.

Dalla Costa, M.R. y James, S., 1975. El poder de la poder y la subversión de la comunidad. Siglo XXI Edits. México.

Dalton, m. s/f. "Mito y realidades de las mujeres huaves". Doc. Mimeo. Instituto de Investigaciones Sociológicas. Universidad Autónoma Benito Juárez. Oaxaca, Oax. México.

Dávalos, D. 1997. "Trabajo productivo e identidades de género en la barra Zacapulco: municipio de Acapetahua, Chiapas". Tesis presentada para optar al grado académico de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, orientación en manejo y conservación de los recursos naturales, El Colegio de la Frontera Sur. Chiapas. México.

De la Peña, G. 1993. "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas". En: Padua J. y Vanneph, A. Poder Local poder regional. El Colegio de México/Cemca. Pp. 27-56.

Esponda J. V. M., 1994. La organización social de los tzeltales. Instituto Chiapaneco de Cultura.

García A. M.C. y López M. A., 1993. "La familia indígena de los Altos de Chiapas. Una economía de la pobreza". En: Anuario 1993 del Instituto Chiapaneco de Cultura. San Cristobal. México.

García Canclini, N., 1998, "De la identidad a la interculturalidad: la antropología de la globalización". Doc. Mimeo. México.

García Canclini, N., 1982. Las culturas populares en el capitalismo. Editorial Nueva Imagen. México.

García Canclini, N. , 1989. Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Edit. Grijalbo. México.

Giménez, G., 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". En: Bonfil, G. , (Coord.) Nuevas identidades culturales en México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Goldsmith, M., 1997. "Estudios de la mujer: debates metodológicos y epistemológicos". En Sociológica, mujer y entorno social. Enero-abril 1997. México.

Goldsmith, S. 1986. "Debates antropologicos en torno a los estudios sobre la mujer". En: Nueva Antropología , Vol. VIII, no. 30. México.

González S. y Salles V., 1995. "Mujeres que se quedan, mujeres que se van... continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales" en Relaciones de género y transformaciones agrarias. Estudios del campo mexicano. PIEM. El Colegio de México. México.

- González S. 1993. Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana. El Colegio de México. México.
- Good-Eshelman, C., 1988 Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero. Fondo de Cultura Económica. México.
- Gutman, M. 1996. "The meanings of *Macho*".
- Hernández C., 1996. "Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico". En Anuario 1996 Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. México.
- Krotz, E., 1993. "El concepto "cultura" y la antropología mexicana: ¿Una tensión permanente?" En Krotz, E. comp. La cultura adjetivada. Universidad Autónoma Metropolitana-I. México.
- Lagarde, M. 1996. "Identidad femenina e insurrección en México. Las zapatistas del EZLN, 1994". En Ruiz R.E. y Ruiz Teresa (Coords.), Reflexiones sobre la identidad de los pueblos. El Colegio de la Frontera Norte. México.
- Lazos, E., 1995. "De la candela al mercado: el papel de la mujer en la agricultura comercial del sur de Yucatán". En: González, S. Relaciones de Género y transformaciones agrarias: estudios sobre el campo mexicano. El Colegio de México. México.
- Littlefield, A., 1976. La industria de las hamacas en Yucatán, México. Instituto Nacional Indigenista-SEP. México.
- Marion, Marie O., 1992. "Una práctica insólita del poder". En Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas. UNAM. México.
- Marroni de Velazquez, G., 1995. "Trabajo rural femenino y relaciones de género", en González, S. y Salles, V. Relaciones de género y transformaciones agrarias. El Colegio de México. México.
- Martinez, M. y Rendón, T., 1983. "Las unidades domésticas campesinas y sus estrategias de reproducción". En Appendini, K. et al. El campesinado en México. Dos perspectivas de análisis. El Colegio de México. México.
- Maurer, E. s/f. "Los tseltales. ¿ Paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis? . México.
- Mohanty Ch. T. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En Chandra Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres eds. Third World Women and the Politics of Feminism, Indiana University Press, Bromington.

- Moore H., 1996. Antropología y Feminismo. Ediciones Cátedra. Madrid.
- Moser, C., 1991. "La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género". En Guzmán, et.al. Una nueva lectura: Género en el Desarrollo. Entre Mujeres. Flora Tristán Edits. Lima.
- Nash, J., 1975. Bajo la mirada de los antepasados: Creencias y comportamiento en una comunidad maya. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Nash, J., 1986. "Maya household production in the world market: the potters of Amatengo del Valle, Chiapas, Mexico". En Crafts in the world Market. State University, New York.
- Nash, J., 1994. "Global Integration and Subsistence Insecurity". En American Anthropologist 96 (1) . American Anthropological Association. City College. New York.
- Ngan-ling Chow E.; Wilkinson, D.; Baca Zinn M.; (edits.), 1996. Race, class and gender. Common bonds, different voices Sociologists for Women in Society. Thousands, Oaks. California.
- Novelo, V., 1976. Artesanías y capitalismo en México. Sep.-Inah. México.
- O'Brian, R., 1992 "Un mercado indígena de artesanías en los Altos de Chiapas: persistencia y cambio en las vidas de las vendedoras mayas" en Mesoamérica 23 Junio pp.79-84. Guatemala.
- Olivera, M., 1994. "Aguascalientes y el movimiento social de las mujeres chiapanecas. En: Soriano, S. (Coord.) A propósito de la insurgencia en Chiapas. Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística en Chiapas. San Cristobal de las Casas. México.
- Olivera, Mercedes. 1979. "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas". En Cuadernos Agrarios no. 9. Año. 4, No. 9. Septiembre de 1979.
- Ortner, S. 1974 "Is female to male as nature is to culture" en Women Culture and Society, Rosaldo y Lamphere, Edits. Stanford University.
- Pancake, S. 1993. "Las fronteras de género reflejadas en los estudios de tejedores indígenas: el caso de Guatemala". En: Mesoamérica, No. 26. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies. Guatemala.

Perez Grovas V., Pedraza P. y Peralta, 1994, "Cría de ovejas por los indígenas de Los Altos de Chiapas. Algo más que lana para el telar". En Anuario IEI IV Inst. De Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristobal. México.

Pincemin, S., 1993. "Amatenango del Valle, Chiapas: supervivencia de alfarería prehispánica". En Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura. San Cristobal de las Casas. México.

Pitarch R. P., 1995. "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas". En: Viqueira, J.P. y Rus, H. (Edits.) Chiapas los rumbos de otra historia. Unam/Ciesas/Cemca/Uag. México.

Ramos D. 1998. "El peso de la tradición: Las alfareras de Amatenango del Valle, Chiapas, ante una evaluación de calidad". Tesis para obtener el Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. El Colegio de la Frontera Sur. San Cristobal de las Casas. México.

Ramos, E. C., (comp.) 1991. El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple. Universidad Autónoma Metropolitana- I. México.

Ramos, T. 1992. "Economía de las unidades campesinas y producción de sombreros en la Mixteca Alta de Oaxaca. Estudio de caso en comunidad de Magdalena Peñasco, distrito de Tlaxiaco". Tesis de licenciatura en economía. Facultad de Economía. UNAM. México.

Ramos, T. 1996; "Evaluación socioeconómica de la propuesta "Alternativas de alimentación ovina en los Altos de Chiapas". Informe de trabajo. El Colegio de la Frontera Sur. San Cristobal de las Casas. México.

Ramos, T. 1986. Informe de trabajo. Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste. San Cristobal de las Casas. México.

Ramos T., Nelson, K., Pérez, R., Alemán, T., Hernández, L. y Téllez, V. 1997. "Entre el barro y el maíz: experiencia participativa en el manejo de composta por mujeres alfareras de Amatenango del Valle". Artículo sometido a publicación en El Colegio de la Frontera Sur". San Cristobal de las Casas, México.

Rejón L. 1998. "Mujer maya, mujer bordadora. Las cooperativas de artesanas en el oriente yucateco". En Mummert, G.; Ramirez L.A. "Rehaciendo las diferencias" El Colegio de Michoacán. México.

Riquer, F., 1992. "La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social". En: Tarrés M.L. "La voluntad de ser. Mujeres de los Noventa" El Colegio de México. México.

- Wade, P. 1997. "Race and Ethnicity in Latin America". Department of Peace
- Rogers, S., 1975. "Female forms of power and the myth of male dominance: A model of female/male interaction in peasant society" American Ethnologist 2(4) 727-756. Washington.
- Rosado, G., 1990. "De campesinas inmigrantes a obreras de la fresa en el Valle de Zamora, Michoacán". En: Mummert, G. "Población y Trabajo en contextos regionales". El Colegio de Michoacán. México.
- Rosenbaum, B., 1993. Whit Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Mayan Community. Austin University of Texas Press.
- Rovira, G., 1997. Mujeres de Maíz. Edit. Era. México.
- Rus, D., 1990. "La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas" Serie Documentos de Trabajo sobre el cambio en el campo chiapaneco. INAMERAC. San Cristobal. México.
- Rus, D., 1997. Mujeres de tierra fría conversaciones con las coletas. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, México.
- Sacks, K.B. "Toward a unified theory of class, race, and gender. American Ethnologist, 16(3) 1989. Washington.
- Stephen, L. 1998) "Género y democracia: lecciones de Chiapas". En: Tarrés, M.L. (Coord.) Género y cultura en América Latina. El Colegio de México.
- Stephen, L., 1991. Zapotec Women University of Texas Press, Austin.
- Stephen, L., 1990. "La cultura como recurso". En América Indígena No. 4. México.
- Sulca B. E., 1996. Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristobal de Las Casas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Separata, Anuario 1996.
- Tarrés, M. L., 1992. "Introducción. La voluntad de ser". En Tarrés, M.L. (Comp.), La voluntad de ser. Mujeres de los noventas . El Colegio de México. Pp. 21-46.
- Toledo, 1987. "El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas". En Textual No. 21. Vol. 1. Abril 1987. México.
- Viqueira, P. 1995. " Los Altos de Chiapas una introducción general". En: Viqueira, P. y Rus, M. (Edits.) Chiapas Los Rumbos de otra historia. Unam, Ciesas Cemca, Uag. México.

Wade, P. 1997. "Race and Ethnicity in Latin America". Department of Peace Studies, University of Bradford. Pluto Press. Chicago.

Wilson, F., 1986 " La mujer y las transformaciones agrarias en América Latina: revisión de algunos conceptos que fundamentan la investigación". En La mujer y la política agraria en América Latina, Colombia, ACEP, Siglo XXI Edits.



Anexo I

