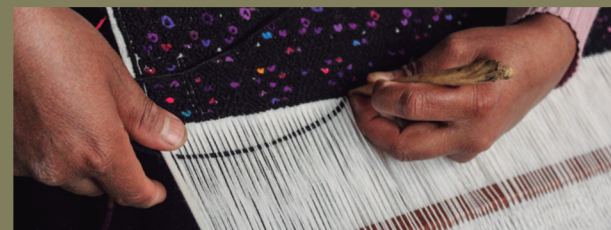
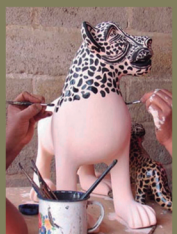


Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México

Teresa Ramos Maza
(Coordinadora)



**Ruralidades,
cultura laboral y feminismos
en el sureste de México**

Teresa Ramos Maza
(Coordinadora)

Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México

Teresa Ramos Maza
(Coordinadora)



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

2018

305.42097275

R87

Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México

Coordinadora Teresa Ramos Maza.-- 1a. Ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2018.

437 páginas; 17X23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-057-7

1. Relaciones laborales – Racismo – Indígenas de Chiapas. 2. Cultura – Tradiciones y costumbres – Indígenas de Chiapas.

I. Ramos Maza, Teresa, coordinadora.

Primera edición: octubre de 2018

D.R. © 2018, UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

1 Av. Sur Poniente 1460,

29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

www.unicach.edu.mx

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza

29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Tel. y fax: (967) 678 6921, ext. 106

www.cesmecha.mx

editorial.cesmecha@unicach.mx

ISBN: 978-607-543-057-7

Impreso en México / Reservados los derechos.

La impresión de esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Mixto (CONACyT, Gobierno del Estado de Chiapas).

Diseño de portada: **Alejandro Mazariegos Villatoro**

Imagen de portada: **Gabriela Pellicer**

Diseño y diagramación: **Irma Cecilia Medina Villafuerte**

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos, quienes garantizan su calidad, actualidad y pertinencia.

Índice

Introducción

Ruralidades, cultura laboral y feminismos:
tensiones de una trama compleja

Teresa Ramos Maza

11

PRIMERA PARTE

Imágenes de la ruralidad chiapaneca del siglo XXI

33

Infancia indígena y vida cotidiana: un análisis de la niñez de San
Juan Chamula, Chiapas

Isela Guadalupe González Marín

37

Hogar Tseltal Sustentable: participación y cambios de vida
familiares

Nancy Antonio Miguel, Teresa Ramos Maza y Manuel Parra Vázquez

75

Cartografías migratorias de la población rural chiapaneca

Rafael Alonso Hernández López, Iván Francisco Porraz Gómez y

José Pablo Mora Gómez

95

Participación social de mujeres y jóvenes en el Movimiento de
Escuelas Campesinas en Chiapas, México

Jesús Geovani Alcázar Sánchez y Emanuel Gómez Martínez

127

SEGUNDA PARTE

Miradas desde el feminismo y el género en el sureste de México

155

Relaciones laborales racistas y sexistas en el trabajo doméstico
remunerado en Chiapas

Astrid Yulieth Cuero Montenegro

159

La dimensión espacial y los rostros de los feminicidios en Chiapas
2012-2016

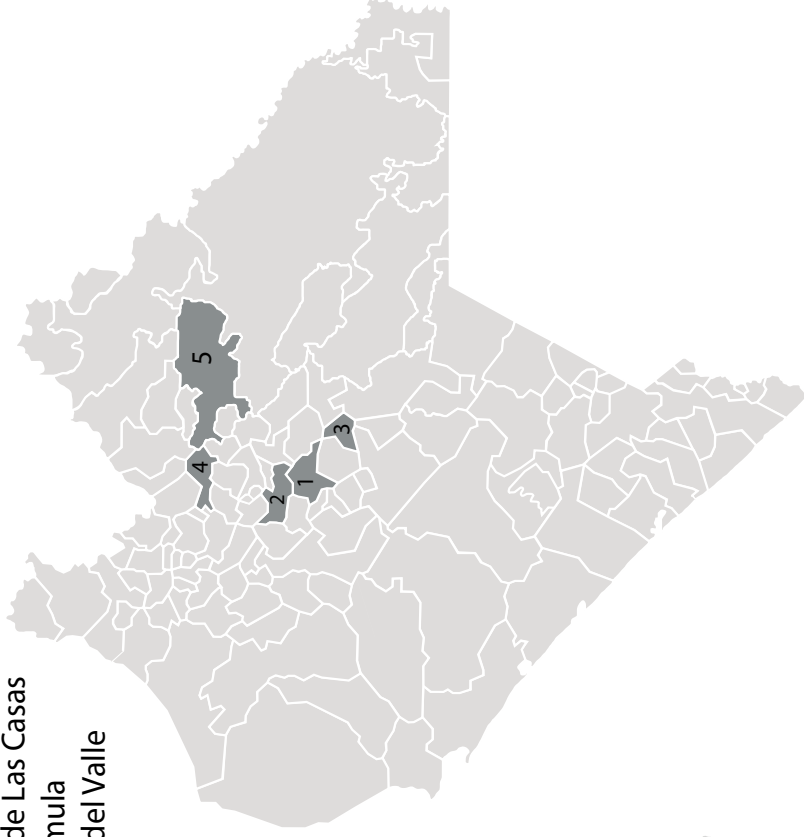
Lilliana Bellato Gil y Carlos Miranda Videgaray

189

La menstruación será feminista. Un proceso ontológico, epistemológico y político en la construcción del menstruativismo <i>Eva Valadez Angeles y María Teresa Garzón Martínez</i>	219
Cultura y contracultura de la violencia de género en Yucatán <i>Arlette Gautier</i>	251
La vestimenta tojolabal: una continuidad en los cambios <i>Alejandra Pinto Ballinas</i>	271
TERCERA PARTE	
Cultura: haceres y saberes en torno de la artesanía	297
Industria creativa de Los Altos de Chiapas: el caso de los textiles regionales <i>Masaya del Rasso Sáyago</i>	301
Intercambio de saberes y conocimientos tradicionales entre tejedoras, bordadoras y diseñadoras. Apropiación y resignificación de la práctica textil <i>Karla Pérez Cánovas</i>	335
Trabajo artesanal y retos en torno a la producción del ámbar de Simojovel <i>Perla Shiomara del Carpio Ovando y Rigoberto Martínez Sánchez</i>	365
Moldeando barro, moldeando destino: condición femenina y organización de mujeres alfareras en Amatenango del Valle <i>Francisco Cruz Rejón</i>	401
Acerca de las autoras y los autores	431

Estado de Chiapas. Localidades de estudio

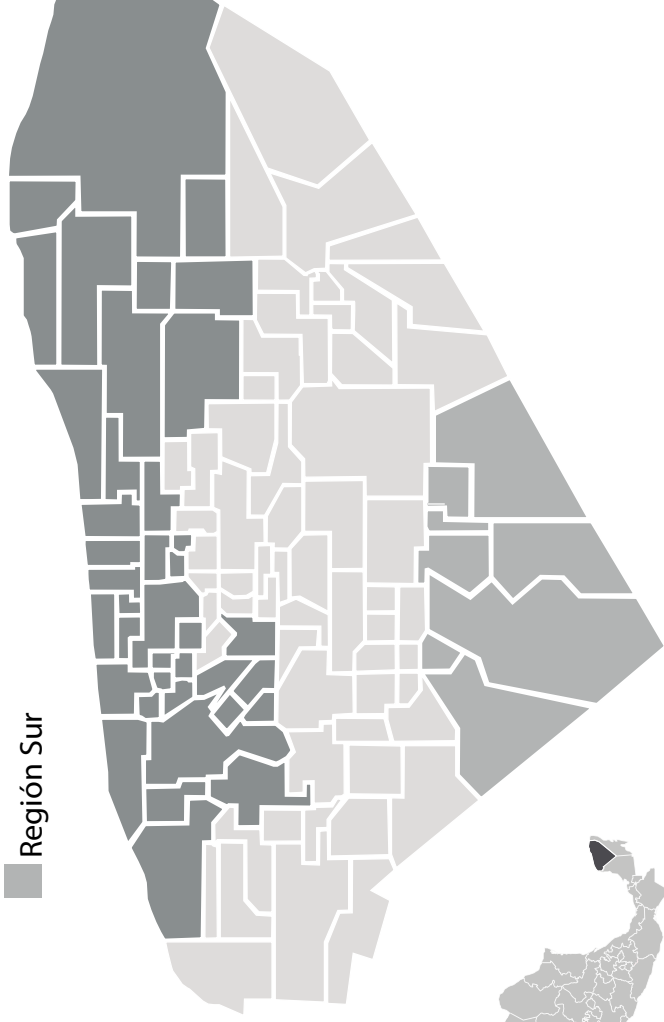
1. San Cristóbal de Las Casas
2. San Juan Chamula
3. Amatenango del Valle
4. Simojovel
5. Chilón



Estado de Yucatán. Localidades de estudio

■ Región Norte

■ Región Sur



Introducción

Ruralidades, cultura laboral y feminismos: tensiones de una trama compleja

Teresa Ramos Maza

Este libro reúne el esfuerzo de varias personas que han elegido como parte de su trayectoria de vida, la búsqueda de explicaciones y respuestas al sinnúmero de preguntas que surgen en nuestro vivir en las sociedades de América Latina, de México y en particular en nuestra región del sureste, a través de su incursión en la academia y en las ciencias sociales. Su publicación no ha sido resultado de circunstancias académicas aisladas, sino el fruto de un proceso de trabajo que conjunta a distintas instituciones de educación superior como universidades y centros de investigación y sus participantes en los programas de posgrado del sureste, principalmente del estado de Chiapas. Uno de los objetivos de su realización es el mostrar y reconocer sus contribuciones, aportes e intereses de estudio, así como mostrar el fructífero resultado de la colaboración que hemos tenido entre estas instituciones y sus posgrados entre estudiantes e investigadoras e investigadores y docentes. Los trabajos han sido enriquecidos a través del intercambio en diferentes eventos realizados en nuestras instituciones: coloquios, seminarios, reuniones tutoriales, exámenes de grado, asesorías y congresos, espacios que han sido favorables para abrir caminos que se multiplican y bifurcan pero que en momentos se reencuentran en la coincidencia de la búsqueda de alternativas posibles para mostrar y explicar las desigualdades sociales en sus distintas dimensiones.

El contenido se conforma por 13 estudios que son producto, en su gran mayoría, de las investigaciones realizadas por tesis de los programas

de maestría y doctorado del Instituto de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, del Centro Regional Sede Chiapas, de la Universidad Autónoma de Chapingo, de la Universidad Nacional Autónoma de México-CIMSUR, de la Universidad Autónoma de Chiapas, de El Colegio de la Frontera Sur, de la Universidad Autónoma de Yucatán, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Regional Sureste. El conjunto de textos representa una urdimbre de realidades sociales distintas del sur-sureste de México y demuestra el intercambio constante entre estudiantes, docentes, antropólogas, antropólogos, sociólogos, sociólogas, especialistas en desarrollo rural regional, feministas, especialistas en estudios de género, académicas y militantes de organizaciones feministas.

Los artículos describen y analizan realidades actuales en el sureste de México, a través de varios enfoques de la teoría social y de la interdisciplina y comparten al mismo tiempo, la mirada etnográfica. Esta mirada permite penetrar en los sucesos cotidianos de la vida de la gente, abre las puertas para observar como las personas en su entorno más cercano, logran construir nuevos procesos, ejercen en el marco de sus limitantes, su capacidad de acción y reflexión, organiza y se propone objetivos de acuerdo con sus distintos intereses de vida personal y social. Tomando en cuenta sus principales temáticas e interrogantes, decidí agrupar los trabajos en las tres secciones que a continuación se describen y discuten.

Imágenes de la ruralidad chiapaneca del siglo XXI

“Lo rural “ es un tema que, en México, desde la segunda mitad del siglo XX hasta lo que va del siglo XXI forma parte de los debates académicos, debates acalorados y tensos llenos de argumentos teóricos y empíricos que han terminado en encuentros y desencuentros. Es evidente que, desde las últimas décadas del siglo pasado, ya no podemos recurrir a la dicotomía clásica de lo rural-urbano, tema ampliamente discutido ya. Más recientemente, desde la geografía, la sociología rural, la economía, la demografía, la geografía feminista, el tema de lo rural-urbano sigue como una de las grandes temáticas a debatir. ¿Qué podemos entender por ru-

ralidad y lo rural hoy? El término de ruralidad se puede ver desde las diferentes ópticas en que se usa y se significa. Ciertamente, en los escenarios actuales se reproducen elementos que han estado presentes desde la segunda mitad del siglo xx en las discusiones sobre los caminos de la economía campesina en el contexto capitalista: la descampesinización y proletarización o la persistencia o desaparición del campesinado. Hoy concurren procesos que permiten dejar en el análisis las viejas miradas y dicotomías entre lo rural y lo urbano y entre campesinos o proletarios, para dar paso a nuevos enfoques que apoyan la explicación de las complejidades que caracterizan las situaciones de la población rural. Las ruralidades hoy se presentan en una compleja trama en donde se entretajan conjuntos diversos de lugares, tiempos, relaciones y agentes sociales.

Actualmente, los procesos históricos de las regiones y territorios de México, tienen una conformación social, cultural y económica que acerca lo rural a lo urbano y lo urbano a lo rural. Desde la perspectiva del análisis interdisciplinario de la geografía social, sociología rural, economía agrícola y la antropología social, se reconocen las transformaciones sociales, económicas y espaciales de los territorios llamados como rurales. Diversos estudiosos de la ruralidad en México han propuesto conceptos como nueva ruralidad, rururbanización, agricultura periurbana, agrociudades, con el propósito de explicar los nuevos procesos de cambio en las regiones rurales del país.

Son varios los nuevos fenómenos sociales que vienen ocurriendo desde el siglo pasado: la llamada desagrarización y la creciente dependencia económica de las familias rurales de actividades externas; la migración y las remesas como parte de la reorganización económica y laboral; la flexibilización y feminización del trabajo; y las articulaciones cada vez más variadas y continuas entre lo rural y lo urbano. La inserción de la población campesina en las distintas regiones del país en los diversos mercados de productos, trabajo y dinero además de los cambios culturales en los hábitos de consumo e intereses culturales así como la dinámica de las políticas económicas globales puestas en escena en los territorios locales han generado un gradiente de formas de vida rurales que se distinguen por su flexibilidad tanto en el tiempo como en el espacio (Flores, 1998; De Grammont, 2009; Arias, 2007; Kay, 2009; Appendini, 2005).

El proceso de desagrarización del campo mexicano que Grammont caracteriza como “la disminución progresiva de la contribución de las actividades agrícolas a la generación de ingreso en el medio rural” (Escalante *et al.*, 2007: 89; Bryceson, 1996: 99 citado por Grammont, 2009: 15). Es decir, es el paso de una sociedad agraria con predominio de lo agropecuario, a una ruralidad en donde la combinación de lo agropecuario con otras actividades productivas y no productivas como el trabajo asalariado, llega a ser hoy lo distintivo de la gran mayoría de las áreas del sector rural en el país. La importancia de lo agropecuario es también diversa, desde una producción mínima hasta la producción en mayores escalas.

Lo rural, en el sentido común que sigue la lógica cartesiana del pensamiento dualista, es el término que separa los territorios de la ciudad, lo rural con aquello que no lo es. Es decir, la ciudad como la aglomeración humana, los servicios, el comercio, la burocracia, la vida rápida, el trabajo familiar de la mayoría de la población organizado en torno al trabajo asalariado en industrias, servicios y burocracias y una parte importante de la población en el trabajo doméstico no remunerado. Y el campo, como el espacio de la tierra y su fatigoso trabajo bajo el sol y la lluvia; la familia campesina organizada en el esfuerzo de producir, modos distintos de vivir; la comunidad rural como un grupo homogéneo y ligado a una cultura de cooperación, de identidad colectiva y de intereses compartidos. Desde la antropología en México esta mirada dualista ha sido transgredida desde los años noventa por varias estudiosas como Flores (1998) y Arias (1992; 2007), quien a partir de la perspectiva del historiador Luis González sobre la heterogeneidad del campo mexicano, nos entrega su clásico estudio histórico-antropológico sobre la microrregión del Bajío Occidental.

El estudio de las ruralidades de hoy requiere de la integración de varios de los enfoques interdisciplinarios. Desde la sociología rural, Llambri y Pérez (2007) proponen como punto de partida para el análisis, el territorio y sus procesos socioeconómicos, culturales y políticos. El territorio, desde esta corriente de la sociología y desde la geografía feminista es considerado como una construcción social en un cierto espacio definido “por las prácticas socioespaciales, relaciones de poder y exclusión” (McDowell, 1999); espacios que, con una base de recursos que es

transformada bajo formas de producción, consumo e intercambios organizados por diversos mecanismos institucionales a través de prácticas, estrategias y percepciones (Romero, 2012). En esta introducción, retomo esta propuesta para avanzar en la comprensión de las actuales ruralidades. La denominada economía política institucional de Llambrí y Pérez parte de la historia y del territorio y orienta el estudio de la dimensión espacial del fenómeno de las ruralidades actuales en tres perspectivas: la macro-micro, que toman como los vínculos entre procesos locales y globales; la segunda, realiza el análisis comparando las distintas ruralidades latinoamericanas y, por último, el análisis enfatiza los vínculos entre poblaciones mayores y sus entornos rurales (2007: 39).

Las ruralidades en México conforman un mosaico de realidades complejas y diversidad de relaciones y organización en los espacios territoriales. En el marco de la globalización y la apertura de la competencia internacional a la par de la retirada del Estado como promotor del desarrollo, se ha originado un estancamiento y mayor vulnerabilidad de la economía de la mayoría de la población rural mexicana, principalmente en regiones como el sureste. Estos factores, por supuesto, han conducido hacia una mayor dependencia de los ingresos obtenidos a través de fuentes externas (Appendini, 2005).

El sureste de México es una de las regiones del país que históricamente ha estado rezagada y cuya mayoría de población se encuentra en los extremos de la marginación. Dentro de la región, los estados de Guerrero, Oaxaca y Chiapas son los que ocupan el primero, segundo y tercer lugares de grado de marginación en el contexto nacional, respectivamente. Del total de los municipios del país con menor índice de Desarrollo Humano que son 125, 123 pertenecen a esta región; ésta cuenta con la mayor parte de los habitantes denominados como población rural, con localidades dispersas y con los indicadores sociales y productivos más bajos. Según datos del Programa de Desarrollo Regional de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano es la región “de menor productividad, con trabajo informal muy superior al resto del país, trabajadores con pocas o nulas habilidades (...) pequeños productores con sistemas de baja rentabilidad...” (SEDATU, 2014-2018: 15-16). El grado de rezago de la región sureste es evidente si vemos los extremos de pobreza de la región sur-

sureste se muestran a través de los datos de pobreza de CONEVAL entre los estados de Nuevo León, que tuvo la menor proporción de población pobre en 20.4%, mientras el estado de Chiapas tuvo el 76.2% (CONEVAL, 2012-2014). La migración es uno de los fenómenos actuales y característicos de la actualidad de las ruralidades del sureste.

Dentro de la región, Chiapas es territorio cruzado por varias marcas, que, a través de la historia, se hacen cada vez más visibles y dolorosas: la de la marginación social, la del abandono del campo, la del abandono continuo y corrupto de las instituciones gubernamentales para atender a la ciudadanía en la mejora de la infraestructura y servicios rurales y urbanos. Chiapas, como bien señalan Hernández, Porraz y Mora, en su artículo “Cartografías migratorias de la población rural chiapaneca”, posee “la contradicción de un paraíso natural históricamente empobrecido”. Parte de las políticas gubernamentales ha sido el incentivar la inversión en el sector terciario mientras el sector primario sigue su proceso de deterioro. Una de las sobresalientes respuestas a esta crisis ha sido la migración. De esta manera, las familias rurales chiapanecas, igual que muchas del campo mexicano, han intensificado las estrategias de subsistencia basadas en ocupaciones no agrícolas. Aunque persiste la agricultura de producción de maíz-frijol, es una producción cada vez menos redituable tanto en especie como en producto para comercializar. En los años sesenta el índice de empleo en la agricultura, que llegaba al 80%, en los ochenta disminuyó a menos del 50%, una baja en el empleo agrícola que persiste (Rus, 2008).

Hernández, Porraz y Mora hacen un recuento histórico de la migración en Chiapas y señalan como posibles factores causales la crisis del campo y el problema de la tierra. Muestran el proceso de la migración chiapaneca desde los años setenta del siglo pasado hasta la más reciente migración hacia Estados Unidos, que se intensificó desde los últimos años de noventa. Proponen pensar la migración vista desde los sujetos que migran y los que se quedan, y así nos invitan a la reflexión sobre la necesidad de seguir, por encima de los grandes datos cuantitativos y la dimensión estructural, a las personas, los sujetos participantes de los fenómenos sociales que pretendemos explicar. Esta reflexión nos guía a lo señalado por Rus (2008: 363) sobre la importancia de estudiar a las poblaciones indígenas desde la mirada de los investigadores de la región en

los últimos años: en su fusión con la economía macrosocial del contexto en que viven. Este libro, en gran parte de su contenido, se posiciona en ese punto de vista, pero además gran parte de los estudios se detienen a observar y participar con los pobladores como sujetos actuantes de los espacios y problemas que estudian. En nuestra contemporaneidad de la primera década del siglo XXI, las nuevas generaciones de la academia recorren el círculo formado por el contexto estructural y el entorno microsocial y en éste logran acercarse a las realidades cotidianas, a las vivencias e intereses de los distintos grupos de población, tales como las mujeres y la niñez, que son atravesados por particulares situaciones de desigualdad social

Los trabajos de González Marín sobre la infancia de la cabecera municipal de Chamula, Chiapas, y de Antonio, Ramos y Parra sobre la experiencia de desarrollo sustentable con mujeres tseltales, enseñan dos realidades que se acercan en cuanto a que presentan vivencias de grupos marcados por desventajas sociales específicas. González contribuye a conocer la construcción de la infancia en San Juan Chamula en el contexto de las transformaciones de la ruralidad y de la comunidad indígena, desde una explicación etnográfica y la antropología de la infancia. La autora resalta las percepciones infantiles de las situaciones de la migración y la violencia que se viven entre las familias y muestra cómo estas experiencias socioculturales en torno a la migración han resultado en una generación de infantes que han aprendido a movilizarse entre el campo y la ciudad. Describe cómo en Chamula se conservan los patrones estructurales de lo que González llama “crianza comunal y solidaria”, como la enseñanza de la cooperación laboral desde edades muy tempranas. Se reconocen ellas y ellos como más maduros, responsables e independientes que los niños de la ciudad. El estudio ofrece las vivencias y percepciones infantiles sobre el “ser chamula” y sobre el “ser migrante” en la ciudad de San Cristóbal y en Estados Unidos y cómo en la migración se llega a “ser alguien”.

Parte de los hallazgos de los anteriores estudios orientan hacia la discusión actual del trabajo infantil, hacia la pregunta sobre el tipo de trabajo infantil y de sus contextos. La niñez chamula que retrata González son infantes con una socialización primaria que tiene como elemento muy importante la cooperación familiar en el trabajo. Niños y niñas que han

pasado de ayudar en la precaria agricultura y en los quehaceres domésticos en sus pueblos, a trabajar en la ciudad como parte de la ocupación laboral de familias de comerciantes y vendedores ambulantes de artesanías, principalmente mujeres. La cooperación familiar para el trabajo como parte de la cultura rural pasa a adquirir otra connotación cuando se realiza en las ciudades. Estas situaciones obligan a repensar si realmente es una explotación de la niñez por sus propios padres o es parte de la pobreza familiar, y la problemática no se resuelve sólo con la prohibición del trabajo infantil, sino que se requiere, por supuesto, de cambios estructurales.

Por su parte, Antonio, Ramos y Parra describen y discuten la propuesta de “Hogar Tseltal Sustentable”, realizada en la localidad de Pinabetal, municipio de Chilón, Chiapas, con una metodología de investigación participativa cuyo objetivo fue la introducción de un conjunto de alternativas tecnológicas que disminuyen la degradación del medio ambiente. Esta experiencia del grupo de mujeres estuvo diseñada por ellas mismas bajo el *lequil cuxlejil*, una filosofía antigua que ahora es reconstruida por el pueblo tseltal con los principios de una vida sencilla, en armonía con la naturaleza, armonía familiar y comunal y que promueve la igualdad de oportunidades para mujeres y hombres con la recuperación de saberes y prácticas ancestrales. Los resultados muestran que el grupo reprodujo parte de la organización del trabajo familiar para la agricultura: las ecotecnias se construyeron con la participación colectiva de hombres, mujeres y niños y en ellas se tomaron en cuenta las decisiones y opiniones de las mujeres según sus intereses relacionados con los quehaceres domésticos. Tanto la pluriactividad como la cooperación familiar para el trabajo han sido parte de la historia y la cultura laboral de la ruralidad y hoy permanecen bajo nuevas modalidades de organización productiva y formas diversas de participar en los mercados. Desde la antropología, Kearney ha conceptualizado al campesinado moderno como *polybians* en referencia a los anfibios por ser una población que tiene la capacidad de desenvolverse en diferentes ámbitos laborales y sociales (Romero, 2012).

La pluriactividad actual es parte de la inestabilidad de la economía de las familias rurales en México, mismas que, como parte de un sector

de la estructura capitalista, ha mostrado históricamente su capacidad y habilidad para aplicar sus conocimientos, energías y su disposición para la innovación y así cambiar sus actividades aún en periodos de tiempo muy cortos, siempre de acuerdo con las coyunturas ventajosas o desventajosas de los distintos mercados tanto de trabajo como de productos y de dinero. La combinación de las actividades dentro del ámbito familiar ha sido estudiada en México desde los años ochenta desde el enfoque de las estrategias de reproducción. Esta categoría es instrumento analítico básico en estudios clásicos del campesinado mexicano como el de Rendón y Pepin (1983), quienes la definen como la relación entre producción y consumo y que articula distintos niveles de decisiones que inciden sobre las prácticas productivas y reproductivas de las familias. Afirman también que para la implementación de estas estrategias no sólo se debe observar la estructura agraria, sino también es necesario ver elementos de lo local como son los dispositivos de articulación al mercado (ibid: 97). Este concepto ha sido útil para explicar fenómenos de la ruralidad mexicana durante la etapa en que lo agropecuario era una actividad familiar central. Actualmente el concepto de estrategias sigue siendo de utilidad cuando se trata de analizar a la diversidad de ruralidades mexicanas. Si bien esta discusión no es objeto del contenido de esta introducción, me interesa comentarla como parte de los debates actuales para el estudio de las complejidades que se presentan hoy en nuestras regiones. Las estrategias dan cuenta de los distintos y múltiples comportamientos que las familias, de acuerdo con las condiciones de vida según la clase social de pertenencia, realizan para lograr o garantizar su reproducción biológica, social y económica (Torrado, 1980). Para profundizar en el análisis es necesario, como lo sugiere la socióloga Arteaga (2007), incorporar las dimensiones de género, de etnia y la generacional.

Las ruralidades presentadas en esta primera parte de artículos muestran territorios rurales con características diferentes en cuanto a los sistemas ecológicos, la vinculación con las ciudades y su importancia para la economía y los conflictos y políticas locales, entre otras. Nos describen territorios poblados por grupos rurales que tienen distinta organización laboral, con una importancia de la agricultura de diversos gradientes según las características geográficas, ecológicas y e historia agraria de los

pueblos de las varias áreas de Chiapas. San Juan Chamula y Pinabetal, Chilón, revelan esta disparidad entre el alcance de la agricultura y el interés del cuidado del medioambiente. San Juan Chamula, la cabecera del municipio, puede caracterizarse como un área de ciudad-ruralizada, gran plaza mercantil, de notorias construcciones de grandes viviendas y continuamente visitada por turbas de turistas y por habitantes chamulas de los espacios conocidos como parajes, en los cuales la actividad agropecuaria tiene mayor importancia para la subsistencia. La cercanía de Chamula con la ciudad de San Cristóbal ha ofrecido históricamente, en medio de alianzas, contradicciones y conflictos con los grupos mestizos urbanos, diversas oportunidades a la población chamula para acceder a nuevas formas generadoras de ingresos tales como el trabajo doméstico, el trabajo en los servicios de hoteles y restaurantes, el comercio ambulante y establecido de artesanías, el trabajo en la construcción, por ejemplo.

Tanto Hernández, Porraz y Mora como Alcázar y Gómez, nos recuerdan que las ruralidades chiapanecas se caracterizan por un movimiento social amplio e histórico por la lucha de la tenencia de la tierra. Hernández, Porraz y Mora proponen que este antiguo problema estructural de la tierra es una de las causales de la migración. La tierra es uno de los aspectos conflictivos de mayor relevancia en el estado; la tierra sigue siendo, afirman, el foco rojo en Chiapas y señalan cómo el conflicto agrario ha motivado un agravamiento de la violencia entre la población chiapaneca, como las invasiones en la zona de influencia del EZLN en la región Selva, en la zona de los Chimalapas y en la Reserva de Montes Azules.

Por su lado, Alcázar y Gómez, en su trabajo "Participación social de mujeres y jóvenes en el Movimiento de Escuelas Campesinas en Chiapas, México", se refieren a la estructura agraria y a los mecanismos en el sector rural, tales como el modelo de desarrollo gubernamental, como obstáculos para la movilidad social. De ahí que consideren la educación campesina como una estrategia de formación que permite mejorar la movilidad social entre las nuevas generaciones rurales. Las experiencias de la Red de Escuelas Campesinas retratan a mujeres participantes en las organizaciones campesinas de varias regiones del estado. En las situaciones de esta formación educativa se muestran varios ejemplos de colaboración familiar del trabajo y se describe el interés de las mujeres rurales

por aprender nuevas habilidades en las prácticas ecológicas y en diversas actividades relacionadas con la producción agropecuaria como las hortalizas, abonos orgánicos, aves, cerdos, producción de miel y actividades productivas no agropecuarias como las artesanías textiles.

Otro elemento significativo a rescatar de los trabajos anteriores nos conduce a retomar la cultura como una cuestión que es parte de la vida laboral de las ruralidades. Rus ha reflexionado también sobre la continuidad cultural y la identidad de los pueblos indígenas y señala que la continuidad cultural y la identidad no “parecen ni tan condicionales ni, a veces, tan frágiles...” (2008: 363). Los trabajos muestran también los diferentes matices de los cambios culturales y de las identidades de la población rural. Los cambios no sólo se limitan a la importancia de la agricultura en la vida de las familias, sino también los matices están relacionados con el entorno territorial y las formas que las poblaciones del campo construyen para satisfacer sus necesidades, como la migración y el empleo en las ciudades cercanas. Muestran una continuidad cultural reelaborada y en la cual algunos valores y prácticas prevalecen mientras que otras son sustituidas por nuevas. Parte de estas continuidades se muestran en el trabajo de Alcázar y Gómez cuando nos expresan que las mujeres de todas las edades, en su participación en las organizaciones, han sobresalido socialmente contra todos los obstáculos cuando reproducen sus tradiciones, costumbres y lengua, al tiempo que muestran su capacidad para la innovación en sus actividades productivas. Las cuestiones tratadas anteriormente encaminan al debate sobre la feminización de la agricultura y del campo como parte de los fenómenos contemporáneos de la ruralidad.

En América Latina, el proceso de feminización de la agricultura es tratado en diversos estudios (Deere, 2006; González, 2014; Arias, 2008; Lara, 1998). En un primer momento, la mirada estuvo dirigida hacia la feminización de la agricultura como un proceso que daba cuenta de dos situaciones: la creciente incorporación de las mujeres en el mercado de trabajo agrícola-exportador y la responsabilidad que retomaron las mujeres con la migración de los hombres. Esta feminización se ha dado en condiciones de escasez de la tierra y la disminución de la rentabilidad de la agricultura campesina (Deere, 2006). La ventaja que representa el empleo de la mano de obra femenina se relaciona con varios aspectos, por

un lado, con los valores de género que recrean socialmente una infravaloración del trabajo y, por otro, con las habilidades particulares femeninas del cuidado para algunos cultivos delicados como la floricultura; por otra parte, ellas generalmente deben combinar los quehaceres reproductivos con el trabajo remunerado; se considera también que las trabajadoras tienen menor interés en organizaciones sindicales, lo cual representa siempre una ventaja para los empleadores.

Por supuesto, hablar ahora de la feminización de la agricultura en general resulta hasta un poco irónico dado el proceso de escasez de terrenos agrícolas y el raquítico acceso a insumos productivos agrícolas que tiene la mayoría de familias rurales, lo que se contempla ahora es la feminización de las ruralidades en México. Se ha señalado ya cómo las mujeres del campo mexicano están respondiendo a las nuevas dinámicas económicas y sociales del país. Respuestas femeninas que, por supuesto, varían según los contextos regionales. González (2014) destaca como una de las características de la situación de la población rural femenina, la contradicción entre los acentuados cambios en la dinámica socioeconómica y la permanencia de las ideas y comportamientos de género conservadoras acerca de la división del trabajo que sostiene que el trabajo privado doméstico es exclusivo de mujeres. Se han señalado tres situaciones que caracterizan a esta feminización. En primer lugar, el gran número de población femenina que es parte de la mano de obra no remunerada; la segunda consiste en la continuidad del rezago social de las mujeres: educación, salud, condiciones laborales, bajos ingresos; por último, la situación de gran desgaste a la que ellas se ven obligadas al asumir al mismo tiempo las cargas de trabajo doméstico y un trabajo remunerado fuera o dentro de su hogar (Espinosa, 2014).

Los efectos de la crisis que se vive en este territorio del sureste se pueden resumir en tres situaciones: 1) la creciente disminución de la producción agropecuaria de las unidades familiares rurales con el consiguiente aumento de la dependencia de ingresos monetarios generados en los mercados inestables laborales del sector primario y terciario, de la venta de manufacturas y de producción agropecuaria de mínima escala; 2) el aumento del desempleo en los espacios regionales y nacionales y la consiguiente dependencia económica de las familias del mercado

laboral de países como Estados Unidos. Esta dependencia muestra inseguridad de las remesas, que dependen de las condiciones del mercado laboral y de la política migratoria del vecino país, situación que actualmente se ha agravado en extremo; 3) un clima creciente de violencia e inseguridad. La dinámica capitalista de la economía del narcotráfico en nuestro país y la política gubernamental en torno a esta problemática ha creado un ambiente cada vez más extendido en las diversas regiones de Chiapas de la inseguridad y violencia, y 4) la fuerte dependencia de las familias de los programas asistenciales del gobierno (Ramos, 2018). Como se verá en las páginas que siguen, estas situaciones involucran a la población femenina en desventajas sociales extremas tales como las de enfrentar situaciones graves de violencia.

A lo largo de todo el país existe todo un conjunto de actividades productivas y no productivas laborales femeninas remuneradas tanto dentro como fuera de las viviendas, tales como el trabajo asalariado en agroindustrias, el trabajo en maquilas industriales, empleos en el comercio y servicios, el empleo doméstico en las ciudades, la producción de artesanías y maquila a domicilio. El trabajo femenino toma diversos caminos según los contextos regionales. Así, tenemos ejemplos como el que trabaja la antropóloga Patricia Arias. La autora en su estudio sobre la nueva rusticidad (1992) da cuenta de los procesos históricos y la diversificación ocupacional de la ruralidad en la microrregión del Bajío Occidental. Muestra la importancia de la tradición y cultura femenina del trabajo que desde las fábricas, talleres y el empleo a domicilio contribuyó en gran proporción a la ampliación de los mercados en la región (1992: 241). Chiapas desde siempre, como estado marginal de México, no ha tenido un proceso de desarrollo de la industria con tecnologías modernas y la actividad agroindustrial tampoco es significativa comparada con la proporción de población rural. De ahí que una parte importante de población rural encuentre en la producción de objetos artesanales una forma de obtener ingresos monetarios.

De la región sur-sureste son tres estados que se han distinguido por la belleza, la diversificación y la incursión de sectores importantes de población femenina dedicada a las artesanías: Chiapas, Oaxaca, Yucatán. En particular Chiapas y Yucatán destacan en la elaboración de textiles.

La diversidad referida anteriormente se presenta en varios de los artículos agrupados en las secciones segunda y tercera, que nos muestran situaciones que he mencionado en las líneas anteriores: las violencias y desigualdades sociales que padecen grupos de mujeres y las nuevas características de las agrupaciones y cultura laboral en la producción de artesanías de Chiapas. Del Rasso y Pérez Cánovas muestran desde distintos enfoques y dimensiones dos espacios de mujeres trabajadoras de la artesanía textil en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. La primera autora nos ofrece desde una perspectiva estructural una panorámica de lo que ella denomina “la industria creativa de Los Altos”, mientras la segunda nos comparte los escenarios de la producción de textiles desde la colaboración de mujeres de distintos grupos sociales tales como artesanas indígenas y diseñadoras especializadas en nuevos diseños y en comercialización de textiles.

Los trabajos anteriores forman parte de los nuevos estudios de la artesanía en México y considero que, tratándose de Chiapas, éstos son muestra de lo que llamo una tercera etapa de la historia moderna del textil de Los Altos. Proceso de producción de artesanías que viene desde la segunda mitad del siglo XX. La primera etapa se da desde los años setenta en el marco del inicio de la crisis de la agricultura en municipios como Chamula (Rus, 1990); la segunda está situada entre las dos últimas décadas del siglo XX y se distingue por las relaciones laborales entre artesanas indígenas y comerciantes urbanas de San Cristóbal, quienes encargan, diseñan y proporcionan materiales a las primeras en una especie de trabajo a domicilio. La tercera etapa tiene como una de sus principales características la organización laboral en agrupaciones de mujeres bajo distintas figuras jurídicas y formas de relacionarse; agrupaciones que participan en los mercados locales, nacionales e internacionales. Artesanas y diseñadoras que responden a una producción, distribución y consumo global de artesanías.

Pérez Cánovas y del Rasso ofrecen una descripción en distintas dimensiones, de varias de estas agrupaciones, en la cual se puede observar distintos elementos que conforman una cultura del trabajo particular y en donde se representan diversas prácticas y experiencias de vida, identidades y saberes. Las culturas del trabajo, siguiendo a Guadarrama (1998),

pueden ser muchas culturas de acuerdo con la multiplicidad de actores que intervienen en los procesos laborales y considerando los conjuntos de valores, creencias y maneras particulares de significados del trabajo en relación también con los valores que predominan en sus contextos y entornos sociales en que se desenvuelven (1998: 43). Esta tercera etapa del textil de Los Altos se caracteriza precisamente por estar inserta y conectada con el mundo global y en modalidades de organización productiva en la interculturalidad, es decir, la interculturalidad que no es oposición entre las unas y las otras, sino se trata de un encuentro en que tanto artesanas como diseñadoras “son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (García Canclini, 2007).

La alfarería de Amatenango del Valle y la joyería de ámbar de Simojovel —municipio chiapaneco que tiene las más importantes vetas de ámbar del país— son dos artesanías que actualmente ocupan un lugar destacado tanto en el consumo local como internacional. Cruz Rejón y Del Carpio y Martínez exponen procesos de organización en la producción y comercialización de ambos productos, así como las dificultades que enfrentan las alfareras y familias de artesanos del ámbar. Del Carpio y Martínez mencionan la problemática de la sobreexplotación del ámbar, y en este sentido muestran parte de los problemas nacionales relevantes en relación con la explotación de los recursos naturales del país. Se refieren a la participación de compradores chinos de la resina y de cómo esta situación ha generado efectos negativos para las familias de artesanos locales. Ambos trabajos describen las dificultades de las organizaciones artesanales para lograr mayores ventajas en el mercado, pero el trabajo de Cruz Rejón está dirigido a describir y analizar los mecanismos organizativos de las alfareras. El autor enfatiza tres aspectos. Considera que a través de la organización formal, las mujeres han logrado una mayor valoración de su trabajo y, al mismo tiempo, en los espacios organizativos se establecen ciertas relaciones de control y poder de algunas mujeres sobre otras. Afirma que esta combinación de producción y las formas organizativas representan un modelo de desarrollo local que las alfareras han construido.

El apartado “Miradas desde el feminismo y el género en el sureste de México” contiene cinco trabajos que muestran las diversas miradas

y enfoques de la academia y militancia feministas. El feminismo puede definirse como uno de los grandes movimientos histórico-políticos de la humanidad, que tiene como objetivo primordial el poner fin a una de las dimensiones primarias de poder y que consiste en las desigualdades y desventajas sociales de las mujeres. Los artículos de esta sección muestran algunas de las vertientes del feminismo tanto teóricas como políticas, así como varios aspectos de la investigación-intervención feminista.

Siguiendo a un sector que ha sido punto de enlace de los estudios anteriores: las mujeres, se presentan estudios feministas del sureste que nos presentan escenarios distintos de violencias y desventajas hacia población femenina de variados sectores. Con estos trabajos se explican de manera detallada varias de las problemáticas de las ruralidades del sureste que hemos enunciado en páginas anteriores. Gautier, Cuero Montenegro y Bellato y Miranda nos ofrecen tres retratos de las formas de violencia y las resistencias que viven varios grupos de mujeres y que van desde la forma más violenta como los feminicidios hasta las violencias psicológicas. Cuero Montenegro estudia, desde el feminismo de la interseccionalidad, las situaciones de mujeres indígenas que han llegado a San Cristóbal a trabajar como empleadas domésticas, y concluye que estas personas viven en relaciones de servidumbre en una relación de subordinación tanto de carácter económico, como de jerarquías simbólicas racistas y sexistas.

Bellato y Miranda parten de una dimensión territorial que abarca el estudio del feminicidio en todo el estado de Chiapas durante el período 2012-2016. Desde la óptica de la geografía social feminista señalan cómo los espacios construidos por las relaciones sociales generan distintas configuraciones de los feminicidios en Chiapas, como efectos de una macroestructura capitalista y patriarcal. Realizan una sistematización rigurosa de la información cuantitativa sobre la violencia feminicida en el estado. Su estudio plantea una cuestión relevante que se refiere al aumento de los feminicidios en zonas rurales como consecuencia posible de la crisis del tipo de masculinidad dominante que tiene relación con una situación precaria de la economía campesina.

Gautier ha contribuido con el único estudio en otro estado del sureste que es Yucatán, y por el cual el título trata sobre el sureste y no solamente sobre Chiapas. En su escrito, producto de una inves-

tigación en varios poblados rurales del estado de Yucatán, se pregunta cuestiones que son parte de los debates actuales tanto dentro del feminismo como en los estudios de las masculinidades. Debates a los que ya Bellato y Miranda nos orientan con su hipótesis sobre la desvalorización de la masculinidad rural. Gautier se pregunta: ¿La violencia masculina es realmente característica de masculinidades desvalorizadas, la de los mayas pobres, o implica también masculinidades hegemónicas, y en particular la de los legisladores del estado de Yucatán? Sus hallazgos muestran que la violencia es compartida por hombres yucatecos y hombres de otras partes de México, ya “sean campesinos o diputados. Concluye que la etnia no es un asunto relevante. Al mismo tiempo afirma que parte de las mujeres ejercen una resistencia utilizando varios recursos que les sirven para evitarla y para denunciarla. Sin embargo, nos dice también que la cultura de la violencia está en tensión con lo que ella llama cultura del rechazo a la violencia. Pero existe el problema de la violencia estructural a través de las instituciones que obstaculizan e impiden el avance de la cultura de rechazo a la violencia.

Los artículos de Valadez, Garzón y Pinto conducen a lo que McDowell define como un lugar particular: el cuerpo. La geógrafa feminista nos dice: “se trata del espacio en el que se localiza al individuo, y sus límites resultan más o menos impermeables respecto a los restantes cuerpos (...) aunque los cuerpos son materiales y poseen ciertas características como su forma y tamaño y ocupan un espacio físico, lo cierto es que su forma de presentarse ante los demás y de ser percibido por ellos varía según el lugar que ocupan en cada momento” (1999: 58).

El cuerpo, históricamente, es al mismo tiempo el área en la cual se incrustan la hegemonía, la desigualdad y el control social, pero también es el sitio en donde se insertan la resistencia y el sentido crítico (Ferrándiz, 2004: 24).

En su artículo, Valadez y Garzón encaminan hasta una de las características biológicas más encubiertas del cuerpo femenino: la menstruación. Varios estudios antropológicos y feministas constatan que en varias culturas la menstruación ha sido motivo de infravaloración del cuerpo femenino. El concepto de contaminación —nos dice Moore—

ha sido uno de los aspectos del simbolismo de género más estudiado en la búsqueda de explicaciones a la posición de inferioridad social en la que se coloca a las mujeres (Moore, 1996). En nuestras culturas, la menstruación también se considera como un rasgo de vulnerabilidad femenina. El trabajo presentado en este libro tiene las cualidades que el feminismo requiere para lograr la deconstrucción de las prácticas, ideas y discursos que naturalizan y justifican socialmente la inferioridad de las mujeres. Trata no sólo de mostrar la estigmatización de la mujer a través de los discursos y representaciones sociales de la menstruación, sino de reconstruir el cuerpo como un cuerpo político-feminista; las autoras construyen un camino mediante varios senderos como el epistemológico, el ontológico y el político para hacer de esa situación biológica una herramienta que conduzca a una agencia cultural y de transformación en la vida de cuerpos menstruantes.

El estudio realizado por Pinto sobre la vestimenta tojolabal nos da cuenta de las modificaciones de la vestimenta tojolabal en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas. El trabajo hace una valiosa contribución que refuta la idea de los esencialismos y las identidades estáticas de los grupos indígenas. La autora analiza los cambios de vestimenta, a través del proceso histórico ligado con la tierra y los cambios en las relaciones sociales de los ejidatarios con agentes de su contexto regional. Propone que las innovaciones en la vestimenta contienen también los momentos históricos y situaciones de dominación desde el poder de los propietarios de las fincas hasta el poder que se juega en las relaciones de género. De la misma manera que esta introducción tiene una dirección que apunta desde el territorio hasta el cuerpo femenino, desde las ruralidades hasta el feminismo del cuerpo, el artículo de Pinto recoge estos hilos de la historia, el territorio, el poder y el cuerpo para bordarlos en su narración sobre la vestimenta en el ejido Veracruz, de Las Margaritas, Chiapas.

Considero que las investigaciones del presente libro, además de proporcionar una panorámica de los intereses de nuevas generaciones de estudiosos sobre nuestras sociedades, nos remiten a la necesidad de conjuntar diversas disciplinas sociales como la historia, la sociología y la antropología; nos dirigen hacia las reflexiones sobre las formas de organi-

zación laboral y relaciones sociales desde el trabajo infantil, hasta el trabajo femenino y masculino en las migraciones de la población rural. Nos enseñan que estas poblaciones no sólo tienen gran capacidad de innovación y habilidades, sino que han encarado múltiples retos en la búsqueda de la vida. Los artículos contribuyen al conocimiento de problemáticas sociales desde nuevas y creativas ópticas de metodologías sociales y aportan reflexiones para la construcción de preguntas y respuestas que apoyan para la búsqueda de alternativas orientadas hacia las igualdades sociales acompañadas de las diferencias culturales.

Por último, expreso mi agradecimiento al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que, a través del Programa FOMIX, otorgaron los recursos para la publicación de este libro. También manifiesto mi reconocimiento y gratitud a Micheline Dorcé, Roberto Ramos, Monserrat Bosch, Alejandro Mazariegos, Nancy Antonio y Noé Zenteno, por su generosidad y valioso apoyo para esta edición.

Referencias

- Appendini, K. y De Luca, M (2005) “Cambios agrarios, estrategias de sobrevivencia y género en zonas rurales del centro de México: notas metodológicas”. En *Estudios Sociológicos*, XXIII, pp. 69-80.
- Arias, Patricia (1992) *La nueva rusticidad mexicana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Arias, Patricia (2003) “Las estrategias ocupacionales de los hogares rurales ante la recesión de la agricultura: tres estudios de caso en el centro de México”. En Patricia Arias y Ofelia Woo (coords.), *¿Ciudad o campo? Nuevos espacios y formas de vida*. México: Universidad de Guadalajara, pp. 21-44.
- Arias, Patricia (2007) “Diversidad rural y relaciones de género en México, ayer y hoy”. En *Estudios del Hombre*, 17. México: Universidad de Guadalajara, pp. 15-46.
- Arias, Patricia (2009) “La pluriactividad rural a debate”. En Grammont, Carton y Luciano Martínez (coords.) *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. Ecuador: Flacso, pp. 171-205.
- Arteaga, Catalina (2007) “Pobreza y Estrategias Familiares : Debates y Reflexiones”. En *Rev. Mad*, 17, septiembre. Chile: Universidad de Chile, pp. 144-164.

- CONEVAL (2012-2014) con base en el XII Censo de Población y Vivienda 2000, II Conteo de Población y Vivienda 2005, y Censo de Población y Vivienda 2010. <https://www.forbes.com.mx/los-10-estados-con-mas-pobres-en-mexico/>
- Deere, Carmen (2006) “La feminización de la agricultura: asalariadas, campesinas y reestructuración económica en la América Latina Rural”. En *Revista ALASRU*, 4, pp. 77-136.
- Ferrándiz, Francisco Martín (2004) *Escenarios del cuerpo Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Serie Ciencias Sociales, vol. 22 Universidad de Deusto pp. 24.
- Flores, Sara (1998) *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*. México: Juan Pablos Editor.
- García Canclini, N. (2007) “De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo”. En Giglia, Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, (comps), *¿A dónde va la antropología?* México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 225-234.
- Guadarrama, Rocío (1998) “El debate sobre las culturas laborales: viejos dilemas y nuevos desafíos. En Rocío Guadarrama Olivera (Coord.) *Cultura y Trabajo en México. Estereotipos, prácticas y representaciones*. México: Fundación Friedrich, pp. 15-49.
- Espinosa, Gisela (2014) “Feminidades rurales emergentes y viejas estrategias gubernamentales”. En Ivonne Vizcarra (coord.). *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismos, transnacionalismos y protagonismos*, México. Plaza y Valdés, pp. 47-73.
- González, Soledad (2014) “La feminización del campo mexicano y las relaciones de género: un panorama de investigaciones recientes” En Ivonne Vizcarra (coord.) *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismos, transnacionalismos y protagonismos*. México: Plaza y Valdés, pp. 27-45.
- Grammont, Carton de (2009) “La desagrarización del campo mexicano”. En *Convergencia*, vol. 16, núm. 50, mayo-agosto. México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 13-55.
- Kay, Cristobal (2009) “Estudios rurales en América Latina en el período de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad? En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 71, núm.4, oct-dic. México, pp. 607-645.
- Llambrí, I. Luis y Pérez, Edelmira (2007) “Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana”. En *Cuadernos de Desarrollo Rural*, num. 59, julio-diciembre 2007. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 37-61.
- McDowell, Linda (1999) *Género, identidad y lugar. Un estudio de geografías feministas*. España: Ediciones Cátedra.

- Moore, Henrietta (1991) *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rus, Diana (1990) “La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas”. México: INAREMAC. Serie Documentos de trabajo.
- Rus, Jan (2008) “Una relectura de la etnografía tzotzil: la antropología y la política en los Altos De Chiapas”, 1955-2000” En: *ANUARIO CESMECA* 2008. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. pp. 337 -369.
- Romero, Juan (2012) “Lo rural y la ruralidad en América Latina: categorías conceptuales en debate”. En *Revista Psicoperspectivas: individuo y sociedad*, vol II, núm. 1, Uruguay: Universidad de la República de Uruguay, pp. 8-31.
- Salles, Vania, Kistern Appendini, Teresa Rendón y Marielle Pepin, (1984) *El campesinado en México. Dos perspectivas de análisis*. México: El Colegio de México.
- Torrado, S. (1980) Trabajo presentado en el Taller sobre Estrategias de Supervivencia, organizado por el Programa PISPA L, en el Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR), Buenos Aires, pp. 205-209.

Primera parte

Imágenes de la ruralidad
chiapaneca del siglo XXI

Infancia indígena y vida cotidiana:
un análisis de la niñez en San Juan
Chamula, Chiapas



Fotografía: Isela Guadalupe González Marín

Infancia indígena y vida cotidiana: un análisis de la niñez en San Juan Chamula, Chiapas

Isela Guadalupe González Marín

La infancia indígena desde la perspectiva antropológica

El trabajo que aquí se presenta parte de una investigación que pretende insertar a los niños indígenas en el debate antropológico actual y crear herramientas que contribuyan al conocimiento sobre la construcción de la infancia en México, en particular la que viven los niños y niñas¹ pertenecientes a los pueblos indígenas del país. La perspectiva de análisis está directamente vinculada con la revalorización de la diversidad cultural, partiendo de la base del reconocimiento y respeto por lo que el otro es, lo que conoce, lo que produce y lo que siente. Por lo tanto, este trabajo se incorpora a los esfuerzos por aportar datos que provengan de espacios rurales, con la finalidad de ofrecer otras ventanas al estudio de otras infancias. A través de la inserción en la vida cotidiana de los niños de la comunidad de San Juan Chamula, Chiapas, se intenta conocer de qué manera los menores construyen su infancia.

No es fácil hablar en México de una antropología de la infancia, menos aún, de una antropología de los niños indígenas. Este trabajo constituye una aportación a este desafío y a la necesidad apremiante de voltear la

¹ Es preciso señalar que en lo que sigue de este trabajo utilizaremos el término “niños” de forma genérica, entendiendo que éste incluye tanto al género femenino como masculino en aquellos casos en los que por motivos de redacción o expresión puede dificultar la lectura del documento.

mirada hacia la niñez indígena en nuestro país ya que representa la población con mayores carencias y el menor grado de cumplimiento de sus derechos. Su situación de vulnerabilidad se acrecienta porque muchos de estos menores habitan en comunidades caracterizadas por la pobreza, la marginación y la discriminación sistemáticas.

Los pueblos indígenas de México siguen siendo víctimas de prácticas cotidianas de racismo y discriminación. Las vivencias de la infancia indígena se contraponen con las de la infancia mestiza en el hecho sustancial que para los niños que pertenecen a los grupos étnicos del país, la pobreza, el racismo, la marginalidad y la exclusión que genera el “ser indígena” se han convertido en una característica estructural que permea sus vidas cotidianas. Estas experiencias conforman la concepción que los niños indígenas tienen de sí mismos, su visión del mundo, sus sentimientos y su comportamiento entre ellos y ellas y hacia los demás.

Aunado a esto, los niños indígenas están viviendo muy de cerca los acelerados procesos de cambio y transformación de las sociedades rurales, consecuencia entre otras cosas de la baja productividad del campo mexicano y de la inserción de sus miembros a empleos no agrícolas; de las migraciones cada vez más frecuentes de amigos, padres y parientes; de la absorción de sus comunidades por la ciudades vecinas y del aumento en el uso de las nuevas tecnologías y los medios masivos de comunicación, circunstancias de las cuales ningún grupo étnico está completamente excluido.

Frente a este panorama, resulta importante cuestionarnos qué está sucediendo con los niños y niñas indígenas ante los actuales procesos acelerados de transformación estructural y cultural ya que estas transformaciones también trastocan de una u otra forma la manera de representar e interactuar con los niños y niñas, y la forma en que ellos y ellas viven la niñez.

Con esto no estoy indicando que se modifican del todo las estructuras culturales² al grado de trastocarse totalmente el sentido de las prácticas consideradas como “tradicionales”. Sin embargo, las sociedades viven ac-

² Con este concepto entendemos al conjunto de instituciones políticas, económicas y sociales, grupos y relaciones que predominantemente generan el conjunto de códigos simbólicos con los que actúan los miembros de una sociedad.

tualmente constantes movimientos sociales y culturales, algunas veces voluntarios, otras forzados, que crean situaciones en las cuales el aislamiento cultural y la preservación de lo que se puede considerar como “tradicional” de la localidad, grupos y familias, es raramente posible.

Tomando en cuenta lo anterior, con una aproximación etnográfica, este trabajo aborda la construcción de la infancia indígena en Los Altos de Chiapas, específicamente la que habita en el municipio de Chamula, e intenta responder a la siguiente pregunta: ¿cómo se construye el ser niño y niña en San Juan Chamula, tomando en cuenta los procesos de transformación de la ruralidad y de la comunidad indígena en el contexto general actual de la urbanización del campo?

Para poder responder a esta pregunta se parte de considerar a los niños como actores sociales que juegan un papel importante en su sociedad y su tiempo, e intentar encontrar precisamente cómo se integran a la sociedad y cómo van adquiriendo su identidad étnica y de género por medio de la vida cotidiana.

Esto nos lleva a afirmar que las prácticas y representaciones de los niños chamulas están diferenciadas, entre otros factores, por el grupo social al que los menores pertenecen, por el grado de contacto que tienen con la ciudad, por la posición de género y el grupo doméstico.

Una mirada a la infancia indígena desde la vida cotidiana

Al estudiar la infancia desde la vida cotidiana, la lista de posibles temas es tan extensa como las actividades que realizamos los actores sociales en nuestra vida de todos los días, por lo que este trabajo advierte la imposibilidad de abarcar todos los temas de la cotidianidad y aspira solamente a arrojar un poco de luz sobre algunos aspectos de ésta, particularmente sobre los procesos de socialización de los menores dentro del grupo doméstico y en la escuela y que conforman un elemento importante para construir su ser social como niños y niñas. En este horizonte cobran igual importancia la conformación de la identidad étnica y de género, debido a que por el hecho de ser niños y niñas indígenas existen marcadas diferenciaciones según el género al que se pertenece y elementos como el racismo y la discriminación que atraviesa sus vidas como niños o niñas.

En suma, la metodología privilegia el papel de los agentes en la construcción de lo social, rescatando aspectos que otras perspectivas creían irrelevantes para develar ahí, en lo pequeño y recurrente, los mecanismos de lo social. En esta investigación se argumenta que el ser niño y niña chamula, se construye primordialmente en la vida cotidiana.

¿Por qué estudiar la construcción de la infancia desde la vida cotidiana? Porque es en la vida cotidiana donde se visibiliza con mayor claridad la conciencia práctica, tanto las imposiciones —de los adultos y de la sociedad chamula en general— sobre lo que es ser un niño y una niña en esta localidad, como los espacios que posibilitan la agencia, es decir, la forma en la cual se re-significan los conocimientos que los niños y niñas aprenden de los adultos.³

En este punto me adjunto a la postura de Michel de Certeau (2000: 34) quien afirma que “las personas entretejen su vida cotidiana a modo del arte, con creatividad, originalidad y astucia”. No consideramos que los grupos humanos acepten de forma automática las representaciones de la sociedad que se les imponen, incorporándolas pasiva o dócilmente; por el contrario, aquí se considera esencial el estudio de “*las maneras de hacer*” que utilizan niños chamulas en la construcción de su infancia.

Como planteara Michel de Certeau (2000), es en la práctica del hombre común, en sus artificios para gestionar opciones cotidianas, en donde podemos dirigir la atención a la agencia de los sujetos y dejar de privilegiar el análisis de los sistemas que ejercen poder sobre ellos. Desde este tipo de enfoques se propone dejar de ponderar con exclusividad los mecanismos de poder y dominación que se ejercen sobre las personas. Pensar a los sujetos no sólo como entes pasivos, focos de la opresión y dominación, sino dar cuenta —sin desconocer la existencia de estos mecanismos— del modo en que, mediante distintas *maneras de hacer*, distintas *tácticas*, ellos y ellas pueden apropiarse del espacio organizado, modificar su funcionamiento, y disputar e imaginar otras experiencias posibles.

³ Algunos autores han manifestado la importancia de la participación infantil en la vida social comunitaria, al mismo tiempo que afirman que los niños tienen capacidad de agencia, lo cual es entendido como la posibilidad de los sujetos sociales de interpretar la realidad y, por tanto, incidir directamente en la misma a través de ideas y acciones concretas (Corona y Pérez, 2001; Gaitán, 2006; Glockner, 2006; Rodríguez, 2007).

Este trabajo pretende observar a la infancia a través del lente de la cultura (Chacón, 2015) afirmamos que el concepto de infancia es histórico, social y culturalmente determinado y definido; en este sentido consideramos que existe una pluralidad de infancias basada en la existencia de distintas construcciones de la misma. Desde la antropología, la infancia es una variable de análisis similar a otras como el género o la etnicidad y que debe estudiarse su relación con éstas.

Siguiendo la metodología preferente que propone la antropología de la infancia (Mead, 1993; Giberti, 1997; Guber, 2001) se pone el foco de atención en la observación y la escucha de los relatos de los propios niños. Con esto nos manifestamos en el sentido de que las relaciones sociales y la cultura de los niños deben estudiarse en sus propias dimensiones.

Sin lugar a duda se perciben avances en la investigación antropológica y social en México con y sobre los niños desde esta perspectiva antropológica.⁴ Como ejemplo de ello tenemos el trabajo de Rossana Podestá Siri (2003), quien desarrolla una propuesta metodológica para el estudio de las representaciones sociales con niños nahuas de tres comunidades rurales y colonias populares de Puebla. Esta autora abre un diálogo intercultural entre niños con experiencias de vida contrastantes a pesar de haber nacido en lugares con características similares.

Encontramos aproximaciones como la de Valentina Glockner (2008), quien busca conocer las representaciones que tienen los niños jornaleros mixtecos de Guerrero sobre su propia migración. Es uno de los trabajos pioneros en este tema porque muestra el recorrido que hacen los niños y sus familiares adultos hacia Estados Unidos, pasando un tiempo en los campos de cultivo en Morelos. La autora señala que “aproximarse a la interpretación que cada niño hace de su entorno es penetrar en un complejo sistema constituido socioculturalmente en el que intervienen factores simbólicos, familiares, económicos y políticos que fundamentan la ideología y el imaginario colectivo de un grupo” (Glockner, 2008: 16)

Otro trabajo es el de Pérez López (2012), que se aproxima a la niñez indígena desde la perspectiva *agentiva* de los sujetos, en el que aborda a

⁴ De León Pasquel (2010); Podestrá (2000); Rogoff (1990); Gaitán y Liebel (2011); Rivera (2011); Glockner Fraguetti (2008); López (2012).

los niños y niñas trabajadores (*li tsebetike xch'iuk keremetike*) de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Desde un enfoque participativo, la autora analiza la relación entre el trabajo y la socialización de estos menores. Con una metodología lúdica y trabajando conjuntamente con los niños, recorre con los menores sus principales espacios de trabajo y socialización –el mercado Castillo Tielemans y el centro de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

A pesar de estos notables adelantos en materia de investigación sobre la infancia indígena en México, todavía sabemos poco sobre la vida de los niños dentro de sus localidades de origen, que se transforman rápidamente como la población que las habita. Todavía en parte del discurso académico, los estudios sobre los menores son poco valorados debido a que existe la tendencia generalizada a pensarlos como seres humanos incompletos y en consecuencia a negarlos como actores sociales.

Es por esto que en los textos académicos, cuando se trata de explicar los múltiples procesos socioculturales, se han desvalorizado las experiencias y puntos de vista de los niños y se ha tendido a presentarlos como incapaces de informarnos sobre asuntos de la vida social, tal como si padecieran pasivamente los procesos de los cuales forman parte, situación que en buena medida ha ocasionado la subestimación de las actividades de los mismos.

El proceso metodológico para el trabajo con niños chamulas

El trabajo de campo del presente estudio se realizó específicamente en la cabecera municipal de Chamula y en los parajes de Muk'em y Laguna Petej. Comprendió un período de dos años, dando inicio en enero de 2011 y finalizando en diciembre de 2013. Se basó en la observación participante. La opción por esta estrategia como eje metodológico incluyó el uso complementario de otros recursos también propios de la etnografía como entrevistas abiertas no estructuradas a profundidad y semiestructuradas que resultaron de suma utilidad una vez naturalizada la interacción con los niños, padres, madres y maestros, dentro de la escuela y en los grupos domésticos.

Durante la observación participante se identificaron informantes clave y la motivación de participar en la investigación. La observación se realizó tanto en el ámbito escolar como en el de los grupos domésticos, tanto individualmente como a nivel grupal. En la observación se registraron las interacciones de los niños, así como diversas informaciones, datos e inquietudes que surgen del contacto cotidiano en el espacio doméstico y escolar. Este diseño estuvo sujeto también a la voluntad de los actores sociales (niñas, niños, familias, y centros escolares).

En total, con los niños de la escuela primaria se realizaron 19 entrevistas semiestructuradas, es decir, con una guía para la observación de los temas más interesantes para el estudio, detectados durante el trabajo de campo, y 18 entrevistas abiertas a profundidad a los niños de los grupos domésticos. La variación en el tipo de entrevista se debió a que los tiempos con los que se contaba en la primaria para convivir con los niños fueron más limitados, porque, entre otras cosas, en la escuela las relaciones de poder entre adultos y niños alcanzan su grado máximo de institucionalización y autoridad, y mi presencia a veces se consideraba, por parte de los mandos escolares, como entorpecedora de las actividades programadas dentro de los calendarios de estudio. Por tanto, era más sencillo llevar un guion de preguntas o tópicos para seguir en las pláticas con los niños. En el caso de los niños de los grupos domésticos, el tiempo no era un factor apremiante, se daba con mayor facilidad la plática y la convivencia y no había presión por parte de los adultos para que la visita terminara.

Se exploró también, de manera gráfica, por medio de la elaboración colectiva de murales en papelógrafos y dibujos individuales con temáticas sobre sus experiencias de vida, la historia de sus familias, el trabajo, su participación en las actividades productivas, la cría de borregos y otros animales, la venta y producción de artesanías, el cuidado de los hermanitos, la escuela, etcétera. A lo gráfico (dibujos, fotografías) los niños y niñas han añadido sus propias descripciones escritas u orales. Con ello, evitamos una de las fuertes críticas sobre la producción e interpretación externa del material visual.

Los dibujos proporcionan la capacidad de representar, evocar e interpretar una realidad determinada a partir de la construcción de la imagen,

dejando entrever además de la temática representada, la posición socio-cultural y de género de quien construye la imagen como miembro de una comunidad determinada.

Durante todo el trabajo también fue de utilidad llevar los registros en un diario de campo en el que escribí paso a paso, desde mis primeras visitas, todas las actividades que realizaba con los niños, maestros, padres y madres. Ahí pude registrar actividades diarias de los niños, los comentarios del desarrollo de la investigación, la observación de acontecimientos, entrevistas no estructuradas, impresiones de éstas y comentarios de lecturas hechas.

Se trabajó con niños y niñas de 5 a 15 años. Se decidió trabajar con este rango de edad porque a partir de los 5 años pueden empezar a poner atención al lenguaje mismo y a dar reportes verbales que no necesariamente son dependientes de soportes externos (personas u objetos) de su entorno inmediato (Garbarino, 1990). A los 5 años ya pueden tener una participación en grupos de discusión o en entrevistas que no les genere mucha ansiedad y que resulte fructífera para la investigación. Por otro lado, aunque los instrumentos legales consideren aún como niños y niñas a los mayores de 15 años y menores de 18, es difícil que en contextos indígenas los sujetos dentro de este rango de edad se vean a sí mismos como tales.

Se ha pretendido establecer una visión inclusiva hacia los niños que también implica proteger sus intereses y los de sus familias, así como garantizar un consentimiento informado y la confidencialidad de los datos obtenidos. Las estrategias que me han sido muy útiles para no cansarlos han sido, entre otras, realizar juegos en medio de las entrevistas, tratar de respetar los ritmos y tiempos infantiles y utilizar un lenguaje claro y cercano.

La infancia en un contexto migratorio

Los niños de esta localidad maya tsotsil juegan un papel de importancia los procesos de producción y reproducción cultural. Son ellos los que están viviendo de primera mano los cambios, resultado de las transformaciones económicas dentro del municipio.

Sin pretender asumir que estas tendencias de cambio sean recientes,⁵ podemos decir que en lo que va del siglo en curso existen algunas que al parecer están impactando de muchas formas la vida de sus habitantes. En su mayoría, se trata de tendencias acrecentadas por transformaciones económicas que en gran medida se fundamentan en un progresivo colapso de la agricultura de subsistencia, situación que ha llevado cada vez más a los chamulas a incorporarse en actividades económicas diversas, mayormente referentes al ámbito del comercio y los servicios públicos, que muchas veces implica una cada vez mayor movilidad de su municipio hacia la ciudad de San Cristóbal, a otras ciudades vecinas, hacia otros estados del país, e incluso hacia el extranjero, principalmente Estados Unidos (Rus, 2012).

Las historias de migración son constantes en la comunidad de San Juan Chamula, Chiapas. Durante las entrevistas realizadas a hombres y mujeres de la comunidad, pude escuchar una gran cantidad de anécdotas sobre la experiencia migratoria. La participación histórica de los chamulas en procesos migratorios les ha conformado una visión del mundo que domina la vida cotidiana, permea las diferentes etapas de la vida, y genera ideas y representaciones sobre el ser y estar en el mundo. En algunas ocasiones trae como consecuencia el distanciamiento significativo de las raíces y la tradición cultural étnica en los miembros más jóvenes.

En la imagen de un padre cruzando la frontera hacia Estados Unidos, de una madre que acude constantemente a los sitios turísticos a vender artesanías, de un hermano que fue en busca del “sueño americano”, de primos, tíos y parientes que van y vienen de una ciudad a otra, de una frontera a otra, hay otras personas que parecen desdibujarse en la ausencia, la distancia y los silencios: los niños que viven y se socializan dentro de esta forma de vida chamula.

⁵ Debido a que la zona Altos de Chiapas está localizada a más de 2200 metros sobre el nivel del mar, con un clima incierto y pequeñas parcelas que vuelven poco eficiente la tecnología y baja la productividad de la tierra (Rus, 2012: 66), desde principios del siglo XIX y durante todo el XX, los habitantes de la localidad de San Juan Chamula realizaron migraciones estacionales a las fincas cafetaleras del Soconusco y en las últimas décadas, se comenzó a tomar rumbo hacia diferentes regiones y ciudades, primero, dentro del estado de Chiapas y luego fuera de él, hacia estados como Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco, Veracruz, México (García Sosa *et al.* 2007: 120).

Los niños chamulas, a los escasos ocho o nueve años de edad, tienen experiencias sorprendentes qué contar sobre la migración de sus parientes, sobre el trabajo en casa, en el campo o en la calle, sobre su continua relación con la naturaleza y sobre los cambios y transformaciones de su comunidad como consecuencia de la ausencia del padre o de algún hermano mayor, sobre todo.

Mi papá cosechaba papa, calabacita, chile y frijol. Como teníamos hermanos, todos los hijos íbamos con él desde chiquitos, también mi mamá. Tenía bastante tierra que había dejado mi abuelito. Él trabajaba su parcela y vendía las rejas de verdura en San Cristóbal. Luego ya no alcanzaba para seguir trabajando la tierra, decidió ir a 'los estados'. Después perdimos la tierra por la deuda del coyote, él se enfermó allá, le salió una bola en la garganta y no podía hablar bien, le fue creciendo. Un tío abusivo nos dio prestado el dinero con interés para regresar a mi papá pero se quedó con las 20 hectáreas porque la cuenta subió mucho (Sebastián, 13 años, niño de la escuela primaria).

El proceso de modernización socioeconómica neoliberal que comienza en México a partir de los primeros años ochenta, supuso significativas transformaciones en las estructuras económicas, políticas y sociales del medio rural. Los procesos migratorios inducidos por la creciente precariedad del trabajo agrícola han generado una serie de cambios y transformaciones en las familias del campo y en los procesos de socialización familiar de todos sus miembros.

A varios años de la entrada en vigor de esta política, estos cambios van evidenciándose cada vez más y resignificando espacios, experiencias, y en general la forma de vida de las personas que habitan en el medio rural, sobre todo la vida de los niños indígenas. La experiencia sociocultural relacionada con la urbanización ha formado una generación de menores que se mueven estratégicamente entre la ciudad y la vida del campo. En este contexto, cuestionarnos qué significa ser un niño indígena chamula hoy en día adquiere una creciente importancia, a pesar de que es un cuestionamiento que pocos se han formulado explícitamente. Por tanto, resulta casi imposible hablar de la vida de los niños chamulas haciendo a

un lado los procesos de transformación de la ruralidad y de la comunidad indígena en el contexto general de la urbanización del campo.

La construcción social del ser niño y niña chamula se hace a través de las relaciones que los menores tienen con el otro, con sus familias, con sus vecinos, con sus pares y con los valores que son socialmente construidos por las costumbres y la cultura; todos estos aspectos están siendo modificados por los límites cada vez más imprecisos de la vida urbana y la rural, en donde los menores aprenden nuevas prácticas y representaciones sobre lo que es ser niño y niña. Lo cotidiano que se vuelve el contacto con la vida urbana y sus formas, hace que los menores construyan imaginarios de la infancia mediados también por valores y símbolos propios de una forma de vida un tanto más a la usanza occidental, sin que estos signifiquen que deje de existir una infancia propiamente chamula.

Voy en la escuela.... en San Cris, casi siempre ahí me quedó todo el día con mi papá, a veces vengo aquí a la casa, hago de tarea, estoy con borrego y en la tarde regresamos por lo de la comida, o las cosas de mi mamá... (Reina, 5 años).

Estamos ahí [San Cristóbal de Las Casas] hasta la noche, sólo venimos a dormir y los fines de semana que vamos a lo de la iglesia, a veces también nos quedamos para no pagar pasaje (Emanuel, 12 años, vende figuras de barro en la ciudad de San Cristóbal).

Vamos a comprar, ahí [San Cristóbal de Las Casas] es más barato todo, compramos en el mercado, a veces llevamos algo para vender, tortilla, frijol, fresa cuando hay. Siempre vamos, el otro día ya fui yo sola con mi hermanito (Rosaura, 10 años, estudiante de 4º año de primaria).

Evidentemente, para muchos niños chamulas los límites entre lo urbano y la ruralidad son plásticos, difusos, como un enmarañado de redes de relaciones que no tienen ni comienzo ni fin preciso, el mundo rural se extiende por múltiples rutas al urbano⁶. Sin embargo, es innegable que la

⁶ Siguiendo a Pérez (2001), la idea de lo rural ya no puede concebirse como equivalente únicamente a lo agrícola, por lo tanto la idea de nueva ruralidad implica cierta complejidad, abarcando regiones cuya

cultura agraria o indígena continúa influyendo fuertemente en los comportamientos sociales de los menores que puede percibirse claramente a través de una alta estima y valoración hacia el campo, a la tierra y a los bregos, y también porque ésta continúa siendo parte importante del sustento de la economía de muchos de los grupos domésticos donde habitan.



Por lo tanto, podemos afirmar que, aunque en San Juan Chamula han ocurrido cambios y transformaciones durante las últimas décadas que han ocasionado variaciones en la conformación de la comunidad indígena, las matrices de reproducción sociocultural sobre las que se desarrollan los grupos domésticos chamulas tienden a mantener sus ejes estructurantes con relación a los patrones de crianza y socialización, situación que hace que aún podamos hablar de una forma particular de ser niño indígena chamula que se diferencia en mucho de otras formas de ser niño.

Sin embargo, esta forma particular de vivir la niñez chamula adquiere un alto grado de complejidad si tomamos en consideración la

población desarrolla diversas actividades que confluyen entre sí. Existe una estrecha interdependencia entre el mundo rural y el urbano, sobre todo por las relaciones económicas que se establecen a través del comercio.

constante adquisición y adaptación de normas, valores, conductas y actitudes externas a las prácticas comunitarias chamulas. Existe, sin duda, una fuerte continuidad de prácticas (con rasgos renovadores) de la infancia que asegura a los chamulas su reafirmación como grupo étnico y un conjunto de “nuevas” prácticas que se han ido introduciendo y adquiriendo de acuerdo con las posibilidades de niños de contestación, resistencia y adaptación.

Podemos afirmar que esta forma de vivir la infancia entre lo urbano y lo rural genera un tipo de *habitus* en los niños chamulas. Recordemos que el *habitus* es una categoría que puede tomarse como equivalente al hábito. Hace referencia a un conjunto de relaciones históricas depositadas en los individuos bajo la forma de esquemas mentales de percepción y acción por las cuales las personas manejan el mundo social.

El *habitus* se adquiere a través de la historia individual y colectiva de las personas y se expresa en cada situación como práctica (Bourdieu, 1991). Los cambios en las estructuras provocan nuevas experiencias que se van integrando al *habitus* y como consecuencia se generan nuevas prácticas. En el caso de los niños chamulas podríamos decir que su *habitus* se va adaptando al ir comprendiendo e integrando nuevos elementos generados por las situaciones que viven en la ciudad, así como por las innovaciones materiales que se presentan en su localidad. De tal forma que los procesos de identificación local de los chamulas incluyen elementos locales y externos.

En este sentido, frecuentemente se da un desfase entre el *habitus* de los padres y el de los hijos, estructurado por múltiples entidades de socialización, como la escuela, los medios y los grupos de pares, que puede dar origen a un sentimiento de incompreensión. Unos y otros ya no comparten los mismos esquemas de percepción y acción.

Es notoria la forma en que la niñez indígena chamula se articula con la “moderna” interpretación de la niñez. En esta interpretación occidental que trata de imponerse como hegemónica, la niñez es un período de dependencia, vulnerabilidad e inocencia. De acuerdo con la definición de UNICEF (2004):

Niñez es el período en el cual los niños asisten a la escuela y juegan, crecen fuertes y seguros con el amor y estímulo de sus familias y la comunidad de adultos que se preocupan por ellos. Es el maravilloso período en el cual los niños deberían vivir libres de temores, alejados de la violencia y protegidos del abuso y explotación. Como tal, la niñez significa mucho más que el espacio de tiempo entre el nacimiento y la edad adulta. Se refiere al estado y condición de la vida de niño, y a la calidad de esos años.

Según esta interpretación “moderna”, los niños no son productores activos, sino que están sólidamente ubicados dentro del mundo de la escuela y del juego. Sin embargo, los niños chamulas no actúan como recipientes que absorben estas nociones de niñez global, sino que negocian activamente, se oponen, adoptan y resisten a estas interpretaciones para tejer sus identidades individuales.

En la medida en que los niños chamulas se insertan cada vez más a esta concepción urbana de niñez, son forzados a negociar sus identidades. Sin duda los niños chamulas están situados en la vulnerabilidad desde donde deben negociar sus identidades y senderos cambiantes y muchas veces inciertos. Desde la escolaridad formal, la migración, el trabajo urbano, la televisión, las cambiantes interpretaciones de la niñez, la violencia intrafamiliar, estos niños se han visto en la necesidad de insertarse en una infancia de una manera radicalmente diferente a la de sus padres.

La vida comunitaria chamula y la de sus niños se encuentra en transformación constante. Conforme los niños chamulas empiezan a ser integrados dentro de las economías globalizadas, las normas y formas de niñez se transforman en varias maneras. Cada vez más los niños están involucrados con la escuela. La transformación de los grupos domésticos hacia una estructura más nuclear hace que los niños tiendan a ayudar menos dentro del hogar y a jugar, descansar y estudiar más que los niños de los grupos domésticos más tradicionales.

En la conformación del ser niño y niña entran en juego tanto las experiencias que transmiten las personas que permanecen en la localidad como las nuevas experiencias de los que se fueron a otros países. Por otro lado, a esto hay que agregarle las características propias de una sociedad

mediatizada, es decir, San Juan Chamula cuenta ahora, aunque de forma incipiente, con el acceso a servicios de tecnología como puede ser la televisión, telefonía celular e internet, herramientas que contribuyen a reforzar los valores urbanos que cada vez más se incorporan a la cotidianidad, sin embargo, es importante remarcar que estos servicios no llegan a todos los habitantes del municipio.

En este sentido, existe ahora en Chamula un mayor acceso a la información global debido a que cada vez se amplía más la cobertura de la energía eléctrica, lo que hace posible el uso de medios masivos de comunicación, como la radio, la televisión y la Internet. Es muy notoria la proliferación de la red de telefonía celular en el municipio, y que los equipos son utilizados mayormente por jóvenes e incluso por menores. En otras palabras, la población rural, especialmente los niños y jóvenes que son quienes más los consumen, está expuesta a una gran cantidad sin precedentes de información y de mensajes que proceden de otros países, de otros continentes, y en general de otros sistemas de valores, entre los que destacan la difusión de un estilo de vida un tanto más individualista.⁷

Las dinámicas económicas del mundo rural son actualmente dinámicas de mercado, es decir, que la mayor parte de lo producido dentro de los grupos domésticos se vende fuera de la localidad, aunque existe todavía una porción de esta que se dedica al autoconsumo. La inserción masiva de los productores rurales y de sus grupos domésticos en el mercado genera nuevos comportamientos empresariales y redefinen el sentido de la solidaridad y la redistribución.

Sin embargo, a pesar de la gran oleada de valores que proceden del exterior, los chamulas continúan siendo fieles a las celebraciones de sus fiestas, sus rituales, sus sistemas de cargos. Las grandes fiestas como el Carnaval, la fiesta de San Juan, el cambio de mayordomías, se celebran cada año en la plaza principal con decenas de personas que asisten para presenciar los acontecimientos, tanto locales como turismo nacional y extranjero. En estos festejos los chamulas utilizan sus mejores trajes, y se puede encontrar a varios miembros del pueblo grabando los hechos,

⁷ Por otro lado, se han diversificado masivamente las creencias religiosas. La creciente presencia de las iglesias evangélicas y de otras denominaciones —incluso la presencia de ideología musulmana en las zonas marginales de San Cristóbal de Las Casas— está erosionando la tradicional hegemonía religiosa de la iglesia católica en San Juan Chamula.

en ocasiones los videos se venden como recuerdo y se distribuyen masivamente a través de los comerciantes de videos piratas. También se graban estos videos para enviar a los parientes que se encuentran en otras partes del país como Veracruz, Cancún, Tabasco, la Riviera Maya, o para los que se encuentran en Estados Unidos o Canadá.

La migración internacional o a otros estados de la república resulta de la crisis agrícola que los abuelos y padres vivieron y de la necesidad de ingresos como consecuencia de la crisis del campo. Los niños varones con los que conversé mencionan que en el futuro deben salir de chamula para obtener recursos económicos para mantener a una familia o hacerse con bienes y poder ofrecer “algo”, básicamente terreno y casa.

Es evidente que los menores desde su más tierna infancia están familiarizados con este hecho, y van creando expectativas de su futuro, como migrantes que serán en la vida adulta. Los niños saben que en algún momento llegará la edad para emigrar, puesto que se observa en Chamula una cultura de la migración. No sólo los que emigran sufren este proceso, también la padecen quienes se quedan, y en la mayoría de los casos son los hijos menores los que permanecen en la localidad. Adicionalmente, la condición de infancia en Chamula se construye a partir de la presencia de historias de vida de niños marcadas por la tristeza y el dolor, consecuencia de la partida de personas cercanas.



La condición de infancia en este contexto de la migración, sobre todo en los niños varones, se ve marcada por la posibilidad de migrar, lo que implica la ausencia de un futuro en su pueblo, el alejamiento de la familia e incluso poner en riesgo la vida. El reconocimiento social que tiene en la localidad el hecho de migrar es una de las motivaciones para llevar a cabo tan imaginada hazaña: “allá se puede ser alguien, aquí todavía no soy nadie”.

Las expectativas han ido generando y configurando un proceso de socialización que ubica lo urbano y la acumulación económica como sinónimos de felicidad y libertad que induce a tomar una decisión: dejar de ser niños a edad temprana. Los deseos de algunos niños de salir de su comunidad ya sea a otra ciudad, otro estado o país, significan para ellos gozar de los beneficios y privilegios que supuestamente otorga el mundo urbano. Pero este imaginario de beneficios y bienestar no se da por nada, es el resultado de la relación cercana con sus hermanos, tíos, primos, padres y parientes que han migrado y del prolongado tiempo de conexión con medios como la televisión. Por tanto, internalizar estos nuevos valores acelera el proceso de crecer para ser beneficiado de lo que les ha sido contado. Lo anterior se hace evidente en los dibujos que plasmaron los niños haciendo referencia a cómo se veían ellos en el futuro.



"Quiero un carro así, como el de mi tío, se fue a los Estados y lo trajo. A veces nos lleva a otros parajes, quiero uno igual. El del dibujo soy yo con mi novia, y esa de amarillo es mi casa que voy a construir cuando vuelva con mucho de dinero" (Javier, 10 años).



"Esta es la troca que me voy a comprar con el dinero que me van a dar ahí en el otro lado. Cuando vuelva la quiero para hacer trabajo, de construir y de vender fruta y verdura, mucho de eso quiero" (Josué, 12 años).



[...] "como la casa de los narcos, así quiero mi casa (Risas). Por eso, yo quiero ser narco... ya conozco algunos" (Raúl, 13 años).

Registro de trabajo de campo Irela G. González Marín.

El sistema económico neoliberal que prevalece en el mundo actual es la causa principal del empobrecimiento de los pequeños agricultores y en general del campo mexicano. Aunque muchos chamulas han procurado mantenerse en actividades productivas relacionadas con el campo, enfrentar las dificultades económicas no ha sido fácil, por lo que emplearse en la ciudad de San Cristóbal o migrar hacia el extranjero ha sido la alternativa por la que han optado miles de chamulas para enfrentar la crisis.

En muchos casos, sus lugares de trabajo están en San Cristóbal de Las Casas y otros más acuden a esta ciudad para estudiar, hacer compras y utilizar los servicios médicos, bancarios, hacer trámites gubernamentales o para tener momentos recreativos y de esparcimiento. En este contexto, se les asignan condiciones que los caracterizan como “indios”, “pueblerinos”, “campesinos” —aunque muchos de ellos ya no lo sean—, es decir, no pertenecientes a la ciudad. Esto trae como consecuencia que, dentro de la ciudad, los chamulas se muevan en un espacio social históricamente jerarquizado en el que suelen ocupar los escalones más bajos.

El contacto constante con la ciudad propicia la apropiación activa y reflexiva de algunos valores que en ésta se difunden cotidianamente como reales. Estos valores por lo general menosprecian lo indígena y enaltecen lo citadino como un espacio en el que vive “la cultura”, “la educación”. Sin embargo, esta actitud no es nueva. Según explica Pacheco (2002: 55), es consecuencia del pensamiento moderno y civilizatorio occidental, en el cual la ciudad representa “la cultura”, mientras el campo representa a los que no son creadores de cultura.

Aunque los estereotipos hacia “lo indígena”, “lo rural”, no pueden considerarse nuevos, las estrategias que utilizan los menores para evitar ser menospreciados se han ido aprendiendo a medida que su vida cotidiana se divide más entre el mundo de la ciudad y la localidad. Retomando la aproximación de Bourdieu (1997), los niños chamulas se han visto en la necesidad de aprender “las reglas del juego”⁸ de la ciudad que los alberga.

Así, podríamos decir que la vida de los niños chamulas se desarrolla entre cierta ambivalencia con respecto a su identidad dependiendo del lugar socioespacial donde se ubiquen, situación que podría verse como un vaivén entre la estima y la estigma, debido a que en muchas ocasiones se propaga un discurso que evidencia el orgullo de “ser chamula” y hablar

⁸ En su libro *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (1997), Pierre Bourdieu menciona que la sociedad es un sistema relacional de diferencias en el que se dan una serie de campos con sus reglas de juego particulares. Habla de los campos como “universos sociales relativamente autónomos” Es en esos campos, campos de fuerzas, en los que se desarrollan los conflictos específicos entre los agentes involucrados (la educación, la burocracia, los intelectuales, el religioso, el científico, el del arte). Bourdieu propone el ejemplo del “juego”, en el que los jugadores, una vez que han interiorizado sus reglas, actúan conforme a ellas sin reflexionar sobre las mismas ni cuestionárselas. Esa interiorización y automatismo de las reglas de juego, que son las que determinan la capacidad de acción de los jugadores, se corresponden con ese “cuerpo socializado”, con el *habitus* generado en los diversos campos sociales.

la lengua tsotsil, y en otros momentos se percibe un sentimiento de vergüenza de ser indígena.

Por tanto, podemos decir que una de las condiciones de infancia en este municipio se construye a través de que los niños son nombrados y se reconocen a sí mismos como “chamulas”, ya que al ser nombrados de esa manera son vistos por otros como integrantes de un grupo que se piensa de manera cotidiana como homogéneo sin que se dé cabida a las particularidades propias que existen dentro de cada grupo doméstico.

Escenarios de violencia en la cotidianidad de los niños chamulas

Adicional a que los niños sean nombrados de determinado modo, como parte importante de la construcción de la infancia chamula, la presencia de los símbolos de violencia y vulnerabilidad en la vida de los niños dentro de los grupos domésticos, en la escuela y en la sociedad chamula en general, marca también la condición de infancia en los menores.

Hay referencias a que desde pequeños comienzan a inmischirse en los múltiples actos violentos que suelen suceder en la localidad, así como a tener referencias de distintos elementos relacionados con el narcotráfico tanto en sus diálogos como en sus juegos. La presencia de grupos de narcotráfico en San Juan Chamula y la participación de éstos en la vida cotidiana de la localidad se constituyen en un factor que es parte de la condición de infancia en el municipio.

En general, la violencia está presente en las interacciones cotidianas de niños a través de los constantes conflictos religiosos, de tierra, y de las formas particulares que los chamulas tienen de hacer justicia ante actos que las personas consideran que atentan contra las costumbres y la vida del pueblo.⁹ A partir de esto, la violencia en los menores se naturaliza,

⁹ Durante el tiempo que estuve realizando mi trabajo de campo, se dieron varios casos de linchamientos de personas en el municipio de Chamula. Los más sonados fueron el ocurrido en junio del 2012, en el que tres hombres fueron rociados de gasolina y quemados vivos, cuando pobladores del municipio los sorprendieron tirando el cadáver de una mujer a la que antes habían violado. La muerte de estos tres hombres fue videograda por algunos de los espectadores y publicada en Youtube. En el video, destaca la presencia de varios menores durante el linchamiento. El otro fue en abril de 2013, cuando un hombre que había robado un taxi fue linchado por indígenas en San Juan Chamula a pedradas. Los linchamientos son una de las formas de violencia social que muestra el hartazgo de la sociedad frente

al igual que las creencias, ideas y supuestos culturales que mantienen estas interacciones violentas.

Particularmente, las niñas con frecuencia son víctimas de violencia sexual, vendidas, prostituidas y obligadas a contraer matrimonio a temprana edad sin que autoridad alguna intervenga. Aunque nunca pude corroborar con las familias con las que conviví algún caso en específico de esto, dos comentarios, el primero de una niña de 11 años de nombre Victoria, y el segundo de María, su vecina de 12 años, me hicieron pensar que en efecto la violencia sexual hacia las menores es una práctica común en el municipio de Chamula. "...hay una niña en mi salón que vive con un señor que no sabemos si es su papá o su esposo porque es mucho más grande que ella, como su abuelo, pero viven solos en su casa, y parece que ya va tener su bebé..."¹⁰

Los usos y costumbres de los niños chamulas, si bien les proveen de identidad, por otro lado, muchas veces perpetúan la condición sumisa y disminuida de la mujer indígena, sin ciudadanía plena de derechos e independencia de pensamiento, sin derechos humanos ni de género.

Un punto importante frente al agenciamiento de niños chamulas es el de ver posibilidades alternativas respecto al futuro en relación con esta violencia que se vive dentro de la localidad y de las carencias económicas y alimentarias que viven muchos de ellos dentro de sus grupos domésticos.

[...] no más de muertos, siempre que amanece hay un quemado, un colgado, o con piedra [...] yo no quiero que sigan matando gente, pero para eso los otros tienen que hacer lo que la autoridad dice. Dice mi hermano que si no lo hacen van a haber todavía más de muertos, porque aquí así es, si no obedeces a la autoridad, salen todos y te linchan, ya no me gusta todo eso, antes hasta nos reíamos, pero ahora hay cada

a la autoridad que no actúa o que lo hace de alguna manera que los chamulas consideran incorrecta.

¹⁰ Poco después de terminado el trabajo de campo, salió a la luz pública una noticia a nivel nacional sobre una niña tsotsil de 14 años del municipio de San Juan Chamula que fue encarcelada por abandonar a su marido y negarse a pagar la cuota de 24 700 pesos como multa por este hecho. El argumento del marido y su familia fue que gastaron 15 000 pesos cuando la pareja se unió, así que debía liquidar la cantidad más los intereses. Como la menor y su familia no tenían el dinero, no pudieron liquidar la multa. El marido acudió a un Juez de Paz y Conciliación Indígena del municipio, quien ordenó que la menor fuera encarcelada. Pocos días después, tras la indignación de organizaciones civiles, la menor fue liberada.

vez más..., mejor que los metan en cárcel, así ya nos dejan ir más lejos a lanzar pelota (Raúl, 7 años).

[...] pues yo veo que hay niños que no tienen comida aquí, saliendo del paraje hay unos que pasan dos, tres días y su mamá no consigue, es que su papá se fue a los Estados y ya no volvió, ahí les llevamos de frijol, de tortilla, pero no diario. Eso quiero, que no hayan niños así, pero está difícil porque su mamá de dónde va sacar, no tiene borrego, no tiene sembrado, nada... además creo que está enferma, casi no camina [...] si cada persona les lleva algo a los que no comen nada, así ya tendrían de comida siempre (Victoria, 12 años).

Hace unos días fuimos con María a buscar borrego, vimos muerto, yo creo con piedra porque tenía la cabeza aplastada. No se lo dijimos a nadie porque luego ya no nos van a dejar ir hasta allá, y ahí está por donde lanzamos pelota. Si lo ven ya no podremos ir, ya no queremos más de eso [...] yo creo que son los narcos porque si no te callas te matan [...] que ya no vendan más de droga para que no maten (Raúl, 7 años).

Particularmente, en San Juan Chamula la pobreza es un factor que afecta a la mayoría de las familias causando varios riesgos para los niños, desde físicos, hasta de salud, emocionales y sociales. La pobreza es un fenómeno multidimensional que afecta a niños y familias desde diferentes ámbitos. Ella ejerce una enorme influencia en el ambiente doméstico, en la estructura familiar, así como en los recursos económicos y sociales.

En cuanto a las proyecciones que los niños hacen de sí mismos, vemos que muchos coinciden en que el estudio es la mejor alternativa para mejorar sus expectativas de vida. Otro punto clave en el agenciamiento es el de decidir no repetir el pasado vivido, de hacer a un lado las ideas de odio hacia las personas que piensan diferente a ellos.

[Me gusta más] que ya no sacan de aquí como antes, ya no queman las casas de los de evangelio, [...] está mejor así, porque aunque no nos guste lo que piensan, ellos también son chamulas... A unos primos los sacaron, hace tiempo, ahora viven lejos en otro pueblo... (Martín, 8).

Asimismo, como parte de la agencia de niños aparece la posibilidad de transformación o cambio, viendo que es posible que en el pasado se hayan realizado algunas acciones o pensado de determinadas maneras, pero en el presente y el futuro, la vida se agencia desde espacios, sentimientos, pensamientos y acciones distintas.

Antes puro te pegaban, si no obedecías, con un palo te daban hasta que te salía sangre, así le hacían a mi hermano, ahora ya casi no hay de eso, solo te regañan, o te obligan a hacer las cosas... (Martín, 8 años).

Por otra parte, podemos percibir que los niños chamulas están renovando constantemente la matriz cultural de su pueblo ya que existen cambios con respecto a sus padres, como el mayor empoderamiento de las mujeres, el sentido de pertenencia a una sociedad global y un mayor nivel de escolaridad.

La importancia de la escolaridad en la sociedad chamula

La educación formal escolarizada ha sido un elemento importante que ha unido a los niños chamulas con una visión nacional sobre la identidad. Ésta, más que proporcionar elementos identitarios, proporciona a los menores un capital cultural que se considera necesario para desempeñarse mejor en el contexto urbano.

Para los padres y abuelos de los menores que vivieron de cerca el declive del campo y de la economía campesina, la carencia de estudios significó una dificultad para su crecimiento económico. Por eso incentivan a sus hijos y a sus nietos para que no les pase lo que a ellos, además de que la educación escolarizada se ha vuelto un escaño más para ascender en la estructura social chamula.

Domingo, el papá de Reina Elena, me comentaba: “Hoy en día los padres chamulas estamos más preocupados de la educación de nuestros hijos y queremos que continúen sus estudios hasta donde les alcancen las fuerzas y busquen otras formas para sobrevivir, ya que está quedando muy poco campo, no hay nada...” Los padres coinciden en que esta forma de pensar ha cambiado de una posición de reticencia hacia una mayor

aceptación, porque estiman que, de no enviar sus hijos a la escuela, estos quedan en clara desventaja con relación a los otros niños que sí lo hacen.

Sin embargo, hay también una alta estima a lo que los menores aprenden dentro del grupo doméstico y una clara diferenciación sobre el cuidado de los niños en el mundo *kaxlan*¹¹ y el indígena:

Por ejemplo, aquí los niños aprenden acompañando. En las actividades que hacen los mayores, uno ve a pequeños de 5 y 6 años acompañar a buscar los borregos, otros más grandes caminan al lado del papá, abuelo o tío. Somos menos protectores de los hijos, porque si hay que caminar largo trecho con ellos se camina, si hace frío no importa, si se moja no se hacen dramas, porque están las hierbas para darle. El *kaxlan* es más expresivo con sus hijos, el *chamula* es más duro en el trato, un poco más suelto a la naturaleza, pero se preocupan del respeto a ella.... (Domingo, papá de Reina, 5 años).

Los niños *chamulas* reconocen que la falta de educación escolarizada hará más difícil el acceso al mundo laboral pues significa que se carece de cierto capital cultural que es necesario para ingresar a éste. Aunque su vida cotidiana es muy apegada a la tierra y al cultivo, es difícil para ellos visualizar la infancia sin la educación escolarizada que les permitirá en el futuro cierta movilidad social.

Otro aspecto importante que ha influido en el aumento de la tasa de escolarización en la localidad ha sido la llegada de los apoyos del Programa Oportunidades, que otorga becas monetarias a las familias que tengan niños inscritos en la escuela. Por lo tanto, la educación escolarizada no es considerada por todos como indispensable. Muchas veces los padres mandan a sus hijos a la escuela más para recibir el apoyo económico que por considerarse importante esta educación para los menores. Las políticas gubernamentales hacia la población indígena, se han caracterizado por mantener las condiciones de pobreza económica sin lograr elevar significativamente sus condiciones de vida, a pesar de la aplicación de programas remediales como el de Oportunidades.

¹¹ Término que utilizan las personas indígenas para nombrar a las personas mestizas o a las que no son indígenas (Melel Xojobal, 2005: 78).

Por otra parte, el crecimiento de la población de las ciudades ha provocado que los terrenos de cultivo de los pobladores rurales se reduzcan cada vez más y sean menos productivos.¹² Esta situación ha provocado que se reduzcan drásticamente los recursos económicos de los grupos domésticos, que en algunos casos ya no alcanzan para el autoconsumo. Esta realidad ocasiona que los pobladores del medio rural empiecen a buscar trabajo o a enviar a sus hijos a estudiar a la ciudad, lo que los hace cada vez más dependientes de la ciudad. Por otro lado, al ser estigmatizados como “pobres”, ignorantes, analfabetos, y por no contar con una educación oficial de calidad, la autoestima de los chamulas se ha debilitado y actualmente albergan la esperanza de que sus hijos, a través de una educación escolarizada, “salgan mejores que sus padres”.

Los niños chamulas cada vez más se ven obligados a pasar una parte considerable de su tiempo en la escuela, una institución que controla a una gran población de alumnos, y que los organiza a partir de fechas de nacimiento y edades y no por etapas relacionadas con la madurez, intereses y capacidades como suele ser el ciclo evolutivo de la infancia chamula.

Un elemento importante de la identidad de los niños chamulas es el gran apego que tienen a su pueblo ya que, aunque difícilmente la tierra les da de comer de forma total, es el lugar donde quieren quedarse a vivir y donde se ven en un futuro a largo plazo, donde se sienten protegidos del caos de las grandes ciudades, del racismo y la discriminación.

Los niños manifiestan en sus discursos afirmaciones en las que se identifican elementos relacionados con valores, aspectos físicos y culturales, idioma y territorio, que son indicadores de aprecio y amor a su cultura propia. Afirman y se autodefinen como pertenecientes a un grupo humano que es distinto de otros, donde las actividades que realizan dentro de su grupo doméstico son componentes de su ser chamulas.

En las conversaciones con los niños sobre el ser chamula saltan a la vista la identificación de algunas diferencias que ellos y ellas hacen en-

¹² Un estudio reciente sobre la localidad de Chamula de Martínez (2015) refiere que existe en la comunidad una cada vez más alarmante falta de alternativas económicas causadas por las condiciones ecológicas que han empeorado considerablemente en las últimas dos décadas. La autora menciona que el monocultivo en pequeñas parcelas, principalmente de maíz y frijol, desgasta los nutrientes del suelo y ha reducido la rentabilidad de la agricultura. Además de la baja productividad agrícola, las familias señalan que existe un problema de escasez de leña, causa y efecto de la tala incontrolada.

tre un niño chamula y uno *kaxlan*. Ellos señalan que los niños chamulas se desenvuelven con más independencia, saben valerse más por sí mismos debido a la vida más “trabajosa” a la que están acostumbrados, así como a las responsabilidades que tienen que asumir antes que el común de los menores. Esto se refleja en un comentario de un profesor de sexto grado: “Los niños realizan labores menores en sus casas, desde pequeños acompañan a sus padres a vender fruta al mercado, o artesanías a la ciudad de San Cristóbal y son buenos para el negocio. Desde los 5 o 6 años ya tienen responsabilidades de ayudar en la casa y hacen menos pesada la tarea de los padres”.

Como consecuencia, eso los conduce a dejar de ser niños de forma más temprana. Ven a los niños *kaxlanes* viviendo una vida más cómoda, porque dependen mucho de la colaboración de sus padres y no tienen otras obligaciones que les signifiquen más sacrificio que el de levantarse temprano para ir a la escuela. “Los de chamula somos más maduros, más independientes para hacer las cosas solos, sin que nos ayuden los papás”. “Los *kaxlanes* dependen más de su mamá, de que les haga las cosas sus mamás o sus papás”. Es interesante esta distinción de identidad entre niños chamulas (del medio rural) y niños *kaxlanes* (asociados a lo urbano), que guarda mucha relación con el contexto de sus vidas y su participación en los procesos productivos familiares y de vida comunitaria en las que participan.

Los niños chamulas adoptan una postura participativa en el espacio escolar debido a que tienen muy claro el por qué acuden a la escuela y que lo que ahí aprenden les será de utilidad, tal como mencionó un niño de 9 años cuando hablaba de que no le gustaba estar toda la mañana en la escuela, pero que para él asistir tenía una finalidad: “Me interesa la escuela porque me puedo relacionar bien con los *kaxlanes*, puedo leer y hablar en español, sumar y restar, hacer cuentas”.

La socialización de los hijos que estudian en la ciudad es uno de los grandes retos que enfrentan las familias chamulas, en la medida que deben conciliar el proyecto de ascenso social y económico de sus hijos sin perder el control sobre ellos; deben enfrentar el conflicto entre las normas tradicionales y las exigencias de sus hijos y, hasta donde sea posible, vincular a sus hijos con el grupo étnico, transmitirles sus valores y lengua.

Es evidente que los niños chamulas se han sentido lo suficientemente presionados como para desear hablar castellano. No sólo por maes-

tros de la escuela y por su comunidad en general, sino también por sus mismos padres, quienes en muchos casos piensan que el no dominar esa lengua los volverá atrasados y no competitivos y los hará parecer ignorantes. Al mismo tiempo, la cercanía que se tenga con parientes migrantes se convierte en un elemento que ocasiona que los niños aprecien más lo que viene de fuera y deseen dejar de hablar en su lengua materna. “No me gusta hablar tsotsil. Me gusta más de español [...] Porque sí. Porque cuando decimos en tsotsil decimos que estamos hablando feo. De tsotsil ya no queremos hablar porque cómo vamos a ir a donde sea, si ellos hablan español, nosotros no sabemos qué están diciendo. Así le está pasando a mi hermana ahora que está en Estados Unidos, porque nosotros no sabemos. Por eso ya no me gusta hablar tsotsil. Por eso yo vengo a la escuela” (Mario, 8 años).

Un maestro de la escuela primaria me comentaba: “No es fácil decir que uno no habla otra lengua, una lengua indígena que los otros no entienden, a uno lo hace sentir mal que es indio, la sociedad es muy hostil para los que no son como ellos, no los aceptan, por eso muchas veces no le van a decir”.

Para los niños chamulas, el hecho de no hablar español representa una especie de tragedia que los aleja de toda esperanza o capacidad de acción, cosa que ellos mismos mencionan es compartida por sus padres. Xun es un niño de 6 años que siempre estaba cerca escuchando lo que decíamos, pero sin hablar debido a que no había aprendido español. Al respecto Margarita me comentó: “ya está grande y no sabe hablarlo, su mamá le pega y no aprende, yo le digo que si no lo aprende lo van a engañar cuando vaya a Jovel [San Cristóbal de Las Casas]”.

Sin embargo, no en todos los casos existe este descrédito por el idioma tsotsil. En varias ocasiones, diría que en la mayoría, los niños manifestaron con preocupación que en la escuela se les prohíbe hablar el idioma tsotsil: “En la escuela la maestra no nos deja hablar tsotsil porque no entiende cuando los niños varones dicen algún insulto, nos castiga si hablamos en tsotsil, puro español quiere que hablemos y a nosotros nos gusta hablar nuestra lengua” (Victoria, 11 años). Otra niña de 8 años, cuando hablaba sobre la posibilidad de que ella y su familia migraran a la ciudad, decía: “...no me gustaría irme porque aquí solo hablan tsotsil, no me gusta hablar español”.

Esta representación de los niños y niñas de la escuela sobre el lenguaje se vio reforzada posteriormente durante mi convivencia con algunas familias chamulas, en donde pude percatarme de que los padres, a través de la comunicación con los niños, utilizan la lengua indígena la primera etapa de adquisición lingüística de los niños, aunque conforme van creciendo se les permite manejar dos lenguas en el entorno familiar; de esta manera niños y niñas aprenden a utilizar dos códigos lingüísticos simultáneamente y sin dificultades. Los padres consideran que esto no sólo mejorará la calidad de vida de los niños y niñas, en el sentido de que los resguardará de la discriminación de la que ellos han sido objeto por el idioma, sino que también les facilitará la interacción con la cultura mayoritaria, pero manteniendo las bases de su identidad.

Los elementos culturales como comida, vestuario y la participación en ceremonias religiosas u otras fiestas de la localidad, indican un reconocimiento de la existencia de normas propias de su cultura, las que hay que vivir y, en consecuencia, respetar. Asimismo, existe un reconocimiento muy particular hacia la vestimenta de las mujeres como un rasgo muy definido de la identidad chamula. Tal como Marush, una niña de 11 años, que me comentó: “Si tú me ves sabes que soy chamula, por mi nagua, donde yo esté, puedo estar en Jovel, en todos los lugares. Si tú entras en una tienda en dónde vives y me ves a mí, ya sabes que soy de chamula, ¿o no?”

En la escuela no se utiliza uniforme escolar y esto permite que las niñas acudan al plantel con su traje tradicional chamula, situación que genera mucha más unidad y cohesión entre ellas que entre los varones, quienes por lo general acuden con pantalones de mezclilla y camisas o camisetas. Esta situación les permite a los niños tener más movilidad del cuerpo en sus juegos; la nagua chamula de las niñas, por el contrario, las limita. Tal vez en parte esa es una de las razones por las que se les ve a las niñas más tiempo sentadas en círculos platicando o jugando con algún juguete improvisado, y a los niños persiguiéndose entre ellos y en situaciones que implican mucho más dinamismo.

El uso de la falda en las niñas les enseña a usar un espacio, a caminar, a sentarse, a conformar su cuerpo de otra manera; naturaliza un estilo de vida en el que no se puede sentarse con las piernas abiertas, por ejemplo.

El cuerpo de las niñas chamulas es una historia que se cuenta sin palabras; a simple vista ellas son chamulas, por el vestido se sabe que se es y los demás saben que son. La nagua chamula nunca pasa desapercibida, contiene una historia, y sin duda también un estigma. Esta vestimenta se convierte para ellas en un distintivo cultural que, como los señalamientos de las calles, codifica las interacciones sociales, incluso determina la edad, y con ella, el estatus, debido a que para las niñas más pequeñas están destinadas las naguas de colores más claros como el gris o el café, y las negras para las de mayor edad, sin que esto pueda llegar a considerarse una norma.

Conforme las niñas se convierten en *tzeb*, el color de la nagua cambia de los tonos tenues (café, gris claro) al negro, y si se cuenta con los recursos, se utiliza lana más ostentosa y mayor cantidad de ésta. Esto hace suponer que el paso de *chin kerem* a *tzeb* también marca un estatus que puede ser apreciado a través de lo vistoso del traje.

Los colores de las naguas de las niñas chamulas como marcadores de edad y de prestigio.



Niña chamula con nagua gris claro



Niñas chamulas con nagua gris claro y café.



Muchacha (Tzeb de 16 años) con nagua negra y de abundante lana, un marcador de prestigio para las mujeres chamulas.

Las representaciones sociales que los niños chamulas tienen de sí mismos no surgen de un momento a otro sino que se construyen cotidianamente desde el momento en el que nacen e incluso desde antes. Estas dependen en gran parte del contenido transmitido por la cultura a través de los roles o papeles sociales como grupo etario, pero sobre todo por las habilidades que van adquiriendo, por sexo, y el nivel socioeconómico del

grupo doméstico al que se pertenece. Los niños chamulas construyen su identidad y sus representaciones de sí mismos y su mundo partiendo del descubrimiento de la diferencia como referente de las relaciones que tienen con otros, es decir, de la alteridad. En ella se destaca la diferencia que los lleva a construir un nosotros con respecto a los otros

La condición indígena en los niños chamulas

Para los niños chamulas, las experiencias significativas de la identidad étnica o su reconocimiento y auto-reconocimiento de ser chamula, más allá del uso del idioma o de la referencia territorial, también tienen que ver con la desventaja social que su condición indígena les obliga a asumir cuando se ven en la necesidad de afrontar las desigualdades fuera de su lugar de origen e inclusive dentro de éste. Por lo tanto, un elemento importante que podemos señalar, que está presente en el discurso de los niños chamulas, es la relación que establecen entre el ser indígena chamula y el ser pobres. Esta situación adquiere relevancia no sólo porque manifiesta una de las realidades que comparten la mayoría de los pueblos indígenas, sino también porque socialmente los niños se sienten excluidos en el horizonte del futuro (y del presente) nacional por su calidad de indígenas.

A pesar de esto, también existen claras evidencias de la concentración de la riqueza en la sociedad chamula en manos de unos cuantos, situación que está relacionada con la diferenciación, particularmente con el acceso y uso de las tecnologías de producción. Se encuentran familias que cuentan con parcelas que actualmente continúan trabajando para ayudarse en su alimentación, para acceder a los productos básicos: maíz, frijol, calabaza, habas.

Otras familias también cuentan con otro tipo de negocio o tienen algún oficio que desempeñan en el poblado, del cual obtienen ingresos que incorporan a la unidad familiar. Hay familias cuyos miembros ingresan recursos a través del trabajo mercantil fuera de la comunidad (nacional o internacional), otros más que son trabajadores de la construcción, de establecimientos de lujo, y varios dueños de combis, taxis y medios de transporte, lo que les ha permitido tener ingresos superiores a la mayoría, provocando una marcada desigualdad social en la localidad.

Sin embargo, podemos considerar que la pobreza es más que una categoría demográfica o una clase socioeconómica: la pobreza es también una actitud de vida. Este aspecto está relacionado con la percepción que los indígenas tienen de sí mismos, frente a la comunidad local, la sociedad rural y el país en su conjunto, conduciendo a la desvalorización y a la baja autoestima, muchas veces presente en los niños chamulas.

A pesar de la gran diversidad socioeconómica que existe entre las familias chamulas,¹³ se percibe entre los niños una tendencia a representarse generalizadamente como pobres. Durante mis conversaciones con los menores de la escuela pude observar la repetición de frases que permiten darnos cuenta de que la pobreza se ve como algo irremediable, como una especie de costumbre de escuchar a través de un discurso institucionalizado, que son pobres: “es que no nos llegan los apoyos del gobierno, por eso no podemos mejorar, porque somos pobres”. “Aquí todos somos pobres”.

Pareciera que se trata de una construcción que se origina de la necesidad de conseguir apoyo del gobierno y otras instituciones como religiosas y sociales (en varias ocasiones los niños de la escuela me preguntaron si yo era la persona que daba los apoyos “del gobierno” o si era “de la iglesia”). Sin embargo, de tanto repetir y escuchar se ha vuelto una realidad para muchos que genera un grado de aceptación, repercute en la ausencia de un discurso alternativo a la pobreza y contribuye a asumir una condición de pobres y a sentir incapacidad para resolverla.

Resulta significativo que los niños chamulas se definen a sí mismos como pobres a partir de una serie de referentes que tienen que ver más con su condición y origen rural e indígena que con su verdadero poder adquisitivo en términos económicos: “... somos pobres, [...] porque vivimos en campo, no somos de ciudad, nunca hemos ido, no conocemos nada” (Teresa, 12 años).

¹³ En la sociedad chamula se ha dado la emergencia de una clase rural económicamente dominante que permite hablar de una nueva élite de campesinos “ricos”, que fundan su dominio de la tierra apoyados en actividades como el transporte y el comercio; la persistencia de una masa campesina pobre y la existencia de campesinos sin tierra. Por tanto, el desarrollo rural de Chamula de los últimos años se caracteriza por una creciente estratificación social. Frente al claro aumento de la heterogeneidad socioeconómica en el medio rural, también puede apreciarse que la pobreza afecta diferencialmente a muchos de los segmentos de la población.

Las apreciaciones de los niños sobre la pobreza dan cuenta de que el significado de lo pobre necesariamente está ligado a la carencia de algo, aunque también está relacionado con una valoración afectiva expresada en términos de pena, tristeza y lástima. Platicando con unas niñas de la escuela que se dedican a vender artesanías los fines de semana a los turistas que llegan al municipio, me comentaban con mucha soltura:

Vemos que llegan los güeros en las camionetas y nos paramos hasta que bajen, nos juntamos entre tres o cuatro, y les mostramos pulsera, cinturón, chal. “Cómprame una pulseeraaa”, le digo, [su tono de voz es de sumisión], es que no he comido nadaaa” le digo. Hay que aprovechar antes de que entren a la iglesia, porque después ya no compran. Si no quiere, pues le digo, “regálame un pesooo” “dame para un tacooo” [el mismo tono sumiso]. A veces le regalo una de las pulseras para que compre el cinturón o chal que cuesta más de dinero. Lo malo es que están las niñas que van diario y ellas ya saben más, son más grandes. Yo solo puedo sábados y algunos de domingo” [...]”Les gusta tocar nuestra falda por la lana... les contamos de la iglesia y las costumbres de aquí, a veces dan 20, 30 pesos... a veces no dan. [...] he visto que den hasta de 500 a una niña que estuvo toda la tarde con un grupo. Pero ya no nos dejan por la autoridad, ya casi no dejan.¹⁴

La plaza principal de San Juan Chamula es un espacio de venta muy propio y característico de los niños, sobre todo de las niñas. Ahí, ellos y ellas comercializan con sus modos de vida “tradicionales”, su “identidad” —que debe ser manifiesta— y su espíritu “auténtico chamula” para obtener el beneplácito de una clientela supuestamente ávida por el contacto con otras culturas y modos de vida. Como parte de este “modo de vida tradicional”, los tonos sumisos y la condición de indígena “pobre” parecen ser parte de la estrategia de venta y negociación.

En respuesta a ello, los niños chamulas han desarrollado sus propios prejuicios negativos hacia las personas no indígenas, usando términos

¹⁴ Un mayordomo me comentó que como medida para proteger a los niños se había consensuado entre las autoridades locales prohibir a los menores vender a los turistas; sin embargo, era evidente que esa medida quedó sólo en el discurso puesto que proliferan los menores que en el centro de la localidad abordan a las personas que llegan de visita para ofrecerles su mercancía o pedir una moneda.

como *kaxlanes* para referirse peyorativamente a los mestizos, lo que ha contribuido a mantener la distancia social y a producir conductas discriminatorias de ambos lados, situación que se van forjando desde la infancia.

Consideraciones finales

La precarización de la agricultura y la urbanización cada vez mayor de San Juan Chamula acabó con la versión tradicional de la ruralidad en esta localidad, pero no con la ruralidad. Esta diferente forma de vivir la ruralidad que ha emergido tiene ya varias décadas de existencia, por lo que no se puede considerar tan nueva. Lo nuevo es que ahora se observa una realidad que antes se ignoraba y en la que los niños están dando vida a una nueva forma de ser chamula.

Las distintas formas de vivir la niñez en el municipio se fundamentan en la cultura tsotsil, pero ante los cambios contextuales ha incorporado elementos que renuevan su matriz cultural. Los niños chamulas son agentes sociales que tienen una forma de andar en el mundo y reafirmarse en él; van construyendo sobre la marcha el significado de las prácticas sociales y negociando entre sí la utilidad práctica de las concepciones que poseen sobre el mundo.

Uno de los estereotipos que se repite frecuentemente ante la infancia indígena es que se encuentra atrapada en un círculo sin alternativas. Dentro de este estereotipo la única opción que se les reconoce es la de dejar para siempre su condición rural mediante la emigración. Sin embargo, los niños chamulas demuestran que sí tienen alternativas y las toman al desarrollar un comportamiento agentivo estratégico destinado a construir su presente optimizando su vivencia o, en los casos de mayor pobreza y vulnerabilidad, haciendo más soportable la supervivencia. Para el largo plazo, desarrollan una visión de cómo preparar su futuro personal, convertir sus sueños de la etapa de fantasía en realidad y, en este sentido, le dan mucho peso a la educación escolarizada.

Las múltiples formas de vivir la niñez en Chamula y la construcción social del ser niños indígenas están al centro de la reproducción social de los grupos domésticos, del futuro del campo y de la economía en las sociedades rurales.

Una mirada puesta en la diversidad nos lleva a ver, en primer lugar, que eso que nosotros llamamos niñez no representa lo mismo ni es vivido de la misma manera en todos los grupos humanos. Pensando en la complejidad y diversidad de una sociedad como la de Chamula, ello nos obliga a preguntarnos: ¿de qué hablamos cuando hablamos de niñez chamula? No podemos hablar de la niñez chamula como si fuera una sola población homogénea, sino hay que dar cuenta de la individualidad de cada niño, ubicándolo en una amplia gama de situaciones y perspectivas. Esto plantea la necesidad de considerar aspectos como el grupo familiar, la pertenencia étnica y el género a la hora de proponer cualquier tipo de acción destinada a la niñez.



No es posible hablar de una única condición de la infancia chamula, es necesario hacer alusión a las particularidades del contexto de los grupos domésticos donde los niños se relacionan y se construyen a sí mismos. Al hablar de infancia en el contexto indígena chamula se deben contemplar prácticas relacionales y dialógicas fuertemente marcadas por la cultura. En este sentido, se requiere visibilizar el contexto en el que viven los niños y comprender las implicaciones de ese contexto social y cultural en la constitución de la condición de infancia.

En este mismo sentido, autores como Aries (2001), Gaitán y Liebel (2011) y Colángelo (s/f) se han dado a la tarea de romper con definicio-

nes que esencializan a la infancia y han apostado por una postura que visibiliza este concepto como una categoría no homogénea, sino que está atravesada por las desigualdades de género y de origen nacional o étnico, entre otras. Estas tres categorías se ven diferenciadas por el grupo familiar al que los niños pertenecen, ya que el perfil socioeconómico del mismo es otro elemento que contribuye a la diversidad de la niñez.

Podemos encontrar tres situaciones específicas que pueden ayudar a otras investigaciones con niños indígenas chamulas para poder identificar a los menores en su ser. En primera instancia, niño o niña pueden ser considerados como categorías generales, lo concreto es que éstos tienen una identidad, la chamula, que es específica y culturalmente definida. Una segunda característica que puede definir a estos menores es su carácter rural e indígena, que independientemente de que, como se ha mencionado antes, San Juan Chamula esté siendo afectado por cambios muy rápidos que hacen sentir cada vez más la presencia del mundo urbano, conserva en lo estructural los patrones de crianza comunal y solidaria que han caracterizado a los pueblos indígenas; y lo tercero es que estas dicotomías entre lo indígena/no indígena, rural/urbano, se expresan en discriminación hacia los menores principalmente en las ciudades debido a la pobreza que viven algunos sectores chamulas (o con la que se relaciona y estigmatiza lo indígena), por su cultura o por la fusión de ambas, lo que marca la vida de los niños de esta localidad.

Bibliografía

- Ariés, Philippe (2001) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Berger y Luckmann (1991) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chacón C., Jerry J. (2015) “Antropología e infancia. Reflexiones sobre los sujetos y los objetos”. En *Cuicuilco*, vol. 22, núm. 64, septiembre-diciembre. pp. 133-153.
- Colángelo, M. (s.f) (2003) “La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectiva de abordaje”. En *Serie encuentros y seminarios. Mesa: Infancia y juventudes*. Pedagogía y formación.
- De Certau, Michel (2000) “*La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana”. México: Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Bourdieu Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu Pierre (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- De León Pasquel, L. (coord.) (2010) *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios*. México: CIESAS.
- Díaz Gómez, Leticia (2000) “Cuando sea grande me voy pa’l norte. La migración como contexto de socialización infantil en Ucácuaro, Michoacán”. Tesis para optar al grado de Maestría en Estudios Rurales. El Colegio de Michoacán, A.C, Zamora, Michoacán.
- Gaitán, Lourdes y Liebel, Manfred (2011) *Ciudadanía y derechos de participación de los niños*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Síntesis.
- Garbarino, H. (1990) *El ser en psicoanálisis*. Montevideo: Eppal.
- García Sosa, Juan Carlos; Meneses Navarro, Sergio; Palé Pérez, Sebastiana (2007) “Migración internacional indígena y vulnerabilidad ante el VIH-SIDA. Los chamulas entre barras y estrellas”. En *Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos*, enero-junio año/vol. V, núm. 1, pp. 119-144.
- Giberti, Eva (comp.) (1997). *Políticas y niñez*. Buenos Aires: Losada,
- Glockner, Valentina (2008) *De la montaña a la frontera, voces e imágenes de los niños mixtecos de Guerrero. Programa de Formación en Derechos de la Infancia*. México: UAM. Conaculta, Instituto de Cultura de Morelos, PACMYC.
- Guber, Rosana (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma
- Martínez, Julieta (2015) “Indígenas, campesinos y capitalismo: Una radiografía de San Juan Chamula”. En *Revista Periferia Número 20* (2), diciembre, pp. 216-240.
- Mead, Margaret (1993) *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Melel Xojobal (2005) “El trabajo infantil en San Cristóbal de Las Casas”. Investigación realizada en enero-julio de 2005. Proyecto: “Calle”. México.
- Pacheco L., Lourdes (2002) “La ruralidad”. En *Ciudades*, núm. 54.
- Pérez, Edelmira (2001) “Hacia una nueva visión de lo rural”. En Giarracca, Norma (comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, Buenos Aires, pp. 17-30.
- Pérez López, Norma (2012) “Socialización y trabajo desde la perspectiva de li tsebetike xch’iuk keremetike (niños y niñas) trabajadores”. Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología Social. CIESAS: México.

- Podestá, Rossana (2000) “Análisis de cosmovisiones de niños nahuas del Estado de Puebla”. Hacia una propuesta metodológica. México: UAM-Iztapalapa (tesis de maestría).
- Reguillo, Rossana (2004) “Subjetividad, crisis y vida cotidiana. Acción y poder en la cultura”. En *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Alejandro Grimson. (coord.) Argentina: CLACSO,
- Rivera Farfán, Carolina (2011) “El trabajo de niñas, niños y adolescentes guatemaltecos en el Soconusco, Chiapas”. En Daniel Villafuerte Solís y María del Carmen García Aguilar (coords.) *Migración seguridad, violencia y derechos humanos*. México: UNICACH, BUAP, Promep, Porrúa, pp. 257-290.
- Rodríguez, Iván (2007) *Para una sociología de la infancia: aspectos teóricos y metodológicos*. Madrid: CIS.
- Rogoff, B. (1990). *Apprenticeship in thinking: Cognitive development in sociocultural activity*. New York: Oxford University Press.
- Rus, Jan (2012) *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas 1974-2009*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- UNICEF (2004) “Childhood Defined. Childhood Under Threat”. *The State of the World’s Children 2005*. Disponible en: <http://www.unicef.org/sowc05/english/childhooddefined.html>.

Hogar Tseltal Sustentable: participación y cambios de vida familiares



Fotografía: Nancy Antonio Miguel

Hogar Tseltal Sustentable: participación y cambios de vida familiares

Nancy Beatriz Antonio Miguel
Teresa Ramos Maza
Manuel Parra Vázquez

Introducción

En este artículo se describe y analiza una experiencia de modelo de vivienda sustentable con un grupo de familias campesinas tseltales de la comunidad Pinabetal, municipio de Chilón, Chiapas. La experiencia de investigación e intervención se realizó a través de un estudio de caso, con una propuesta llamada Hogar Tseltal Sustentable. Se trató de conocer qué cambios en el trabajo y la vida cotidiana de la familia resultarían de la puesta en marcha de esta propuesta. El análisis fue realizado a través de un estudio de caso (Stake, 1999), el cual permitió entender la participación de mujeres y hombres en la construcción del Hogar Tseltal Sustentable para lograr la recuperación y práctica del *lequil cuxlejal*. Se planteó la práctica del Hogar Tseltal Sustentable como nueva forma de vida cotidiana que se orienta a la conservación de recursos naturales y el uso racional de los mismos. Actualmente, en las localidades indígenas se observan cambios en las prácticas, lo cual ha resultado en la degradación de los recursos naturales aunada a la pérdida de saberes locales tradicionales. Las transformaciones en las actividades agrícolas conllevan que las familias ejerzan cambios en la dinámica familiar. Los resultados muestran que, si bien el *lequil cuxlejal* forma parte de la cultura tseltal que estaba en un proceso de deterioro, las familias lograron crear sus propias estrategias

para la recuperación de sus saberes y prácticas agrícolas tradicionales, las cuales se construyen en la lógica de supervivencia a través de acciones de conservación de los recursos naturales. A través del *lequil cuxlejal* y del Hogar Tseltal Sustentable conocimos que las mujeres tseltales, a través de la práctica de nuevas actividades, aunado a la estrategia de mantener un espacio de convivencia exclusiva de mujeres, han mejorado sus condiciones económicas, sociales, familiares y principalmente individuales.

El desarrollo y el *lequil cuxlejal*

En México, el desarrollo se planteó bajo la lógica del “progreso”; ante ello, las políticas y estrategias implementadas principalmente en zonas indígenas tuvieron impactos negativos sobre los recursos naturales, prevaleciendo así por muchos años el llamado “mal desarrollo”, puesto que no cumplía su objetivo, el cual era el mejoramiento de la calidad de vida y la conservación de los recursos naturales para las generaciones futuras. En consecuencia, en el estado de Chiapas los modelos y estrategias de desarrollo implementados principalmente en las zonas indígenas han devenido en un grave deterioro del medioambiente, teniendo grandes impactos en la sociedad en general y en la conservación de la cultura. En efecto, en las localidades indígenas la degradación de los ecosistemas, las desigualdades sociales y las producidas por las asimetrías de género se han considerado como secuelas o fallas de las políticas y estrategias de desarrollo implementadas durante décadas.

A través de la investigación realizada en campo se describe una serie de cambios ocurridos en las familias, hogares y recursos naturales de la comunidad tseltal Pinabetal, induciendo así un alejamiento del *lequil cuxlejal*; dichos cambios ocurrieron por las diversas estrategias implementadas como parte de las políticas del “desarrollo”.

La comunidad de Pinabetal pertenece administrativamente al municipio de Chilón, que se localiza en el noreste del Estado de Chiapas, en la región XIV¹ Tulijá Tseltal Chol. La extensión territorial del

¹ Para 2013 la Clasificación Municipal y Regional establece 122 municipios y XIV regiones económicas de acuerdo con los artículos 2 y 46 de la Constitución Política del Estado de Chiapas y 24 de la Ley Orgánica de la Administración Pública del Estado de Chiapas, así como la numeración emitida por el

municipio es de 2,490 km² (INEGI, 2010). Sus colindancias son hacia el noreste, Palenque; al noroeste, Tumbalá; al norte, Salto de Agua; al oeste, Yajalón; al sureste, Ocosingo, y al suroeste, Pantelhó, San Juan Cancuc y Sitalá. Pinabetal cuenta con una carretera de terracería, la cual permite a la población el acceso hacia el municipio de Ocosingo y a la comunidad Guaquitepec, así como al municipio de San Juan Cancuc. Sin embargo, a pesar de contar con carretera de terracería, existen caminos o veredas que aún utilizan los pobladores para llegar más rápido al lugar que deseen ir. Debido a que el clima predominante en Pinabetal es semicálido húmedo con lluvias abundantes de verano, se puede observar una variedad de árboles frutales como naranja, jobo, guayaba, mango, entre otros, lo cual ha permitido a las familias locales tener diversos productos para su consumo.

Respecto a las actividades agropecuarias, en Pinabetal los principales cultivos se basan en la producción de maíz y café, debido a que los productores consideran que con dicha producción pueden obtener un ingreso extra para su economía familiar. En algunos casos, la producción de maíz se basa actualmente en una forma de producción tradicional complementándose con el uso de abonos orgánicos. Contrario a ello, la producción de café se basa en hacer uso de mayores extensiones de tierra y de mayor tecnificación, como es el uso de plaguicidas, y se produce el café bajo una lógica de mercado; por tal razón en algunos casos el café es el cultivo de mayor importancia. Dichas actividades agrícolas se complementan con las que realizan las mujeres en los traspatios, donde es común encontrar plantas medicinales, de ornato y verduras; sin embargo, ellas también participan tanto en las hortalizas, como en la producción de café y maíz, trabajo que actualmente se está empezando a valorar entre la población.

Las condiciones de vida de las comunidades tseltales sobresalen por la injusticia social y la pobreza material, lo cual se ve reflejado en el desarrollo social, salud, educación, etcétera. La misión jesuita de Bachajón, durante su presencia en la zona, ha creado diversas estrategias con la finalidad de llevar a cabo acciones aptas culturalmente con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de los tseltales. Un ejemplo de ello

es el cambio de nombre original de la comunidad, lo cual permitió a los pobladores tener beneficios, como es el caso de la escuela y el centro de salud comunitario. Con lo mencionado anteriormente, señalamos el importante trabajo que realizó la misión jesuita de Bachajón en Pinabetal, ya que en sus procesos formativos procuran favorecer un desarrollo integral a partir de la reflexión en torno a la importancia de la armonía con la persona, con la comunidad, con la Madre Tierra y con el dios católico. Retomando el proceso histórico de Pinabetal, las familias locales han identificado las fechas importantes desde la fundación de su comunidad.

Las familias tseltales de Pinabetal, desde hace años observaban cierto deterioro en los recursos naturales, que consideraron era provocado por la excesiva cantidad de insumos químicos agrícolas que usaban. Además, el uso de estos insumos también estaba perjudicando la salud. Estas prácticas estaban disminuyendo la fertilidad del suelo, resultando también en una reducción del ingreso económico tanto en especie como en dinero. Este problema incide, desde luego, en la calidad de las condiciones de vida de las familias locales.

A partir de esa problemática, un grupo de 15 familias se organizan para mejorar sus condiciones de vida, siendo indispensable para éstas la recuperación del *lequil cuxlejal* practicado por sus antepasados. Para conseguir su objetivo, deben hacer uso de herramientas o elementos que permanecen en la cultura tseltal y que originan el *lequil cuxlejal*. Con la introducción de nuevas prácticas dentro del hogar, se busca facilitar tanto el trabajo agrícola como el doméstico, de esta manera se contribuye al cuidado de los recursos naturales. En dichas acciones las familias locales ponen en prácticas valores humanos y conocimientos milenarios que ya no practicaban.

El *lequil cuxlejal* es una filosofía tseltal de vida que tiene elementos de conocimiento y que se convierte en un camino que debe ser imaginado para poder ser construido. En este sentido, las familias tseltales se adentran en la reconstrucción/construcción que incluye recuperar saberes y prácticas ancestrales. El desarrollo es un proceso que demuestra la transformación social en la cual se definen los factores económicos, culturales, ecológicos y humanos. Puede orientar también a cambios en las formas de producción. En este sentido, tanto el concepto de desarrollo sustentable, según Gudynas (2010: 47), como el “postdesarrollo”

propuesto por Escobar (2005: 20), coinciden en la satisfacción de las necesidades y la creación de un entorno natural mejor con base en la cultura indígena. El desarrollo sustentable se basa en la construcción y práctica de actividades que logren preservar los recursos naturales. El postdesarrollo se orienta a la sensibilidad ecológica y la recuperación de las tradiciones con la finalidad de obtener una vida digna. En términos generales, ambos surgen como respuesta ante el proceso de desarrollo y modernidad.

En este trabajo nos centramos en la conceptualización que considera el desarrollo no sólo como económico y productivo, sino también como un desarrollo humano, en el cual se involucran tres aspectos de la vida cotidiana importantes dentro de las comunidades indígenas. Dichos aspectos están relacionados con la satisfacción de las necesidades, el desarrollo de las capacidades y la garantía de los derechos. La afirmación anterior enfoca la atención en que dichos ámbitos de la vida cotidiana se relacionan con la idea de la “vida buena”. Visto desde otro ámbito, se retoma el “desarrollo como libertad”, propuesto por el filósofo y economista Amartya Sen, quien comprende que el desarrollo debe tener como indicador principal las libertades de los individuos para cumplir un fin. Sen (2000: 19) menciona que el desarrollo es “como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos”. Tal como lo ilustra Sen, el desarrollo se basa en la libertad justamente de permitir a los individuos aumentar las capacidades que les permitan vivir de la forma en que aspiren vivir.

En este mismo sentido, la satisfacción de necesidades o la igualdad de oportunidades que como sociedad buscamos resolver da origen a la definición de “bienestar”. Sen menciona que “el bienestar con base en lo que las personas son y hacen, contiene como elemento central la libertad para elegir” (Sen, en Nazar y Zapata 2000: 89). Para Sen, el bienestar no radica únicamente en la igualdad de oportunidades, sino más bien se basa en la capacidad que cada individuo posee para transformar o utilizar los recursos con los que cuenta en beneficio propio.

Ahora bien, el desarrollo humano debe considerar las características históricas, culturales y sociales de la población. Podría decirse entonces que no existe un modelo de desarrollo único, sino que existe una serie de estrategias y alternativas posibles, las cuales los actores sociales van

creando para lograr resultados positivos y relevantes en su territorio y de acuerdo con sus prácticas culturales. Dentro del enfoque de desarrollo planteado por Sen es importante garantizar el bienestar de la sociedad. Para ello se requiere de un desarrollo que mejore las condiciones de vida y permita una calidad de vida mejor. Es ahí cuando vemos que cada tipo de desarrollo que ha surgido posee una característica definida por la sociedad que lo vive. Por tanto, hablar de desarrollo es referirse de igual manera a la forma de percibir el mundo y los problemas que enfrentamos como sociedad.

El antropólogo Arturo Escobar (2002) afirma que como seres humanos creamos estrategias y formas de vida que permiten recuperar nuestra identidad y cultura así como el bienestar social, lo que se ve reflejado en las familias de Pinabetal. En virtud de ello, las familias locales han creado sus propias estrategias de vida que han permitido el mejoramiento y la armonía familiar, comunal y con el entorno natural. Señala el autor que toda intervención para mejorar las condiciones de vida de una población “tiene que ser retrabajada por el beneficiario, por el usuario —el usuario no en el sentido utilitario, sino en el sentido de los usuarios de prácticas—, y que en este sentido siempre tenemos que personalizar e incorporar las prácticas a nuestro universo para que tengan significado dentro de ese universo” (2002: 21-22).

Actualmente las zonas indígenas han venido afirmando y reforzando el valor de su cultura, el cual no sólo se refleja en aspectos materiales, sino que éstos se basan en la importancia de la cultura desde los valores que están inmersos en ésta. Ante ello, la exigencia del bienestar familiar se vuelve cada vez más recurrente. Desde el pensamiento indígena han surgido nuevas estrategias para su solución, lo cual comprueba que el progreso material y el consumismo planteado por el desarrollo no son sinónimo de calidad de vida desde el conocimiento indígena.

En este sentido, el *lequil cuxlejal* se ha retomado durante mucho tiempo como alternativa a otros modelos de desarrollo en las comunidades tseltales. Actualmente el *lequil cuxlejal* se considera un medio para lograr el *jun pajal o'tanil*, éste se refiere a un proceso a través del cual el ser humano está en armonía con sus semejantes y con la naturaleza misma. De esta forma se refuerza la conservación del medioambiente con las acciones que promuevan el cuidado y respeto a los recursos naturales de la comu-

nidad. Así, las mujeres tseltales de Pinabetal decidieron, ante los problemas sociales, ambientales y de género que compartían, crear su propia estrategia, la cual fue apoyada por el conjunto de sus familiares, cumpliendo de esta forma las aspiraciones como grupo social que conserva parte de su cultura.

El lequil *cuxlejal* y el género

Realizar la investigación bajo una perspectiva de “género” permite conocer las diferencias existentes entre hombres y mujeres, en el sentido de las desigualdades sociales en cuanto al sexo. El género se refiere a las construcciones sociales y culturales que guían los comportamientos y formas de ser hombre o ser mujer en nuestros contextos. Siempre se refiere a relaciones en las que se ejerce el poder y que, generalmente, es el hombre el que, histórica y culturalmente, se ha considerado como el modelo superior del ser humano y la mujer como un complemento que no tiene las mismas valoraciones, oportunidades y ventajas sociales.

En este sentido, “género” se refiere al constructo social basado en relaciones de poder que designan lo que es ser mujer y ser hombre en un contexto específico. “El género puede ser entendido a partir de las diferenciaciones ideológicas de lo público-masculino sobre lo privado-femenino, así como una categoría generada por desigualdades sociales” (Vizcarra, 2005).

Es importante en este ámbito retomar lo que Talpade —en (Suárez y Hernández, 2008:146-147)— menciona sobre la opresión de las mujeres. En investigaciones se ha generalizado a las mujeres como “subordinadas”, lo cual ha permitido el planteamiento de la división sexual del trabajo como una prueba de la opresión de las mujeres. Sin embargo, es necesario reconocer que la asignación de tareas de acuerdo con el sexo tiene un origen ideológico. Al respecto resulta indispensable reconocer que el concepto de “división sexual de trabajo” es más que una categoría descriptiva, puesto que se refiere al valor del trabajo de los hombres y el valor del trabajo de las mujeres para mejorar sus condiciones de vida.

El género ha surgido como tema dentro del pensamiento feminista, en el que se propone que es una reacción causada por la discriminación y subordinación la cual durante mucho tiempo ha permanecido en las

mujeres, y que se refuerza por determinadas diferencias que se han considerado como “naturales” dentro de cada sociedad.

Valoramos que trabajar la propuesta de Hogar Tseltal Sustentable significaba también tomar en cuenta la categoría género. Cambiar prácticas cotidianas de vida como los quehaceres domésticos, la salud, la alimentación y las actividades productivas en pos de la conservación de recursos y de una organización social armoniosa implica, por supuesto, cambios en la organización familiar para el trabajo dentro de la vivienda, e incluso en las parcelas y actividades fuera de la casa.

Una instrumentación de modelo de hogar sustentable debe siempre tomar en cuenta la división del trabajo de la familia. Muchas veces se corre el riesgo de caer en una sobrecarga de trabajo para las mujeres, quienes son responsables del mantenimiento de los hogares. En esta experiencia, retomar la filosofía y los principios del *lequil cuxlejal* ha sido parte de la promoción de las relaciones de igualdad y ayuda mutua que existe entre mujeres y hombres de la comunidad, así como la cooperación familiar en el trabajo y ante las adversidades que enfrentan como familia. Concluimos entonces que trabajar con una perspectiva de “género” conduce a conocer las diferencias entre varios aspectos sociales tales como el acceso a recursos, la libertad y la toma de decisiones dentro del hogar y de la comunidad, de las cargas de trabajo, por ejemplo, y que existen entre hombres y mujeres, así como las relaciones de poder que se van estableciendo en dicho proceso, lo cual determina la participación de ambos en el proceso de desarrollo.

Métodos

La investigación consistió en realizar un estudio de caso, ya que este método permite comprender la realidad social de cierto grupo con características comunes para efectuar así un análisis más detallado. Se realizó con las 15 familias que participan en el grupo Anzetic. El trabajo de campo estuvo dirigido mayormente hacia las mujeres debido a que ellas impulsaron la creación del Hogar Tseltal Sustentable. Los demás miembros de la familia apoyaron la iniciativa de las mujeres y ayudaron en la construcción de las ecotecnias y otras actividades realizadas en este nuevo hogar.

Las familias que participaron son originarias de la comunidad y hablantes de la lengua tseltal. En algunos casos las mujeres hablan tseltal únicamente, otra característica del grupo de trabajo es que el rango de edad varía entre 25 y 75 años de edad, en su mayoría son mujeres casadas o en unión libre y en menor proporción son solteras. Las familias presentan de 8 a 12 miembros: se integran por los abuelos, padres e hijos, en algunos casos por tíos y cuñadas. Las técnicas de recolección de información se realizaron con observación participante, entrevistas a profundidad y trabajo en talleres, siempre con el apoyo de una traductora originaria de la comunidad. De acuerdo con Taylor y Bogdan (1987: 101), “la observación participante es una forma de cómo el investigador interactúa en las actividades de los informantes. En este proceso el investigador recoge datos observables de un escenario único”. Las entrevistas a profundidad, realizadas a través de cuestionarios diseñados con la escala de Likert, permitieron la obtención de opiniones sobre el tema central de la investigación. El proceso de sistematización se realizó con la agrupación de la información en una base datos creada en el programa Microsoft Word, lo cual permitió un manejo adecuado de la información. Estas técnicas y métodos de investigación permitieron obtener la información necesaria para realizar un análisis más detallado sobre el tema principal de la tesis, lo cual se refleja en los siguientes capítulos.

Resultados

En los siguientes párrafos se describe primeramente el significado de *lequil cuxlejtal* desde el pensamiento de las familias tseltales, posteriormente se describe la participación familiar en el proceso de creación del Hogar Tseltal Sustentable, resaltando la diferencia de participación familiar entre el hogar tradicional y el Hogar Tseltal Sustentable. Se finaliza el documento con un apartado de discusión y conclusiones.

¿Qué es *lequil cuxlejtal*?

Las familias tseltales, al igual que las de otras zonas indígenas de nuestro país, han sufrido una serie de cambios principalmente en las formas de producción agrícola. En el caso que presentamos, las familias

aún conservan rasgos tradicionales en las actividades agrícolas y en la organización familiar, las cuales están orientadas a obtener mejores condiciones de vida. Para ello requieren una serie de valores que se transmiten por generaciones y que permiten la armonía en la vida familiar y comunal, lo cual llaman *lequil cuxlejal*.

El *lequil cuxlejal* se basa en tener una vida sencilla en la que se evita la adicción al consumismo y se fomenta la igualdad de oportunidades para mujeres y hombres. Se visualiza como la oportunidad para construir de manera colectiva formas de vida diferentes. En este sentido se recupera la idea de bienestar en un modo más amplio, y trasciende las limitaciones del consumo material para lograr recuperar los aspectos afectivos y espirituales fomentando entre las familias tseltales la conservación de los recursos naturales.

La degradación de los recursos naturales locales, la inseguridad alimentaria y la división sexual del trabajo fueron algunas razones para que las familias tseltales de Pinabetal se interesaran en la creación del Hogar Tseltal Sustentable. A todo ello, el *lequil cuxlejal*, en palabras de los tseltales, no es buscar otro tipo de “desarrollo” que no les sirve, sino realizar actividades sostenibles que les permitan tener mejores condiciones de vida.

Creación del Hogar Tseltal Sustentable

Las familias tseltales nombran “hogar” al lugar donde se inicia el caminar de la vida desde que nace un individuo, cuando comienzan las enseñanzas a través de palabras de los padres, hermanos y hermanas. Esta forma de enseñanza ha sido practicada de generación en generación.

Pinabetal, al igual que otras comunidades indígenas de México, se encuentra en una zona con un índice de marginación alto; sin embargo, las familias locales consideran que la marginación no se refiere sólo a cuestiones materiales, sino también a aspectos emocionales y espirituales. De acuerdo con ello, se encuentra la cooperación y ayuda mutua entre hombres y mujeres. En relación con el enfoque de género, esta situación nos lleva a señalar que desde estos principios culturales de vida existe un conjunto de elementos de igualdad de género. Como hemos señalado antes, las relaciones de género se sustentan en las normas, prácticas, símbolos y valores elaborados y moldeados socialmente,

lo cual permite que sean modificables y diversas según los contextos culturales.

Las enseñanzas en las familias radican en que el niño o la niña, desde temprana edad, vaya creciendo en un buen camino, evitando problemas en su vida futura. Dentro de la cultura tseltal, existe la expresión *comel tsitsel* —en español significa fortaleciendo valores—, que son las palabras ancestrales que reflejan el origen de los valores que van dirigidos al crecimiento espiritual y que se practican en los hogares tseltales. Actualmente, y con lo anterior, podemos conocer que la transformación de la vida cotidiana en Pinabetal ha resultado en la inclusión de elementos nuevos, que fortalecen o no la buena vida (*lequil cuxlejál*). Es por ello que las familias tseltales buscaron alternativas que les permitieran la recuperación de éste. Es de notar que, entre las familias, el conocimiento de nuevas ideas (como el enfoque de género desde la concepción externa) surgidas por la vinculación entre las familias tseltales y agentes externos llevó a una comparación, adaptación y combinación cultural del *lequil cuxlejál*.

En los hogares tradicionales, las mujeres tienen pocas probabilidades de acceder a una educación formal, aunque tengan derecho a ésta, pues el saber leer y escribir se consideraba innecesario para ellas. El trabajo doméstico era la única actividad realizada por mujeres que no tenía valor en la familia. Actualmente las familias tseltales, a través de la misión jesuita de Bachajón, han recibido cursos y diplomados sobre género, lo cual ha cambiado las formas de visualizar a las mujeres y revalorar el trabajo que realizan dentro y fuera del hogar.

En las familias tseltales, las mujeres están involucradas en alguna de las actividades que generan ingreso económico. Aunado a ello, podemos mencionar que participan activamente en los cursos y talleres que brindan a la comunidad. Un ejemplo de ello es que saben y conocen sobre el proceso de construcción de ecotecnias. La mujer tseltal vio en la creación del Hogar Tseltal Sustentable la oportunidad de buscar no sólo la mejoría en condiciones de vida familiar, sino también le permitió la oportunidad de la autorrealización, superando los límites impuestos por generaciones.

“Ecotecnias son las alternativas tecnológicas que propicien el bienestar social y disminuyan la degradación del ambiente” (Ortiz, Masera y Fuentes, 2014). En un principio, las ecotecnias fueron introducidas en el

hogar tseltal como estrategia de recuperación de recursos naturales; sin embargo, éste fue fortaleciendo las relaciones de género debido a que las actividades nuevas en el hogar implicaban la participación de las mujeres.

Participación familiar en el hogar tradicional y el Hogar Tseltal Sustentable

Barreto (2011) expone: “la ausencia de reconocimiento de la experiencia de las mujeres en los estudios y en el discurso político de los campesinos e indígenas con relación a los movimientos en defensa del territorio y la soberanía alimentaria, es identificada recientemente como una deuda de las ciencias sociales y antropológicas”. De acuerdo con la idea anterior, hemos encontrado que en muchos de los estudios sobre familias campesinas y la participación de las mujeres no se ha tomado en cuenta el verdadero papel social que ellas tienen no sólo en la actividad doméstica, sino también en otros ámbitos como en las actividades productivas remuneradas y no remuneradas fuera de la vivienda. Esto ha sido resultado, según la antropología feminista, del llamado “androcentrismo” de muchos de los antropólogos y antropólogas. Así, la participación familiar especialmente en zonas indígenas visualizaba al hombre como el único individuo capaz de generar ingresos económicos y de quien dependía la estabilidad familiar, mientras que la mujer era reflejo de sumisión y opresión.

Los principios de cooperación y ayuda mutua en el trabajo han facilitado en la actualidad que las tseltales de Pinabetal —si bien siguen siendo las responsables del trabajo doméstico— estén siendo partícipes en actividades que anteriormente no realizaban. Un ejemplo de ello ha sido la participación en toma de decisiones a nivel comunal y familiar, lo cual indica cambios en las relaciones y posiciones de género

Es decir, las mujeres tseltales a partir de la creación del Hogar Tseltal Sustentable se han involucrado más en las actividades familiares y comunales, ejemplo de ello ha sido que asisten a las asambleas comunales teniendo voz y voto en la toma de decisiones y acuerdos. Otra actividad en la que se puede observar su participación ha sido la construcción de ecotecnias, en donde ellas deciden el lugar de construcción y tienen conocimiento sobre el desarrollo del trabajo.

Las participantes en la construcción del Hogar Tseltal Sustentable se dedican también a la elaboración de bordados, una actividad que desde temprana edad empiezan a realizar. Ellas consideran que la elaboración de bordados es una actividad milenaria con la que pueden reunirse para conversar sobre temas de su interés. Esta costumbre se ha recreado en las nuevas actividades en las que participan y así se han creado formas nuevas de organización del trabajo.

Con lo anterior, creemos que las actividades nuevas introducidas por la construcción del Hogar Tseltal Sustentable, aunadas a la elaboración de bordados tradicionales, permiten a las mujeres espacios nuevos de convivencia y formas de organización, que hacen posible la generación de ingresos económicos familiares a través de la venta de bordados y producción del huerto. Creemos que, como dice Talpade, “no podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y la práctica dentro de circunstancias históricas concretas”, (2008: 18).

En Pinabetal, el modelo de familia y hogar tradicional se basa en la familia extensa que está integrada por entre 8 y 12 miembros, en los cuales se incluyen los abuelos, padres e hijos. En el hogar tradicional son los hijos varones y el padre quienes se encargan del trabajo agrícola. En la práctica del Hogar Tseltal Sustentable la participación familiar se observó de una manera distinta, pues tanto hombres como mujeres participan en las actividades domésticas y agrícolas; en cuanto a la distribución del ingreso económico, son ambos quienes distribuyen dicho recurso. Otra característica del hogar tradicional en Pinabetal es que en ellos el *lequil cuxlejal* ha sufrido un proceso de abandono al dejarse de practicar algunos de sus valores y principios como el cambio de abonos para la tierra por el uso de insumos químicos que conllevan la degradación de los recursos naturales.

Recientemente las familias con hogares tradicionales han mostrado cierto interés por mejorar sus formas de vida a través de la implementación del Hogar Tseltal Sustentable, ya que han observado los beneficios que se obtienen. A este respecto los cargos comunitarios han realizado un trabajo de concientización a través de las reuniones religiosas. De ahí surge la importancia de cómo el Hogar Tseltal Sustentable promueve la participación femenina, armonía comunitaria, mejoramiento y satisfacción de necesidades familiares.

En las circunstancias anteriores, el Hogar Tseltal Sustentable se ha convertido en una estrategia útil para recuperar el *lequil cuxlejal*. Las familias han entrado a un camino de recuperación de valores y principios tseltales. Este nuevo tipo de hogar se ha caracterizado por la implementación de ecotecnias dentro y fuera de los hogares, aunado a la participación de las mujeres para la generación de ingresos económicos y la satisfacción de necesidades familiares bajo la lógica de armonía con la Madre Tierra.

La construcción de las ecotecnias fue un trabajo colectivo en el que cada integrante de la familia realizó una actividad valiosa. La toma de decisiones sobre la ubicación de las ecotecnias se realizó con base en las opiniones y comodidad de las mujeres para realizar sus actividades domésticas.

La construcción de las ecotecnias fue realizada por los hombres integrantes de las familias, mientras que las mujeres apoyaban en la elaboración de la comida que se brindaría a todo el grupo de trabajo. De acuerdo con la opinión de las mujeres, ellas no colaboran en la construcción de las ecotecnias de forma directa, aunque su participación, al igual que la de los hombres, resulta importante en este proceso debido a que eran quienes llevaban arena y tierra, así como agua con ayuda de los hijos menores. Este escenario es parte del proceso de innovación social en el cual se reproducen siempre los hábitos y prácticas acostumbradas junto a nuevas formas que se van construyendo de acuerdo con los intereses cotidianos de las personas participantes.

Rosa Hernández Gómez² dice: “Sí, me siento bien como ya tengo todo mi fogón mi filtro mi baño si voy a prender fuego en mi otro fogón ya no quiero ya no me gusta porque hay mucho humo eso ya no me gusta ya estoy acostumbrado con mi estufa porque ya no se calienta mi cuerpo ahora antes me enfermaba por salir al aire y estar caliente”.

Desde esa perspectiva, es posible afirmar que las construcciones culturales que hay en el ser mujeres y ser hombres, sus características y comportamientos, así como sus habilidades laborales, aprendidas y transmitidas a lo largo de generaciones, pueden entrar a un proceso de

² Entrevista realizada el 19 de septiembre de 2015, Pinabetal, Chilón, Chiapas.

cambios. Juana Pérez Álvarez,³ refiriéndose a las actividades realizadas como parte del Hogar Tseltal Sustentable, expone: “así como en la milpa que trabajamos todos, jóvenes los niños, los grandes toda la familia, eso es igualdad”.

En lo expuesto por Juana vemos que el respeto, la igualdad y la armonía son valores que están presentes para cada persona, sea hombre o mujer. Por lo tanto, podemos ver que la igualdad de género se convierte también en parte integral del *lequil cuxlejal* y, por ende, del Hogar Tseltal Sustentable.

En este contexto Altieri (1987) menciona que: “los saberes tradicionales aportan elementos básicos en el ámbito de la conservación y la biodiversidad para la construcción de una agroecología moderna”. Reflejando lo anterior mencionado, en Pinabetal las familias han considerado importantes sus saberes tradicionales para la construcción de las ecotecnias, de tal modo que se hace uso de elementos naturales que están a su alcance de forma racional. De esta manera, en comparación con el hogar tradicional, el hogar sustentable cuenta con más elementos que apoyan la conservación de los recursos, la fertilización orgánica y el ahorro de costos monetarios, tales como lombricomposta, estufas ahorradoras de leña o captación de agua, permitiendo trabajar en mejores espacios y tener mayor tiempo disponible para otras actividades; por ejemplo, en el caso de las mujeres, para la elaboración de bordados.

Si bien la participación de mujeres y hombres dentro del Hogar Tseltal Sustentable no ha sido tarea fácil, la participación de los hombres en las actividades domésticas se ha tomado con naturalidad, de tal manera que ellos pueden cocinar sus propios alimentos cuando las mujeres están en otras actividades.

La participación de mujeres y hombres en las actividades que se realizan en el Hogar Tseltal Sustentable se complementa con la participación de ambos en las actividades agrícolas y domésticas. Con esto hago mención a que las familias tseltales que practican el hogar sustentable reconocen la importancia del trabajo mutuo para cumplir un objetivo en común.

³ Entrevista realizada el 8 de octubre de 2015. Pinabetal, Chilón, Chiapas.

Discusión

La principal característica del llamado “desarrollo” ha sido crear una sociedad consumista, lo cual repercute a mediano o largo plazo en la degradación de los recursos naturales. A pesar de que se han realizado acciones para disminuir dicho consumismo, principalmente en las zonas urbanas se acostumbra a vivir con un estilo de vida consumista, contrario a las zonas rurales.

Si bien las familias tseltales de Pinabetal han estado inmersas en diversos procesos de resistencia ante el desarrollo, así como también se han vinculado a otros modelos de consumo y formas culturales, las familias, al mismo tiempo que se reapropiaron de los principios de su ámbito cultural anterior, se apropiaron de los elementos ajenos que adaptaron a su cotidianidad.

Por tanto, podríamos afirmar que la reflexión sobre el *lequil cuxlejal* y la construcción del Hogar Tseltal Sustentable creó en las mujeres tseltales la apertura de espacios sociales que contribuyen a generar un cambio en su actitud, convirtiéndose así el *lequil cuxlejal* en representación social del grupo de mujeres. En general, la participación familiar en los hogares ha permitido tener espacios de convivencia más extensos donde las mujeres tienen más tiempo para dedicarse a la elaboración de bordados, mientras que en los hombres se puede observar que realizan el desgrane de maíz que será utilizado para la elaboración de tortillas. Esta convivencia refleja en palabras tseltales el *jun pajal o'tanil* o armonía.

Conclusiones

La vida tanto familiar como comunal en Pinabetal aún conserva elementos culturales relacionados con diversos principios y valores que durante décadas permitieron a la cultura tseltal una vida en armonía. Esta circunstancia ha favorecido la creación del Hogar Tseltal Sustentable que se creó bajo estos principios y valores propios de la cultura tseltal.

Si bien el *lequil cuxlejal* forma parte de la cultura tseltal que estaba en un proceso de deterioro, las familias lograron crear sus propias estrategias para la recuperación de sus saberes y prácticas agrícolas tradiciona-

les, las cuales se construyen en la lógica de la supervivencia a través de acciones de conservación de los recursos naturales.

A través del *lequil cuxlejal* y del Hogar Tseltal Sustentable conocimos que las mujeres tseltales, con la práctica de nuevas actividades, aunado a la estrategia de mantener un espacio de convivencia exclusiva de mujeres, han podido mejorar sus condiciones económicas, sociales, familiares y, principalmente, individuales.

La orientación hacia una mayor igualdad de género ha sido considerada vital para mejorar las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de la sociedad en su conjunto; es importante mencionar que la creación del Hogar Tseltal Sustentable surgió como trabajo colectivo del grupo de mujeres locales.

Finalmente, las familias tseltales perciben que la igualdad de género significa que tanto hombres como mujeres, independientemente de la diferencia biológica entre ambos, tienen derecho de acceder al uso, control y beneficio de los mismos bienes y servicios de su sociedad y de los recursos naturales que están a su disposición en los ámbitos comunal, familiar, económico y cultural.

Por último, consideramos que es posible afirmar que la propuesta del Hogar Tseltal Sustentable ha sido detonante de un mayor interés y búsqueda de un ideal equilibrio en el que ambos sexos se beneficien de manera justa e igualitaria en la construcción del *jun pajal o'tanil*.

Bibliografía

- Altieri, M.A. y Merrick.C. (1987) *In situ* conservation of Crop Genetic Resources Through Maintenance of traditional Farming Systems. *Economic Botany*, vol. 41, núm. 1, pp. 86-96.
- Arriagada, Irma y Verónica Aranda (2004) *Cambio de las familias en el marco de las transformaciones globales: necesidad de políticas públicas eficaces*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Barreto, M. (2011) "Cosmovisiones: defensa de territorios, empoderamiento femenino e identidad indígena". *Development*. vol. 54, núm. 1, p. 11.

- Eagleton, Terry (2011) *La idea de la cultura*. Barcelona: Paidós.
- Escobar, A. (2005) “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Escobar A. (2002) “Desarrollo y postdesarrollo: Modelos y alternativas”. En Carvajal Burbano A. (coord.) *Desarrollo y cultura elementos para la reflexión y la acción*. Santiago de Cali: Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades Universidad del Valle.
- Escobar Arturo y Harcourt (2007) *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.
- García, Brígida y Orlandina de Oliveira (1994) *Trabajo femenino y vida familiar en México*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano y Centro de Estudios Sociológicos.
- Guzmán Gómez, Elsa (2005) “Las estrategias familiares de reproducción como sustento de alternativas para el desarrollo local en el campo mexicano”. En León López Arturo (coord.) *Los retos actuales del desarrollo rural*. México: Universidad Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Gudynas E. (2010) “Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía”. En *Otra Economía Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol. IV, núm. 6, pp. 44-47.
- Nazar, A., y E. Zapata (2000) “Desarrollo, bienestar y género: consideraciones teóricas”. En *La Ventana*, vol. II. México: Universidad de Guadalajara, p. 89.
- Ortiz, Jorge Adrián, Omar Raúl Masera y Alfredo F. Fuentes (2014) *La ecotecnología en México*. México: Editorial Imagia.
- Stake, R. (1999) *Investigación con estudios de casos*. Madrid: Morata.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y libertad*. Argentina: Editorial Planeta.
- Suárez, Liliana y Rosalva Aida Hernández (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Taylor, S. y R. Bogdan, (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Vizcarra Bordi, Ivonne (2005) “A manera de introducción: hacia la formulación de una economía política feminista”. En Vizcarra Ivonne (coord.) *Género y poder: diferentes experiencias, mismas preocupaciones*, México: PUEG-UAEM.

Cartografías migratorias de la población rural chiapaneca



Fotografía: José Pablo Mora Gómez

Cartografías migratorias de la población rural chiapaneca

Rafael Alonso Hernández López
Iván Francisco Porraz Gómez
José Pablo Mora Gómez

En este capítulo se analizan tres fases de la dinámica migratoria chiapaneca que son puestas en contexto mediante la referencia a estudios contemporáneos en torno a sus implicaciones para la población de dicho estado. La primera de ellas se define por las migraciones internas que se sostuvieron hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX; la segunda corresponde a la migración interestatal, que empezó a cobrar importancia en la segunda mitad del mismo siglo y que ejemplificamos a partir del estudio del caso de la migración de chiapanecos a Los Altos de Jalisco para trabajar en los campos de agave, y la tercera fase es la migración internacional, principalmente hacia Estados Unidos, que se registra de manera importante en las dos últimas décadas del siglo XX y en el presente siglo. La migración interna es de larga data, propiciada fundamentalmente por la demanda de mano de obra abierta por las plantaciones cafetaleras y la búsqueda de tierras agrícola. En ambos hechos la población que migra es de origen indígena, asentada en regiones que se caracterizan por la pobreza y en algunos casos por la escasez de tierras aptas para la agricultura.

Por su parte, la migración interestatal es un movimiento que involucra a la población chiapaneca en general, al igual que la migración interna-

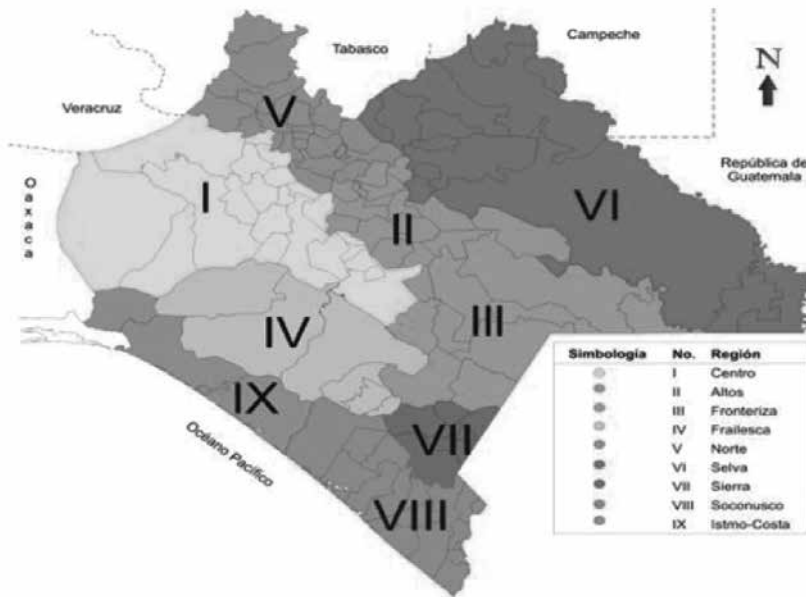
cional. Ambas tienen como causas primarias una economía desruralizada, el impulso de políticas de liberalización productiva y comercial, y una prolongada crisis del sector agropecuario, todo ello acompañado de un proceso de reconversión productiva y de precarización laboral. Las condiciones socioeconómicas de Chiapas y sus problemas estructurales son elementos primarios para entender el fenómeno migratorio en el estado. Su población es aún predominantemente rural.

Este capítulo está dividido en cuatro secciones, en la primera se exponen datos sociodemográficos del estado que ayudan a entender los elevados índices de pobreza que vive la población. Después se propone el análisis de posibles causas de las migraciones, concretamente las referentes a la crisis del campo y el problema de la tierra. Posteriormente se revisan las dinámicas migratorias, para luego ofrecer algunas reflexiones que cierran nuestro trabajo.

Chiapas: la contradicción de un paraíso natural históricamente empobrecido

La extensión territorial del estado es de 75,634.4 kilómetros cuadrados, superficie que representa el 3.7 por ciento del territorio nacional. La división política del estado incluye 122 municipios, de los cuales cuatro —Belisario Domínguez, Emiliano Zapata, El Parral y Mezcalapa— fueron reconocidos en 2011. Se compone de nueve regiones económicas:¹ Centro (I), Altos (II), Fronteriza (III), Frailesca (IV), Norte (V), Selva (VI), Sierra (VII), Soconusco (VIII) e Istmo-Costa (IX) (ver Mapa 1). Las principales ciudades son: Tuxtla Gutiérrez, capital del estado, San Cristóbal de Las Casas, Tapachula y Comitán. En 2010, 18 localidades mayores a 15,000 habitantes concentraban más del 30 por ciento de la población del estado, entre las que destacan: Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas, Comitán y Cintalapa, entre otras.

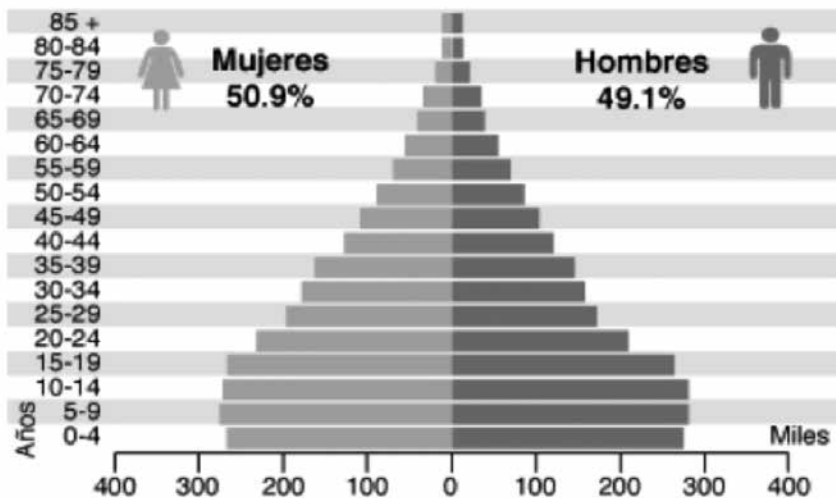
¹ En enero de 2011 el gobierno del estado promulgó una nueva regionalización. Se divide en 15 regiones económicas: Metropolitana, Valles Zoque, Mezcalapa, de Los Llanos, Altos Tsotsil-Tseltal, Frailesca, de los Bosques, Norte, Istmo-Costa, Soconusco, Sierra Mariscal, Selva Lacandona, Maya, Tulijá Tzeltal Chol, Meseta Comiteca Tojolabal.

Mapa 1. Regiones en el estado

Fuente: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas (2005). *Enciclopedia de los municipios de México*. Disponible en: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/regi.htm>.

En cuanto a la estructura de la población, según datos arrojados por el Censo de Población y Vivienda 2010 se contabilizaron en ese año 4,796,580 personas residentes en el territorio chiapaneco, lo que indica un crecimiento promedio anual del dos por ciento en el periodo 2000-2010. Del total de residentes en Chiapas en 2010, se contabilizaron 2,352,807 hombres (49.1 por ciento) y 2,443,773 mujeres (50.9 por ciento), lo que significa que hay 96 hombres por cada 100 mujeres (INEGI, 2010).

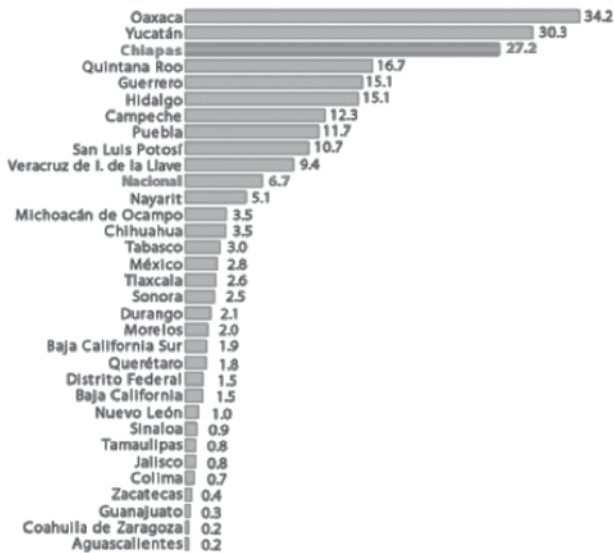
Gráfica 1. Habitantes por edad y sexo en Chiapas



Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

Como se observa en la Gráfica 1, la pirámide de población del censo 2010 tiende a ensancharse entre los rangos de 9 a 24 años y a reducirse en el rango de población de entre 0 y 4 años. En 2010 la población menor de 15 años representaba un 34.7 por ciento del total, mientras que la población en edad laboral —de 15 a 64 años— constituía el 60.3 por ciento, y la población en edad avanzada representaba el 5 por ciento de los habitantes. En contraste, en el año 2000 el porcentaje de estos tres grandes grupos de edad era de 39.5, 56.8 y 3.7 por ciento, respectivamente. Es importante señalar las implicaciones del cambio demográfico ya que la población en edad laboral está creciendo de manera acelerada, hecho que presionará al mercado laboral. Según Viqueira (2008), desde mediados de los noventa se han incorporado al mercado de trabajo más de 30,000 varones anualmente, y el mismo autor estima que hasta 2020 seguirá siendo muy elevado el número de incorporaciones —17,000 hombres por año—; además de ello, las mujeres en edad laboral incrementan el dato señalado (Viqueira, 2008).

Con respecto a los grupos indígenas, los datos del censo 2010 señalan que los hablantes de una lengua indígena representan alrededor del 27 por ciento en el estado. En este sentido, es la tercera entidad con mayor número de hablantes de alguna lengua indígena, según muestran los datos de la Gráfica 2.

Gráfica 2. Población que habla alguna lengua indígena

Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

La tasa de analfabetismo de los hombres y mujeres jóvenes —15-29 años— fue del 5.3 y 8.4 por ciento respectivamente; sin embargo, conforme aumentaba la edad, la tasa de analfabetismo tenía un componente mayor de mujeres que de hombres. Chiapas se ubicaba, con un 17.8 por ciento, como el estado con mayor número de analfabetas, por encima de la media nacional que es de 6.9. Es decir, 18 de cada 100 chiapanecos de 15 años y más no sabían leer ni escribir, mientras a nivel nacional eran 7 de cada 100.

Chiapas es un estado con población predominantemente rural de acuerdo con los datos censales de 2010, 71.4 por ciento de su población vivía en el campo: 54.4 por ciento en localidades menores de 2,500 habitantes y 17 por ciento en menores de 15,000 habitantes. Respecto a las actividades económicas más importantes, en el estado destacan las agropecuarias, las comerciales y las turísticas, siendo las industriales las más escasas. Las de mayor rentabilidad y que más beneficios reportan al estado son las relacionadas con el comercio y el turismo. Según la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2015 de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social-INEGI, Chiapas tenía 1,927,725 millones de trabajadores en 2015, principalmente dedicados a actividades agropecuarias y otros servicios —71.4 por ciento de hombres y 28.6 por ciento de mujeres—.

La agricultura tradicional sigue siendo el sustento de miles de familias chiapanecas. En los últimos 35 años el sistema de cultivo se ha modificado rápidamente frente al crecimiento de la población y la escasez de tierras. El sector primario, en el presente decenio (2010 a la fecha) ha venido perdiendo importancia fundamentalmente por el sector terciario. De acuerdo con el estimado de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo en el tercer trimestre de 2013, en este sector laboraban casi el 37 por ciento de la Población Económicamente Activa (PEA). La agricultura chiapaneca se divide en cultivos de ciclos cortos y perennes. Sobresalen por la cantidad de superficie sembrada y cosechada los cultivos de maíz (grano), frijol, sorgo (grano), soya, cacahuete y ajonjolí; mientras que en los perennes destacan: café cereza, cacao, caña de azúcar, mango, plátano y palma de aceite. De la superficie total dedicada a la agricultura, sólo el 4 por ciento cuenta con infraestructura de riego, por lo que el volumen y valor de la producción dependen en gran medida de la estacionalidad de la lluvia.

La otra actividad de importancia económica es la ganadería bovina, que desde los años cincuenta del siglo XX se expandió como parte de la conquista del trópico húmedo mexicano² (Chauvet, 1997) asociada a la deforestación. La actividad ganadera, por su baja tecnificación, genera muy pocos empleos, situación que contribuye a la migración, aparte de que prácticamente se encuentra acaparada por intermediarios que comercian el ganado de la región selvática a entidades del centro y norte del país. En 2010, Chiapas se ubicó en el octavo lugar nacional participando con el 4.23 por ciento del valor total de la producción pecuaria del país.

A nivel general, la contribución del estado en el Producto Interno Bruto (PIB) del país es 1.9 por ciento, ocupando el lugar número 18 de las entidades federativas por esta participación y se ubicó en el lugar 20 con mayor crecimiento en el PIB respecto al año anterior. En el ámbito estatal, la aportación más importante es la del sector terciario (comercio

² Solamente alrededor de un diez por ciento del territorio mexicano presenta un clima cálido húmedo, la mayor parte del cual estuvo originalmente cubierto por selvas tropicales. Esta zona ecológica se distribuye por nueve estados del sur y sureste de México, predomina en 324 municipios y posee una extensión de 20.6 millones de hectáreas (Toledo et al., 1992).

y servicios), cuyo porcentaje alcanza 63 por ciento, frente a un disminuido sector primario que apenas alcanza el 13 por ciento, con una tendencia a disminuir, situación que indica un proceso de terciarización de la economía, demostrando cómo la contribución de la agricultura es cada vez menor. La estructura y dinámica de la economía está generando un incremento en el desempleo abierto y en el subempleo, este último ha pasado del campo a la ciudad donde la informalidad ha crecido enormemente al grado de llegar a un punto de saturación, provocando la emigración hacia otras entidades del país y a Estados Unidos.

Con base en los indicadores presentados por el CONEVAL en 2010, se ve que Chiapas sigue siendo el estado con mayor número de pobres de las entidades federativas del país porque más del 78 por ciento de su población vive en condiciones de pobreza, superando a Guerrero en 11 puntos porcentuales y a Oaxaca en 11.2. Chiapas tiene casi 1.5 millones más de pobres que Guerrero y poco más de 1.2 millones que Oaxaca (Villafuerte, 2013: 320). En otras cifras, el 37 por ciento de los municipios presentan un nivel de pobreza que va del 90.3 al 97.3 por ciento de la población. La situación es más crítica en 48 municipios, que registran altos índices de población en pobreza extrema al no tener garantizadas condiciones mínimas para subsistir, como alimentación básica.

La pobreza y el desempleo³ en Chiapas son dos de los graves problemas que históricamente han afectado a la mayor parte de su población. La crisis económica y social durante los noventa fue considerablemente más dramática que la ocurrida durante la llamada década perdida de los ochenta; desde entonces, la vulnerabilidad de los grupos sociales más desprotegidos es evidente y el desgarramiento del tejido social es el más grave fenómeno del presente siglo.

Pareciera que Chiapas entró a la globalización por la puerta trasera, pues los productos de exportación más importantes —café, mango, plátano y ganado vacuno— han perdido terreno en el mercado internacional, además de que la población del estado ha sufrido con rigor las consecuencias de muchas de las políticas fallidas impulsadas

³ La tasa de desempleo registrada oficialmente es del dos por ciento, por lo que desde el punto de vista de la teoría económica prácticamente en Chiapas existe pleno empleo. El problema principal es el subempleo, junto con la informalidad y la precarización laboral.

por los diferentes gobiernos, ello aunado al neoliberalismo, que debilita la economía campesina y empuja a los pobladores a la emigración.

A la pobreza se suman el subempleo y el desempleo, así como la migración a otros espacios, que tiende a ser cada vez más recurrente en numerosos municipios de Chiapas. El fuerte rezago social y económico se concreta en dos realidades contradictorias: en los dramas de la pobreza, la falta de empleo y el rezago educativo que muchas comunidades chiapanecas padecen. Estas vicisitudes explican al menos parcialmente la situación presente de la entidad.

Algunas hipótesis que ayudan a comprender la migración chiapaneca

a) La crisis del campo

Como se señaló antes, Chiapas es una entidad que jugó un papel importante en la producción agropecuaria y forestal del país. Paradójicamente, el potencial de materias primas no derivó en un proceso de industrialización en Chiapas, sino que, por el contrario, el desarrollo industrial ha sido nulo. Derivado de la producción agropecuaria, la fuerza de trabajo estuvo hasta fechas recientes constreñida al sector rural, situación que derivó en que la movilidad de su población laboral se diera durante varias décadas predominantemente hacia el interior, hacia regiones de producción rural.

El Censo General de Población de 1990 reflejaba la importancia de la actividad agropecuaria, que concentraba el 57 por ciento del total de la población económicamente activa; un total de 303,275 unidades de producción registradas, el 37.1 por ciento se clasificó como de autosubsistencia. La agricultura tenía bajos índices de producción y de productividad, a la vez que era considerada como una agricultura temporalera y poco tecnificada que, junto con el constante crecimiento de la población que se dedicaba a ello, ocasionaba más presión en las demandas de tierra ante la imposibilidad de encontrar un mejor empleo.

Sin embargo, los problemas del campo chiapaneco han ido erosionando sus bases materiales, lo que ha provocado un deterioro en las condiciones de vida de la población rural. Además no existe tierra apta para ser cultivada ni subsidios del Estado para garantizar las cosechas. De

igual manera, el aumento excesivo de insumos químicos, el deterioro de los suelos y la baja rentabilidad de los cultivos han incrementado la conflictividad agraria en los ejidos y comunidades. La crisis agrícola es profunda y estructural. En todo el sur del país el modelo de agricultura de plantaciones y de ganadería extensiva tocó fondo con la apertura comercial y la desregulación económica, además que la reducción de los apoyos gubernamentales dejó a la población en el abandono (Tudela, 1989).

Ese modelo agroproductivo hizo crisis en los noventa del siglo pasado, y la población que vivía de ello aún no logra contabilizar el drama que supuso. Los recursos que brindaba la naturaleza poco a poco fueron insuficientes, y los hombres y las mujeres de maíz, como se les llamó durante mucho tiempo, pasaron a ser hombres y mujeres nómadas en busca de tierra y trabajo para cubrir sus necesidades básicas.

El maíz representaba uno de los granos más importantes en las cosechas del estado, como lo demuestra el hecho de que en los años ochenta en la producción de este grano estaban involucrados 290,000 productores, es decir, casi 300,000 jefes de familia que, multiplicado por cinco miembros, darían un millón y medio de personas que vivían del cultivo. La producción maicera generaba más de 24 millones de jornales que impactaban sobre las economías de las regiones productoras (Villafuerte y García, 1998: 120).

Entre los años 1987 y 1989, los créditos otorgados por el extinto Banco Rural sufrieron una fuerte caída en tres productos que eran importantes en la economía rural chiapaneca: maíz, café y soya. El cultivo más afectado con el recorte de los créditos fue el maíz, ya que en 1989 solamente recibió el 27.5 por ciento de los recursos ejercidos en 1987.⁴ Un elemento más que vino a profundizar el problema de los básicos fue el comportamiento de los precios de garantía en términos reales, que desde 1982 presentaron una tendencia a la baja, con excepción de los años 1984, 1985 y 1987.

La producción de maíz ha sufrido cambios importantes en las últimas tres décadas, de modo que Chiapas, de ser considerado el granero

⁴ Para hacernos una idea de la disminución, en 1987 el Banco Rural otorgó créditos por 734 millones de pesos, al siguiente año disminuyó considerablemente el monto hasta 672.0 millones, y en 1989 la reducción fue drástica pues sólo se concedieron 202.0 millones de pesos (Gobierno del Estado, 1990).

del sureste durante el gobierno del presidente José López Portillo, fue perdiendo ese lugar hasta ser desplazado por otros estados del centro y norte del país. El gobierno vio que el sur del país no iba a dar los rendimientos esperados y la inversión no sería suficiente (Tudela, 1989).

El café era el segundo cultivo en importancia en el estado. Este aromático mantuvo económicamente a una buena cantidad de productores y jornaleros, además de incentivar la economía del estado. Villafuerte y García nos dicen que las más de 280,000 hectáreas cultivadas generaron entre 27 y 37 millones de jornales promedio al año con importantes flujos de fuerza de trabajo de origen centroamericano —entre 70,000 y 90,000 trabajadores anuales— (1998: 120).

Hasta mediados de los noventa del siglo XX, en este cultivo estaban involucrados cerca de 83,000 productores, de los cuales 68,413 pertenecían al llamado sector social, es decir, comuneros y ejidatarios que representaban el 86.6 por ciento del total y que en conjunto cultivaban una superficie de 164,529 hectáreas, equivalente al 67.7 por ciento del área cafetalera (Villafuerte y García, 1998). De estos, 30,000 productores cultivaban hasta 1.9 hectáreas y el resto de dos a cinco hectáreas. La producción del café se concentraba en buena medida en la región del Soconusco (Betancourt y Arévalo), de modo que el 32 por ciento del área cultivada se encontraba en esta región.

Al inicio de la década de los noventa, el café poco a poco se fue desmoronando ante la liberalización comercial; por ejemplo, la Organización Internacional del Café eliminó el sistema de cuotas de exportación. En ese contexto comenzó un proceso de sobreproducción mundial y emergieron grandes controladores de las importaciones del grano, principalmente de Estados Unidos y Europa. Estas medidas conjugaron y proyectaron sobre los productores todos sus efectos destructivos. Para el llamado sector social las consecuencias fueron desastrosas, sobre todo entre aquellos que cultivaban menos de diez hectáreas. Para una minoría, el llamado sector empresarial significó un proceso de deterioro en el manejo de las empresas y en algunos casos la venta o embargo de las propiedades por parte de los acreedores.

Los pequeños y medianos cafeticultores, incluso los grandes, padecieron los bajos precios internacionales, lo que significó una reducción

drástica de sus ingresos y un incremento de sus deudas, al tiempo que se redujo considerablemente el empleo de jornaleros, frente a lo cual buscaron otras alternativas económicas como la migración interestatal e internacional.

Del mismo modo que en su momento los cultivos de café y maíz fueron importantes en la economía chiapaneca, la ganadería bovina inició un declive a finales de la década de los ochenta. Entre los principales factores que provocaron esta situación se encuentra la reducción en los créditos para seguir fomentando la producción de ganado y la tendencia a la baja de los precios. Asimismo, ante la crisis comenzó a manifestarse un incremento en la movilización del ganado a otros lugares de la república mexicana e incluso a otros países, como a Estados Unidos. “En 1995, después del conflicto armado, las estadísticas oficiales registran el traslado fuera de la entidad de 394,361 animales, con lo cual la crisis que ya era evidente se profundizó más con el estallido social de 1994” (Villafuerte, García y Meza, 1997).

La crisis del Chiapas rural refleja los problemas nacionales en el nivel de la producción y de los ingresos, en la fallida inversión pública y en la poca o nula inversión privada, pero a su vez de los efectos más dramáticos en la población, que sobrevive con las mínimas condiciones día tras día. Aunado a ello se encuentran los conflictos por falta de tierra, “viejo problema-nuevo, de nunca acabar”, que conducen a otros conflictos sociales y políticos.

b) El problema de la tierra

El tema de la tierra ha devenido en una de las problemáticas que mayor conflicto presentan en el estado chiapaneco. Como mostramos atrás, hablar de la tierra en Chiapas es hablar de sociedades rurales e indígenas ancladas a un modelo de desarrollo económico que no ha mostrado cambios significativos en las últimas dos décadas, y cuyos efectos inciden de manera directa en la vida de miles de indígenas de los diferentes grupos étnicos que conforman la población local.

Aun con todo el reconocimiento de la trayectoria particular que tuvo la reforma agraria en Chiapas y ante la diversidad de actores en conflicto,

incluido el Estado, no podemos obviar el crecimiento de la población, que ha presionado sobre un recurso crítico como es la tierra: en las últimas décadas pasó de 1,570,000 habitantes a 4,796,580, por lo que experimentó un incremento del 150 por ciento (Villafuerte, 2009). El aumento de la población ha provocado la fragmentación de la tierra, de la misma forma que la ausencia de empleos en otras actividades en el estado sigue provocando la movilidad de sus habitantes. En este sentido, la tierra sigue siendo un foco rojo en Chiapas porque, por ejemplo, en zonas de la región Selva aún continúan las disputas entre terratenientes y campesinos, o incluso entre estos últimos por una fracción de tierra.

La dotación de tierras mediante procesos de negociación con las organizaciones campesinas y la constitución de figuras financieras se convirtieron en paliativos institucionales para muchas organizaciones que, ante tantas dificultades para mediar con las autoridades estatales sexenio tras sexenio, encontraron como la vía más rápida de obtención de tierras la invasión o el “paracaidismo”.

Los conflictos agrarios incentivaron un recrudecimiento de la violencia en varios sectores de la población chiapaneca, pero destacan algunos producidos por las invasiones en la zona de influencia del EZLN, en la Selva, en la zona de los Chimalapas y en la Reserva de la Biosfera Montes Azules. La demanda de muchos campesinos por una porción de tierra era permanente, de manera que tan sólo en 1986 la Secretaría de la Reforma Agraria informó que había 71,000 solicitantes de tierra distribuidos en regiones como Norte, Altos, Soconusco y Selva.

En este sentido, entre 2001 y 2007 se observaron cambios significativos en la posesión de tierra que fueron reportados en los censos. En el primer censo (2001) se registra la existencia de 291,945 ejidatarios y comuneros, además de 92,282 posesionarios. La superficie censada fue de 3,611,000 hectáreas, por lo que la tierra per cápita alcanzó las 10.6 hectáreas. En 2007 el número de ejidatarios aumentó a 351,933 y la cantidad de posesionarios fue de 148,768. La propiedad censada fue de 4,440,837 hectáreas, siendo la media de superficie por persona de 8.8 hectáreas. Por tanto, el número de ejidatarios y comuneros aumentó casi un 23 por ciento en sólo seis años, mientras que el número de campesinos se incrementó un 30 por ciento (Villafuerte, 2013: 329 y 330).

En suma, podemos afirmar que el problema de la tierra en Chiapas tiene un carácter estructural, ya que sexenio tras sexenio los llamados viejos problemas son invocados por las nuevas generaciones de campesinos, que siguen sin tierra y seguirán heredando problemas similares mientras la respuesta gubernamental siga otorgando paliativos a algunos sectores a cambio de favores políticos y no manifieste disponibilidad para mejorar la situación en el campo chiapaneco. El problema de la tierra está relacionado con el modelo de desarrollo y las prácticas de los gobiernos han sido parciales, para solucionarlo se requieren cambios de fondo.

En medio de la compleja problemática de Chiapas se ha ubicado el modelo que actualmente prima a nivel mundial y que ha desestructurado las economías nacionales, como bien dicen González Montes y Salles (1995). Se trata de la adopción del modelo neoliberal, que supuso una reestructuración histórica de la política agropecuaria del Estado mexicano y condujo a la retirada del Estado como interlocutor, gestor y proveedor de recursos y servicios a los productores agrícolas.

Cuando la migración se convierte en alternativa. Dinámicas migratorias en el estado de Chiapas

a) Del campo a la ciudad: la migración interna en Chiapas

La dinámica poblacional en el estado ha sido de constantes movimientos internos desde hace unos siglos. Sin embargo, se incrementó a partir de 1970 a causa de la crisis del campo, por lo que los campesinos se marchan en busca de mejores condiciones para lograr su bienestar y el de sus familias. Para 1970 se comenzó a perfilar el sistema de ciudades, pasando a ser la más importante Tuxtla Gutiérrez, con 66,051 habitantes, aunque sin diferir sustancialmente de Tapachula, que contaba con una población de 60,620 habitantes. Las tasas de crecimiento de estas dos ciudades son del 5.1 y del 4 por ciento respectivamente. Por su parte, San Cristóbal no alcanza ni la mitad de habitantes de cualquiera de ellas, además de que comenzaron a crecer también otras pequeñas localidades alrededor de Tuxtla (Villafuerte *et al.*, 1999: 27).

Numerosos campesinos, en su mayoría alteños, empezaron a laborar en algunos ranchos, pero también en las obras de infraestructura em-

prendidas por el Estado. La explotación petrolera en el municipio de Reforma, al norte del estado, fue uno de los paliativos que se generaron para aprovechar dicha mano de obra, junto con la construcción de presas hidroeléctricas como la de La Angostura en 1969 y Chicoasén en 1974. En este sentido, Viqueira afirma: “Los campamentos de Chicoasén albergaron hasta 5,000 trabajadores y durante el periodo de mayor actividad en esa presa llegaron a trabajar en ella 18,000 personas” (2009: 104). Con las obras de la hidroeléctrica más grandes de América Latina en esos años, hacia 1980 Tuxtla se perfilaba como una ciudad importante sobrepasando los 100,000 habitantes, mientras Tapachula quedaba en segundo lugar (2009: 104).

La industria de la construcción siguió en otras zonas por la edificación de nuevas infraestructuras urbanas, y con ello se incrementó la demanda de mano de obra.⁵ Así, inició la ampliación de colonias y edificios en Tuxtla Gutiérrez pero, al terminar esas construcciones, nuevamente los campesinos siguieron sin empleo.

Las décadas de 1970 y 1980 registraron migración interna de grupos indígenas a la ciudad y a raíz de estas movilizaciones comenzaron a manifestarse numerosos cambios en la geografía del estado. Según Palacios Gamaz (2009), “aproximadamente 35 mil indígenas salieron de sus comunidades y se asentaron en la periferia de la ciudad, principalmente, provenientes de Chamula. Estos grupos iniciaron el crecimiento de asentamientos indígenas tanto rurales como del tipo ‘marginal-urbano’” (Palacios, 1997: 31), además de innovar las estructuras económicas, socio-demográficas y culturales de la ciudad (Rus y Vigil, 2002: 6).

Los años setenta y ochenta son importantes en cuanto al éxodo de grupos indígenas derivado de las expulsiones de algunas comunidades de Los Altos. El lugar predilecto de estos grupos para asentarse fue la periferia de San Cristóbal, ciudad que constituye el centro económico, político y religioso en dicha región. La presencia de estos nuevos asentamientos impactó en todos los ámbitos de la vida social tanto de los que llegaron, como de la población originaria del lugar. En este sentido, el campo y

⁵ Un dato importante es el que refieren Jan Rus y George Collier (2002): hacia 1980 se habían creado 17,000 nuevos empleos en la industria de la construcción formal en Chiapas.

la ciudad⁶ deben pensarse como espacios que se conectan en relaciones económicas, sociales y políticas, entre otras.

Las ciudades del sureste mexicano, como las de Chiapas, han crecido en parte por la inmigración constante de población rural que ha reconstruido su vida en las periferias de los centros urbanos. En este sentido, muchas poblaciones rurales han sido absorbidas por el crecimiento urbano sin haber sido integradas del todo a las actividades económicas y políticas de la ciudad ni a las dinámicas o a la organización social. Lo anterior lo demuestran hechos como que, al asentarse en la ciudad, reproducen las formas de organización y vida social de sus lugares de origen, de manera que los pocos intentos por integrarlos resultan aún más complejos e incluso contribuyen a una mayor exclusión.⁷ Por tanto, muchas ciudades de Chiapas se han convertido en un punto de encuentro y de contacto entre la población indígena mayoritariamente desplazada y las personas oriundas del lugar, que no necesariamente son indígenas o del mismo grupo étnico.⁸

Otro factor por el cual se registraron importantes movimientos poblacionales en la geografía chiapaneca fue el movimiento social y político del 1 de enero de 1994 protagonizado por el EZLN. El levantamiento armado de este grupo provocó que ciudades como San Cristóbal de Las Casas en Los Altos, Ocosingo en la región Selva, y Comitán y Las Margaritas, ambas ubicadas en la región Fronteriza de Chiapas, crecieran rápidamente por los intensos flujos migratorios hacia estos núcleos urbanos.

La migración interna experimentada dentro de las fronteras estatales data de varios siglos atrás, porque en diferentes momentos y por diversas causas se han registrado desplazamientos de población entre regiones y

⁶ Sara Lara y Carton de Grammont afirman: "La relación campo-ciudad es ahora mucho más compleja que la vieja relación dicotómica, caracterizada por el intercambio desigual y la migración de los pobres del campo hacia las ciudades para conformar un ejército industrial de reserva" (2004: 279).

⁷ Jan Rus y George Collier (2002) mencionan que de 1980 a 1988 la población urbana de Chiapas aumentó de 700,000 a 950,000 habitantes.

⁸ Un ejemplo de ello es el que se registra en los sesenta en la población indígena de San Cristóbal de Las Casas, la cual fue identificada como proveedora de productos hortícolas, así como de mano de obra empleada como mozos en viviendas mestizas. Angulo (1994) refiere que, aún después de la primera mitad del siglo XX, las características de las relaciones sociales y económicas establecidas entre la población originalmente citadina y la indígena creaban una barrera que limitaba a estos últimos a radicar en la ciudad, con excepción de aquéllos que prestaban servicios domésticos.

municipios de Chiapas. Varias ciudades fueron importantes centros económicos para mucha población que se asentaba temporalmente en ellas para trabajar. Sin embargo, como se ha descrito brevemente, también se registró movilidad de población para buscar tierras en áreas entonces poco pobladas, como la Selva Lacandona, y también motivados por problemas políticos. Respecto a ello, García y colaboradores afirman:

La migración interna en Chiapas ha estado relacionada con la demanda de mano de obra del mercado laboral (por ejemplo, en las zafras cafetaleras o azucareras), la construcción de infraestructura carretera u otro tipo, los procesos de colonización y poblamiento de la selva, así como los conflictos religiosos, agrícolas y políticos, incluso armados (2007: 148).

En suma, esta migración se produjo de regiones altamente pobladas a regiones con baja densidad demográfica, convocada por políticas gubernamentales o por movimientos espontáneos en atención a las necesidades de tierra o trabajo. Es decir, algunas ciudades de Chiapas se convirtieron en centros rectores de numerosas localidades indígenas ubicadas en las montañas circundantes, pero también de muchos habitantes que llegaron a habitarlas, lo cual provocó una “urbanización tardía”, como afirma Viqueira (2008). Sin embargo, también se presentaron desplazamientos forzados por conflictos políticos que provocaron importantes movilizaciones.

b) Dinámica de la migración interestatal: de la Selva a Los Altos

Lo que se puede vislumbrar desde hace algunos años en Chiapas es la llamada creciente precarización laboral, resultado de la crisis del campo y el consecuente desplazamiento de la población hacia zonas urbanas y, por otra parte, de la permanencia de una estructura económica que genera un mercado laboral reducido y precario. La población rural se vio en la necesidad de dirigir sus capacidades físicas e intelectuales a otras actividades económicas. Es decir, los salarios han sustituido a la agricultura como fuente principal de ingresos en los hogares del campo (Burstein, 2007); por tanto, la pluriactividad laboral y la multiplicidad de ingresos caracterizan a todas las sociedades rurales en México (Arias, 2009).

Este contexto explica la migración de chiapanecos a otras entidades del país y a Estados Unidos. Se trata de una migración laboral con propósitos específicos de subsistencia para contrarrestar la pobreza, la exclusión social y la marginación como elementos constitutivos de la migración interestatal que registra en los últimos años una mayor diversidad de lugares de destino. De acuerdo con Rodrigo Pimienta y Marta Vera (2005), en su estudio basado en las encuestas del INEGI reportan que en 1970 residían fuera de la entidad chiapaneca 90,578 personas. Las entidades receptoras más importantes eran el Distrito Federal y el Estado de México, siguiéndoles en importancia los estados vecinos de Tabasco, Veracruz, Puebla y Oaxaca. En la década de los noventa aparecen nuevas entidades receptoras, como Quintana Roo y Jalisco, en el primer estado debido principalmente al acelerado desarrollo turístico. Centraremos aquí nuestra atención en el último de estos estados mencionados.

Para ejemplificar cómo acontecieron estas migraciones interestatales, recurrimos al trabajo de campo realizado en una investigación previa en Los Altos de Jalisco entre 2011 y 2012, donde se estudió la presencia de jornaleros agrícolas chiapanecos en los campos de agave de aquella región.⁹

La presencia de los chiapanecos en el caso de Jalisco se entiende a partir de la expansión de la agroindustria tequilera y el posterior *boom* internacional del tequila durante la década de los noventa del siglo pasado pues provocaron que la actividad agrícola diera un vuelco considerable. La sobreproducción de agave y el posterior incremento de fábricas productoras de la conocida bebida espirituosa generaron una importante transformación industrial y económica en varios municipios de la región. A raíz de este proceso, el mercado laboral sufrió alteraciones, de manera

⁹ La reconstrucción de la historia de la llegada de los chiapanecos que aquí se presentará tuvo tres fuentes primordiales: entrevistas exhaustivas a Guillermo Fonseca (don Willy en adelante), quien fue uno de los primeros contactos entre los productores de agave de Los Altos de Jalisco y las comunidades rurales chiapanecas; entrevistas semiestructuradas a más de una veintena de jornaleros chiapanecos que residían tanto en Los Altos de Jalisco como en la selva Lacandona, así como la revisión documental de estudios previos. Los datos obtenidos en las entrevistas se cruzaron con las narrativas de Guillermo Fonseca y la triangulación permitió obtener fiabilidad a las fuentes; sin embargo, preferimos reconstruir el relato a partir de la línea argumental que resulta más ordenada y que acerca datos históricos más fiables.

que para cubrir la demanda local y regional de mano de obra algunos de los empresarios tequileros llevaron a decenas de jornaleros desde el sureste mexicano a finales de la década de los noventa.

El valor de las exportaciones tequileras pasa de 139,420 miles de dólares en 1993 a 259,115 en 1998; registrando un crecimiento de 53 por ciento en el periodo referido (Massieu, 2000: 108). Situación que, a diferencia de Chiapas, se tradujo en una época de bonanza y desarrollo para la región alteña de Jalisco que a su vez provocó escasez de materia prima, la cual, combinada con las heladas atípicas en la región, sentó las bases del *boom* tequintero.

En correspondencia con la importancia que ha ido ganando Jalisco a nivel de recepción de migrantes internos, se puede constatar de manera particular el incremento de población chiapaneca desde 1990, década en la que se registró la presencia de 4,672 migrantes. Para el año 2000 ya eran 8,042. Y para el 2010, 15,944 (INEGI, 2014). De acuerdo con las cifras de estos tres conteos de población, destaca el hecho de que el mayor asentamiento de chiapanecos en Jalisco es en la Zona Metropolitana de Guadalajara:¹⁰ en 1990 eran 3,857; casi duplicándose la cifra para el año 2000 llegando a ser 5,961 personas; para 2010, se registraron a 10, 103 personas (INEGI, 2014). Por su parte en los Altos de Jalisco¹¹ en 1990 había 110 chiapanecos;¹² en el año 2000 había ya 178;¹³ y en 2010 se alcanzó la cifra de 597 personas.¹⁴ Cabe la precisión de que el alcance de los censos está limitado a que la población migrante tenga residencia o se encuentre en el lugar que habitan mientras se aplicó la muestra. Por ello queda fuera de la misma la población migrante que no reside de forma permanente en los lugares o que se moviliza de manera constante al interior del país.

En este contexto de movilidad, los municipios de expulsión de los que se tienen registrada la presencia de migrantes en Los Altos de Jalisco¹⁵ son: San Cristóbal de Las Casas, Mitontic, Santiago El Pinar, Pantelhó de la región Altos; Soyalo de la región Centro; Huitiupán de la región Norte;

¹⁰ Formada por los municipios de Guadalajara, El Salto, Tlajomulco, Tlaquepaque, Tonalá y Zapopan.

¹¹ Estimaciones propias en base a Censo de Población y Vivienda, años 1990, 2000, 2010 (INEGI, 2014).

¹² 27 en la región Altos Sur y 83 en la región Altos Norte

¹³ 78 en la región Altos Sur y 100 en la región Altos Norte

¹⁴ 437 en la región Altos Sur y 160 en la región Altos Norte

¹⁵ De acuerdo con información de trabajo de campo de 2011-2012 realizado en Los Altos de Jalisco.

y Yajalón, Salto de Agua, Benemérito de las Américas, Ocosingo y Palenque de la región Selva, siendo los dos últimos municipios mencionados los que mayor población registran.

Uno de los protagonistas del proceso migratorio de los chiapanecos hacia las tierras jaliscienses es una persona oriunda de Los Altos de Jalisco, quien no habitaba, pero conservaba propiedades en la Selva de Chiapas, había plantado agave en la misma a inicios de la década de los noventa, con la finalidad de hacer latente su uso y evitar una posible invasión. Por ello, en 1999, invita a sus peones de la selva a Los Altos de Jalisco para laborar en el agave. Frente a la situación económica y social en la que se encontraban, así como los beneficios económicos que representaban el trabajo y prácticamente la nula inversión de su parte para el desplazamiento, dio inicio la travesía migratoria.

Llegados a Los Altos de Jalisco en septiembre de 1999, concretamente al municipio de Atotonilco El Alto, comenzaron a trabajar para quien los había contratado. Por su trabajo los jornaleros comenzaron ganando alrededor de 140 pesos, a diferencia de los 40 pesos que ganaban en Chiapas.

La mayoría de población indígena fue ubicada en ranchos intermedios en distancia entre ese municipio y Arandas, pues es en ese espacio donde se concentra la mayor cantidad de agave plantado en la región. Poco fue el tiempo en el que los viajeros llegaron a Atotonilco; dada la concentración de fábricas, productores e intermediarios de agave en Arandas, la población migrante se movilizó y asentó en este otro municipio.

Con el paso del tiempo acontecieron cambios en las dinámicas y estrategias migratorias de la población proveniente de la región selvática de Chiapas que laboraba en Arandas. Este municipio fue dejando de ser el enclave laboral más importante, aunque seguía y sigue siendo el referente en cuanto a asentamiento habitacional se refiere. Se crearon puentes migratorios de manera permanente hacia Chiapas, movilidad hacia las rancherías, municipios y estados aledaños a Los Altos de Jalisco.

Los primeros migrantes en llegar a Arandas a fines de la década de los noventa del siglo pasado fueron configurando un modelo migratorio variado que dio cabida para otros grupos y oleadas de migrantes. Por ejemplo, a unos cinco años de residir en Los Altos de Jalisco, comenzaron a surgir intermediarios de mano de obra proveniente de Chiapas, al grado de que cuando las necesidades del mercado apremiaban, se buscaba

al intermediario chiapaneco para que desde la Selva se hiciera el viaje a Los Altos de Jalisco para cubrir trabajos puntuales. Sólo bastaba que el intermediario efectuara la llamada para que este grupo de personas, “los siempre dispuestos”, emprendieran el viaje a Jalisco:

A mí me tocó trabajar con Javier Fernández, este patrón nos prestaba una bodega para vivir en la que nos quedamos como unos 80 que le trabajábamos, ahí vivíamos pues [...] nunca se acabó el trabajo, siempre había a donde ir a trabajar, así al tiempo conocimos a más gente y más patrones y nos fuimos cambiando dependiendo de cómo nos fuera yendo [...] al llegar uno agarra lo que sea, lo que importa es que salga para comer [...] yo empecé echándole muchas ganas haciendo cuadrillas, así los patrones me fueron conociendo y pidiendo gente, así que me entraron las ganas de irme al norte para juntar más dinero y poder comprar una camioneta para mover a mi gente [...] entonces me fui al norte, como le digo, sólo fui a eso, a buscar mi camioneta... contraté un coyote de Arandas, que me recomendó mi cuñado, pues él era de aquí [...] uno está mejor aquí que allá en Estados Unidos, trabajé un tiempo en las yardas, ya sabe, en el campo [...] al año de haber llegado a Arandas, comencé a hacer cuadrillas, sin camioneta les cobraba el 5% del sueldo a los compañeros de la cuadrilla, pero ya con camioneta les cobro hasta el 20%, dependiendo del trabajo, porque yo los llevo, los traigo, de aquí pa' acá, sin que gasten de más, con eso saco para cuidar la camioneta y para la gasolina pues [...] me gano por hacer cuadrillas como unos \$5000 semanales, a veces más, cuando se junta mucha gente y hay mucho trabajo [...] ahorita tengo un poco menos gentes, pero he tenido hasta 20 (Simón, jornalero chol. Mayo de 2012).

Conforme los migrantes fueron conociendo las dinámicas, rutas, costos y temporalidades, comenzaron a diversificarse buscando nuevos espacios. Como la oferta laboral en Arandas no se constreñía a dicho municipio, muchos jornaleros migrantes tuvieron la oportunidad, mediante el trabajo en los campos agaveros, de conocer rancherías circunvecinas, municipios e incluso estados.

Quienes lograron encontrar este tipo de trabajos se mudaron a vivir a esos espacios. Este tipo de movilidad abrió la puerta para que se extendiera la veta de la exploración a otros estados de la república en los que también habían desempeñado actividades relacionadas con el agave, pero ahora buscaron otro tipo de actividades. De acuerdo con la información recabada en el trabajo de campo, se tiene conocimiento de que los jornaleros migraron hacia Michoacán, Colima, Nayarit, Guanajuato, Tamaulipas, Zacatecas, Sinaloa, Sonora y Baja California.

c) ¡Vámonos para el norte! La migración internacional de los chiapanecos

La migración internacional, y su intensificación en el presente, un fenómeno intrínseco a la globalización y al esquema neoliberal de la economía mundial, presenta nuevas características que lo diferencian del modelo de migración clásica, entre las que destacan la direccionalidad de los flujos de los países del sur a los países del norte; la incorporación de mujeres, niños y jóvenes al circuito migratorio en condiciones de alta vulnerabilidad y riesgo, el control excesivo de las fronteras de los países del norte, así como la externalización de éste, hacia los países de tránsito del sur, y, como una consecuencia de la cerrazón de las políticas migratorias para permitir los flujos migratorios, el crecimiento sostenido de una migración internacional de carácter irregular o indocumentada (García y Villafuerte, 2010). Existen algunas evidencias de la presencia de chiapanecos en Estados Unidos desde 1925 reportadas por el Departamento de Trabajo de Estados Unidos (Jáuregui y Ávila, 2007).

Rus y Guzmán (1996) referían que en los años setenta se escuchaban historias de jóvenes chamulas que iniciaban el tránsito y cruce a Estados Unidos, y hacia finales de los ochenta y principios de los noventa los mismos autores señalan la presencia de chamulas en el estado de California.¹⁶ Durand y Massey (2003) mencionan que las llamadas nuevas regiones migratorias comenzaron a nutrirse de comunidades rurales, varias de ellas indígenas, de los estados de Chiapas, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz, que iniciaron su travesía migratoria después de la Ley de Con-

¹⁶ Rus y Rus (2008) refieren que en las regiones Costa y Sierra ocurrieron movimientos masivos de chiapanecos hacia el vecino país del norte.

trol y Reforma de la Inmigración (IRCA por sus siglas en inglés), conocida también como Ley Simpson-Rodino, pero en condiciones mucho más desventajosas y peligrosas.

Es decir, la mayor parte de los chiapanecos en Estados Unidos se insertó a los flujos migratorios en la década de los noventa, pero en 2000 se intensificó en todo el estado. Numerosos analistas del tema concuerdan en que este crecimiento está relacionado con ciertos elementos contextuales derivados de motivos políticos, económicos, sociales y naturales en la entidad (Angulo, 2011; Aquino, 2010; Lastra y Vera, 2005; Rus y Rus, 2008; Jáuregui y Ávila, 2007; Viqueira, 2008; Villafuerte y García, 2006, 2007 y 2009).

Un dato que refleja la importancia de la migración internacional hacia Estados Unidos es el proporcionado por Villafuerte y García (2006), quienes afirman que en 2003¹⁷ Chiapas ocupaba el lugar 12 de las 32 entidades federativas en cuanto a migración, y el lugar 11 en captación de remesas. Además, las remesas tendían al crecimiento, ya que en 2004 Chiapas rebasó a Zacatecas al obtener poco más de 500 millones de dólares. El peso de las remesas es importante en la economía del estado. Por ejemplo, en el año 2004 representaron aproximadamente el 4.5 por ciento del producto interno bruto de Chiapas, situándose por arriba del promedio nacional, que fue de casi el 2 por ciento.

En este sentido, Jáuregui y Ávila muestran que el número de chiapanecos que fue a Estados Unidos a trabajar creció de manera exponencial entre 2002 y 2003, ya que en noviembre de 2002 el número de emigrantes alcanzó la cifra de 41,945, y de 62,061 en 2003; es decir, el crecimiento fue siete veces más que el registrado en el quinquenio de 1990 a 1995 (2007: 23).

La movilidad laboral de los chiapanecos es alta porque van de un empleo a otro. Si bien muchos se dirigieron a los campos de cultivo californianos, otros se desplazaron hacia los casinos de Biloxi, King City y Florida, donde también relataron que trabajaron en el campo. También han sido ayudantes de albañil o jardineros, entre otros oficios, en Mississippi, Nueva York y Iowa. Encontraron los lugares de trabajo gracias a

¹⁷ Estos autores refieren que en 2003 las remesas fueron de 360 millones de dólares, monto que en 2006 se había multiplicado por dos al rebasar los 800 millones de dólares (Villafuerte y García, 2009: 8).

algunas redes que han ido tejiendo; por ejemplo, en California y Florida hay muchos chamulas, y en Nueva York, Pensilvania, Ohio e Illinois hay muchos tojolabales de Las Margaritas.

Derivado de la crisis económica en Estados Unidos se produjo una fuerte caída de las remesas entre 2008 y 2009, que fue de -24 por ciento, de manera que los hogares con migrantes dejaron de recibir, en el último año mencionado, 192 millones de dólares. En 2010 las remesas siguieron una tendencia negativa, aunque la caída fue menor con relación al año anterior; en esta ocasión fue de -5.6 por ciento. Sin embargo, en comparación con el monto recibido en 2008 se produjo una caída del 28.3 por ciento.

Como consecuencia de esa crisis también comenzaron a manifestarse deportaciones y repatriaciones hacia el estado. La cifra de deportados se multiplicó cinco veces entre 1995 y 2000. Indican que en 2003 la patrulla fronteriza había capturado a 36,834 chiapanecos, que representaron un 8.64 por ciento del total nacional. En 2010, el Instituto Nacional de Migración comenzó a publicar datos importantes: en ese año fueron repatriados 469,273 mexicanos; de Chiapas eran 19,276 personas, de las cuales 2,054 eran mujeres. Las cifras proporcionadas por el Instituto Nacional de Migración hasta abril de 2011 hacen ver que las repatriaciones continuaban con el mismo ritmo que el año anterior, pues hasta ese momento la institución hacía referencia a 160,226 repatriaciones al país, de las que sólo 6,645 correspondían a Chiapas. Con esta cifra, el estado se colocaba entre las diez entidades con más repatriados (Villafuerte, 2011).

En 2012 la misma institución reportó que ocurrieron 16,773 repatriaciones de chiapanecos que vivían en la Unión Americana, lo que equivalía al 5 por ciento del total, 12 por ciento más de lo reportado en el ejercicio anterior.

Por tanto, si bien la migración internacional es un fenómeno emergente en Chiapas al igual que en otras entidades del sureste y sur del país, como hemos señalado anteriormente, empezó a cobrar importancia en la última década del siglo pasado. En ese sentido, conviene dejar constancia que, aparejadas a las causas de la migración, la movilidad implica también el abandono por largas temporadas de sus lugares de origen, lo que conduce a transformaciones sustantivas en el propio migrante, en la familia y en el entorno comunitario inmediato, todo lo cual podemos observar en el caso del migrante chiapaneco.

Pensar la migración y repensar a los sujetos migrantes chiapanecos: algunas consideraciones para el debate

Chiapas no escapa del contexto global y sus dinámicas. Participa hoy en el flujo migratorio tanto interestatal como internacional e intensifica su migración laboral hacia entidades del norte del país al activar en el imaginario individual y colectivo la idea de “estar a un pasito del sueño americano”, pero también con la real necesidad de buscar otros espacios para garantizar la subsistencia. También existe un flujo migratorio a los estados del Caribe mexicano, que se encuentran bajo el dominio del capital de la construcción dado el fuerte impulso al turismo.

Nuestra intención en este capítulo fue mostrar una cartografía de problemas y conexiones de los migrantes chiapanecos. La migración en sus diversas escalas no significa pensar solamente en cifras, estadísticas, envío de remesas y posibilidades de desarrollo local fincado en los recursos que los migrantes envían a sus lugares de origen; significa sobre todo pensar en sus actores protagónicos, los migrantes, reducidos a una “nula vida”, no sólo por el “mercado imperfecto de la fuerza de trabajo” que define Bustamante (2013), sino también por la sociedad receptora más amplia que los coloca en condiciones de vulnerabilidad absoluta. Y resulta aparentemente incomprensible observar cómo, frente a este territorio espacial y social minado, el fenómeno migratorio no sólo se configure por hombres en edad laboral, sino también por mujeres, jóvenes y niños, lo que dice mucho de las condiciones de vida y violencia que existen en los lugares de origen. En este sentido, nos parece necesario señalar algunas conclusiones y ausencias que identificamos en nuestros recorridos de campo, pero también durante el proceso de nuestra investigación:

1) La persistente pobreza de la sociedad rural sureña toma cauces dramáticos por la imposición de un nuevo patrón de acumulación de capital, definido por Harvey como “acumulación por desposesión”, visible en la apropiación privada de las tierras para explotación de energía eólica y cultivos altamente comercializables, o en la apropiación de los cerros para explotaciones mineras, de los recursos hídricos y de nichos culturales hoy en abierto mercadeo para megaproyectos turísticos. ¿Qué les depara a las nuevas generaciones rural, campesina o indígena? ¿Migrar?

2) Esta ausencia de proyecto futuro no es una cosa menor. Hemos realizado un recorrido histórico a través de la experiencia migratoria de algunas personas en Chiapas a los que pareciera que se les niega el derecho de vida, de formación intelectual y de trabajo en su propia tierra. Emigran para ganarse estos derechos, pero la multiplicidad de barreras que les son impuestas rebasa lo humanamente permitido. Deportación, expulsión violenta y criminalización son los dispositivos que están detrás de algunas experiencias migratorias. “Si ni aquí ni allá, entonces, ¿dónde tienen lugar?”

3) Una reflexión más se centra en el reconocimiento de una ausencia. En numerosos lugares de Chiapas, se constató que las jóvenes no emigran con fines laborales a Estados Unidos, sino que lo hacen invariablemente los jóvenes, quienes nos encontrábamos recurrentemente. Se pensó que indirectamente el impacto de esta migración tiene consecuencias en las jóvenes. En los conversatorios con ellos insistimos sobre las novias que dejaban, sólo sonreían y no le daban importancia al tema. Nuestras observaciones son las siguientes: se registra que las mujeres jóvenes de comunidades tienden a trasladarse a la cabecera municipal para continuar sus estudios —secundaria, preparatoria o una carrera técnica— y que otras se han insertado en los circuitos migratorios interestatales, en particular en la llamada Riviera Maya —Cancún, Playa del Carmen, Chetumal o Cozumel, entre otros—, en atención a la demanda de los hoteles, restaurantes y comercios. Es un colectivo que ha venido creciendo y ello también altera los sistemas de significación familiar y comunitaria.

En otras investigaciones con poblaciones indígenas se ha constatado el incremento de jóvenes solteras, muchas de ellas sin posibilidades de movilidad. Para dichas jóvenes quedarse en sus comunidades significa el aplazamiento, cuando no la cancelación, del proyecto de un posible matrimonio, lo que para ellas tiene implicaciones dramáticas. Registramos fenómenos nuevos pero, a falta de mayor investigación, nos quedamos con una idea compartida por los pobladores: las jóvenes asumen como positivo posponer los tiempos para acceder al matrimonio y su incursión en los circuitos migratorios interestatales por razones laborales tiene un propósito definido, quizás más preciso que el de los jóve-

nes hombres: el de contribuir con la generación de recursos monetarios a la subsistencia de la familia.

Sabemos poco de las jóvenes rurales, tanto de las que emigran con fines laborales o de educación, como de aquellas que se quedan en la comunidad con la promesa del migrante de un feliz retorno que posibilitará el matrimonio anhelado. También sabemos poco o casi nada de las jóvenes que se quedaron y, ya casadas, recibieron algunas remesas para después experimentar la ausencia y la falta de noticias del esposo joven migrante. La investigación sobre estas jóvenes y los cambios que han experimentado es otra tarea que habrá que explorar en la agenda de las ciencias sociales en el sur de México, y en particular en Chiapas.

Bibliografía

- Angulo Barredo, Jorge (1994) "Población y migraciones campesino indígenas de Los Altos de Chiapas". En *Anuario de Estudios Indígenas IV San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*: IEI-UNACH, pp. 43-55.
- Angulo Barredo, Jorge (2011) "Migraciones y asentamientos de población indígena en San Cristóbal de Las Casas. Un recuento y caracterización". En *Anuario de Estudios Indígenas IX, estudios sobre San Cristóbal*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 63-68.
- Arroyo Alejandro, Jesús, Adrián de León Arias y M. Basilia Valenzuela Varela (1991) *Migración rural hacia Estados Unidos, un estudio regional*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bustamante, Jorge A. (2013) "La responsabilidad de Estado y las migraciones internacionales". En María Eugenia Anguiano Téllez y Rodolfo Cruz Piñero (coords.), *Migraciones internacionales, crisis y vulnerabilidades: perspectivas comparadas*. Tijuana, Baja California: COLEF.
- Carabias, J; E. Provencio, C. Toledo (1994) *Manejo de recursos naturales y pobreza rural*. México: UNAM-FCE.
- Carton de Grammont, Hubert y Sara Lara Flores (2005) *Encuesta a hogares de jornaleros migrantes en regiones hortícolas de México: Sinaloa, Sonora, Baja California Sur y Jalisco*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- Chauvet, M. (1997) "La ganadería mexicana frente al fin de siglo". Prepared for delivery at the 1997 meeting of the Latin American Studies Association. Abril 17-19. Guadalajara, México: Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

- Censo General de Población y Vivienda (1990) Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/> [Consultado el 23 de mayo de 2014].
- Censo General de Población y Vivienda (2000) Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/> [Consultado el 23 de mayo de 2014].
- Censo General de Población y Vivienda (2010) Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/> [Consultado el 23 de mayo de 2014].
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política en Desarrollo Social (2012) *Informe de pobreza y evaluación en estado de Chiapas*. Disponible en: <http://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Chiapas/principal/07informe2012.pdf>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política en Desarrollo Social. Disponible en: http://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Indice_Rezago_Social_2015.aspx
- CONAPO (2012) *Indicadores socio-demográficos 2005-2030*. México: CONAPO. Disponible en: www.portal.conapo.gob.mx/publicaciones/juventud/capitulos/01.pdf.
- CONAPO (2010) *Indicadores sociodemográficos 2005-2030*. México: CONAPO.
- De Vos, Jan (2002) *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Fondo de Cultura Económica.
- De Vos, Jan (1992) *Oro verde: la conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*. México: Fondo de Cultura Económica/Instituto de Cultura de Tabasco.
- Durand, Jorge y Douglas Massey (2003). *Clandestinos. Migración mexicana en los albores del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.
- Fábregas Puig, Andrés (1985) *La formación histórica de la frontera sur*. Cuadernos de la Casa Chata. México: CIESAS-Sureste.
- Fray Bartolomé de Las Casas, AC, Centro de Derechos Humanos (2003). *Desplazados por el conflicto armado en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- García Aguilar, María del Carmen, Alain Basail Rodríguez, Daniel Villafuerte Solís (2007) "Migración y religión en Chiapas: mapas migratorios y espacios religiosos a través de estudios de casos", en Alain Basail Rodríguez y María del Carmen García Aguilar, (coords.) *Travesías de la fe: migración, religión y fronteras en Brasil/México*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 147-200.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005) *II Conteo de Población y Vivienda*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010) *Conteo de Población y Vivienda 2010*. México: INEGI.
- Jáuregui Díaz, José Alfredo y María de Jesús Ávila Sánchez (2007) “Estados Unidos, lugar de destino para los migrantes chiapanecos”. En *Migraciones Internacionales, Revista del Colegio de la Frontera Norte* 4: 1 México, pp. 5-38.
- Massieu, Yolanda (2000) “Estrategias empresariales globales y agroexportaciones mexicanas: ahora el tequila”. En *El Cotidiano*. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32509910>, consultado el 28 de octubre de 2013.
- Pimienta Lastra, Rodrigo y Marta Vera Bolaños (2005). *Dinámica migratoria interestatal en la República Mexicana*. México: El Colegio Mexiquense.
- Rivera Farfán, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisboa, Irene Sánchez, Salvador Meza (2005) *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*. México: UNAM/CIESAS/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación.
- Rus Jan y Salvador Guzmán López (1996) *Jchiiltik ta slumalKalifornia: slo'ilik Santos xhi'uk Marian xchi'uk Xun Gómez López, chamulas en California. El testimonio de Santos, Mariano y Juan Gómez López*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: INAREMAC.
- Secretaría de Desarrollo Social (2013) Informe sobre programas sociales. Disponible en: http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/images/programas/PS_2013_Guia_Programas_Sociales.pdf. México.
- Tudela, Fernando (1989) “La modernización forzada del trópico: el caso Tabasco”. Proyecto Integrador del Golfo. México: El Colegio de México/CINESTAV/IFIAS/UNRISD.
- Villafuerte Solís, Daniel *et al.* (2002) *La tierra en Chiapas: viejos problemas nuevos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar (2006) “Crisis rural y migraciones en Chiapas”. En *Migración y Desarrollo* 6, pp. 102-130.
- Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar (2008) “Algunas causas de la migración en Chiapas”. En *Economía y Sociedad*, núm. 21. México.
- Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar (2009) “Crisis rural y contracción de las remesas en Chiapas”. Ponencia

presentada en el VII Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

Villafuerte Solís, Daniel (2008) “Algunas causas de la migración internacional en Chiapas”. En *Economía y Sociedad*. Facultad de Economía Vasco de Quiroga, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. núm. 21, año XIV. México.

Villafuerte Solís, Daniel, María del Carmen García Aguilar y Salvador Meza (1997) *La cuestión ganadera y la deforestación: viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Viqueira Albán, Juan Pedro (2008) “Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente de Chiapas”. En Ariel Rodríguez Kuri y Carlos Lira Vásquez (coords.). *Ciudades mexicanas del siglo XX: siete estudios históricos*. México: El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 59-178.

Viqueira Albán, Juan Pedro (2002) “Chiapas y sus regiones”. En Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, (eds.). *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19.

Participación social de mujeres y jóvenes en el Movimiento de Escuelas Campesinas en Chiapas, México



Fotografía: Jesús Geovani Alcázar Sánchez

Participación social de mujeres y jóvenes en el Movimiento de Escuelas Campesinas en Chiapas, México

Jesús Geovani Alcázar Sánchez
Emanuel Gómez Martínez

Chiapas es un estado con clara vocación rural: cuenta con 2,965 núcleos agrarios, 97% de los cuales son ejidos y sólo 3% bienes comunales (SRA, 2010), en los que se siembran 1.5 millones de hectáreas, la mayor superficie sembrada de México (INEGI, 2010). Con una población total que en 2013 superaba los 5 millones de habitantes (INEGI, 2013), alrededor del 30% se pueden considerar jóvenes por tener entre 15 y 29 años, y el 51% de toda la población son mujeres.

La información desagregada por sexo más actualizada indica que a nivel nacional el 20% de la tenencia de la tierra en núcleos agrarios se encuentra en posesión de mujeres, y en Chiapas la proporción sólo alcanza al 16% (INEGI, 2009), por lo que se puede asegurar que las mujeres dependen de los hombres en gran medida para hacer efectivos sus derechos agrarios:

El acceso a la tierra es la vía para tener un control y manejo de los recursos naturales y poder garantizar la sostenibilidad del medio ambiente. Las mujeres hacen uso de la leña, el agua, la biodiversidad de animales, plantas y hongos para alimentos y medicinas, y con la agricultura reproducen y conservan el material genético del estado, sin embargo, su derecho a poseer y decidir sobre el territorio donde habitan está truncado por los esquemas discriminatorios y desiguales

que se viven en las comunidades rurales y que se reproducen de generación en generación (Carranza, 2010).

En el caso de los jóvenes, tampoco pueden participar plenamente en las decisiones de los núcleos agrarios por la misma situación: falta de reconocimiento como sujetos agrarios, por lo que es limitada su posibilidad de transformarse en actores de su propio desarrollo. “Mujeres y jóvenes son marginados de posibilidades de estudio y de trabajo, [...] las familias se desorganizan por el impacto de la cultura de sobrevivencia” (Korol, 2016: 86).

La falta de acceso a los derechos agrarios es una condicionante que explica la pobreza rural de mujeres y jóvenes. Esto es “inamovible” por ley. En 1991, cuando el Estado decretó “el fin del reparto agrario”, no se diseñó un instrumento de política pública para una transición demográfica, pues estaba claro que la población con derechos agrarios en ese momento envejecería, por lo que sería necesario programar un relevo generacional. Tampoco se previó la posibilidad de una transición de género, de tal manera que las mujeres se empoderaran teniendo acceso paulatino al sistema de control de los derechos agrarios. A lo mucho se programó la certificación de tierras ejidales y comunales mediante programas dirigidos por la Procuraduría Agraria con base en los documentos de dotación agraria, reconocimiento y titulación previos.

Esta es, en síntesis, la estructura agraria y los dispositivos que impiden la movilidad social en el sector rural, entendidas como “trampas” localizadas de pobreza, de desigualdad, de vulnerabilidad, de falta de oportunidades que “se manifiestan en la existencia de localidades con indicadores de bienestar permanentemente rezagados frente al resto del país” (Bebbington, Escobar, Soloaga y Tomaselli, 2016: 14).

Una de las estrategias más claras para lograr la tan ansiada movilidad socioeconómica por las familias es la educación, proceso formativo que permite una movilidad intrageneracional positiva, es decir, una mejora en el nivel educativo de los hijos respecto a los padres, situación que se refleja directamente en obtener mejores ingresos: “la movilidad educativa se traduce en movilidad de nivel socioeconómico medido a partir de los ingresos de la población” (De Hoyos, Martínez y Székely, 2009: 22).

La pobreza rural es más aguda que la pobreza urbana, y en Chiapas se encuentran los índices más altos de marginación: con un grado escolar

promedio de 6.8 años cursados (equivalentes a tres de preescolar y tres de primaria), el más bajo del país y con un índice de analfabetismo de 16.8%, el más alto del país (SEP, 2012). Con este débil acceso a la educación, difícilmente la educación formal puede ser la única vía para mejorar las condiciones socioeconómicas de las familias, por lo que las instituciones del sector agrario reciben cientos de solicitudes de capacitación en diferentes temas que permitan mejorar sus condiciones laborales y sobrevivir en mercado cada vez más globalizado y tecnificado, peor aún si consideramos el contexto de crisis ambiental. Según el Censo ejidal más reciente, 795 ejidos y comunidades solicitaron capacitaciones al sector agrario en las siguientes materias: organización agraria, administración agraria, manejo o cuidado de los cultivos o del bosque, manejo o cuidado de los animales, comercialización y derechos agrarios (INEGI, 2009).

Está claro que los programas de capacitación y de inversión productiva resultan insuficientes para abatir la desigualdad en el sector rural de Chiapas: el 95% del personal formalmente ocupado en el sector agricultura y pesca es masculino, y sólo el 5% es femenino (INEGI, 2014). Este último dato, evidentemente no reconoce gran parte del trabajo de las mujeres en casa, en traspatios y en parcelas de autoconsumo, y se limita a la información de empleos formales. A continuación explicaremos el proceso metodológico del estudio tema de este trabajo.

Metodología

Entre 2016 y 2017 los autores de este artículo acompañamos a organizaciones campesinas y centros de capacitación en la constitución de una Red de Escuelas Campesinas, articulada con el Movimiento Nacional de Escuelas Campesinas que acompañan investigadores de la Universidad Autónoma Chapingo desde 2003 (Gómez, Mata y González, 2017).

El trabajo de campo llevado a cabo entre 2016 y 2017 en cinco municipios de Chiapas nos permite asegurar que las organizaciones campesinas no se conforman con recibir los programas de capacitación para el desarrollo rural instrumentados por el sector gubernamental y que han diseñado sus propias estrategias organizativas e incluso sus propios programas de capacitación con base en la educación popular y la agroecología. Destacamos la participación de mujeres y jóvenes en estos procesos.

Después de un año de sostener reuniones cada mes con los representantes de las organizaciones participantes del Movimiento de Escuelas Campesinas en Chiapas, esto es, la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ-CNPA), la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ-FOSICH), la Universidad Indígena de Bachajón (UBACH) y el centro de capacitación Tsomanotik, y ya con el compromiso de mantenerse cohesionados como Red de Escuelas Campesinas, con el compromiso de ser anfitriones del XV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas que se llevaría a cabo en octubre de 2017, unos meses antes se levantó una serie de entrevistas a los dirigentes de estas organizaciones, a quienes se les pidió un recuento histórico que permitiera comprender las características y particularidades de los procesos de capacitación que operan con sus propios fondos.

Las entrevistas se llevaron a cabo del 13 al 15 de julio con un guion de preguntas semiestructuradas, auxiliados con grabadora y utilizando un formulario con una aplicación móvil diseñada en la plataforma en línea Kobo Tolbox (HHI, 2017), aplicación diseñada por la Universidad de Harvard que permite hacer una encuesta por medio de dispositivos digitales como laptop, celulares y tabletas. Esta aplicación no necesita internet para su uso en campo pues almacena la información y al momento de entrar en zona con señal de internet envía los datos al espacio virtual, de tal manera que se ahorra el proceso de captura de cuestionarios y al revisar la información ya se encuentra en una base de datos que posteriormente se analiza cualitativa y cuantitativamente.

La información levantada en campo en el recorrido llevado a cabo con los representantes de las escuelas campesinas de Chiapas en comunidades de los municipios La Trinitaria, Chilón, Ixtapa, Tzimol y Tenejapa, evidentemente era insuficiente para conocer todo el trabajo de formación política, social, cultural y técnica que se imparte en las escuelas campesinas, pero sí pudo ser considerado como una primer aproximación, y sirvió para sistematizar la información básica de las sedes del XV Encuentro que tuvo lugar del 4 al 7 de octubre del mismo año.

Durante el encuentro se realizó un proceso de sistematización de experiencias, a través de un proceso participativo que incluyó la grabación de videos con celulares, fotografías y relatorías. El encuentro se realizó con sede principal en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, los días 4 y 7. El diálogo de saberes se realizó los días 5 y 6, en cada sede se realizaron

intercambios de experiencias bajo la metodología de campesino a campesino acerca de las experiencias de organización, capacitación, tecnologías agroecológicas y procesos de autogestión. Durante los cuatros días hubo mesas de diálogo, talleres, intercambio de experiencias, prácticas de campo, obras de teatro, música y poesía.

Adicionalmente, se aplicaron 116 cuestionarios de un total de 500 asistentes al encuentro, tomando como base la información que se había levantado en el recorrido de julio. A continuación, se sintetiza la información encontrada con un enfoque centrado en la participación de mujeres y jóvenes. El propósito de este capítulo es presentar parte de la información y analizar las estrategias de educación popular vigentes entre las organizaciones campesinas de Chiapas, las técnicas agroecológicas de interés de las escuelas campesinas, con la finalidad de analizarlas desde la perspectiva de las mujeres y los jóvenes. El documento finaliza con una reflexión sobre la participación social como eje característico de la educación popular campesina.

El Movimiento de Escuelas Campesinas

El Movimiento de Escuelas Campesinas en México es facilitado por investigadores de la Universidad Autónoma Chapingo desde 2003, siendo la rotación de sedes anfitrionas una característica que le da a este proceso un carácter dinámico y participativo. “Los encuentros de escuelas campesinas alimentan los tan necesarios procesos de reflexión y evaluación de lo que se hace, el cómo se hace y los resultados que se van alcanzando; permiten que cada una de las experiencias y grupos se vean a sí mismos viendo a las demás, compartiendo ideas, experiencias, maneras y ritmos, para renovarse y avanzar”. El objetivo es que los sujetos reconstruyan “sus conocimientos empíricos en las prácticas productivas, los complementen con conocimientos teóricos y manejen las innovaciones tecnológicas factibles y pertinentes, que tengan como finalidad el bienestar de las familias campesinas” (Macossay *et al.*, 2008: 41).

En un balance de los primeros diez años de organizar este tipo de foros, los académicos que acompañan el proyecto desde sus inicios concluyeron que la forma de vida de los mexicanos es una “cultura tradicional misógina donde se hace de menos a las mujeres, por lo que es necesario invitar e integrar a otros sectores sociales como niños, jóvenes y mujeres,

para que participen y aprendan de estos Encuentros” (Mata *et al.*, 2013: 40). A manera de autocrítica se aceptó lo siguiente:

Uno de los retos a superar en las Escuelas Campesinas es que a la fecha aún no se resalta suficientemente el papel de las mujeres campesinas, [...] durante los Encuentros, ha sido marginal su participación a nivel de las representaciones regionales y estatales, en los talleres, en las discusiones por mesa y a nivel de plenarios generales, por lo cual es necesario revalorar e impulsar su participación e inclusión de sus puntos de vista (Mata *et al.*, 2013: 248)

A diferencia de las mujeres, a los jóvenes no se les considera sujetos sociales excluidos, sino sujetos sociales en formación, por lo que se subrayó la importancia de “incluir en el trabajo diario a los jóvenes para que vayan creciendo como personas comprometidas, que desarrollen liderazgos, esto con el objetivo de hacer una transición de las generaciones pioneras con las nuevas generaciones” (Mata *et al.*, 2013: 56).

En junio de 2016 en Tzimol, Chiapas, se llevó a cabo el foro Encuentro de Escuelas Campesinas de Chiapas, con la participación de 200 personas que discutieron en cinco mesas de trabajo los siguientes temas: agroecología, soberanía alimentaria y defensa del territorio, escuelas campesinas y diálogo de saberes, economía solidaria, y comunicación y transformación social. En la plenaria se acordó que la comisión organizadora del encuentro se articulara como Red de Escuelas Campesinas de Chiapas, que se vinculara con el Movimiento de Escuelas Campesinas, además se reuniría en octubre de mismo año en Tlaxcala, y que se propusiera Chiapas como sede del siguiente encuentro nacional, en 2017.

Al concluir el encuentro regional de Chiapas, se propuso que un grupo representativo de los organizadores participara en el XIV Encuentro Nacional de escuelas campesinas que se llevó a cabo ese año en Tlaxcala, llevando la propuesta que finalmente fue aceptada, de que el siguiente encuentro nacional se llevara a cabo en Chiapas al año siguiente. Finalmente, el XV Encuentro Nacional se llevó a cabo en octubre de 2017 con sede principal San Cristóbal de Las Casas y movilidad a cinco subsedes en las regiones que se especifican en la Tabla 1.

Tabla 1. Distribución regional de las organizaciones que integran la Red de Escuelas Campesinas de Chiapas, a 2017

Subsede	Región de Chiapas	Organización local	Organización referente nacional
Bachajón, Chilón	Selva tseltal	Universidad Indígena de Bachajón (UBACH)	Frente de Escuelas Democráticas febrero 25 (FEDEF-25)
Bachajón, Chilón	Selva tseltal	Misión de Bachajón	Diócesis de San Cristóbal
Santa Martha, La Trinitaria	Fronteriza	Centro de Formación de Aprendizaje para el Desarrollo Campesino e Indígena (CEFADECI)	Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), a su vez integrante de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA)
Ixtapa	Centro	Universidad Multicultural Agroecológica Emiliano Zapata (UMAEZ)	Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ) y del Frente de Organizaciones Sociales Independientes de Chiapas (FOSICH)
Tenejapa	Los Altos	Comunidades Kulaktik y Sibactel	Pro-Mazahua
Tzimol	Fronteriza	Centro Solidario Tsomanotik	Redes sociales (varias)

Fuente: elaboración propia.

En la Tabla 1 se encuentran las organizaciones integrantes de la Red de Escuelas Campesinas y participantes en el movimiento nacional, esto es, OCEZ-CNPA, OPEZ-FOSICH, UBACH y Tsomanotik. Es importante observar que estas cuatro organizaciones se vieron rebasadas por la convocatoria del Encuentro Nacional, por lo que decidieron invitar a dos organizaciones más a ser subsedes, la Misión de Bachajón y Pro-Mazahua, organizaciones que fueron excelentes anfitriones y mostraron sus experiencias en derechos indígenas, la primera, y economía social, la segunda, pero no se involucraron plenamente en la organización del XV Encuentro Nacional, proceso que recayó en las cuatro organizaciones mencionadas primero, que vendrían a ser el “nodo central”

de la Red de Escuelas Campesinas de Chiapas, acompañadas, además, por investigadores de Chapingo.

El proceso devino en una oferta muy amplia y diversa de experiencias presentadas a los visitantes, quienes además compartieron sus experiencias igualmente muy interesantes, en un ejercicio de “diálogo de saberes”. A continuación, se sintetizan seis procesos de las escuelas campesinas de Chiapas, destacando los temas de mayor interés para mujeres y jóvenes.

Centro de Formación y Aprendizaje para el Desarrollo Campesino Indígena (CEFADECI)

El CEFADECI surgió en 2006 en Santa Martha, La Trinitaria, por la necesidad de la Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ-CNPA) de tener un espacio específico para la capacitación, intercambio de saberes y formación de promotores locales. Entre los temas de capacitación destacan la educación popular y la agroecología y se tiene como horizonte la lucha por la soberanía alimentaria. Para cumplir con estas ambiciosas metas organizan cursos, talleres, foros y seminarios para formar promotores y técnicos.

Esta escuela campesina se encuentra liderada desde su fundación por dos dirigentes de la OCEZ-CNPA en Chiapas, Concepción Mérida Altuzar y Carmen Mérida Altuzar, mujeres que heredaron de su padre la pasión por la defensa de los derechos de los campesinos. Destacan la importancia de la agroecología como herramienta para abonar a la lucha por la soberanía alimentaria y la defensa del territorio.

El tema que se discutió en CEFADECI como subsección del XV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas fue el de soberanía alimentaria, con las siguientes experiencias: La milpa campesina, en el ejido Rubén Jaramillo; aves de traspatio en Santa Martha; recuperación y selección de semillas, en San José Guadalupe, y sistematización de las experiencias visitadas, en las instalaciones de CEFADECI.

La problemática observada en esta microrregión tiene sus orígenes en la agricultura industrial promovida por la Revolución Verde en una primera época durante las décadas de 1960 y 1970. Desde ese tiempo las prácticas campesinas tradicionales han sido remplazadas paulatinamente por la tecnología de la agroindustria. Desde la perspectiva de los campesinos, este

paradigma tecnológico, altamente dependiente de agroquímicos, ha tenido un impacto muy fuerte en la acidez del suelo que derivó en una pérdida de productividad, lo que demanda cada vez más uso de fertilizantes y del paquete tecnológico asociado, como herbicidas y plaguicidas. El incremento de los precios de los insumos es una constante, costos que cada vez son más difíciles de cubrir con los productos de la agricultura, por lo que los campesinos están desesperados al valorar que la agricultura industrial cada año resulta menos redituable.

La región fronteriza ha pasado de ser una región que atraía población inmigrante de Guatemala a ser zona de expulsión de migrantes, particularmente hombres, situación que ha llevado a demandar la participación de mujeres y jóvenes en las actividades agrícolas, sin que ello represente un cambio en la jerarquía de toma de decisiones, pues las mujeres y los jóvenes no son titulares de derechos agrarios en los ejidos de la región, si acaso son mano de obra.

Como estrategia de fortalecimiento a los campesinos, CEFADENCI ha implementado procesos de capacitación con prácticas agroecológicas. Como resultado, las mujeres han comenzado a implementar solares de hortalizas sin agroquímicos, con fines de autoconsumo y venta de excedentes en los mercados locales.

Algunos productores están en proceso de mejorar la producción del sistema milpa, generando sus propias semillas, tomando en cuenta el clima y las fases lunares. Para elegir las mejores semillas los campesinos más experimentados seleccionan de acuerdo con el tamaño de la mazorca, cantidad de hileras y color. Dentro de la producción de la milpa se encuentran maíces acriollados, esto es, maíz híbrido comercial cruzado con maíz nativo en mayor abundancia, con lo que se garantiza que los recursos genéticos locales predominen en las semillas comerciales.

En el manejo de animales de traspatio ha funcionado un proyecto llamado Pase en Cadena, basado en la producción de cerdos y aves de corral, mediante grupos de trabajo integrados por familias de la misma localidad. La metodología del “pase en cadena” inicia con una familia que recibe el primer hatillo ganadero, lo cría y posteriormente reparte los productos con otras familias que integran el grupo de trabajo, con la finalidad de que en poco tiempo se amplíe la capacidad de producción y se formen eslabones de una cadena productiva aún en formación.

CEFADECI también promueve el rescate de la medicina herbolaria tradicional y se valoran ahí los conocimientos ancestrales alrededor de las plantas y sus propiedades curativas. Otro proceso promovido por esta escuela campesina son los huertos de fruticultura en los que se asocian animales y cultivos.

Los jóvenes que han participado en esta escuela campesina se han formado como promotores agroecológicos y practican las técnicas aprendidas en las parcelas y traspatios de su familia. Las mujeres se han interesado en la producción familiar diversificada con frutos, hortalizas, aves y cerdos. Algunas familias iniciaron capacitándose en el manejo de animales a campo abierto y actualmente están asociando las actividades agrícolas y pecuarias de los traspatios en un modelo que denominan “granja integral”, consistente en el uso intensivo de los traspatios con una diversidad de cultivos y animales muy compleja, lo que demanda un manejo más sofisticado, esto es, mayor trabajo y mejor aprovechamiento de cada espacio del terreno que destinan a este tipo de agricultura familiar.

En los ejidos mencionados de La Trinitaria, se subraya el papel de las mujeres como sujeto social necesario y determinante en la producción y diversificación de alimentos en los hogares y para la microrregión, con lo que se confirma el papel preponderante de las mujeres en el sustento del hogar, con la participación de los jóvenes en las diferentes actividades de la agricultura familiar: producción, cosecha y venta de los excedentes.

Desde esta experiencia se puede definir que la soberanía alimentaria es resultado de aprovechar los beneficios que la agricultura ofrece, agregando valor a los cultivos locales, abriendo canales de comercio regional con precios justos. Los proyectos de capacitación implementados en esta escuela campesina llaman la atención de mujeres y jóvenes, mientras la mayoría de los hombres adultos siguen enganchados en la agricultura comercial.

Universidad de Bachajón (UBACH)

Esta escuela tiene registro oficial en la Secretaría de Educación Pública para impartir las licenciaturas en Sociología, Derecho, Desarrollo Sustentable, Trabajo Social y otras disciplinas como Matemáticas y Psicología. El modelo pedagógico forma parte de la educación popular, es una universidad intercultural que no está incorporada al gobierno del estado, es

decir, es privada, aunque la cuota es simbólica y tiene mucho vínculo con procesos de organizaciones que apoyan el movimiento magisterial popular, de tal manera que la experiencia de cursar en esta universidad es generadora de conciencia social.

La Universidad de Bachajón tiene sus orígenes en los movimientos populares posteriores a 1968 en Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, en ese entonces aglutinados por el Frente Popular Independiente y el Frente de Escuelas Democráticas, ambos coordinados por Agustín Pérez Rodríguez, dirigente que murió el 25 de febrero de 1979 después de un acto de brutalidad policiaca, y cuya muerte inspiró la fundación del Frente de Escuelas Democráticas Febrero 25 (FEDEF 25), movimiento que multiplicó la fundación de escuelas populares en diferentes estados de la república como México, Chiapas, Oaxaca y Sinaloa. La Universidad de Bachajón fue fundada en 2007 y se caracteriza por tener una plantilla de maestros y alumnos de origen campesino e indígena y formar parte del movimiento magisterial popular.

La directora de la UBACH es la maestra América Vanessa Hernández Gutiérrez, quien ha impulsado la autonomía de la universidad con base en la participación de jóvenes y maestros en actividades como la construcción de espacios productivos donde los alumnos de todas las carreras hacen prácticas agrícolas para comprender las dificultades del trabajo campesino. Algunos ejes temáticos transversales como derecho indígena, desarrollo sustentable, educación popular y psicología pretenden fomentar la toma de conciencia de los alumnos para que actúen a favor de la sociedad, diseñando y creando estrategias que ayuden a resolver los problemas de las comunidades rurales.

La UBACH fue sede del XV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas con los temas: derechos indígenas, identidad cultural y comunicación comunitaria. Como parte del intercambio de experiencias se recorrió la zona productiva del terreno que ocupa la universidad, con los siguientes procesos: producción de gallinas ponedoras, cunicultura, ganadería, peces, apicultura, lombricultura y porcicultura. En las visitas se hizo una descripción del manejo de estas actividades.

En lo que respecta al manejo de las gallinas ponedoras (tienen 72 aves), el cuidado generalmente lo realizan las alumnas de la universidad, las actividades inician con la adecuación de los nidos de las gallinas, control de humedad y sombra, preparación de alimentos y control

de enfermedades. La UBACH cuenta con un módulo de producción de conejos que se expuso como una alternativa de alimentación. En los alrededores existe un apiario de abejas melíponas, una especie de abeja nativa sin aguijón, que es manejado por los alumnos y maestros. Desde hace algunos años se ha implementado la lombricultura como una opción en la recuperación del suelo, haciendo preparados naturales.

Con la porcicultura y la ganadería, la UBACH busca obtener ingresos económicos a través de la venta de carne y otros derivados como embutidos y lácteos. Esta escuela cuenta con 18 cabezas de ganado. En los terrenos donde se pastorea el ganado se está reproduciendo el bambú con el propósito de contar con insumos para construcción de zanjas que sirvan para tratar aguas negras; es un proyecto de reciente creación, manejado por las profesoras de esta institución Vanessa Hernández Gutiérrez y Maribel Muñoz.

Para los directivos de la UBACH la expectativa es que los alumnos tengan la experiencia técnica que les permita replicar éstas y otras técnicas con sus familias con el fin de fortalecer la economía familiar. El interés de la UBACH de ser sede de discusión en temas como cultura, identidad y comunicación es porque los directivos consideraron la importancia de fomentar el desarrollo con base en los valores comunitarios, la lengua indígena y las tradiciones a través de la comunicación popular.

Misión jesuita de Bachajón

Una segunda experiencia visitada en la región fue el de la misión de Bachajón, fundada por la Compañía de Jesús en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en 1958, con un radio de acción que abarca los municipios de Chilón, Sitalá y algunas comunidades de los municipios de Yajalón, Ocosingo, Simojovel, Pantelhó, Salto de Agua y Tumbalá.

Sus ejes y líneas estratégicas son: pastoral indígena, salud comunitaria, reconciliación comunitaria, desarrollo sustentable, género, organización social (participan Derechos Indígenas A.C., CEDIAC y YOMLEJ), radio comunitaria, cooperativas de café, miel, artesanías y cooperativa de ahorro (Crispín y Ruiz, 2010: 34).

Las experiencias compartidas en el XV Encuentro de Escuelas Campesinas por la misión de Bachajón fueron *Yomol-a'tel* (trabajo), *Capeltic* (Cafetería), Microfinanciera, *Xapontic* (Jabones), *Chabtic* (Miel), *Batsil Maya* (Planta de Café), *Jluchiyej'n* (Bordado), Comparte y *Canan Taqu'in* (Administración y Contabilidad). En estos proyectos destaca la participación de mujeres y jóvenes.

Uno de los problemas a los que se enfrentan las mujeres en Chilón es lidiar con la opinión del esposo que en ocasiones se muestra machista, celoso o controlador del trabajo y participación de las mujeres, actitud que se aleja de los valores que se enseñan en la misión de Bachajón como son el respeto, la igualdad y el amor. Estas limitaciones laceran los sueños de mujeres por salir adelante: crear proyectos, organizarse y participar en asambleas. En los jóvenes resaltan vicios como alcoholismo y drogadicción, así como problemas sociales como prostitución, desempleo, emigración y delincuencia.

La misión contribuye creando nuevos proyectos y fortaleciendo procesos ya establecidos. Todos los proyectos llevan la misma finalidad, parten de una educación sustentable donde no se cuenta con título universitario, pero se realiza un trabajo práctico que lleva a un conocimiento científico al realizarse del hermano mayor al hermano menor, del padre al hijo y del hijo al hermano. En este involucramiento participan hombres y mujeres por igual.

Entre los procesos de economía solidaria destaca la caja de ahorro, con base en una cadena de valores y confianza. El campesino genera sus propias ganancias, permite generar ahorro y valora su trabajo, ese ahorro regresa a la base para invertir en materia prima u otra necesidad que mejore la producción. Para lograr estos procesos se forman técnicos que fortalezcan lazos entre las cooperativas, empresas y productores. En la caja de ahorro se otorgan créditos para solucionar necesidades de salud, educación, trabajo y estudios clínicos. A diferencia de una financiera tradicional, se manejan intereses muy bajos con un 4% mensual en un lapso de seis meses. No se necesitan las garantías de hipoteca, prenda o fianza.

Entre los productores también se ha impulsado el manejo de apiarios para la producción de miel; se manejan las abejas europea, africana y carniola. En el caso del café, se producen 15 toneladas al año, se clasifica por tamaño, color, calidad y aroma.

El proyecto de bordado inició hace más de 40 años. Los bordados reflejan visiones, espiritualidad y empoderamiento; participan 230 socias de diferentes comunidades. Este proyecto de artesanía incluye una variedad de productos como bolsas, mochilas, gorras, zapatos. A los jóvenes se les inicia con trabajos sencillos como lapiceras para que se vayan integrando a la producción.

Para hacer el proceso administrativo y contable se designa una persona de servicio, hijo de alguno de los productores de café. En este proceso se trabaja con 130 personas de diversas comunidades; estas personas mensualmente actualizan información del mercado y rinden cuentas en torno a la consolidación de una economía solidaria, se trabaja con varias cafeterías de la región y se envía café a los mercados de Guadalajara, Ciudad de México y Puebla, y las ganancias se usan para pagar los costos administrativos.

Radio AXH (la Nueva Buena Palabra) es un proyecto de comunicación comunitaria que surge por la necesidad de las comunidades de compartir las ideas locales. Cuentan con concesión de radio indígena. La radio llega a más de 600 comunidades. Para mantener activa la radio comunitaria, jóvenes voluntarios recorren comunidades y la difunden por medio de programas culturales, se habla de la Madre Tierra, música, jóvenes, niños y adultos, se presentan testimonios de ancianos para mantener activa la memoria. Se difunden noticias locales, estatales y nacionales. El contenido es en lengua tseltal.

En todos los procesos las mujeres trabajan en solidaridad con esposos e hijos, pero sobre todo con organización. La Misión de Bachajón parte del respeto hacia las reglas y normas locales que rigen la vida en sociedad y que son esenciales para la convivencia de los pueblos indígenas.

Como todos los procesos sociales están inacabados, los coordinadores de la misión consideran que les queda pendiente producir alimentos de mayor calidad para asegurar el autoconsumo y el sustento de las familias campesinas. También es necesario fortalecer los procesos ya establecidos.

Universidad Multicultural Agroecológica Emiliano Zapata (UMA EZ)

Esta universidad se ubica en la comunidad Concepción, municipio de Ixtapa, fundada en 2014 por la dirección de la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ), vinculada al Frente de Organizaciones Independientes de Chiapas (FOSICH), el Movimiento de las Escuelas Campesinas, el Movimiento en Defensa del Territorio y el Movimiento Nacional del Poder Popular. Es un proyecto en construcción. El propósito de abrir esta universidad es brindar educación a los jóvenes del estado de Chiapas bajo el enfoque de sustentabilidad y agroecología. Se apoya en la Universidad de Bachajón, de la que toma algunos principios organizadores de las actividades académicas.

Actualmente busca capacitar y formar jóvenes mediadores de sus recursos y conocimientos a través de la vinculación entre universidad y comunidad. En la UMAEZ se organizan cursos, talleres, foros y seminarios, y se ofrecen programas de licenciatura en desarrollo sustentable para formar profesionistas que a su vez se vinculen con promotores, técnicos y maestros en procesos de desarrollo rural. En los dos últimos años han trabajado con experiencias de capacitación en la promoción de la agroecología, salud comunitaria, derechos humanos, ecoturismo, ecotecnologías, ganadería sustentable y soberanía alimentaria.

En las instalaciones de la escuela se construyó un tanque de almacenamiento de agua, un vivero de bambú, taller para composta de lombriz y bocashi, también se han coordinado profesores y estudiantes para levantar inventarios locales de flora y fauna.

En el proceso organizativo del XV Encuentro, la UMAEZ se distinguió por ser sede para el análisis de experiencias de educación popular. La discusión inició con una reflexión de las características de la educación al interior de la familia, en la escuela y por medio de la religión, con el siguiente balance: en la familia, existen contrastes entre la educación que se implementa en las zonas rurales y la que se imparte en zonas urbanas. El modelo educativo se apoya en modelos teóricos y con base en el modelo de competencias, dejando a un lado el modelo de educación crítica y de compromiso social. Se concluyó que la educación no parte de un conocimiento profundo del contexto social y natural, además de que existe falta de planeación y hay pérdida de conocimientos básicos loca-

les. La religión, por otro lado, se reproduce desde la infancia por medio de doctrinas, por tradición y experiencia, para ello se utilizan imágenes, señales y símbolos. Por medio de la corriente eclesial llamada teología de la liberación se promueven valores como el respeto y se contribuye a la consolidación de una Iglesia autóctona, que defiende los derechos de los pueblos indígenas y cuyo máximo exponente en Chiapas fue el obispo Samuel Ruiz.

La educación popular bien aplicada puede convertirse en un medio para que los campesinos sean sujetos de desarrollo y de derecho. Para ello se concibe la necesidad de fortalecer los procesos organizativos ya emprendidos, así como hacerlos crecer y vincularlos a partir de Escuelas Campesinas, proponiendo la construcción de la Red Nacional del Movimiento de Escuelas Campesinas.

Fundación Pro Mazahua

Pro México Indígena o Pro Mazahua es una fundación que trabaja en seis estados de la república mexicana. En Chiapas se constituyeron como Agencia de Desarrollo Rural (ADR) para operar el Proyecto Especial de Seguridad Alimentaria (PESA). En 2016 con este proyecto cubrían grupos de trabajo en comunidades de San Juan Cancuc y Tenejapa.

En la práctica son una escuela campesina que contribuye en la búsqueda de estrategias que permitan elevar la calidad de vida de la población, respetando la cultura indígena y dando prioridad a la participación comunitaria para promover el desarrollo integral sustentable combatiendo los problemas de raíz. La coordinación en Chiapas destaca por la participación de Grissel Nathali Pérez Aguilar quien con su valiosa disponibilidad y liderazgo pasó de ser técnica de PESA a coordinadora estatal. El ser mujer le ha permitido buscar la participación y organización de las mujeres en los diferentes proyectos donde tiene presencia la ADR.

El Programa de Desarrollo Integral Sustentable en el que se basa la fundación se conforma por cuatro dimensiones estratégicas cuyos objetivos son: físico ambiental: impulsar el rescate de los recursos naturales; social humano: ofrecer atención integral a través de los programas de salud, nutrición, educación, capacitación tecnológica y comunitaria a las

familias indígenas; económico productivo: busca introducir prácticas agroecológicas, tecnología orgánica, ingresar en los nichos de mercado para obtener los mejores precios y organizar a los productores en cooperativas para que de esta manera puedan comercializar sus productos directamente con el mercado externo; y cívico cultural: se promueve la identidad y cultura local.

La fundación busca establecer relaciones cordiales entre proyectos y las autoridades comunitarias, así como favorecer el encuentro entre éstas. Además de tender puentes para gestionar apoyos para las escuelas de la región, organiza eventos culturales, deportivos y ambientales donde los niños, las niñas y los jóvenes de las comunidades encuentren un espacio de formación integral que los aleje del alcohol y las drogas. Para el XV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas esta fundación coordinó un intercambio de saberes entre productores de café y miel. El tema refirió a la economía comunitaria y transformación de los recursos locales. Las experiencias visitadas fueron: apicultura en la localidad de Sibactel; producción de café orgánico y caja de ahorro en la comunidad Kulaktik, ambas en el municipio de Tenejapa.

Además de los proyectos de cafecultura y apicultura, Pro Mazahua impulsa su propio modelo de educación, con apoyo en los maestros en educación de 25 escuelas con un total de 2000 alumnos en las que se imparten talleres de música, huerto escolar (rábano, lechuga y repollo), taller de lectura (cuentos, leyendas y adivinanzas), taller de pintura, educación tradicional y bordados: bufanda, morrales y trajes tradicionales. En este contexto resalta la participación de los jóvenes técnicos, hombres y mujeres en quienes recae la responsabilidad de los proyectos. Los técnicos generalmente son jóvenes originarios de la localidad donde se ejecutan los proyectos, con lo que se agiliza la comprensión de las particularidades técnicas de cada proceso al comunicarse en su lengua materna. De ahí que el proyecto original, Pro México Indígena, derivara en una apropiación por parte de los pueblos donde esta organización no gubernamental trabaja: Pro-Mazahua, en Estado de México; Pro-Tseltal, en Chiapas; Pro-Maya en la Península de Yucatán y así en otras regiones de Michoacán, Oaxaca y Guerrero.

A las comunidades donde trabaja ProMazahua se les invitó a participar en la Red de Escuelas Campesinas y, en consecuencia, aceptaron

recibir visitantes en calidad de sede del XV Encuentro, con el tema de análisis “Economía social comunitaria”. Desde la perspectiva de los productores, los problemas recientes se deben a fenómenos ambientales, sociales y culturales: los cambios drásticos de régimen climático han traído temporadas irregulares de lluvia, granizo, viento, sequías y heladas, derivando en enfermedades como la roya del café; en lo social, los productores aún dependen de las instituciones para su funcionamiento y para el mantenimiento de su producción. El coyotaje sigue presente en toda la cadena productiva; no se ha podido erradicar.

Durante la visita a las experiencias se resaltó la importancia de cada proceso visitado. En Sibactel, Tenejapa, se trabaja apicultura desde hace por lo menos ocho años, en el trabajo participan diferentes integrantes de las familias de manera organizada, cada productor por lo menos cuenta con una cantidad aproximada de 24 cajas de abejas por apiario, y existen productores que tienen hasta cuatro apiarios. Por lo regular los apiarios se encuentran entre dos y tres kilómetros de distancia del centro de población. Actualmente los productores se encuentran certificados por CERTIMEX y SAGARPA por el manejo orgánico de las colmenas y de la miel. Durante el año se realizan cuatro cosechas y han vendido hasta 17 toneladas de miel.

En Kulaktik, Tenejapa, está la otra experiencia asesorada por Pro Mazahua que se visitó durante el XV Encuentro. Además de trabajar con la cafecultura tienen una caja de ahorro con la siguiente dinámica: durante el mes los productores tienen que ahorrar por lo menos diez pesos, el dinero a préstamo no debe rebasar la cantidad que el socio ha ahorrado y se les cobra el 3 % de intereses, una tasa muy baja comparada con agiotistas y bancos privados, que llegan a cobrar hasta el 40% de interés. El lema de la caja de ahorro es “crecer juntos”. Los problemas al interior se resuelven por usos y costumbres, en asamblea comunitaria. Cada mes se realiza una reunión en la que se dirimen los conflictos de intereses y se hace corte de caja, con información a los socios sobre el estado vigente de ahorros y préstamos. El hacer públicos los estados de la cuenta común permite al grupo tomar decisiones cuando un crédito está en riesgo de volverse insoluto, y al ser la comunidad la que decide incluso si un campesino tiene derecho a sembrar la tierra, los comuneros toman muy en serio las advertencias de la asamblea y, en consecuencia, no hay cartera vencida.

En Kulaktik el café inició por promoción del Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) a principios de la década de 1980. Con la venta de café los campesinos compraban maíz y frijol, sin posibilidades de hacer otro gasto con las ganancias de la cafecultura. Actualmente se manejan tres tipos de café: borbón o punta verde, caturra o fruto grande y arábica o punta roja, los productores se encuentran certificados por MAYACERT, CERTIMEX y la Confederación Nacional de Productores de México (CONAPROMEX) como productores de café orgánico, gracias a lo que han tenido capacidad de registrar su propia marca, gestionar para la adquisición de equipo para torrefacción del aromático y vender alrededor de 70 toneladas de café al año, pese a la crisis de la roya reciente. Actualmente el café de Kulaktik se comercializa en Canadá y Estados Unidos a través de intermediarios, alcanzando un precio de 127 dólares por quintal. Actualmente están vendiendo a 130 pesos el kilo de café oro (a 18.71 pesos por dólar, a precios del 11 de marzo de 2018).

Los técnicos y directivos de la organización cafetalera de Kulaktik observan que les hace falta estrechar vínculos de confianza entre el productor y el consumidor, y fortalecer una horizontalidad en el intercambio de saberes. En los proyectos de Pro Mazahua en Kulaktik es muy escasa la participación de mujeres y jóvenes, por lo que se recomienda acordar estrategias para visibilizar el trabajo y la participación de mujeres y jóvenes por sus capacidades, su participación y organización.

Centro Solidario Tsomanotik

El Centro Solidario Tsomanotik fue fundado en 2009, cuenta con un centro demostrativo de ecotecnias en un paraje de Tzimol y forma parte del proyecto Escuela Metodológica Regional del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), uno de los centros de educación popular más antiguos (fundado en 1963) y consolidados de América Latina. A través de ese proyecto, Tsomanotik se asume como sede de cursos de formación de educadores populares que imparte IMDEC cada año. Otro proyecto de educación popular que tienen en Tsomanotik es un diplomado en “Formación de líderes juveniles como promotores de soberanía alimentaria”, además capacitan a jóvenes de las escuelas de Tzimol re-

plicando la metodología del proyecto de Huertos Escolares que dirigen investigadores de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).

Forman parte del Comité de Cuenca del Río San Vicente y de la Red de Escuelas Campesinas. Entre sus objetivos está el de construir una sociedad respetuosa de la naturaleza, equitativa, solidaria y sustentable, capaz de promover un cambio personal y comunitario a favor de la vida digna y el bien común, mediante un centro agroecológico productivo, educativo, experiencial y de vida comunitaria. Para ello realizan talleres y diplomados para formar promotores en prácticas agroecológicas.

Tsomanotik fue fundado por un matrimonio proveniente del centro del país, quienes, viendo la problemática y la crisis productiva en Chiapas, han visto en la agroecología una alternativa para mitigar los daños ambientales de la agricultura convencional, además de ver en ella la posibilidad de una economía solidaria e integral. Bet Barrios y Daniel son quienes lideran este proyecto. Bet, además de ser impulsora de esta estrategia, está en constante vinculación con otras organizaciones que le permitan fortalecer su proyecto que le den la posibilidad de generar un impacto real en las familias campesinas.

Como parte organizadora del XV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas, Tsomanotik fue sede de intercambio de experiencias en materia de agroecología, organizaron ahí visitas a las áreas demostrativas del propio centro, los huertos escolares, huertos familiares, duchas solares, baños secos, banco de semillas y, abonos orgánicos, y visitaron un trapiche donde tienen un proyecto productivo de azúcar mascabada.

En esta experiencia se concluyó que las dificultades para masificar la agroecología tienen que ver con el predominio de empresas que buscan arrebatarse al campesino sus saberes y, su poder de decisión sobre la agricultura, presiones que provocan que las familias usen de manera intensiva agroquímicos en sistemas de monocultivo, derivando en contaminación de suelos y ríos, deforestación y sobreexplotación de recursos naturales. La falta de oportunidades laborales lleva a muchos jóvenes a rechazar la posibilidad de vivir en sus comunidades de origen, motivándoles a emigrar a otros estados o a estudiar licenciaturas que los desvinculan de los problemas y la vida cotidiana del sector rural, olvidándose de su cultura y de sus orígenes.

Esta escuela campesina opera como centro demostrativo de procesos agroecológicos, destacando la producción de azúcar mascabada en

el trapiche de Tzimol y el proyecto Kachani; el primero refiere a la producción de panela con base en el trabajo de corte y traslado de la caña con caballos y burros, después se procesa el jugo de caña en grandes peroles de cobre hasta llegar al punto de vaciado en moldes para su secado. El segundo proyecto trata de una parcela productiva con variedades de hortalizas como espinaca, acelga, betabel, chícharo, cebolla, perejil, chayote, entre otras verduras; frutales como aguacate, naranja, mandarina y plátano. La cosecha de estas verduras y frutas es la base de la alimentación de los voluntarios que visitan el centro agroecológico.

La estrategia de Tsomanotik es poner en práctica lo que se aprende en el intercambio de experiencias y consumir los productos de los campesinos. También gestiona y crea vínculos con otros grupos promotores de huertos agroecológicos y defensores de las semillas criollas o nativas. Esta escuela campesina promueve el empoderamiento de mujeres y jóvenes por medio del intercambio de experiencias y el diálogo de saberes.

El centro demostrativo se encarga de difundir enseñanzas con base en los saberes ancestrales mejorados con técnicas agroecológicas, con el método de aprender-haciendo, integrando la reflexión teórica con la práctica de cuidar los recursos naturales y reproducir la diversidad. Se promueve la agricultura ecológica entre los jóvenes como una alternativa de vida, una forma de construir conocimientos y de compartir experiencias. Consideran necesario reforzar los conocimientos campesinos, promover el intercambio de productos en un tianguis y concientizar a la población sobre la problemática del campo.

Análisis de la participación de las mujeres y los jóvenes rurales en el estudio de caso

Es importante destacar que cada una de las escuelas campesinas visitadas entre 2016 y 2017 y mencionadas en este documento se basa metodológicamente en potenciar la participación de mujeres y jóvenes como una forma de revalorar el trabajo campesino, y como alternativas a la crisis social. En las escuelas campesinas las mujeres y los jóvenes son parte medular de los procesos productivos y organizativos, desde sus espacios, habilidades y capacidades, día con día producen, forman, educan, capacitan, lideran movimientos, promueven estrategias de campo y, sobre todo, crean nuevos conocimientos y en ocasiones como el XV Encuentro de

Escuelas Campesinas intercambian las experiencias con otros campesinos, técnicos o jóvenes interesados en consolidar procesos regionales de desarrollo alternativo.

La Red de Escuelas Campesinas de Chiapas distribuyó a los visitantes del XV Encuentro Nacional en seis experiencias en los que se abordaron los temas de la convocatoria a ese foro. Si bien en algunas escuelas hay procesos más avanzados que en otras, podemos concluir que en todas las subsedes del encuentro se abordaron casi las mismas experiencias.

A manera de síntesis para el análisis, se elaboró una matriz en la que se presenta en forma de lista las estrategias organizativas de cada escuela campesina con la que se está promoviendo un desarrollo rural alternativo. Apoyados en un cuadro de valores en donde cero (0) indica que no está el proceso, uno (1) indica que el proceso está en vías de consolidación y dos (2) indica que el proceso está plenamente consolidado e incluso en expansión; tenemos así los resultados que se observan en la Tabla 2.

Como se observa en la Tabla, en las seis experiencias de educación popular visitadas se identificaron hasta 24 estrategias organizativas para promover la participación de jóvenes, mujeres y campesinos en proyectos de desarrollo rural alternativo. Evidentemente ninguno de los centros de capacitación o escuelas campesinas obtiene la calificación máxima de dos puntos en todos los proyectos (48 en total), por lo que se concluye que a este tipo de experiencias podríamos denominarle “educación popular para un desarrollo rural alternativo”, ninguna experiencia está totalmente acabada y se trata de procesos en permanente construcción, con avances y retrocesos.

En todos los casos encontramos que se promueve intensamente la participación social, aunque con diferentes resultados, dependiendo de historias muy particulares como experiencias previas, pero también encontramos que hay herramientas del desarrollo participativo que se repiten constantemente, como la decisión en grupos focales, el diseño de proyectos concretos y la persecución de metas a corto plazo (1 a 3 años).

Evidentemente, la educación popular tiene límites que responden más a la estructura agraria. Nos referimos a la capacidad de las comunidades indígenas y campesinas de aceptar un relevo generacional, con la participación de los jóvenes, y una ampliación de derechos a favor de mujeres y jóvenes.

Tabla 2. Matriz de cuantificación de las estrategias encontradas en las escuelas campesinas visitadas entre 2016 y 2017

Estrategias organizativas	CEFADECI, La Trinitaria (OCEZ)	Universidad de Bachajón, Chilón	Misión de Bachajón, Chilón	UMA EZ, Ixtapa (OPEZ-FOSICH)	Pro-Mazahua, Tenejapa	Tsomanotik, Tzimol
Acceso a subsidios de apoyo al campo	1	0	0	1	2	0
Asesoría de investigadores de Chapingo, Ecosur, UNACH, otros.	2	1	2	0	1	2
Centro de capacitación en agroecología y ecotecnias	1	1	1	1	2	2
Comité de Cuenca	0	0	0	2	0	2
Comunicación intercultural	0	1	2	0	0	0
Crítica al capitalismo	2	2	2	2	1	2
Crítica a los agroquímicos, fertilizantes y plaguicidas	2	1	2	1	2	2
Crítica a los monocultivos	2	1	1	0	0	2
Derechos colectivos de los pueblos indígenas	1	1	2	1	0	1
Economía social y solidaria	1	1	2	0	2	2
Ecotecnias	0	0	0	0	0	2
Educación popular	2	1	2	2	0	2
Experimentos agroecológicos	1	1	1	1	2	2
Fomento de la diversificación productiva	2	2	2	2	2	2
Intercambio de experiencias entre campesinos	2	1	1	1	1	2
Movimientos sociales como escuela de lucha emancipadora	2	2	2	2	0	1
Organización de actividades deportivas	0	2	0	0	1	0
Participación en la vida comunitaria	2	2	2	2	2	2
Promotores campesinos	2	0	2	1	2	2
Proyecto Especial de Seguridad Alimentaria (PESA)	0	0	0	0	2	0
Red de huertos escolares	0	0	0	0	0	2
Talleres de arte, cultura y oficios	0	1	2	0	1	2
Trabajo Común Organizado	2	2	2	1	1	2
Universidad indígena	0	2	1	2	0	1
TOTAL	27	25	31	22	24	37

Si bien los proyectos productivos promovidos por instituciones, organizaciones, centros de capacitación y universidades se apoyan mucho en promover la participación de grupos sociales tradicionalmente excluidos de la toma de decisiones, como las mujeres y los jóvenes, y los campesinos titulares de derechos agrarios, es decir, los ejidatarios, aceptan este tipo de proyectos, aún resulta insuficiente para pensar en que se está aceptando plenamente a los jóvenes y las mujeres como sujetos de derecho. Si acaso, se les considera como potenciales sujetos del desarrollo rural.

Por otro lado, los temas de las experiencias visitadas (soberanía alimentaria, derechos y cultura indígena, educación popular, economía social y agroecología) abren muchas expectativas para un cambio radical con base en técnicas al alcance de la gente. En todos los casos visitados, se puede hablar de modelos de un potencial desarrollo rural alternativo, aunque no todos los proyectos cuentan con sus propios manuales metodológicos, por lo que difícilmente se pueden replicar.

Adicionalmente, es claro que el problema central que impide una transformación social de fondo es un problema político y económico, por lo que no se resuelve técnicamente. Sin embargo, es muy importante tener mejores capacidades técnicas para innovar procesos de producción, transformación, comercialización o consumo. Más en Chiapas, un estado que se encuentra en los primeros índices de pobreza, analfabetismo, marginación, exclusión, expulsión migratoria y crisis alimentaria. Así, resulta alentador conocer estas experiencias en Chiapas, y conocer grupos de jóvenes, mujeres, técnicos y organizaciones sociales que, lejos de “competir” entre sí, se articulan en red para intercambiar sus experiencias con otros campesinos.

Esta experiencia nos permitió comprender la relación entre tres campos en los que se reproduce la educación: la escuela o educación formal, la capacitación para el trabajo y la educación popular. Sería simplista decir que estos tres campos son complementarios entre sí, pues en realidad se caracterizan por relaciones bastante tensas, críticas y conflictivas.

La educación formal en Chiapas está en crisis permanente, con el índice de educación más bajo del país, con tan sólo seis años cursados en promedio (incluyendo preescolar y primaria trunca). Los intentos más recientes de modernizar la educación se toparon con el rechazo de los profesores, padres de familia y organizaciones sociales a la reforma edu-

cativa de 2013, proceso que derivó en el movimiento magisterial popular que se mantuvo activo hasta 2016. Y la crisis se postergará al menos hasta el siguiente sexenio.

Los bajos índices de educación en Chiapas llevan a los ejidos y comunidades a solicitar a las instituciones agrarias hasta 795 proyectos de capacitación para el trabajo en temas como los siguientes: organización agraria, administración agraria, manejo o cuidado de los cultivos o del bosque, manejo o cuidado de los animales, comercialización y derechos agrarios (INEGI, 2009). Las condiciones adversas por la globalización de la economía, la crisis ambiental y las innovaciones tecnológicas exigen a los campesinos que se capaciten en estos y otros temas.

Siendo importante, pero insuficiente, la capacidad de las instituciones agrarias de cubrir la demanda de capacitación, se han generado proyectos de capacitación entre las organizaciones campesinas (OCEZ, OPEZ), las universidades indígenas (Bachajón, UMAEZ), las organizaciones no gubernamentales (ProMazahua, Tsomanotik) y aún en la Iglesia católica (Misión de Bachajón).

En síntesis, la educación popular y la participación de mujeres, jóvenes y grupos campesinos en procesos de desarrollo rural alternativo son estrategias de movilidad social que se están llevando a cabo sin una participación notable de parte de instituciones agrícolas. Esto justifica la necesidad de analizar este tipo de procesos para su mejor comprensión, pues los recursos del Estado para promover el desarrollo rural no están tomando en cuenta estas estrategias con la seriedad que amerita.

En cada experiencia visitada encontramos diferentes estrategias para hacer partícipes a hombres y mujeres en los procesos organizativos. En estas experiencias poco a poco los jóvenes se han ido apropiando de los procesos que los adultos no atienden o les encomiendan, en los jóvenes recae la responsabilidad sobre el manejo alternativo de los recursos agrobiológicos, la preservación de la identidad campesina e indígena y, en consecuencia, la defensa del territorio.

Las mujeres jóvenes, adultas y ancianas comienzan a sobresalir aún pese a la cultura rural adversa, al reproducir su lengua, las tradiciones, costumbres e innovando en actividades productivas. Las necesidades de obtener mayores beneficios económicos, sociales y ambientales en la

comunidad han impulsado a las mujeres a experimentar nuevas estrategias y buscar alternativas a los problemas que afrontan. En este contexto las organizaciones campesinas, escuelas y la sociedad civil se han encargado de fomentar nuevas ideas en la sociedad sobre un pluralismo e integración de las mujeres y jóvenes en las actividades productivas. En tanto, comienza a verse una sociedad más justa e igualitaria a nivel comunitario.

A pesar de que las mujeres y los jóvenes día a día se han ganado más espacio en la participación política, social y económica, todavía existen “trampas” que impiden o dificultan la movilidad social, que dificultan los esfuerzos por construir una sociedad más justa, por lo que fácilmente estos proyectos de desarrollo alternativo se pueden enfrentar a una lucha de poderes o por el poder, por la autonomía de mujeres y jóvenes.

Bibliografía

- Bebbington, A., J. Escobal, I. Soloaga y A. Tomaselli (2006) *Trampas territoriales de pobreza, desigualdad y baja movilidad: Los casos de Chile, México y Perú*. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- Carranza, T. (2010) *Tejiendo igualdad. Manual de transversalización de la perspectiva de género*. México: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo–Instituto Nacional de las Mujeres.
- Crispín, M. y M. Ruiz (2010) *Huellas de un caminar. La misión jesuita de Bachajón*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Hoyos, R, J. M. Martínez-De La Calle y M. Székely (2009) *Educación y movilidad social en México*. México: Subsecretaría de Educación Media Superior. Disponible en: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1865462/
- Gómez, E., V. Mata y González (2017) “¿Es la agroecología un extensionismo participativo? El caso de las escuelas campesinas en México”. En *Kavilando*, vol. 9, núm. 1.
- HHI (2017) KoBoToolBox. Harvard Humanitarian Initiative at Harvard University, Cambridge, MA. Disponible en: <http://www.kobotoolbox.org/>.
- INEGI (2000) *XII Censo general de población y vivienda*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INEGI (2009) *Censo Agropecuario 2007, IX Censo Ejidal*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

- INEGI (2010) *XI Censo general de población y vivienda*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INEGI (2013) *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INEGI (2014) *Censos Económicos 2014*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Disponible en: http://gaia.inegi.org.mx/atlas_genero/
- Jara, O. (1994) *Para Sistematizar Experiencias*, San José, Costa Rica: Alforja.
- Jarquín, R. et al. (2009) “Contribución de las escuelas de campo y experimentación para agricultores a la cafecultura sustentable chiapaneca”. En Gálvez et al. (ed.). *Agricultura sostenible: agrotecnia, socioeconomía, impacto ambiental, enfoque territorial*. pp. 570-576. Chiapas, México. Universidad Autónoma de Chiapas, Sociedad Mexicana de Agricultura Sostenible, Instituto de Recursos Naturales y Colegio de Postgraduados.
- Korol, C. (2016) *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorios en América Latina*. Oxfam-Grain.
- Macossay, M., Mata, B., González, M., López, S.; Delgado, D., Ceballos, A. y Dzib, L. (2008) “Escuelas campesinas: formación e identidad”. En *Revista de Geografía Agrícola*, 41 (julio-diciembre), pp. 17-35.
- Mata, B. (coord.) (2013) *Escuelas campesinas: 10 años en movimiento*. México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Pinheiro, L. (2015) *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los sin tierra y de los zapatistas*. México: LIBRUNAM.
- SEP (2012) *Sistema Educativo de los Estados Unidos Mexicanos 2011-2012*. México: Secretaría de Educación Pública. Disponible en: www.dgpp.sep.gob.mx/Estadi/principales_cifras_2011_2012.pdf.
- Servicio Internacional para la Paz (2015) *Luchar con corazón de mujer: Situación y participación de las mujeres en Chiapas (1995-2015)*. México: SIPAZ.
- SRA (2010) “Municipios y núcleos agrarios”. En *Base de datos con información estatal, regional y municipal*. México: Secretaría de la Reforma Agraria. Subsecretaría de Política Sectorial. Dirección General de Coordinación. Investigación y prospectiva.

Segunda parte

Miradas desde el feminismo y el género en el sureste de México

Relaciones laborales racistas y
sexistas en el trabajo doméstico
remunerado en Chiapas



Fotografía: Astrid Yulieth Cuero Montenegro

Relaciones laborales racistas y sexistas en el trabajo doméstico remunerado en Chiapas

Astrid Yulieth Cuero Montenegro

Introducción

En este artículo me propongo dar cuenta de la forma en que se imbrican las desigualdades de clase social, el sexismo y el racismo en la configuración de las condiciones laborales y del mercado de trabajo en el que participa un grupo de empleadas domésticas remuneradas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.¹ En primer lugar, presento las teorías que sustentan los hallazgos encontrados, tales como las teorías del trabajo reproductivo, de la interseccionalidad de opresiones y de las perspectivas segregacionistas del mercado de trabajo. En segundo lugar, presento brevemente el contexto chiapaneco y sancristobalense. Luego señalo el tipo de metodología usada, principalmente cualitativa, basada en técnicas como la entrevista en profundidad, la realización de talleres y grupos focales de reflexión, así como la observación participante.

Finalmente presento los principales hallazgos empíricos, a partir del estudio de caso, realizado con algunas de las integrantes entrevistadas del Colectivo de Empleadas Domésticas de Los Altos de Chiapas (CEDACH). En ese apartado, doy cuenta de cómo la intersección de la discriminación de clase, género y étnico-racial juega un papel clave en la inserción de las mujeres racializadas/etnizadas en el trabajo doméstico

¹ Se trata de un artículo de carácter exploratorio, basado en mis avances preliminares de investigación-intervención de tesis del Doctorado en Estudios e Intervención Feministas.

en Chiapas. Esta investigación tuvo su origen en la institución de servidumbre consolidada por la estructura de la sociedad colonial en América.

Algunas teorías sobre el trabajo reproductivo y las relaciones laborales en el trabajo doméstico remunerado

a) Teorías feministas sobre el trabajo reproductivo

Para entender las relaciones laborales que actualmente rigen y configuran el trabajo doméstico remunerado como un trabajo altamente feminizado, desvalorizado y muy precario, es necesario dar cuenta desde la perspectiva de la economía feminista, de los procesos socio-históricos y económicos del sistema capitalista que priorizan el proceso de valorización del capital (producción de mercancías) en detrimento de los espacios de reproducción de la vida de quienes contribuyen a crear más capital; la crítica feminista al marxismo ha sido fundamental para revelar el papel central que ha tenido el trabajo reproductivo de las mujeres en la organización capitalista de la vida, es decir, el capitalismo ha necesitado una organización sexual de la vida misma para sostenerse (Davis, 2004; Scott, 2008).

Es en este sentido que Joan Scott y Silvia Federici han mostrado acertadamente que la organización sexual de la vida en el capitalismo tiene dimensiones económicas, pero no sólo se reduce a una dimensión económica. Para Scott, el entendimiento de la invisibilidad de las experiencias de las mujeres trabajadoras en la historiografía implica cuestiones tanto materiales como ideológico-discursivas (2008: 52 y 57). Así, habría que reconocer que la formación de la clase obrera se ha realizado a través de las operaciones de la diferencia sexual, también a través de la diferencia racial. Para la autora, la experiencia de clase es una construcción de sentido, que pasa por el lenguaje político, y que depende de la diferenciación, por tanto, está en directa relación con el género y la división sexual del trabajo (2008: 80 y 85).

Por su parte, Silvia Federici sostiene que el proceso de acumulación originaria del capital, tal y como fue teorizado por Marx, no implica solamente la expropiación de los medios de producción a las y los campesinos, lo cual devino en su proletarianización, sino que también implica un

proceso de división y diferenciación al interior de la clase trabajadora de sexo-género, de raza, de edad, que configuraron el proletariado moderno (2010: 102). La privatización de la tierra se traduce así en el dominio de la monetarización de la vida económica, lo que significa la dominación del cuerpo de las mujeres para confinarlas en la reproducción de la fuerza de trabajo, como trabajo devaluado.

Este proceso de devaluación del trabajo reproductivo y el confinamiento de las mujeres en el espacio doméstico está estrechamente ligado con la criminalización de la anticoncepción (cacería de brujas) (Federici, 2010: 125); además señala que en Europa desde el siglo XV se implementó un proceso de privatización de la tierra, cuya profundización se produjo durante el siglo XVII en el continente americano, con la apropiación de las tierras comunales indígenas, a través del sistema de la encomienda. En esta línea, Federici señala que las relaciones laborales del “patriarcado del salario” se reforzaron durante la segunda posguerra del siglo XX, con las políticas keynesianas y el Estado de bienestar, en donde se regulaba el trabajo doméstico a través del salario masculino (2010: 124, 85). El *patriarcado del salario* es un concepto que dicha autora propone para explicar la historia de la *invisibilización* y *naturalización* del trabajo doméstico no remunerado de las mujeres y que es de importancia fundamental para el desarrollo capitalista.

Sin embargo, advierte que desde la década de los setenta, con la emergencia del neoliberalismo, se ha producido una reestructuración del trabajo doméstico y reproductivo iniciada en Estados Unidos, pero que ha afectado a varios países en el mundo; con la globalización se ha configurado una nueva división internacional del trabajo. Esto ha llevado a que la importancia del ama de casa como eje central de los servicios reproductivos esté disminuyendo. Además, el trabajo doméstico está cada vez más “desexualizado” —expulsado del ámbito privado y no remunerado— y se ha incrementado la externalización de los servicios domésticos a través de guarderías, restaurantes, niñeras au pairs, entre otros (Aguilar, 2014). Esto ha sido acompañado por un aumento de la mano de obra femenina asalariada.

De esta forma, se ha producido una feminización de ciertos sectores del trabajo asalariado, inscrita en un nuevo orden neocolonial que ha generado nuevas divisiones y jerarquías entre las mujeres. Es decir, muje-

res del Tercer Mundo venden su fuerza de trabajo doméstica a mujeres de clase media y burguesas de los países desarrollados del norte como Europa o Estados Unidos (Federici, 2013: 84, 87, 108). Esta última tesis coincide con la de Davis y resulta fundamental para entender que las relaciones laborales del trabajo doméstico remunerado no solo remite a las desigualdades de clase y género, sino también a una desigualdad entre las mujeres blancas burguesas o clase media y las mujeres racializadas empobrecidas (afrodescendientes e indígenas).

b) Teorías segregacionistas sobre el mercado de trabajo y la interseccionalidad de opresiones

Las teorías segregacionistas sobre el mercado de trabajo sostienen que las relaciones sociales que conforman algunos de estos mercados están sujetas a múltiples estructuras de segregación. Es decir, las redes de interacción social presentes en estos mercados de trabajo están atravesadas por el conflicto social y procesos de jerarquización de diferencias sociales tales como el género, la raza, la etnia, la edad, la nacionalidad, además de la clase social (Herrera, 2005: 61, 71-73). Serían estos procesos de jerarquización de posiciones sociales sustentadas en diferenciaciones sexualizadas, racializadas o etnizadas los que explicarían por qué para algunos grupos sociales es más fácil ingresar a cierto tipo de mercados de trabajo y por qué razón se encuentran excluidos de otros.

En este sentido, la configuración de un mercado laboral como el del trabajo doméstico remunerado, como señalan De Oliveira y Salles (2000), está atravesada por la relación entre producción y reproducción, tanto en el plano material como en su dimensión cultural y discursiva. Esto permite asignarlo como un trabajo casi exclusivo de las mujeres, basándose en estereotipos de género, que terminan legitimando que su trabajo valga menos que el que realizan los hombres en otras esferas del mundo laboral de la producción.

Vemos así que la fuerza de trabajo feminizada en labores domésticas remuneradas se constituye con características específicas, en términos de capacitación definidas por estereotipos que naturalizan esas capacidades a través de “[...] valores, normas, creencias [y] que hacen legítima

la reproducción de la fuerza de trabajo con determinadas características y las relaciones de poder y autoridad que la hacen posible” (De Oliveira y Salles, 2000: 35). En este sentido, el enfoque de la segregación ocupacional por género intenta dar cuenta de la desigualdad entre mujeres y hombres a la hora de insertarse en el mercado laboral. Esto ha implicado que la participación de las mujeres en el mercado laboral quede reducida a ciertas actividades y sectores de actividad y, por tanto, se generen procesos de discriminación (De Oliveria y Ariza, 2000: p. 653; De la O, 2000: 113).

Sin embargo, el mercado laboral del trabajo doméstico remunerado no sólo está sujeto a procesos de segregación ocupacional por género, sino que también responde a procesos de segregación por raza y etnia, dependiendo del contexto o de los espacios geográficos o territoriales en donde esté anclado este mercado laboral. Desde el enfoque sociodemográfico, la segregación ocupacional por raza/etnicidad se debe a las desventajas que los individuos van acumulando a lo largo de su experiencia de vida por la discriminación basada en el color de la piel (raza) o por su pertenencia étnica, en la que también influyen otras diferenciaciones sociales como el sexo o la edad.

Retomando a Fernando Herrera, es necesario complejizar este enfoque económico sociodemográfico con una perspectiva basada en el enfoque de la sociología e historiografía del trabajo que permita comprender las temporalidades en los procesos de constitución de estas diferenciaciones jerárquicas. Estas temporalidades tienen que ver no sólo con la trayectoria laboral individual, sino también con los ciclos familiares y con los de la larga duración sociohistórica, situados en espacios territoriales concretos, en los cuales se han configurado esas estructuras de exclusión y discriminación étnico-racial (Herrera, 2005: 74). Para el caso de la situación laboral de la población indígena en América Latina y el Caribe, así lo sintetizan Hopenhayn y Bello:

El principal problema que enfrenta la población indígena migrante para su integración al mercado laboral urbano se encuentra en factores de tipo estructural, como la menor escolaridad relativa del conjunto de su población o la escasa o nula preparación para enfrentar

las demandas de la estructura productiva. De esta manera, su ingreso a ella se produce en condiciones de precariedad e informalidad. La salarización formal, una característica propia del proceso modernizador, queda fuera del alcance de los grupos recién instalados en la ciudad (Pérez Sainz, 1994) (Hopenhayn y Bello, 2001: 18-19).

En este sentido, considero que la interseccionalidad de opresiones, perspectiva aportada por el feminismo negro, permite entender la forma en que el trabajo doméstico remunerado fue constituido en el marco de la colonialidad del poder. Esto quiere decir que la organización moderna capitalista del trabajo no sólo se basa en la explotación y dominación de clase y raza —construcciones sociales y culturales que fueron naturalizadas para legitimar la opresión—, sino que también las construcciones coloniales del género y el sexo forman parte de esas relaciones de poder, que han sido biologizadas para ocultar sus efectos opresivos (Lugones, 2008: 81-82).

De acuerdo con Quijano (2000), la raza entonces es una construcción social que fue impuesta por los colonizadores europeos en América como parámetro diferenciador, clasificador y jerarquizante en la sociedad capitalista, dejando como consecuencia que en el ámbito de los espacios de poder que tienen que ver con el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie, los pueblos considerados inferiores ocuparan las posiciones más bajas. La raza además ha servido como un instrumento para la explotación del trabajo, tal explotación basada a su vez en la clasificación racial para la división del trabajo y el logro de mayor acumulación de capital.

Por tanto, considero que el trabajo doméstico remunerado en el caso de Chiapas y San Cristóbal de Las Casas es un trabajo altamente feminizado y racializado, pues buena parte de quienes se ocupan en estos empleos son mujeres indígenas o migrantes de otros países, especialmente centroamericanos. El trabajo doméstico en San Cristóbal de Las Casas se encuentra inscrito en estas relaciones racistas, clasistas y sexistas como apropiación del trabajo, del sexo y sus productos. A las mujeres racializadas se las ha generizado dentro del capitalismo contemporáneo pero sólo en función de los intereses de explotación del capital.

El trabajo doméstico remunerado de estas hembras racializadas empobrecidas se ha construido como femenino, sólo en función de su desvaloración, para considerarlo como trabajo marginal, poco o no calificado, lo cual permite a la parte patronal ofrecer bajos salarios y no garantizar los derechos laborales básicos. Es decir, las imágenes y la condición material de bestia de carga que las mujeres racializadas (negras e indígenas) portaron desde el proceso de colonización europea en América sobrevive hoy día. Y esa condición de no humana, de no mujer femenina de las mujeres racializadas, las sigue ubicando en el servicio doméstico, dirigido a satisfacer las necesidades principalmente de familias y de hombres y mujeres blanco-mestizas con privilegios de clase y raza (Davis, 2004: 234-235).

Principales características de las relaciones laborales en el trabajo doméstico remunerado en América Latina y México

Actualmente, varios estudios han mostrado el vínculo entre la división internacional del trabajo y el trabajo femenino, es decir, entre el proceso de flexibilización laboral y de feminización de la mano de obra (De la O, 2009). La globalización de las economías ha conllevado la feminización de la pobreza, siendo el trabajo doméstico remunerado un ejemplo de ello, y en este sentido, las mujeres han jugado un papel clave en el proceso de globalización y flexibilización laboral. Para Silvia Federici, el trabajo doméstico remunerado y no pagado, dentro de la actual división internacional racista, clasista y sexista del trabajo hace parte de la guerra contra las mujeres y contra la reproducción social de la vida (2013: 144).

Las relaciones en el trabajo doméstico remunerado se configuran en el marco de jerarquías basadas en la condición socioeconómica, la raza, la etnia, en las que las mujeres migrantes tienen una amplia participación. El trabajo doméstico remunerado corresponde con algunas de las labores de cuidado cotidianas que hacen parte del mundo del trabajo reproductivo y que han sido exteriorizadas para su compra por parte de un hogar o grupo familiar (Valenzuela y Mora, 2009: 13). El trabajo doméstico en América Latina, en particular, se encuentra bastante precarizado y des-

valorizado porque se considera que estas son tareas propias de las mujeres, es decir, que forma parte de sus habilidades innatas.

Esto hace que la relación laboral contractual sea ambigua y se oculta la mayor parte de las veces tendiendo a personalizarse ya que está permeada, además, por una dimensión emocional dada la cercanía y la convivencia de la trabajadora doméstica con los miembros del hogar para el que trabaja. Esto da lugar a relaciones de carácter bastante paternalista, lo que hace difícil la organización política por sus derechos, pues se tiende a desdibujar su identidad laboral como trabajadoras domésticas por una identidad como “casi miembros de la familia”.

En este sentido, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) formuló el Convenio 189 que entró en vigor el 16 de junio de 2011 con el fin de regular las relaciones laborales del trabajo doméstico remunerado a nivel mundial y de fijar las condiciones que debería cumplir para ser considerado un trabajo reconocido. Sin embargo, en el caso de México este convenio aún no ha sido ratificado. El intento de regular las relaciones laborales en el empleo doméstico requiere una definición adecuada de esta actividad laboral. Sin embargo, la definición que proporciona la OIT en el artículo 1 del Convenio sigue siendo bastante ambigua (Convenio 189, OIT, 2013). A pesar del esfuerzo de este convenio para fortalecer las legislaciones laborales de cada país, que para el caso de Latinoamérica son bastante insuficientes, la definición de empleo doméstico por parte de la OIT resulta ser bastante generalista. Por ello, es necesario complejizar estas definiciones más institucionales, con miradas críticas desde las perspectivas de género y feministas.

De acuerdo con Chaney y García, una empleada doméstica es quien sirve a un individuo o una familia dentro de una casa (Chaney y García, 1993). Sin embargo, De la O afirma que el trabajo o servicio doméstico es una ocupación bastante amplia y compleja, que puede ir desde realizar tareas de limpieza y cuidado en un hogar hasta la externalización del servicio doméstico mediante las agencias de colocación (De la O, 2014: 43). Por su parte, Rojas y Toledo, definen el trabajo doméstico como “aquella actividad laboral en la que se efectúan procesos de compra y venta de mano de obra para labores de reproducción cotidiana” (Rojas y Toledo, 2014: 410).

Estas características definen el servicio doméstico como actividad genérica, pero en la realidad cotidiana el sector es muy heterogéneo y cubre relaciones y condiciones de trabajo diversas (Rodgers, 2009: 81). En este sentido, los conceptos para definir lo que es el trabajo doméstico han dado lugar a múltiples debates. Algunas investigadoras feministas prefieren hablar de trabajo doméstico, otras de empleo doméstico, trabajo del hogar o servicio doméstico (Goldsmith, 2005: 143). En el caso de las integrantes del CEDACH, ellas prefieren denominarse como empleadas domésticas en tanto que para ellas designa el trabajo doméstico remunerado que realizan en casas ajenas.

El concepto de trabajo doméstico remite a las actividades no reconocidas como trabajo y, por tanto, no remuneradas que realizan en sus propias casas. Precisamente por esto es que en el marco de los estudios laborales y el feminismo el trabajo doméstico remunerado es un tema complejo, pues es un mercado laboral que poco se reconoce como trabajo por las relaciones de servidumbre colonial de las que surgió, y por eso ha sido invisibilizado en la sociedad.

Algunas de las principales características de este trabajo son las siguientes: es una actividad social y cultural no percibida como una actividad laboral; ha sido condicionado a ser realizado principalmente por las mujeres; tiene poco reconocimiento social, por lo que hay una fuerte necesidad de regulación laboral de esta actividad ya que está signado por una fuerte precariedad. Como señala Séverine Durin: “las trabajadoras del hogar son contratadas entre las mujeres más pobres, con educación mínima, que emigran del campo a las ciudades” (Cumes, 2014; Durin, 2014: 403).

Para el caso específico de la sociedad mexicana, la cual se encuentra jerarquizada no sólo en términos de clase y género sino también en términos raciales, se puede retomar la tesis de Jeanny Posso, que sostiene que el servicio doméstico se ha convertido “en el segmento del mercado de trabajo que se encuentra marcado por esta triple opresión: de género, clase y raza” (Posso, 2008: 220). En esta línea, Durin nos dice que el trabajo doméstico remunerado ha sido una de las ocupaciones más importantes para las mujeres en las ciudades, provenientes del espacio rural e indígena (2008: 25). Sin embargo, el trabajo doméstico en México se ha reestructurado en las dos últimas décadas, con mayor predominancia

de la modalidad de entrada por salida y la reducción de la modalidad de planta (Goldsmith, 1998).

En relación con esto, en algunos países latinoamericanos el trabajo doméstico remunerado ha sido regulado a través de la creación de un régimen laboral especial, entre ellos México, que tiene una mención de especialidad para el trabajo doméstico. Esta especialidad responde a la ambigüedad jurídico-laboral sobre lo que se ha configurado el trabajo doméstico, ya que tiende a confundirse con un contrato de arrendamiento de servicios o un contrato de obra, que están regidos por la ley civil y no por la ley laboral. De igual forma, las trabajadoras domésticas han sido consideradas como trabajadoras informales por la poca regulación laboral que las ampara. Para el año 2008, México ocupó el segundo lugar de Latinoamérica de los más altos indicadores de pobreza entre los trabajadores domésticos rurales (Loyo y Velásquez, 2009: 22-23, 27, 30).

La Ley Federal del Trabajo (LFT) en México protege el derecho a la educación de los trabajadores domésticos con una disposición que señala el deber de cooperación del empleador para que la trabajadora pueda ir a la escuela a estudiar. Respecto del contrato de trabajo, el régimen laboral de México no exige la formalización del contrato vía escrita y da cabida a un contrato verbal basado en la confianza entre las partes. Este es un signo fuerte de la flexibilidad laboral en las condiciones de trabajo del empleo doméstico.

Tampoco se establece en la LFT la definición de la duración de las jornadas y vacaciones para este trabajo, lo cual da lugar a extenuantes jornadas. En lo que respecta al salario, éste es fijado por la Comisión Nacional de Salarios Mínimos, tomando además en consideración las condiciones de las localidades en que vayan a aplicarse. Pero además permite los pagos en especie en materia de habitación y alimentos (Loyo y Velásquez, 2009: 37-38, 44; Rodgers, 2009: 93-94, 99-103). En cuanto a la cobertura en seguridad social para las empleadas domésticas en México, todas las disposiciones remiten al régimen general aplicable a todos los trabajadores asalariados.

De igual forma, en México hay una gran flexibilidad para que el empleador pueda dar por terminada la relación de trabajo sin responsabilidad dentro de los 30 días siguientes a la iniciación del servicio. Las

legislaciones más completas respecto a la regulación de las relaciones laborales en el trabajo doméstico remunerado son las de Chile, Brasil y Argentina, pero la tendencia general en Latinoamérica es que el alcance de las leyes laborales para el empleo doméstico es muy limitado y sigue estando marcado por la flexibilidad y vulnerabilidad laboral (Loyo y Velásquez, 2009: 68).

El trabajo doméstico remunerado en Chiapas y San Cristóbal de Las Casas

La ciudad que hoy se conoce como San Cristóbal de Las Casas, fundada en 1528, está ubicada en el llamado valle de Jovel. En 1524 llegaron a Chiapas los primeros conquistadores españoles, y el 7 de julio de 1536 San Cristóbal de los Llanos de Chiapa pasa a llamarse Ciudad Real. El crecimiento de esta ciudad desde el siglo XVI se fundó sobre la base del despojo de los indígenas y en el uso del poder político y religioso para imponer nuevas reglas a otras regiones, que le permitieran crecer económicamente (Viqueira, 2007: 34-35, 41).

Fue así como a través del monopolio de los cargos públicos se configura una élite “coleta” que comenzó a hacer de San Cristóbal un centro moderno, fundado en las desigualdades de clase y raza-etnicidad (Contreras, 2007: 60). Tal segregación socioespacial urbana configurada desde el proceso colonial aún se mantiene vigente; la periferia de la ciudad es la zona más empobrecida y con mayor concentración de población indígena migrante de lugares como Chamula o Tenejapa, principalmente en las zonas norte y poniente. Es aquí donde también se registran los mayores índices de hacinamiento y de servicios básicos sin cubrir. Hacia el centro residen los sujetos con mayor poder adquisitivo y con más servicios básicos satisfechos (Hernández, 2007: 381-385).

Precisamente en esas zonas periféricas del norte y el poniente de San Cristóbal es donde viven buena parte de las empleadas domésticas indígenas migrantes de otras regiones, comunidades y municipios de Chiapas. Sus condiciones de pobreza y baja escolaridad las empujan a insertarse de manera más fácil en el trabajo doméstico remunerado de esta ciudad. La herencia colonial en las formas de trabajo ligadas a la ser-

vidumbre para las mujeres indígenas aún siguen teniendo validez, aunque han adoptado nuevas formas. En este sentido, López afirma que estas relaciones de servidumbre complican la consecución y mejor negociación de los derechos laborales de las empleadas domésticas, puesto que se establece una relación paternalista subjetivo-afectiva de chantaje entre la patrona y la empleada (López, 2009: 97).

López señala que el trabajo doméstico remunerado es uno de los mercados laborales más importantes para las mujeres en Chiapas. La mayor parte de las empleadas domésticas son mujeres rurales migrantes a las cabeceras municipales más importantes del estado como Comitán, Tuxtla, Tapachula o San Cristóbal de Las Casas. La pobreza de la mayor parte de pueblos y municipios indígenas obliga a estas mujeres a salir desde niñas a conseguir trabajo en el empleo doméstico, pero viven en situación de aislamiento, discriminación, maltrato físico y psicológico, pues su condición de indígenas migrantes, sumado al hecho de no hablar español, las coloca en una extrema vulnerabilidad (López, 2009: 93-94).

Las sujetas de la investigación: historias de vida de las integrantes del Colectivo de Empleadas Domésticas de Los Altos de Chiapas (CEDACH)

La información que sustenta este artículo fue obtenida principalmente a través de una metodología cualitativa basada en la realización de entrevistas a profundidad y de talleres de reflexión feminista sobre las condiciones laborales de seis mujeres empleadas domésticas, quienes actualmente conforman la Colectiva de Empleadas Domésticas de Los Altos de Chiapas (CEDACH), fundada en el año 2009. Las mujeres entrevistadas son Martina Gómez, María Sánchez, Fabiola Rodríguez, Micaela Sántiz, Manuela López y Lupita Guerrero. Sus edades oscilan entre los 29 y los 60 años. Martina Gómez es quien actualmente tiene más trayectoria en la colectiva y quien fungió como presidenta de la misma por casi 8 años. Fabiola y María son las integrantes más jóvenes y las que tienen un ingreso más reciente a la organización. Actualmente Fabiola es la nueva presidenta del CEDACH.

Las integrantes del CEDACH residen de manera permanente en San Cristóbal ya que es en esta ciudad donde trabajan como empleadas domésticas y donde han formado sus familias. Sin embargo, la mayoría son originarias y migrantes de diferentes municipios del estado de Chiapas como Ocosingo, San Juan Cancuc, Chenalhó, Tenejapa, Pantelhó, Oxchuc y Teopisca. La mayoría de integrantes de la colectiva no sabían hablar el español, o escribirlo de manera adecuada, cuando ingresaron a la colectiva, situación que, en el contexto de la fuerte herencia colonialista en San Cristóbal, se tradujo en situaciones de discriminación de carácter étnico-racial y laboral, no sólo en el espacio de trabajo (las casas/hogares en donde realizan sus actividades) sino para la propia vivencia y tránsito cotidiano en la ciudad.

Actualmente todas las integrantes del CEDACH trabajan en el empleo doméstico, en la modalidad de entrada por salida, desarrollando diferentes actividades como lavanderas de ropa, niñeras o en la limpieza general de las casas. En cuanto al salario, actualmente cobran 35 pesos por hora de trabajo y cuando cuidan niños cobran entre 45 y 50 pesos la hora. Estas mujeres además son madres de entre 2 y 5 hijos, algunas viven con sus compañeros o hijos en las colonias ubicadas en la periferia de la ciudad, sobre el periférico norte, en colonias tales como La Nueva Maravilla y La Hormiga, entre otras. Su condición socioeconómica y de clase social, por tanto, es baja y precaria. Además, la casa que funciona como oficina del CEDACH se encuentra ubicada en el barrio Tlaxcala, ubicado también en la periferia de la ciudad, que es también la zona de influencia donde viven varias de las empleadas domésticas.

De igual forma, en los relatos que he podido registrar sobre sus experiencias como trabajadoras domésticas remuneradas y su participación en el CEDACH, en casi todos los casos, el acercamiento inicial se vio motivado por situaciones de injusticia laboral que estaban viviendo en sus respectivos trabajos. Otras se acercaron con el interés de aprender a leer y escribir en los talleres, de alfabetización que se comenzaron a ofrecer. Algunas que recibieron estos talleres, como María, luego se convirtieron en alfabetizadoras de otras mujeres. En otros casos, se acercaron buscando ayuda psicológica no sólo por la violencia vivida en el espacio de trabajo, sino también con sus compañeros de vida, de quienes en algunos casos sufrían tanto violencia física, como psicológica.

Sexismo y racismo en las condiciones laborales del trabajo doméstico remunerado en Chiapas

Para el análisis que se expone en este apartado me he apoyado principalmente en la información obtenida a partir de la historia de vida y trayectorias laborales de dos de las integrantes del CEDACH: Martina Gómez y María Sánchez. Considero que estos dos casos son paradigmáticos de las situaciones de sexismo y discriminación étnico/racial que han experimentado la mayoría de las integrantes del CEDACH en sus espacios de trabajo. De igual forma, estas dos mujeres representan las dos generaciones presentes en el CEDACH, Martina mayor de 40 años y María con menos de 30 años.

Martina Gómez es una mujer indígena de 43 años, separada, nacida en Tzajalá, municipio de Ocosingo; tiene dos hijas, actualmente sigue activa en el trabajo doméstico remunerado. Su inserción laboral a este tipo de trabajo se produjo a través de la red familiar de una de sus tías, quien la llevó a trabajar a Tuxtla Gutiérrez, la capital de Chiapas, siendo todavía una niña de 9 años. Por su parte, María Sánchez es una mujer de 29 años, vive en unión libre y también nació en el rancho Tzajalá del municipio de Ocosingo. María también se insertó al trabajo doméstico remunerado a los 9 años, a través de su hermana, quien fue por ella a su comunidad y la trajo a San Cristóbal de Las Casas para cuidar a su sobrina. Lleva veintidós años viviendo en esta ciudad.

Martina señala que desde su primera experiencia laboral en Tuxtla, siendo una niña, se enfrentó con varias situaciones de violencia, maltrato y discriminación sexista y racista, ya que no sabía hablar español y tampoco sabía hacer todas las actividades que constituyen el trabajo doméstico remunerado:

Este, fue muy difícil para mí porque por primera vez salí de mi comunidad, no sabía hablar español, no sabía cocinar, no sabía hacer aseo, nada, entonces, este, a golpes me enseñaron [...] golpes físicos, psicológicos, porque era puro insulto, también porque eran regañadas, porque tenía que aprender a hablar español, porque no querían que yo hablara mi lengua [...] me cacheteaba la señora, me cache-

teaba y luego, cuando no sabía hacer algo, me iba a quemar las manos [...] ah, el hijo [...] el hijo me pegaba también (Martina Gómez, indígena tsotsil, 43 años, separada).

Martina señala que tales insultos como inútil, india, tonta o mensa, se los decían sobre todo los hijos varones de la patrona para la que trabajaba. Además, era golpeada físicamente tanto por la dueña de la casa como por sus hijos. En este primer trabajo al lado de su tía permaneció tres años, hasta que una de las hijas de su patrona se casa y constituye un hogar aparte. Martina le pide que la lleve con ella como su empleada, dado que se sentía más cómoda ya que construyó una buena relación con ella.

Así es como Martina comienza a trabajar con la hija de su primera patrona a la edad de 12 años y sola, sin la compañía de su tía, en este segundo trabajo en su trayectoria laboral. En el caso de María Sánchez, antes de encontrar su primer trabajo se dedicó a apoyar a su hermana en el cuidado de su sobrina y a la limpieza de la casa, en tanto su hermana trabajaba como empleada doméstica en otra casa. Podría decirse que ese apoyo implicó una especie de etapa de aprendizaje de las tareas que se requieren para realizar el trabajo doméstico remunerado.

La hermana de María Sánchez ya llevaba veinte años viviendo y trabajando en San Cristóbal; cuando ella tenía 30 años, María tenía tan sólo 9 años. María consigue su primer trabajo a través de su hermana, con una expatrona de ella. Su hermana es quien negocia sus condiciones de trabajo ya que tenía más experiencia en el trabajo doméstico remunerado y porque además sabía hablar español, mientras que María aún no lo aprendía pues su lengua es el tseltal. En este primer trabajo María sólo trabajaba los fines de semana.

Hasta el momento, las trayectorias laborales de estas dos mujeres indígenas muestran la importancia de las redes familiares para ingresar al mercado laboral del trabajo doméstico remunerado, ya que necesitaban contar con su apoyo y conocimientos sobre un espacio laboral que ellas no conocen o conocen muy poco. Pero además tal ingreso se realiza a una edad muy temprana, teniendo en cuenta que ambas eran sólo unas niñas. Por otra parte, tanto Martina como María vienen de hogares muy pobres, lo que a una corta edad las obligó no sólo a ellas, sino también a sus her-

manos, a migrar y buscar otras condiciones de existencia. De igual forma, las primeras experiencias laborales están completamente configuradas en torno a situaciones de violencia racista, machista y clasista. Situaciones éstas que legitiman los bajos salarios que ganaban en sus primeras experiencias laborales. En el caso de María, en ese primer trabajo llegó a ganar 20 pesos al mes.

Los primeros trabajos que ejercen la mayoría de las empleadas domésticas integrantes del CEDACH son de planta, es decir, viviendo en el lugar de trabajo, pues es la modalidad que representa menos barreras a la entrada en este mercado de trabajo para quienes son más jóvenes y sin experiencia, en tanto pueden adquirir los conocimientos y habilidades de sus propias patronas o de otras empleadas domésticas mayores y con más experiencia. A medida que alcanzan mayor experiencia y edad, las empleadas domésticas tienden a buscar trabajos por horas o de entrada por salida, lo cual les da un poco más de independencia y autonomía, les permite negociar de mejor manera sus condiciones laborales y conseguir pareja o formar sus propios hogares y familias.

La modalidad de trabajo de planta en la mayoría de las ocasiones permite que se presenten con más frecuencia situaciones de explotación laboral y de maltrato físico, psicológico y de violencia sexual. De la trayectoria laboral de María Sánchez resulta interesante destacar el tercer trabajo que tuvo en el empleo doméstico remunerado en un asilo de ancianos en la ciudad de San Cristóbal:

Cumpliendo los 15, 14 años yo me fui otra vez de planta ya cuando conocí, este, entre otras compañeras trabajadoras de allí que decían: “es que ganas muy poco y a nosotras nos pagan 750 ahí”, [...] entonces me decían: “si quieres ir a trabajar, hay un lugar vacío”, pero no era en el empleo doméstico, es en un asilo, entonces como ya en el asilo necesitaban de planta, sí nos daban permiso de salir a estudiar, pero [...] no teníamos horas de descanso [...] teníamos, por ejemplo, los domingos [...] nos daban descanso [...] nos levantábamos siempre bien temprano a hacer la limpieza, como desde 7 a.m. o 6:30 a.m. estar en el trabajo y terminar a las 11, siempre fue ese horario de trabajo, domingos no había ningún día de descanso. Todos los días se tenía

que hacer la limpieza, de lunes a domingo, nos daban los domingos, nos levantábamos temprano a hacer la limpieza y nos daban tiempo de ir a la misa, no, te vas a la misa y regresas [...] se cambió la superiora y viene la otra, pues ya como que ya empieza la explotación laboral, ya no sólo hacer limpieza sino que tenía que levantar yo a los ancianitos, y llevar a que se laven, y llevaba a que les pusieras el cómodo y si se hacían los tenía yo que cambiar, bañar y ya por último ya casi [...] también ya es cuando yo llegaba a la escuela tenía que avisar que ya iba a la escuela, avisar que ya llegué. Después de que yo llego de la escuela a las 9:30 p.m., 10:00 de la noche ya me toca [...] darle la medicina a los que hacían falta, a los viejitos, ¿no?, a los que les tocaba a las 10:30, si les tocaba a las 11:00 me tocaba pararme a la medicina de ellos. Entonces fue algo muy pesado para mí [...] y aparte, si no llegaba la enfermera yo la hacía de enfermera, era como muchísimo. Su trabajo es bañarlas, peinarlas, pintarlas, córtales las uñas, cuando ellas cortarle el cabello si no llegaban yo lo hacía suponte tú los sábados, los fines de semana viernes y sábados, se bañan la mitad, la mitad las bañaba yo el viernes, la mitad el sábado [...] bueno, la supervisora que conocí primero me dio chance de estudiar en una escuela de gobierno, no, de quinto a sexto estudié dos años completitos. Como miraba que no tenía yo avance en el INEA, ella me dice: te cambias de escuela y yo voy a ser tu tutora y ya dejé el INEA, y se cambia de superiora y ella quiere decidir por mí, que yo estudie en la mañana que porque ella me necesita en la tarde ¿no? Entonces yo no quería estudiar en la mañana, nunca había estudiado así, fue ahí donde ella empezó como que a explotar más, por mi razón de mi causa de rebeldía o no sé (María Sánchez, indígena tseltal, 29 años, unión libre).

Como señala la entrevistada María, en este trabajo de planta en un asilo de ancianos administrado por monjas de la Iglesia católica que eran enviadas desde Puebla, la explotación laboral se hizo mucho más evidente para ella, pues las condiciones de trabajo iniciaron para ella realizando labores de limpieza y aseo, y luego se le fueron agregando labores de cuidado propias de las enfermeras, las cuales no le dejan tiempo suficiente para ir a estu-

diar, y además realizaba todas estas labores por el mismo sueldo inicial. El rechazo de María a dejar de estudiar y a cambiar de horario de clases fue una fuente de conflicto con la madre superiora que administraba el lugar, quien comenzó a incrementar la carga de trabajo y fue así como María decidió abandonar ese trabajo. Además, en ese trabajo se ejercía un control subjetivo sobre las empleadas domésticas, en su mayoría indígenas, puesto que se las obligaba a rezar todas las tardes aunque no profesaran la religión católica, al mismo tiempo que se ejercía un control sobre las visitas que recibían los domingos y las amistades que tenían.

En el caso de Martina, las condiciones de explotación laboral fueron mucho más marcadas en sus dos primeros trabajos en la modalidad de planta, siendo todavía una niña y adolescente. Las empleadoras en su primer y segundo trabajo eran madre e hija, respectivamente. Por tanto, estos trabajos estaban marcados por una relación familiar de continuidad con un ejercicio paternalista de dominación, que legitimaba unas relaciones laborales que no cumplían con los mínimos derechos laborales, como lo es el pago de un salario o contar con un espacio propio y digno dentro de la casa. Además, tanto Martina como su tía con quien llegó a trabajar no comían en la misma mesa con los miembros de la familia, sino aparte en la cocina. También tenían sus propios vasos y platos diferentes, apartados de los del resto de la familia. Situaciones éstas que constituyen actos de racismo laboral en su condición de mujeres indígenas:

[...] en el anterior nos habían dado un cuarto junto con mi tía pero donde me pasé yo con la hija no tenía yo cuarto [...] había un cuartito pero [...] a donde se planchaba donde tenían cosas como bodega [...] sí, una camita chiquita [...] nos daban contadas las tortillas, este [...] nos daban cuando hacían limonada, sólo nos daban un vasito chiquito, uno ya no podía agarrar más, así era. Pero con su hija sí podía yo comer, tomar lo que yo quisiera, me permitía más [...] no, nada, no me pagaban, ya con lo poquito que a veces me daba, ya con eso me regresé, trabajaba por la comida, por la ropa [...] sí, sólo por eso [...] de repente me daban creo que un peso, en aquel tiempo no sé cuánto era [...] un peso, un peso mensual (Martina Gómez, indígena tsotsil, 43 años, separada).

Las condiciones laborales en el trabajo doméstico remunerado en Chiapas para las mujeres indígenas están impregnadas de variadas situaciones de humillación, que remiten a relaciones de servidumbre de carácter neocolonial y racista, a través de ejercicios de segregación en cuanto al uso de elementos de cocina o al uso de ciertos espacios del lugar del trabajo, es decir, de la casa para la cual se trabaja. De igual manera, el hecho de que se pague en especie y no por un salario claramente definido respecto a las horas trabajadas también reproduce relaciones paternalistas de carácter racista, en donde el trabajo no aparece como un trabajo que debe ser remunerado, sino como un regalo o favor.

[...] llega el momento en que la muchacha mayor, su hija mayor, se casa y en el momento que se casó, y como ella era la mejor, la más buena de todos, y yo pedí que me llevaran a vivir con su hija a trabajar, y me dijo que sí, que estaba bien, que yo me fuera con ella, y sí me fui, este [...] ella era muy buena, no me regañaba, nada, todo tranquilo, me decía las cosas ya cuando terminaba de hacer mi quehacer, ya me decía vente vamos a ver tele y ya nos sentábamos (Martina Gómez, indígena tsotsil, 43 años, separada).

Estas relaciones de servidumbre y de carácter paternalista que caracterizan las condiciones laborales en el trabajo doméstico remunerado permiten que ciertas acciones de las empleadoras, percibidas por las trabajadoras como actos de bondad, encubran ejercicios de explotación o de violación de derechos laborales. Es así como se puede entender que Martina perciba a la hija de su primera patrona como una empleadora “muy buena”, a pesar de que no le ofrecía un salario definido sino un pago en especie. El hecho de que esta empleadora no la golpeará físicamente como los otros miembros de la familia, conlleva a que Martina la perciba como buena y pasara por alto otras condiciones de trabajo claramente injustas.

Así que, tal y como señala Aura Cumes, de acuerdo con Bourdieu (2009), en una relación de intercambio asimétrico, es decir, paternalista, no hay reciprocidad ni igualdad, sino obligaciones, pero se espera que a cambio de lo que se da la gratitud sea infinita (Cumes, 2014: 388). El tra-

bajo doméstico remunerado constituye una institución de servidumbre que tiene su origen en la estructura colonial racista, la cual:

Instauró un orden social en el cual la vida de los indígenas, no en tanto pobres, sino en tanto indígenas, tendrá un lugar y una función, como siervos de los colonizadores y sus descendientes. Esta institución de servidumbre no está relacionada exclusivamente con el control del trabajo indígena, sino de la vida misma. Es decir, no es una estructura exclusivamente económico (Cumes, 2014: 372).

Acoso y abuso sexual

Otras violencias vividas por estas empleadas domésticas remuneradas de origen indígena, relacionadas con el sexismo en las condiciones laborales, han sido los acosos sexuales e intentos de violación sexual que han ejercido algunos miembros de las familias para las cuales han trabajado. En el caso de Martina, en su segundo trabajo con la hija de su anterior patrona, se vio sometida a situaciones de abuso sexual. Así lo relata la entrevistada:

Pero lo que no me gustaba era que su marido me faltaba el respeto, yo era niña [...] 11 años. Él me preguntó que si ya me había bajado mi regla y yo le pregunté que qué es eso, y él me dijo que me tenía que salir sangre, este, entonces si cuando me bajara sangre ya estaba buena para ser mujer, entonces tenía yo mucho miedo porque él tanteaba su hora de llegar temprano a la casa. Siempre me decía que ya estaba yo bien bonita, que ya estaba creciendo, y ya cuando tenía yo 13 años, yo creo que casi cumpliendo mis 12 años entrando a los 13 años cuando me bajó mi regla, entonces no me hallaba, busqué la manera de regresarme a Ocosingo porque tampoco sabía desde que me fui, pues nunca supe cómo se regresaba a Teopisca, porque mi tía también se molestaba y no me decía cómo podía regresar [...] me tocaba [...] más mis pechos y me llegaba a dar besos en la mejilla y me decía que me iba a esperar que yo desarrollara para que así ya me [...] (Martina Gómez, indígena tsotsil, 43 años, separada).

Desde muy niña Martina se vio sometida a situaciones de acoso sexual por parte del esposo de su patrona. A pesar de que Martina le comentó de esta situación a su empleadora, ésta no le creyó pues pensaba que eran pretextos de la entrevistada para regresar a su casa. Fue así como Martina buscó apoyo en otra empleada doméstica que era su amiga y, al platicarle de la situación, ésta le recomendó irse de aquella casa antes de que el esposo de su empleadora llegara a una violación sexual. Posteriormente, como a los 13 años, en una casa en la que trabajaba en Teopisca también sufrió otro acoso sexual por parte del esposo de su empleadora y, posteriormente, como a los 15 años se enfrentó a un intento de violación tanto por el papá como por el hermano de su posterior empleadora:

[...] llega a la casa y, no me di cuenta cuando entró, lo que dijo: “voy a estar un rato en la sala”, dice, “voy a esperar a mi hermana”, “bueno”, le dije. Y estaba yo haciendo mi quehacer cuando, de repente, me agarra las piernas, me dice: “estás bien bonita” dice, “no vayas a salir, aquí te voy a cuidar mucho”, me dice, y ya ese era acoso y me salí.

Sí, el papá y el hermano, sí ya me quería violar, él dijo que me quería violar, me tapó la boca pero como le dije: “sí me haces algo voy a gritar y le voy a decir a tu cuñado, porque tu cuñado es muy bueno y me cuida como si fuera su hija”, “sí, pero no eres su hija”, me dice, “ya sé que no soy su hija pero él me cuida y se lo voy a decir”, por eso ya no me hizo nada (Martina Gómez, indígena tsotsil, 43 años, separada).

María Sánchez también sufrió acoso e intentos de violación sexual en la casa en la que trabajaba para una maestra, quien le había dado muy buen trato y la animó a iniciar sus estudios. Sin embargo, el hijo de esta maestra, de unos 17 años, la acosaba sexualmente de manera constante y luego intentó violarla cuando ella tenía 19 años:

[...] lo único que no estaba bueno era su hijo, no, que tenía dos hijos: niño y niña lo malo [...] que su hijo me molestaba, cuando se salía la mamá en fin de semana, sábados o días que me quedaba yo sola y me ponía a planchar él siempre se acerca a quererme tocar y a quererte manosearte [...] sí, pero yo agarraba la plancha y le quemaba la mano

[...] él yo creo que tenía sus 17 años, ya estaba yo más grandecita, ya tenía yo como 19 años y el 17 años o 18 años. Entonces, cada vez que planchaba no me dejaba avanzar, pero yo tenía que ir a la escuela: “ya éste va a molestar”. Entonces llegó el momento en que si me encontré solita en su cuarto [...] tendiendo la cama, haciendo la limpieza, que entra y cierra la puerta, y pues me jalonea, y pues yo me tuve que soltar como yo pude, y era bien grandote pero pude soltarme [...] me estaba jaloneando ya como para [...] aventarse ahí en la cama, por qué estaba yo ahí en su cuarto, no se controlaba sexualmente [...] me defendí y me salí corriendo [...] nunca le dije nada, mejor me retiré antes de que pasara otra cosa más fea [...] de eso que me tocaba cuando planchaba, sí lo hacía de vez en cuando; yo creo que por eso pude aguantar un año o año y medio [...] y también me di cuenta que acosaban a las empleadas de las tiendas, el patrón las acosaba también a ellas. (María Sánchez, indígena tseltal, 29 años, unión libre).

Estas situaciones de acoso sexual que enfrentan de manera constante las empleadas domésticas indígenas en Chiapas son una muestra del alto grado de precarización laboral y de vulnerabilidad a la que están expuestas en sus lugares de trabajo. Tal vulnerabilidad se manifiesta en el hecho de que estas situaciones de violencia sexual se convierten en uno de los principales motivos para abandonar su trabajo, sin recibir muchas veces ningún tipo de apoyo de sus empleadores ni compensación alguna. La modalidad de trabajo de planta es la que permite de manera más frecuente que se presenten estos ejercicios de violencia sexual por parte de los miembros masculinos de las familias para las que trabajan.

Claramente las relaciones sexistas que impregnan las relaciones laborales del trabajo doméstico remunerado permiten que quienes lo ejercen sean vistas como objetos para ejercer un poder sexual. Pero además, las relaciones de servidumbre de carácter colonial y racista también influyen en la percepción de las trabajadoras domésticas, como mujeres vulnerables, de las cuales se puede abusar en diferentes espacios y niveles como el sexual.

En este sentido, entonces, se puede decir que las condiciones laborales y el mercado de trabajo del empleo doméstico remunerado para el caso de San Cristóbal de Las Casas y de otros municipios de Chiapas en los cuales

han trabajado las entrevistadas están configurados en torno a marcadas situaciones de segregación, racismo y violencia sexista que viven las mujeres indígenas en sus lugares de trabajo, en las casas de las familias ricas o de clase media blanco-mestizas de Chiapas. Tal y como señala López, el racismo intrínseco del empleo doméstico en Chiapas, en particular en San Cristóbal, corresponde a la herencia de una relación laboral de servidumbre que surgió desde la finca hacendaria chiapaneca (López, 2009: 95).

Sin embargo, a pesar de estas situaciones de racismo y precariedad laboral que viven las empleadas domésticas remuneradas, algunas, como las integrantes del colectivo CEDACH, han logrado organizarse de manera colectiva para la defensa de sus derechos laborales, con el fin de revelar éste como un trabajo y como una identidad esencial de las mujeres. Pero, como señala López, esta es una lucha todavía incipiente en el estado de Chiapas, que además ha tenido poca atención del activismo feminista (2009: 102).

Conclusiones

En este artículo se presentaron algunas de las principales formas, como las desigualdades de clase social, el sexismo y la discriminación étnico-racial, que configuran la precariedad de las condiciones laborales y del mercado de trabajo en el que participan un grupo de empleadas domésticas remuneradas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. A partir de la revisión de algunas teorías sobre el trabajo reproductivo y las relaciones laborales en el trabajo doméstico remunerado (teorías feministas sobre la reproducción, las perspectivas segregacionistas sobre el mercado de trabajo y la interseccionalidad de opresiones) se pudo dar cuenta de la manera en que las relaciones de sexo-género, en relación con las jerarquías étnico-raciales, han ubicado a las mujeres racializadas/etnicizadas de manera mayoritaria en el mercado laboral del trabajo doméstico remunerado.

Para el caso de las mujeres indígenas considero importante realizar la distinción entre racialización y etnicización ya que, aunque se les ha aplicado el parámetro de la raza en cuanto un fenotipo diferenciado de la población blanca de origen europeo, el racismo que sufren no sólo se

restringe a una inferiorización por su color de piel o rasgos físicos, sino que también se amplía al proceso de etnización al ser también discriminadas por conservar prácticas culturales y lenguas propias que han sido subalternizadas e inferiorizadas frente al español y otras pautas culturales.

Entre los principales hallazgos encontrados se encuentran las situaciones de violencia física y psicológica a las que son sometidas las empleadas domésticas indígenas chiapanecas en sus lugares de trabajo (golpes, cachetadas, gritos e insultos de carácter racista). De igual modo, se encontraron formas de explotación que remiten a relaciones de servidumbre, en las cuales no reciben un salario en dinero, sino una forma de pago en especie, así como el uso de utensilios de cocina y espacios de alimentación separados de los que utilizan los miembros de la familia para la que trabajan. De igual manera, en su trayectoria laboral estas empleadas domésticas con frecuencia enfrentan situaciones de acoso y abuso sexual e intentos de violación sexual con penetración, que se convierten en una fuente de vulnerabilidad y precariedad laboral, y que a la mayoría las llevaron a renunciar a sus trabajos.

Finalmente, se concluye que las relaciones laborales del trabajo doméstico remunerado en Chiapas no sólo remiten a las desigualdades de clase y género, sino también a una desigualdad entre las mujeres blancas burguesas o de clase media y las mujeres indígenas empobrecidas, en tanto que en las condiciones laborales de este mercado de trabajo todavía subsisten de manera importante formas coloniales de servidumbre. Estas relaciones de servidumbre, de carácter colonial y paternalista, han ubicado a los cuerpos de las mujeres indígenas en una relación de subordinación no sólo de carácter económico frente al capital y el mundo de la producción, sino también frente a las jerarquías simbólicas y materiales de carácter racista y sexista en una sociedad como la sancristobalense, que se representa como blanco-mestiza desde la posición de las élites y las clases medias, quienes son los principales empleadores de las mujeres indígenas empleadas domésticas.

Bibliografía

- Aguilar, Mirza (2014) “¿Atrapadas en un cuento de hadas? Tras las representaciones de *au pairs* mexicanas ante la demanda de trabajo doméstico y cuidado en los Estados Unidos de América”. En Severine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.) *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey, pp. 535-562.
- Bourdieu, Pierre (2009) *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Chaney, Elsa M. y Mary García (1993) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... nada más. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Contreras, Julio (2007) “El cabildo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas (1876-1911)”. En Dolores Camacho, Arturo Lomelí y Paulino Hernández (coords.), *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, pp. 60-71.
- Cumes, Aura E (2014) “La casa como espacio de civilización”. En Severine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey, pp. 371-398.
- Davis, Ángela (2004) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- De la O, María E. (2000). “Flexibilidad, trabajo y mujeres: ausencia y presencia en los estudios del trabajo en México 1988-1998”. En *Región y Sociedad*, año XII, núm. 19, pp. 83-134.
- De la O, María E. (2009) “Cuatro décadas de estudio sobre el trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de México”. En Julio César Neffa, Enrique de la Garza y Leticia Muñoz (comps.), *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*. Buenos Aires: CLACSO.
- De la O, María E. (2014) “Presentación”. En Severine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey, pp. 41-47.

- De Oliveira, Orlandina y Marina Ariza (2000) "Trabajo femenino en América Latina". En Enrique de la Garza (coord.). *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo*. México: FCE-UAM-I, Colmex, Flacso, pp. 644-663.
- De Oliveira, Orlandina y Vania Salles (2000) "Reflexiones teóricas para el estudio de la reproducción de la fuerza de trabajo". En Enrique De la Garza (coord). *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo*. México: FCE-UAM-I, Colmex, Flacso, pp. 619-643.
- Durin, Severin (2014) "Etnización y estratificación étnica del servicio doméstico en el área metropolitana de Monterrey". En Severine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.). *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey, pp. 41-47.
- Federici, Silvia (2005) "Análisis histórico y contemporáneo del trabajo doméstico." En Dinah Rodríguez y Jennifer Cooper (coords.). *El debate sobre el trabajo doméstico antología*, México: UNAM, pp. 121-173.
- Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Goldsmith, Mary (1998). "De sirvienta a trabajadoras: la cara cambiante del servicio doméstico en la ciudad de México". En *Debate Feminista*, año 9, vol. 17, pp. 85-96.
- Hernández, Paulino (2007) "Marginalidad urbana en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". En Dolores Camacho, Arturo Lomelí y Paulino Hernández (cords.) *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, pp. 377-407.
- Herrera, Fernando (2005) *Vidas itinerantes en un espacio laboral transnacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hopenhayn, Martín y Álvaro Bello (2001) *Discriminación étnico-racial y xenophobia en América Latina y El Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- López Connie (2009) *Sacudiendo conciencias, reflexiones sobre trabajo y empleo doméstico en Chiapas*. México: Texto.
- Loyo, María G. y Mario D. Velásquez (2009) "Aspectos jurídicos y económicos del trabajo doméstico remunerado en América Latina". En María Elena Valenzuela y Claudia Mora (eds.). *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*, Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo.

- Lugones, María (2008) “Colonialidad y género”. En *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 73-101.
- Posso, Jeanny (2008) “Mecanismos de discriminación étnico-racial, clase social y género: la inserción laboral de mujeres negras en el servicio doméstico de Cali”. En María del Carmen Zabala (comp.). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, pp. 215-240.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal of World Systems Research*, vol. VI, núm. 2, pp. 342-386.
- Rodgers, Janine (2009) “Cambios en el servicio doméstico en América Latina”. En María E. Valenzuela y Claudia Mora (ed.). *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*. Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo, pp. 71-114.
- Rojas, Georgina y Mónica Toledo (2014) “Reproducción social estratificada: El trabajo doméstico remunerado en México y la interacción entre mujeres de estratos medios y populares”. En Gandini, Luciana y Mauricio Padrón Innamorato (coords.), *Población y trabajo en América Latina: Abordajes teórico-conceptuales y tendencias empíricas recientes*. México: UNAM, pp. 403-441.
- Scott, Joan (2001) “Experiencia”. En *La Ventana*, núm. 13, pp. 42-73.
- Scott, Joan (2008) *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela, María Elena y Claudia Mora (2009) “Introducción”. En *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*. Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo.
- Viáfara, Carlos (2006) “Efectos de la raza y el sexo en el logro educativo y en el estatus ocupacional en el primer empleo en Cali, Colombia”. En *Sociedad y Economía*, núm. 11.
- Viqueira, Juan P. (2007) “Historia crítica de los barrios de Ciudad Real”. En Dolores Camacho, Arturo Lomelí y Paulino Hernández (coords.). *La Ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, pp. 29-59.

La dimensión espacial y los rostros de los feminicidios en Chiapas 2012-2016



Fotografía: Lilliana Bellato Gil

La dimensión espacial y los rostros de los feminicidios en Chiapas 2012-2016

Lilliana Bellato Gil
Carlos Miranda Videgaray

Chiapas es un estado fronterizo caracterizado por la desigualdad y la pobreza. Representa la puerta sur de entrada hacia Estados Unidos, con importantes flujos migratorios de inmigrantes y transmigrantes, principalmente del llamado Triángulo Norte de Centroamérica (Guatemala, Honduras y El Salvador) y recientemente de países caribeños, Haití y Cuba, así como de emigrantes internos de sus diferentes municipios. Se caracteriza por la ausencia de crecimiento económico, el uso clientelar de los recursos y la administración de la pobreza para usos políticos, en contextos de corrupción e impunidad (López, 2016).

En estos escenarios, el feminicidio en Chiapas presenta diversos rostros, por lo que más que hablar de feminicidio en singular hablaremos de feminicidios. La violencia feminicida es una condición estructural, parte del sistema patriarcal capitalista, de tal forma que acercarnos al análisis de su comportamiento a partir de la dimensión territorial nos da luces de las distintas variables que definen su expresión y sus condicionantes y nos permite observar de esta forma cómo se expresa de distintas formas según el territorio en donde ocurren. Es decir que, más allá de los motivos personales, nos permite, como afirma Cervera, acercarnos a un espectro de variables estructurales que ayudan a reconocer “las formas sistemáticas de violencia y dominación inherentes en la riqueza y en la desigualdad del ingreso económico” (Monárrez y Cervera, 2013).

No obstante, es importante enfatizar que en esta fase de capitalismo las personas somos consideradas como mercancías que requieren para su buen funcionamiento una jerarquización social estricta y una estigmatización de los sujetos que, como dice Bauman, “son considerados como residuos prescindibles en la modernidad. La producción de una cultura de ‘residuos humanos’, comprende toda la masa de ‘poblaciones superfluas’ de emigrantes, refugiados y demás parias” (Bauman, 2005: 18-19). Nosotros consideramos que las mujeres también entran en esta categoría, pero sobre todo un cierto tipo de mujeres, siguiendo a Federici, como son las indígenas, migrantes y empobrecidas. Para que esto sea posible se requiere de la producción de representaciones sociales de las mujeres como peligrosas, como objetos sexuales de uso, cambio y desecho. Federici afirma que “La globalización en cualquiera de sus formas capitalistas —ajuste estructural, liberalización del comercio, guerras de baja intensidad— es en esencia una guerra contra las mujeres; una guerra especialmente devastadora para las mujeres del “Tercer Mundo”, pero que socava la forma de vida y la autonomía de todas las mujeres proletarias del mundo, incluyendo las que viven en los “avanzados” países capitalistas” (2001).

Si bien esto ocurre a nivel macro, veamos cómo se da al partir de la dimensión territorial, ya que ésta da cuenta de cómo el espacio produce realidades, que para el caso que nos convoca son los feminicidios. “El espacio es concebido como producto de las relaciones sociales, como resultado de la acción repetida, de tal suerte que hay una relación recíproca entre la configuración del espacio y el comportamiento de las personas” (Massey, 2005). Es decir, que el espacio como producto de las relaciones sociales produce configuraciones diferenciadas de los feminicidios. No es lo mismo entonces lo que ocurre en pueblos indígenas que en los municipios fronterizos del Soconusco.

La estrategia metodológica que desarrollamos articula la dimensión espacial y los sujetos sociales involucrados, abarcando un periodo que va de 2012, año en que el feminicidio es tipificado como delito en la entidad, a 2016, con base en fuentes de información oficiales, seguimiento de notas de prensa e información proporcionada por organizaciones de la sociedad civil, así como del Observatorio Feminista contra la Violencia a las Mujeres de Chiapas.

Para la construcción de los corredores feminicidas se obtuvieron las tasas de feminicidio por municipio, con base en el número de casos según la población promedio durante el periodo estudiado (2012, 2013, 2014, 2015), para lo cual se revisaron las proyecciones de población del CONAPO.

De manera paralela, elaboramos una cédula para la obtención de información estadística que nos permitiera conocer las características sociales para conformar un perfil tanto de las víctimas como de los perpetradores, con información básica como escolaridad, edad, estado civil, municipio de origen, ocupación, condición étnica, vínculo existente entre las víctimas y los perpetradores, así como los principales motivos y medios por los que se perpetraron los feminicidios. Conformamos una base de datos para la captura, sistematización y análisis de esta información y realizamos entrevistas con activistas representantes de organizaciones que dedican su labor a la erradicación de la violencia feminicida, tales como COLEM, ACASAC, Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar, Consorcio de Organizaciones por la Vida y Libertad de las Mujeres y de las Niñas.

Finalmente, elaboramos una Matriz de Casos Emblemáticos¹ con información cualitativa a partir del seguimiento de las notas de prensa de feminicidios, en las que las víctimas presentan diferentes características socioeconómicas y étnicas, toda vez que los feminicidios en la entidad no se realizan con exclusividad en zonas de pobreza y marginación, por el contrario, también tienen lugar en sectores de clase media y media alta.

A nivel mundial, el feminicidio y la violencia contra las mujeres por razones de género son sistemáticamente negados, minimizados y ocultados por las autoridades de los distintos órdenes y niveles de gobierno. En los últimos años los feminicidios han cobrado no sólo visibilidad, sino que se han incrementado ante el resquebrajamiento de las estructuras sociales y

¹ Por casos emblemáticos entendemos aquellos feminicidios que, por sus características, el seguimiento mediático, por el manejo jurídico y el involucramiento de la sociedad, sentaron un precedente que evidencia la impunidad que envuelve a estos casos y las relaciones de poder. Son casos de mujeres de diferentes clases sociales y pertenencia étnica cuyos feminicidas fueron sus parejas, exparejas o personas cercanas a ellas y en algunos casos los perpetradores fueron políticos en activo o feminicidas coludidos con redes de poder. En estos casos, la sociedad civil se ha involucrado para su seguimiento puntual y su esclarecimiento. Tal es el caso de Maricarmen Escobar López, de 16 años, originaria de Pijijiapan; Itzel Janet Méndez Pérez, de 17 años, originaria de San Cristóbal de Las Casas; Tatiana Trujillo Rodríguez, de 30 años, originaria de Ocosingo; Viridians Flores, de 21 años, originaria de San Cristóbal de Las Casas; Citlali de Lourdes Molina, de 26 años, originaria de Tuxtla Gutiérrez; Wendy Lissette Ochoa, de 19 años, originaria de Tuxtla Gutiérrez; Gabriela Alejandra Cárcamo, originaria de Honduras, de 24 años.

la mirada negligente o permisiva gubernamental, que favorece este tipo de violencias, lo que evidencia el fracaso de las políticas públicas de equidad de género, así como de la procuración de justicia y prevención del delito. Por ello, encontrar cifras disponibles y confiables sobre violencia contra las mujeres por razones de género, y en especial para casos de feminicidio, es un trabajo arduo, pues en el ámbito oficial el acceso a los datos se ve entorpecido no sólo por la ausencia de estadísticas delictivas que contemplen al feminicidio como tal, sino también por trabas legales o argumentos de confidencialidad, o bien suelen negarse bajo el pretexto de que se trata de información cuya divulgación entorpecería la resolución de casos.

Como sabemos, muchos de los asesinatos de mujeres en México por razones de género no son tipificados e investigados como feminicidios, por lo cual es importante indagar también sobre los homicidios contra mujeres.

Según el estudio *La carga global de la violencia amada*, elaborado en 2015 por la Secretaría de la Declaración de Ginebra sobre Violencia Armada y Desarrollo y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), México ocupa el lugar 23 entre los países con mayor número de feminicidios en el mundo, con 3.2 crímenes por cada 100 mil mujeres, más de 1,909 mujeres asesinadas entre 2007 y 2012 (Declaración de Ginebra, 2015).

Por su parte, el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (antes PUEG) y la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (CONAVIM), en una investigación que realizaron en 2015, nos permiten conocer, en términos económicos, que en México la violencia contra las mujeres, en ese año, representó el 1.4% del PIB nacional, es decir, más de 245,000 millones de pesos. Esta cantidad comprende, por un lado, el costo que significa para las mujeres que fueron víctimas de violencia por razones de género y sus familias, el pago por consultas médicas, la compra de medicamentos, el pago por atención psicológica, el gasto en transporte que representa denunciar ante las autoridades que, generalmente, implica un ir y venir constante por la ineficiencia y lo burocratizado de los procesos, el dejar de percibir ingresos durante la recuperación por estar impedidas para asistir a trabajar e inclusive el estimado por concepto de los ingresos que dejan de entrar a la economía familiar ante un feminicidio. Por otro lado, consideran también los costos que tiene para el Estado y sus instituciones

en materia de procesos jurídicos, programas para prevenir, atender y sancionar la violencia contra las mujeres, o bien, la manutención de los criminales durante su reclusión. La investigación considera los gastos que realizaron las mujeres que vivieron violencia por parte de su pareja y no comprende los costos que implica la violencia laboral, escolar, institucional o comunitaria, y tampoco las cifras negras de la denuncia por lo que, nos dicen en su informe, el costo de la violencia contra las mujeres por razones de género en México se elevaría de manera considerable alcanzando el 5% del PIB (PUEG/CONAVIM, 2015).

El informe *La violencia feminicida en México, Aproximaciones y tendencias 1985-2014*, elaborado por ONU Mujeres, INMUJERES y la Secretaría de Gobernación, destaca que Chihuahua, la Ciudad de México, el Estado de México, Oaxaca, Tamaulipas, Guerrero, Chiapas, Jalisco y Veracruz son los estados con mayor incidencia en casos de feminicidios en el país, y subraya que Chiapas, junto con los estados de Tamaulipas, Coahuila, Chihuahua, Hidalgo, Durango, Morelos, Nuevo León, Sinaloa, Colima, Baja California y Guerrero, destaca por presentar incrementos muy importantes en la tasa de defunciones por homicidio (DFPH). Asimismo, en la entidad los feminicidios han alcanzado cifras alarmantes, de acuerdo con cifras del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio. Chiapas, junto con los estados de Chihuahua, Ciudad de México, Guerrero, Jalisco, México, Nuevo León, Oaxaca, Puebla y Sinaloa, es hoy en día una de las entidades más violentas contra las mujeres (OCNF, 2013).

En el periodo comprendido de 2004 a 2015 han aumentado los feminicidios a nivel nacional prácticamente en un 10%, en tanto que en Chiapas los años de más feminicidios registrados fueron 2006 y 2013, con el 17.9% y el 19.9%, respectivamente.

Es importante destacar que el feminicidio de Itzel Janet Méndez Pérez, ocurrido en abril de 2011 en San Cristóbal de Las Casas, es un caso emblemático a partir del cual la sociedad civil organizada diseñó una propuesta de intervención, tanto en el contexto estatal como municipal, que sirvió como acicate para que el 17 de noviembre de 2011 se tipificara el feminicidio en el Código Penal, con lo cual las autoridades gubernamentales se vieron obligadas a reconocer su importancia en la entidad y a crear las disposiciones legales y técnicas para su atención. No obstante, prevalecen limitaciones, como se verá más adelante.

A continuación ofrecemos un análisis de las características que presenta el feminicidio en la entidad para el periodo 2012-2015.

Por feminicidio el Código Penal para el estado de Chiapas (2018), en su artículo 164bis, reconoce que:

comete el delito de feminicidio y se sancionará con prisión de veinticinco a sesenta años, a quien por razones de género prive de la vida a una mujer. Serán consideradas razones de género las siguientes:

I. exista o haya existido entre el activo y la víctima una relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, conyugal, concubinato, noviazgo o cualquier otra relación de hecho; II. exista o haya existido entre el activo y la víctima una relación laboral, docente o cualquiera que implique subordinación o superioridad; III. la víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo. IV. a la víctima se le hayan infligido lesiones o mutilaciones, previas o posteriores a la privación de la vida. V. existan datos o antecedentes que establezcan que se han cometido amenazas, acoso, violencia o lesiones de cualquier tipo del sujeto activo en contra de la víctima. VI. el cuerpo de la víctima sea expuesto, depositado o arrojado en lugar público. VII. la víctima haya sido incomunicada, cualquiera que sea el tiempo previo a la privación de su vida.

En el caso de la fracción I se impondrá, además de la pena, la pérdida de derechos con respecto a la víctima y ofendidos, incluidos los de carácter sucesorio (Código Penal del Estado de Chiapas, 2018).

De esta manera se tipifica el delito en la entidad y se configura como tal cuando se cumple con estas condiciones.

En el año 2009, el Observatorio de Violencia Social y de Género, en el análisis de violencia que presentaron a la PGJE realizado en 61 municipios, reportó 138 casos de asesinatos de mujeres por razones de género, tan sólo en el primer semestre de 2009, colocando así a la entidad en el primer lugar a nivel nacional en la incidencia de este crimen de odio en contra de mujeres.

Sesenta y seis de estos casos mostraban indicios de que las mujeres habían sido víctimas de traficantes de personas, según informó la activista

Martha Figueroa Mier, del Colectivo de Mujeres de San Cristóbal, quien detalló: “Contabilizamos como feminicidios los casos en que había una intención expresa de matar a la mujer por su condición de género; hubo dolo, que muchas veces incluyó tortura o exposición del sexo de las víctimas, y se les estigmatiza como si ellas fueran responsables de su propia muerte. La mayoría son mujeres jóvenes, de entre 15 y 30 años de edad”.

En estos sesenta y seis casos no hubo datos sobre las muertes ni sobre los orígenes o identidad de las víctimas. Aparentemente en su mayoría se trataba de mujeres migrantes extranjeras, centroamericanas, casi siempre clasificadas como desconocidas, cuyas edades rondaban entre los 15 y 30 años y cuyas muertes mostraron indicios de que podrían estar vinculadas con tráfico y trata de personas (Figueroa, entrevista, 2015).

En la actualidad prevalecen estas lagunas que ya desde 2009 el Observatorio venía denunciando; por ejemplo, para el periodo 2012-2015 del total de víctimas de feminicidio, la PGJE tiene registrado que sólo el 19.2% fueron mujeres centroamericanas.

Por su parte, la carencia de información y su deficiente clasificación construida con una perspectiva patriarcal, lleva a calificar de manera generalizada estos casos como feminicidios íntimos, como si se tratara casi invariablemente de una relación de pareja, sin profundizar en el análisis situacional que rodea al feminicidio y su posible articulación con otros fenómenos emergentes como puede ser el crimen organizado, por lo que resulta urgente la revisión puntual de los expedientes para analizarlos a profundidad y ver en qué casos son efectivamente feminicidios íntimos, o sea, perpetrados por la pareja o ex pareja o no, y estar así en posibilidades de realizar una reclasificación de los delitos y dotar de mayores elementos para completar la información de indagación inicial y tener un panorama situacional más amplio del feminicidio.

Si contamos con diagnósticos más finos que consideren las condiciones territoriales junto con estas otras agravantes, estaremos en posibilidad de construir estrategias más pertinentes, al tomar en consideración otros factores que hasta el momento aparecen invisibilizados.

La Procuraduría General de Justicia del Estado (PGJE) ha registrado, desde el año 2012 hasta agosto de 2016, 330 casos de mujeres víctimas de homicidio doloso y feminicidio, de los cuales el 53.9%, un poco más de la mitad, han sido tipificados como feminicidios. Durante dicho periodo, según esta información, el promedio anual tanto de homici-

dios dolosos de mujeres como de feminicidios es de 66 casos; sin embargo, si consideramos los 81 casos registrados en 2016 por el Observatorio Feminista contra la Violencia a las Mujeres de Chiapas, el promedio anual se incrementa a 73.2. Sabemos que esta cifra es subestimada, además de que para 2016 no tenemos completa la información por parte de la Procuraduría. Asimismo, sabemos que no todos los homicidios de mujeres son investigados como feminicidios debido, entre otras causas, a la ineptitud del personal, a la falta de capacitación en la aplicación del Protocolo de Feminicidios² y al hecho de que las autoridades tienen temor de afirmar que en la entidad se están incrementando los casos.³ Todo ello cobijado con una ideología misógina y patriarcal.

Cuadro 1. Mujeres víctimas de homicidio doloso y Feminicidio en Chiapas 2012-2016

Delito	2012	2013	2014	2015	2016	Total	%
Homicidios dolosos	26	35	32	40	20	153	46.1%
Feminicidios	41	45	31	35	26	178	53.9%
TOTAL	67	80	63	75	46	331	

Fuente: Dirección de Informática y Desarrollo Tecnológico de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas, agosto 2016. Datos actualizados al 16 de agosto de 2016.

² En la entidad se han hecho observaciones al protocolo vigente de feminicidio, debido a que no cumple con las medidas señaladas en el Modelo de Protocolo Latinoamericano de Investigación de las Muertes Violentas de Mujeres por Razones de Género (femicidio/feminicidio); de hecho, debe replantearse y capacitar a todo el personal involucrado. Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH), ONU Mujeres (2014). Modelo de Protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicidio).

³ Es importante señalar que, como parte de la estrategia gubernamental para no aceptar el incremento de los feminicidios en la entidad, se ha optado porque la Fiscalía de Homicidios y Feminicidios solicite la reclasificación del delito a homicidio. El marco normativo prevé que con que se configure una causal de las contenidas en las 7 fracciones del artículo 64bis, nos encontramos ante el delito de feminicidio, siguiendo el protocolo latinoamericano de muertes violentas de mujeres por razones de género, la jurisprudencia de la Corte Interamericana emanada del caso González y otras vs. México, la propia sentencia de la Suprema Corte de la Nación del amparo en revisión 554/2013 caso Mariana Lima y en el caso de Chiapas, el acuerdo PGJE/002/2016. Además de la obligación que tiene la autoridad desde la Fiscalía en etapa de investigación e integración, como los jueces en juicio o control de actuar y juzgar con perspectiva de género.

Por su parte, el Observatorio Feminista contra la Violencia a las Mujeres de Chiapas, para 2016 reporta 81 feminicidios, y los municipios que destacan por número de casos son, en primer lugar, Tuxtla Gutiérrez, con 10 casos; Tapachula, con 8 casos; Suchiate, con 6, igual que Ocozocoautla; San Cristóbal de Las Casas y Mapastepec, con 4 casos, y Pijijiapan, Villa Corzo, Ocosingo y Cintalapa con 3 casos, respectivamente. Como se observa, con relación a la información que presenta la procuraduría, hay una diferencia importante en el número de feminicidios registrados; sin embargo, existen coincidencias en la conformación de corredores feminicidas a partir de los municipios involucrados: el corredor que conforman los municipios de Tuxtla, Ocozocoautla, Jiquipilas y Cintalapa y el corredor conformado por Pijijiapan, Suchiate y Tapachula.

Según los datos de la Procuraduría, las mujeres de entre 20 y 40 años son las que se encuentran en mayor riesgo de sufrir un feminicidio. No obstante, es importante resaltar que en el grupo de 60 años y más se ha incrementado el número de feminicidios, lo que coloca a la entidad como uno de los pocos estados que presenta esta característica, por lo que resulta importante profundizar en su identificación, seguimiento y análisis. Al parecer los perpetradores son principalmente los hijos, nietos, yernos o cuñados, que presuntamente asesinan a las mujeres adultas mayores para despojarlas de propiedades y bienes económicos.

El informe estadístico de feminicidios de la PGJE, muestra otra omisión importante en los procesos que la autoridad debería seguir para la resolución en los casos de feminicidios: señalan que entre 2011 y 2012, de los 1,077 hechos de violencia registrados contra las mujeres, únicamente fueron entregadas 36 medidas de protección, lo que representa tan sólo el 3% de los casos.

Como se puede apreciar, el proceso que abarca desde la averiguación previa a los autos de formal prisión, aparentemente presenta pocos rezagos (Cuadro 2), sin embargo este proceso muestra un cuello de botella importante a partir de las aprehensiones vigentes y las sentencias condenatorias, salvo para el año 2015 en el que el rezago de casos fue menor en relación con los años anteriores.

Cabe preguntarse: ¿a qué obedece este cuello de botella en el que no se están aprehendiendo a los perpetradores ni tampoco se están dictando

las sentencias condenatorias correspondientes? Del total de autos de formal prisión, de 2012 a agosto del 2016, solamente el 40.2% ha resultado en aprehensiones vigentes, es decir, cuatro de cada diez casos.

Cuadro 2. Status de procesos penales por el delito de feminicidio en Chiapas 2012-2016

	2012	2013	2014	2015	2016	Total	%
Delitos de feminicidio	41	45	31	35	26	178	
Averiguaciones iniciadas	40	42	30	35	22	169	97.1
Autos de formal prisión	11	20	28	36	7	102	60.3
Aprehensiones vigentes	10	8	12	10	1	41	40.2
Pendientes de auto constitucional	0	0	0	1	8	9	
Sentencia condenatoria	3	7	10	21	2	43 (25.45)	25.4

Fuente: Dirección de Informática y Desarrollo Tecnológico de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas, agosto 2016. Datos actualizados al 16 de agosto 2016.

En tanto, del total de averiguaciones iniciadas de 2012 a agosto de 2016, sólo 25.4% resultaron con sentencia condenatoria dos de cada diez casos.

Por su parte, la Fiscalía Especializada en Justicia Indígena, de la PGJE, reporta, con relación al número de averiguaciones previas y carpetas de investigación iniciadas por el delito de feminicidio, de 2011 a octubre de 2016, 29 averiguaciones iniciadas, 17 consignadas y 8 en trámite. Durante este periodo se perpetraron presuntamente 54 feminicidios de mujeres indígenas, casi 11 por año; sin embargo, de ellas solamente tenemos el dato de 29, de quienes en el apartado del perfil de las víctimas se presentan sus características.

Es importante destacar que en el periodo de 2012 a octubre de 2015, según el Informe de la PGJE, de los 172 casos de mujeres víctimas de feminicidio (aunque en otra información que la misma institución proporciona reporta 177 casos, de los cuales 94 son autos de formal prisión, 37 aprehensiones vigentes), llama la atención que después de 4 años se tengan 38 sentencias condenatorias (22%) y recientemente, en diciembre de 2016, se haya dictado por primera vez la pena máxima de 100 años de prisión y el

pago de un millón 242,331 pesos por concepto de reparación del daño para el multifeminicidio perpetrado en el municipio de Chilón en el año 2013, además de 5 años por el homicidio en grado de tentativa del padre, como vemos en el siguiente cuadro:

Cuadro 3, PGJE. Personas detenidas por feminicidio 2012. 29 de octubre de 2015

Personas con	2012	2013	2014	2015	Total	%
Autos de formal prisión	15	19	30	30	94	55
Aprehensiones vigentes	10	8	13	6	37	2
Pendiente de auto constitucional	0	0	0	3	3	2
Sentencias condenatorias	3	7	10	18	38	22
Total	28	34	43	57	172	100

Fuente: Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas. Informe estadístico de feminicidios, 2016.

Es importante mencionar en particular dos casos, que han resultado emblemáticos hasta antes de conocer la sentencia máxima del feminicida de Chilón: el primero, ubicado en el municipio de Cintalapa, en donde la autoridad prefirió presentar el delito como secuestro para imponer una pena máxima de 103 años. En el segundo caso se dictó una sentencia de 42 años y medio. Estos ejemplos evidencian cómo las autoridades del estado, en aras de mostrar ante la opinión pública que Chiapas es un estado libre de violencia, siguen invisibilizando las causas subyacentes de las muertes de mujeres, la gravedad y las circunstancias en que éstos se llevan a cabo. Por lo tanto, el feminicidio sigue quedando sin recibir las penas máximas. El caso de Chilón, frente a la magnitud de la problemática, es tan sólo una excepción, lo que nos permite dar cuenta de que en las sentencias y en todo el proceso sigue sin considerarse la perspectiva de la víctima ni el principio pro persona.⁴ Lo que se observa es que en un

⁴ “El principio pro persona es un criterio hermenéutico característico de los derechos humanos que consiste en aplicar el precepto jurídico o la interpretación más favorable cuando se trate del reconocimiento y goce de derechos, e inversamente, en la aplicación del precepto o interpretación más restrictiva cuando se intente afectar el acceso o goce de un derecho fundamental, en aras de estar siempre a favor de la persona” (Villalobos, 2015).

número considerable de casos se libera a los presuntos responsables por el principio de inmediatez.⁵

Una posible respuesta a esta situación puede ser atribuible a una falta de integración adecuada de casos, a los amparos interpuestos, a la falta de pericia técnica y a la corrupción que protege a los perpetradores, sobre todo a quienes tienen una posición económica o política ventajosa. Lo que sí es claro es que tras la aparente falta de pericia técnica, de justicia e impunidad, existe una posición ideológica de menosprecio hacia las mujeres: el brazo legal del patriarcado operando con refinamiento.

La cartografía de los feminicidios 2012-2015

A partir de la información proporcionada por la PGJE de los feminicidios comprendidos en el periodo 2012-2015, presentamos tanto la cartografía de los feminicidios en la entidad, como un perfil general de las víctimas y de los perpetradores, de tal suerte que podemos tener una caracterización general de la problemática en la entidad a partir del reconocimiento legal del feminicidio.

La geografía de los feminicidios comprendidos en el periodo 2012 a 2015 se concentra en 63 de los 122 municipios, lo que significa que en prácticamente la mitad del territorio chiapaneco ha ocurrido al menos un feminicidio. En su mayoría se trata de municipios ubicados en la franja fronteriza: Sierra, Costa, Soconusco, y también en la zona Centro, formando corredores feminicidas.

Estos corredores están conformados por municipios contiguos con características semejantes. En el caso de la región del Soconusco destacan los casos de Unión Juárez, Cacahoatán, Tapachula, Frontera Hidalgo y Suchiate, municipios fronterizos que presentan fuertes flujos migratorios en los que prima la desprotección y la vulnerabilidad para

⁵ “Se refiere al merecimiento de mayor crédito a las declaraciones producidas a raíz de los hechos, independientemente del momento en que éstas se hayan presentado” (Plascencia, 1995). “De acuerdo con el principio de inmediatez ante dos declaraciones de la misma persona las primeras generalmente deben prevalecer sobre las posteriores, con independencia del momento en que aquéllas se hayan producido —inmediatamente de sucedidos los hechos o tiempo después—” (*Semanario Judicial de la Federación y su gaceta XXIV*, octubre 2007).

las personas migrantes, y peor aún si son mujeres. Por otra parte, encontramos el corredor comprendido por Ocosingo, Tila, Chilón y Palenque, así como el corredor de Villaflores, Ocozacoautla, Jiquipilas y Cintalapa formando un *continuum* territorial.

Se ha documentado que los flujos de tránsito migratorio han estado relacionados con las vías del ferrocarril (Casillas, 2008) —no obstante la destrucción de las mismas por el huracán Stan en 2005—, con la inseguridad que se vive en la región, la violencia, la falta de oportunidades laborales, la falta de acceso a la salud y a la educación y las pocas posibilidades de encontrar espacios de paz y armonía en los países de origen (Damián, 2015). El endurecimiento de las políticas migratorias que han criminalizado este fenómeno, legitimando así la conformación de nuevos grupos policíacos, ha ocasionado, entre otros aspectos, la búsqueda de nuevas rutas que “posibilitan la evasión de puntos de inspección, controles migratorios y de escapar de posibles riesgos frente a los grupos criminales” (Damián, 2015) y que representan para la población migrante mayor seguridad y protección, aunque esto no ha sido así debido a lo difícil de los accesos y a que, en muchas ocasiones, les implican largas jornadas para caminar.

Una vez que la población migrante, proveniente principalmente de Guatemala, Honduras, Salvador, Nicaragua, y más recientemente de Angola, Etiopía, Haití y Cuba, se interna a territorio chiapaneco, las rutas de viaje siguen los circuitos dispuestos por las organizaciones de tráfico de personas. Según el investigador Germán Martínez (2014),

De acuerdo a la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas se han identificado al menos siete corredores migratorios de indocumentados: —La ruta tradicional de Tapachula, que consiste en abordar el tren o vehículo en Tapachula, pasar por Huixtla, llegar a Arriaga y de ahí optar continuar el viaje por Veracruz o por Oaxaca. —La ruta Tapachula-Reforma, que consiste en pasar por Tuxtla Gutiérrez y de ahí a Reforma para después llegar a Tabasco a través del municipio de Cárdenas, para arribar a Coatzacoalcos y enseguida al puerto de Veracruz. —La ruta Talismán-Frontera Comalapa, que consiste en partir de Talismán hacia Tuxtla Chico, de ahí llegar

al cruce de Huixtla-Motozintla, para orientarse hacia Frontera Comalapa. De ahí se puede continuar en avionetas hacia Palenque o Salto de Agua para enseguida arribar a Tabasco. —La ruta Ciudad Hidalgo-Acapetahua, que consiste en partir de Tapachula por vía terrestre en vehículo automotor, para pasar por Huixtla, llegando después a Acapetahua, y de ahí embarcarse para llegar por mar hacia las costas de Oaxaca. —La ruta Benemérito-Palenque, que consiste en entrar por la parte más meridional de la Selva Lacandona, de ahí llegar a Chancalá para después arribar a Palenque y enseguida pasar al estado de Tabasco. —La ruta Ciudad Cuauhtémoc-Raudales Malpaso, que consiste en salir de Guatemala por la Mesilla, llegando inmediatamente a Ciudad Cuauhtémoc, después Frontera Comalapa, atravesar los Valles Centrales de Chiapas, para arribar al vaso de la Presa de la Angostura y en lanchas de motores fuera de borda hasta llegar a la Concordia, después a Tuxtla Gutiérrez y enseguida a Raudales Malpaso para terminar en Tabasco (Martínez, 2014).

Estas rutas de migrantes coinciden, en lo general, con los corredores feminicidas.

De manera paralela a estos cruces fronterizos formales existen los llamados pasos ciegos, que son espacios de tránsito cotidiano históricos en donde transitan personas y mercancías “que formalmente pertenecen a países distintos pero que en la vida diaria circulan con cierta libertad, utilizados también por migrantes en tránsito [...] en años anteriores el flujo de grupos migratorios con destino a Estados Unidos era mucho más numeroso por esta zona; sin embargo la inseguridad, los controles migratorios por parte del INM, las extorsiones llevadas a cabo por los cuerpos policiacos [...], lo montañoso y escabroso del terreno, fueron desviando dicho flujo hacia otros puntos fronterizos del corredor migratorio” (Damián, 2015).

No obstante, para tener mayores certezas de lo que está ocurriendo en estos corredores, se requiere una revisión exhaustiva de la manera en que es catalogada la información de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas, toda vez que hay interrogantes que no son esclarecidas por las autoridades correspondientes y que nos hacen suponer la vinculación entre feminicidios y el fenómeno de la trata en la entidad.

Nos llama la atención cómo estos corredores feminicidas coinciden con la presencia de trata de personas en el estado. Según cifras del *Diagnóstico y situación actual del delito de trata de personas en Chiapas*, son 30 los municipios en los que se comete el delito de trata de personas: Tuxtla Gutiérrez, Frontera Comalapa, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas, Huixtla, Ocosingo, Palenque, Suchiapa, Suchiate, Tonalá, Arriaga, Berriozábal, Teopisca, Comitán, Escuintla, Huehuetán, Mapastepec, Ocozacoautla, Reforma, Acapetahua, Chanal, Chiapa de Corzo, así como Cintalapa, Ciudad Hidalgo, Pijijiapan, Rayón, San Fernando, Tuzantán, Venustiano Carranza y Villa Las Rosas. En este mismo informe se considera Tapachula como una de las principales ciudades de alta incidencia de trata a nivel mundial, en donde más del 30% de su economía tiene que ver con la venta de alcohol y la explotación de mujeres centroamericanas (Casillas, 2015). En este mismo informe se señala que, en promedio, 21,000 menores de edad son captados por las redes de trata de personas con fines de explotación sexual y 45 de cada 100 son niñas indígenas. Por su parte, un estudio de la organización internacional ECPAT reveló que más de 21,000 centroamericanas, en su mayoría menores de edad, son prostituidas en más de 3,000 bares y burdeles de Tapachula. Sus tratantes las vendieron a los explotadores en 200 dólares cada una, en un negocio ilícito que representa para el crimen organizado ganancias anuales de 4.2 millones de dólares, cerca de 75.6 millones de pesos (ECPAT, 2014).

Estas redes institucionales de complicidad son las que controlan y circulan a cuentagotas la información sobre los comportamientos que presentan estos flujos e impiden el acceso objetivo y oportuno de la información, que nos permita conocer las condiciones en las que se desplaza esta población migrante, el número de: homicidios, feminicidios, desapariciones, secuestros, aseguramientos y repatriaciones, incidencia del crimen organizado a través de la trata y narcotráfico en la entidad. Hay un silencio cómplice desde lo estadístico para dimensionar los feminicidios, en específico con la población migrante y la articulación de fenómenos de violencia extrema como son la trata, el narcotráfico y el feminicidio.

El análisis territorial de los feminicidios nos puede dar luces de cómo se expresa en territorios específicos, puesto que existen seguramente diferencias importantes a considerar cuando se trata de corredores feminicidas indígenas, o en la zona fronteriza, o bien profundizar, por

ejemplo, en lo que está ocurriendo en los últimos tiempos en el corredor de Villaflores, Ocozocoautla, Jiquipilas y Cintalapa, toda vez que se han incrementado de manera alarmante. Si no tenemos un diagnóstico cierto ni identificadas las problemáticas específicas, entonces el diseño de las estrategias será inadecuado, como puede resultar con la declaratoria de la alerta de género, puesto que son acciones extrapoladas de otros contextos y generalizadas para los 7 municipios, que además no son los que presentan la mayor incidencia.

En el siguiente cuadro se contemplan los 20 municipios con mayores tasas de femicidio en la entidad, entre los que destacan: Frontera Hidalgo (14.5), Suchiate (13.5) Cacahoatán (12.9), Escuintla (12.5) Solosuchiapa (11.9) Marqués de Comillas (9.4) y los municipios de Pantelhó (9.38), Chanal (8.78) y Huixtán (8.74).

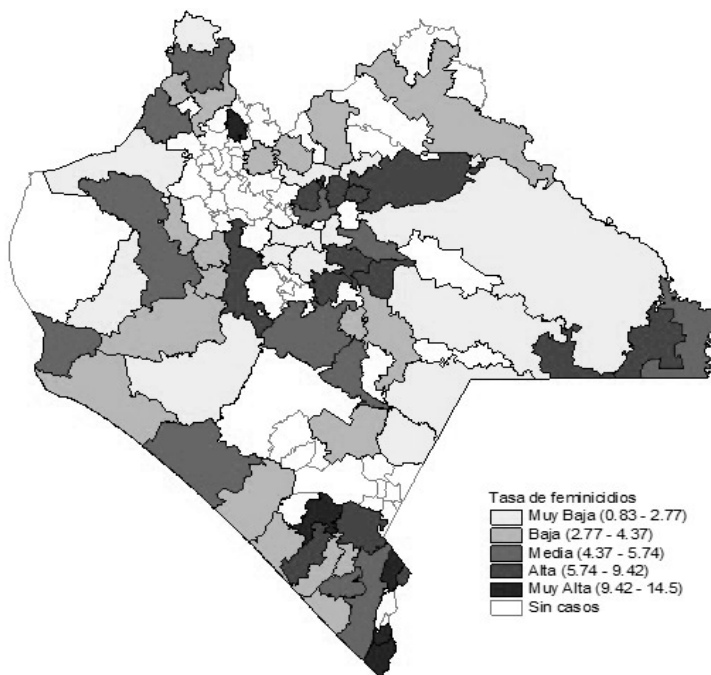
Ahora bien, de los municipios con mayor población en la entidad resulta que Tapachula se ubica en el lugar número 20, con una tasa de 5.78 femicidios por cada 100,000 habitantes, en tanto que Tuxtla Gutiérrez en el lugar 40, con una tasa de 3.67 y San Cristóbal de Las Casas en el número 58 (1.58).

Cuadro 4. Municipios con mayores tasas de femicidio en Chiapas, 2012-2015

MUNICIPIO	Tasa de femicidios por c/100,000 hab	MUNICIPIO	Tasa de femicidios por c/100,000 hab
Frontera Hidalgo	14.49	Motozintla	7.96
Suchiate	13.52	Sitalá	7.53
Cacahoatán	12.97	Chilón	7.52
Escuintla	12.54	Teopisca	7.37
Solosuchiapa	11.97	Chiapa de Corzo	7.23
Marqués de Comillas	9.42	Chalchihuitán	6.91
Pantelhó	9.38	Villa Comaltitlán	6.84
Chanal	8.78	El Parral	6.81
Huixtán	8.74	Unión Juárez	6.78
Maravilla Tenejapa	8.39	Tapachula	5.74

Fuente: Construcción propia con base en: Procuraduría General de Justicia del estado de Chiapas, 2016.

Mapa 1. Geografía de los feminicidios en Chiapas 2012-2015



Fuente: Elaboración propia con base en: Procuraduría General Justicia del Estado de Chiapas, 2016. Tasa municipal de feminicidios por cada 100,000 habitantes, 2012- 2015.

Como se puede leer, la geografía de los feminicidios en la entidad tiene características diferenciadas que articulan y tejen otras problemáticas estructurales, donde la impunidad encuentra terreno fértil, donde prevalecen instancias débiles de acceso y procuración de la justicia, donde prevalece una cultura con fuertes rasgos misóginos, y donde se concretiza, a través de la economía del necropoder, quién vive o quién muere y donde las migrantes, mujeres sin redes de apoyo y mujeres empobrecidas por el sistema, son las más vulnerables. Partiendo del término foucaultiano de biopoder como la esfera de la vida sujeta al poder, Achille Mbembe propone los conceptos de necropoder y necropolítica para describir los mecanismos por los que se establece y mantiene un control sobre quién puede vivir y quién debe morir. Todos los estados modernos clasifican las vidas de sus sujetos en un sistema donde la muerte de ciertos cuerpos no es sólo esperable, sino incluso rentable.

Por tanto, se requiere profundizar en un análisis territorial para el diseño de estrategias adecuadas a dichos territorios, puesto que el feminicidio toma el rostro de las condiciones y características que en ellos se dan. Si bien podemos hablar de ciertas características comunes en la entidad, también es cierto que se requiere profundizar y hacer un análisis diferenciado.

Los rostros de los feminicidios. Perfil de las víctimas

Con los datos recabados es posible dibujar un perfil de las mujeres víctimas de feminicidio en la entidad,⁶ un ejercicio que nos parece fundamental porque permitirá, entre otras ventajas, la conformación de estrategias de prevención y protección de las mujeres.

El perfil de las mujeres víctimas de feminicidio en la entidad presenta las siguientes características: se trata en su mayoría de mujeres jóvenes, el 69.1% de ellas, quienes tenían entre 15 y 39 años de edad. No obstante es importante resaltar que en este periodo el 13% de los feminicidios se perpetró en menores de edad (23 casos). La niña más pequeña tenía 3 años de edad, originaria de Chilón, quien forma parte del multifeminicidio perpetrado en 2013.

Del total de casos de menores asesinadas (23), seis de ellas eran amas de casa, una de ellas de 12 años, las demás de 15, 16 y 17 años, es decir, que tras la aplicación de la violencia extrema se encuentra la expresión de otras violencias, como son los matrimonios forzados o la violencia sexual, entre otras. Dos de ellas eran niñas analfabetas, 5 estudiantes de bachillerato (22.0%), 11 con escolaridad de primaria (48.0%) y 2 con secundaria. El 61% eran mestizas y el 39% indígenas (9 casos), principalmente de Chilón, Chamula, Huixtán, Escuintla, Ocosingo, Motozintla y Cacahoatán.

Finalmente, la experiencia sistemática de violencia feminicida encuentra cómplices silenciosos de ella, ya sea en el seno familiar o bien en el silencio de las autoridades.

⁶ Es importante hacer notar que entre la amenaza de feminicidio y el acto en sí existe una línea muy delgada. El ejercicio de la violencia y tentativas previas al feminicidio no son tomados en cuenta como parte del contexto de violencia en el que vivía la víctima antes de su muerte, y no forman parte de la investigación que pudo haber prevenido el feminicidio.

Por su parte, del total de feminicidios, el 16.9% eran mujeres indígenas (30 casos), de ellas, el 63.2% eran tseltales, en su mayoría originarias de los siguientes municipios: 8 de Chilón, que representan el 29.5%; 3 de San Cristóbal de Las Casas; 3 casos en Tila, 2 casos en Chenalhó, Huixtán y Oxchuc; y, según la información proporcionada por la PGJE, en los municipios de Chalchihuitán, Chamula, Huitiupán, Las Margaritas, Pantelhó, Sitalá, Tenejapa, Zinacantán, Chanal y Ocosingo, un caso respectivamente.

Por otro lado, las mujeres indígenas víctimas de feminicidio tenían en promedio 30 años. El 34.4% eran analfabetas, el 41.3% tenían estudios de primaria y el 3.4% estudios de secundaria. Llama la atención que 3 de ellas tenían estudios de bachillerato y una de licenciatura, en tanto que 18 de ellas eran amas de casa y todas ellas analfabetas o tenían tan sólo estudios de primaria. Una de ellas era profesora. Casi todas solteras o en unión libre. En la mayoría de estos feminicidios, el perpetrador fue la pareja sentimental o, como en el caso tan sonado del municipio de Chilón, el feminicida era el hermanastro e hijastro de la mujer.

Como se puede ver, si bien es cierto que en su mayoría las mujeres víctimas de feminicidio fueron mujeres jóvenes, en edad reproductiva, con baja escolaridad y condición de pobreza, el feminicidio también aparece en mujeres de sectores medios, con educación media y superior, pero que en relación con el perpetrador se observan diferenciales en términos de poder económico, político y cultural, que las coloca en una condición de desigualdad.

Perfil de los feminicidas en Chiapas

Como parte complementaria del perfil de la víctima, consideramos importante hacer la caracterización de los feminicidas en la entidad.

A diferencia de la información que pudimos obtener para identificar las características de las mujeres víctimas de feminicidio (que como ya se ha comentado es escasa) y para estar en posibilidades de definir en términos generales un perfil que nos permita conocer el comportamiento de este fenómeno y construir estrategias de prevención de la violencia feminicida, nos llamó la atención las lagunas existentes en la información básica de los perpetradores que, para fines de

un diagnóstico y construcción de perfiles de los feminicidas, resultan fundamentales.

Desde nuestra perspectiva se trata de omisiones convenientes que el propio sistema judicial desde sus instituciones favorece para crear cierta protección a dichos delincuentes y disminuir la importancia de los feminicidios en la entidad. Como parte del sistema patriarcal, no tener datos de las víctimas y menos de los perpetradores construye y favorece su invisibilización y, por tanto, si no hay elementos para nombrar un determinado fenómeno, entonces no existe.

Tenemos así que para Chiapas, a partir de la información proporcionada por la Procuraduría, el perfil de los feminicidas presenta a sujetos con una escasa escolaridad, jóvenes, en su mayoría de pocos recursos, crecidos en contextos culturales misóginos en donde las mujeres no tienen valor más allá de un valor de uso (madre-esposas), en los que la violencia de género se inculca y recompensa y donde los derechos de las mujeres no son reconocidos, o bien se consideran sujetos que presentan disparidad con relación a la víctima en términos de educación o poder económico y político, articulados con redes de impunidad como son lo que hemos denominado “contextos porkis”. El aparato de justicia se inclina según la existencia de capitales de prestigio familiar, económico, político o social de la víctima o del perpetrador, según sea el caso, y lo que pese más en una situación determinada.

Al parecer, en su mayoría se trata de sujetos que tienen o tuvieron alguna relación o vínculo con sus víctimas; no obstante, suponemos que el tema de trata y otros temas de delincuencia organizada pueden estar invisibilizados y ocultos en una clasificación errónea por parte de las instancias correspondientes al no analizar más a profundidad las situaciones y condicionantes del feminicidio.

Contextos porkis⁷

Los contextos porkis son aquellos ámbitos sociales que se caracterizan por la conformación de redes de poder e impunidad, ya sean por parentesco o por alianzas económicas, políticas o religiosas, en las que algunos jóvenes de clase media y alta han construido una identidad al amparo de estas redes, basada en la distinción de clase, raza y género, desde la cual construyen un sentido de superioridad y se erigen por encima de quienes ellos catalogan como “el otro” inferior, donde las leyes, reglas y normas se flexibilizan para ellos, colocándolos en un estado permanente de excepción, llegando incluso a adjudicarse el derecho de administrar la vida y la muerte.⁸

Estos jóvenes pueden ser hijos de políticos, empresarios o simplemente detentan un cargo público. De esta suerte, los feminicidios no ocurren tan solo en los corredores feminicidas, como hemos mencionado anteriormente, que se caracterizan por la pobreza y marginación. Por el contrario, también se presentan en estos contextos de poder económico y político. Recordemos para ello los casos de Viridians Flores, Mary Carmen Escobar o Tatiana Trujillo, por mencionar algunos. Se trata de mujeres con escolaridad media superior o superior, en la mayoría de los casos el feminicida era su pareja sentimental o el cónyuge, a excepción del caso de la joven de 16 años de Pijijiapan, María del Carmen Escobar López, asesinada en marzo de 2016, en el que los feminicidas eran conocidos de la víctima. Otra característica común es que, o bien son producto de una violencia sistemática previa, o son el desenlace fatal de una violación tumultuaria y tortura en la que participó el perpetrador junto con otros cómplices.

⁷ Las redes sociales en 2015 bautizaron como “Porkys de la costa de oro” a los 4 jóvenes veracruzanos de clase alta que violaron a una joven, en recuerdo a la banda de muchachos de clase alta hijos de funcionarios locales que, en 2001, acudían a los antros y hacían destrozos. Ellos mismos así se autodenominaron.

⁸ Para este análisis se dio seguimiento periódico a algunos casos que han resultado emblemáticos en la entidad, que aunque no fueron investigados como feminicidios necesariamente, nos permiten complementar la mirada: uno de Pijijiapan (María del Carmen Escobar López), dos de San Cristóbal de Las Casas (Viridians Flores Ramírez e Itzel Janet Méndez Pérez), uno de Ocosingo (Tatiana Trujillo Rodríguez), uno de Huitiupán (María Gómez Díaz) y tres en Tuxtla Gutiérrez (Citlali de Lourdes Molina Aguilar, Gabriela Alejandra Cárcamo Rodríguez, originaria de Honduras, y Wendy Lisset Ochoa Méndez).

En estos escenarios prevalece una visión de doble rasero en el acceso a la justicia. Si la víctima es indígena, carece de dinero, de redes sociales de apoyo o de vínculos políticos, por lo general el delito queda impune y el perpetrador en libertad. Cuando el feminicida cuenta con poder económico, político y en algunos casos también con el apoyo del poder eclesiástico, el tráfico de influencias favorece que el delito quede impune, tal ha sido el caso de Felipe de Jesús Chamlati Albores (caso de Pijijiapan, marzo de 2016), quien gracias a la relación que tiene su padre con el poder judicial y aparentemente con el ex obispo de Tapachula, muy probablemente quede en libertad. Lo mismo ha ocurrido con el ex diputado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), Elmar Darinel Díaz Solórzano, quien después de asesinar a su esposa fue puesto en libertad, en un proceso plagado de irregularidades, como también ha sido el caso de Fernando Rosales Toledano, secretario particular del senador por el Partido Verde Ecologista (PV) y ligado a Televisión Azteca, Luis Armando Melgar, y quien asesinó a su pareja sentimental.

Como se puede observar, en los procesos legales se reflejan los estigmas y discriminaciones sociales, de tal suerte que en ellos de igual manera se cristalizan estos preceptos en los que prevalece la misoginia, el racismo y el clasismo.

Hay que reconocer que el sistema jurídico y judicial opera como un brazo fundamental del patriarcado, con características específicas de funcionamiento según el contexto de que se trate, urbano, rural o indígena, y según la condición social de los sujetos involucrados.

Con todas las omisiones y limitaciones que presentan los procedimientos de justicia, aparece otro elemento que se articula con esta desigualdad estructural que resulta definitiva, y que es la lucha de capitales simbólico, político y económico entre la víctima y el perpetrador. En algunos de los casos revisados el feminicida tiene más edad, una mayor escolaridad y mayor poder económico y político que la víctima, recursos que emplea en su favor para la opresión de las mujeres, conformando redes de poder que incluyen a servidores públicos de primer nivel, del poder judicial y del legislativo. Es de llamar la atención que, cuando esto sucede así, generalmente, estas redes están vinculadas al PRI o al Partido Verde Ecologista, actual partido en el poder.

Existe un desbalance de dichos capitales en donde la justicia opera a partir de criterios de clase social, etnia, género y redes de complicidad. Por tanto, los feminicidios en la entidad atraviesan las clases sociales, el origen y la condición étnica de las mujeres. Esto les significa prácticamente estar al desamparo de este sistema jurídico-judicial, en donde lo que determina el éxito o fracaso del acceso a la justicia no son las leyes y sí el cúmulo de capital económico y político de la víctima o del perpetrador. En algunos casos tener dinero o poder político hace la diferencia, pero en otros, los menos, es el poder ciudadano vigilante de los procesos demandando una justicia imparcial, como es el caso de la joven indígena tsotsil de San Cristóbal de Las Casas, asesinada en abril de 2011, que por sus características y por la presión de las organizaciones de la sociedad civil marcó la pauta para que en adelante se tipificaran en la entidad como feminicidios los asesinatos de mujeres por razones de género.⁹

Conclusiones

Los feminicidios en la entidad expresan la articulación de problemáticas estructurales que requieren ser analizadas en su dimensión territorial, dado que es distinta su expresión dependiendo de la confluencia de distintos factores económicos, políticos, sociales y culturales en un territorio específico, de tal manera que se conforman corredores feminicidas que, en muchos casos, coinciden con las rutas migratorias. En ellos prevalece la desigualdad, la pobreza y la impunidad.

No obstante, los feminicidios no sólo toman el rostro de la pobreza, también tienen lugar en la clase media y alta, en contextos de conformación de redes al amparo del poder económico y político, dando lugar a lo que hemos denominado los “porkis”.

El incremento en el número de casos de feminicidios en contra de mujeres indígenas y zonas rurales puede obedecer, además de lo ya expuesto en razón de la violencia de género, a que la economía campesina, en la que los pueblos indígenas encontraban su soporte hasta hace poco, re-

⁹ Es importante reconocer que, en varios de los casos expuestos, las familias, al ser fieles guardianas del cumplimiento de los mandatos de género, fueron cómplices y vigilantes silenciosas de la sistemática violencia feminicida.

quería de la construcción y reproducción de un tipo de masculinidad que hoy en día se encuentra en crisis, dado el acelerado abandono del campo mexicano, a una cada vez mayor fragmentación de la tierra y a que hoy en día es muy difícil vivir de ella. En estos escenarios, esa masculinidad no encuentra asidero y una de las consecuencias, además del incremento en el número de suicidios en los varones, es la exacerbación de la violencia contra las mujeres.

En Chiapas, los feminicidios tienen doble rostro. Por un lado, dejan de manifiesto una masculinidad en crisis, y acusan la existencia de una violencia estructural que afecta a hombres y mujeres de manera diferenciada y que tiene su correlato en la violencia contra las mujeres por razones de género y los feminicidios. Pero también ponen en escena el entrecruzamiento con problemáticas emergentes del crimen organizado como son la trata de personas, el tráfico de armas, el tráfico de drogas ilegales, entre otros, en donde se evidencian las dos realidades que Rita Segato (2014) define y que actualmente se articulan en la sociedad: “una primera realidad constituida por todo aquello regido por la esfera del Estado, todo aquello declarado al Estado, visible en las cuentas de la Nación y en las páginas de Internet de la transparencia en gestión pública, las propiedades inmuebles [...] compradas o heredadas; los impuestos recaudados; los sueldos públicos y privados [...]; todo lo producido y comercializado; las empresas y sociedades de lucro y ONG’s registradas, etcétera”. Para su protección, dice la autora, este universo cuenta con las instancias de seguridad pública, del sistema judicial y carcelario. Por otro lado, se encuentra una segunda realidad espejo de la anterior, vinculada a la ilegalidad, con un capital y fuerza de seguridad propias (Segato, 2014: 136). Estas dos realidades se expresan en el territorio chiapaneco y, entre otras consecuencias, favorecen la emergencia de lo que denominamos corredores feminicidas, en donde confluyen diversas expresiones del crimen organizado, al amparo de la impunidad y complicidad institucionales. De tal suerte que es importante desvincular los feminicidios en la entidad de la esfera exclusiva de lo privado y de lo íntimo.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt (2005) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Casillas, Rodolfo (2008) “Las rutas de los centroamericanos por México, un ejercicio de caracterización, actores principales y complejidades”, 1er semestre. En *Migración y Desarrollo*, núm. 10. Disponible en: <http://rimd.reduaz.mx/revista/rev10/c7.pdf>
- Casillas, Rodolfo (2015) *Diagnóstico y situación actual del delito de trata de personas en Chiapas*. México: SEGOB. Disponible en <http://www.gobernacion.gob.mx/work/models/SEGOB/comision/libros/9%20Libro%20Diagnostico%20y%20Situacion%20Actual%20de%20Delito%20de%20Trata%20de%20Personas%20en%20Chiapas.pdf>
- Código Penal para el Estado de Chiapas (2018). Disponible en: www.congresochiapas.gob.mx/new/Info-Parlamentaria/LEY_0012.pdf?v=OQ== (consultado el 15 de abril de 2018).
- Damián, Diana (coord.) (2015) “Una cartografía de las mujeres en las migraciones”. México: El Corredor Huehuetenango-Comitán, FOCA, A.C.
- ECPAT (2014) *Informe de Monitoreo de País sobre la Explotación Sexual y Comercial de Niños, Niñas y Adolescentes*. Disponible en: <http://www.ecpat.org/wp-content/uploads/legacy/IMP%20MEXICO.pdf>
- Federici, Silvia (2001). “Mujeres, globalización y movimiento internacional de mujeres”. Ensayo tomado del libro *Revolución en punto cero*, texto núm. 8.
- Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel (2002) *Defender la sociedad*. México: FCE.
- INDESOL (2016). *Resultados 2009 de los Observatorios de Violencia Social y de Género*. Disponible en: <https://www.gob.mx/indesol/acciones-y-programas/observatorios-de-violencia-social-y-de-genero>.
- Instituto Belisario Domínguez (2017) *Al Día: las Cifras Hablan*, núm. 70. México: Senado de la República. Disponible en: <http://www.bibliodigitalibd.senado.gob.mx/bitstream/handle/123456789/3560/AD-70.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- López Arévalo, Jorge y Gerardo Núñez Medina (2016) *Desigualdad y exclusión social en Chiapas. Una mirada a largo plazo*. México: OXFAM.
- Martínez Velasco, Germán (2014) “Inmigrantes laborales y lujo en tránsito en la Frontera Sur de México: dos manifestaciones del proceso y una política migratoria”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*.

- Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, año LIX, núm. 220/ enero-abril, pp. 261-294.
- Mbemb, Achille (2011) [1999] *Necropolítica, seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina. Disponible en: <https://aphuuruguay.files.wordpress.com/2014/08/achille-mbembe-necropolc3adtica-seguido-de-sobre-el-gobierno-privado-indirecto.pdf>
- Monárrez Fragoso, Julia (2015) “El destino de la humanidad en tiempos inhumanos”, *FIAR*, vol. 8, núm. 2, pp. 46-66.
- Monárrez Fragoso, Julia y Luis Cervera Gómez (2013) “Spatial and temporal behavior of three paradigmatic cases of violence in Ciudad Juárez, Chihuahua México: Femicide, homicide and involuntary disappearances of girls and women (1993-2013)”. Report presented to Mr. Christof Heyns, Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions United Nations Human Rights, Office of the High Commissioner for Human Rights, Ciudad Juárez, Chihuahua, 26 de abril 2013. [7 aug 2013].
- Massey Doreen (2005) “La filosofía y la política de la espacialidad”. En Leonor Arfuch (coord.), *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires: Paidós.
- Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH), ONU Mujeres (2014). *Modelo de Protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicidio)*.
- Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (2013) *Informe: Estudio de la implementación del tipo penal de feminicidio en México*. Disponible en <http://observatoriofemicidiomexico.org.mx/informeestudio-de-la-implementacion-del-tipo-penal-de-feminicidio-en-mexicocausas-y-consecuencias-2012-2013/>
- Observatorio Feminista contra la Violencia a las Mujeres de Chiapas. Informe 2016.
- ONUMUJERES-INMUJERES-SEGOB (2015) *La violencia feminicida en México, Aproximaciones y tendencias 1985-2014*”. Disponible en: http://edoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101258.pdf
- Plascencia, Raúl (1995) *Anuario Jurídico*. México: IJ-UNAM.
- PNUD y Declaración de Ginebra (2015) *Sobre Violencia Armada y Desarrollo. La carga global de la violencia armada*. Ginebra: Cambridge University Press.
- Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas (2016) Datos actualizados al 16 de agosto 2016. Informe estadístico de feminicidios, 2016.
- PUEG-CONAVIM/SEGOB (2016), *El costo de la violencia contra las mujeres en México*.

- Segato, Rita (2014) “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”. En *Revista Contrapunto 5. Feminismos, la lucha dentro de la lucha*. Universidad de la República de Uruguay, Montevideo.
- Segato, Rita (2016) *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Secretaría de la Declaración de Ginebra sobre Violencia Armada y Desarrollo y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2015) *La carga global de la violencia armada*.
- Villalobos Bahena, Alma Rosa (2015). *El Principio Pro Persona en el Estado Constitucional y Democrático de Derecho*. Disponible en: <http://www.cienciajuridica.ugto.mx/index.php/CJ/article/view-File/140/>.

La menstruación será feminista.
Un proceso ontológico, epistemológico
y político en la construcción del
menstruativismo



Fotografía: Eva Valadez Angeles

La menstruación será feminista. Un proceso ontológico, epistemológico y político en la construcción del menstruartivismo

Eva Valadez Angeles

María Teresa Garzón Martínez

Para muchas mujeres, en el mundo occidental, su relación con la menstruación ha sido condicionada por el tabú. Ciertamente, podríamos decir que ningún hecho fisiológico del cuerpo humano, además del embarazo, ha sido objeto de procesos de significación tan fuertes y, a la vez, tan negativos como aquel que da como resultado la sangre menstrual: aquella que sale por el conducto vaginal, mezclada con otros fluidos del útero, la cual anuncia que el óvulo no ha sido fecundado. No obstante, los significados asociados a la menstruación, a través de los cuales se le construye como “un proceso significativo en la vida femenina”, hacen parte de un devenir histórico, geopolíticamente situado, puesto que no en todos los grupos humanos, ni en todas las épocas, la menstruación significó lo que ahora (Nicholson, 2003: 57). A lo anterior se debe sumar que la menstruación haya sido significada como tabú, es un fenómeno posible sólo en sociedades patriarcales, en donde “los cuerpos que sangran sin morir”, como nos nombra Gloria Anzaldúa (2004), son representados como débiles física y mentalmente, peligrosos, sucios, objeto de dispositivos de control como la higiene, la psiquiatría, la moral (Citro, 2009).

Pero si la menstruación ha sido también parte de la “invención de las mujeres” (Oyewumi, 2017), entonces es posible transformar sus significados y con ellos las relaciones y prácticas que los cuerpos menstruantes

tienen a propósito, pues, para muchas feministas y mujeres luchonas, naturaleza no es destino.

En efecto, desde hace ya algunos años, a los feminismos les ha interesado analizar, promover una crítica y generar cambios en beneficio de las mujeres que partan de sus cuerpos y lo que ellos “son” y “hacen” en nuestras realidades. Uno de estos debates ha sido sobre las generalizaciones, esencialismos y naturalismos del “ser mujer” y, en consecuencia, en estos momentos se está reescribiendo la historia de las mujeres contada por mujeres, en ésta se incluye la menstruación. Parte de ésta ha sido reconstruida por algunas mujeres que dentro y fuera del feminismo se han encargado de buscar y transmitir conocimientos sobre la menstruación, posicionándola como algo sagrado o político (Valadez, 2017: 9).

Entonces, la menstruación es, cada vez más, un tema de producción de conocimiento y acción feminista, un terreno de lucha política, siempre pensando lo político desde un sentido amplio. Cuando el trabajo con la menstruación se une a prácticas artísticas feministas y a las formas de activismo que de allí se desprenden nos ubican en el terreno de una nueva crítica feminista, en el cual el énfasis está en la tarea de “incidir en las luchas por la significación que acompañan a las transformaciones de la sociedad” (Richard, 2009: 75 citada por Garzón, 2017: 7). Pero cuando la menstruación, el arte feminista y el activismo se unen, generan las condiciones de posibilidad para la emergencia del “menstruativismo”: un neologismo devenido en herramienta de lucha “que incluye, por un lado, el análisis y la crítica a las estructuras de pensamiento del patriarcado mientras, por otra parte, promueve por medio del arte la reflexión y acción de las mujeres en la relación con su cuerpo como vía para promover cambios que favorezcan socialmente a las mujeres” (Valadez, 2017: 11).

En esta ocasión nos hemos dado cita dos mujeres, dos feministas, de diferentes edades, nacionalidades, experiencias políticas y lugares en la academia, cuyas vidas han convergido en el marco de la Maestría en Estudios e Intervención Feministas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), mientras una de nosotras era estudiante de ese programa y la otra era su directora de tesis. Eva, psicóloga y activista feminista mexicana, ha tenido la experiencia de construir y facilitar talleres de menstruación consciente en varios estados

de México, con el objetivo de construir conocimiento colectivo sobre la menstruación, siempre desde un sentido de empoderamiento y resignificación. Tere, académica y activista feminista colombiana, casi a sus cuarenta años de vida, después de un largo trayecto de cólicos y malestar, vino a descubrir la copa menstrual y todo lo que su uso significa no sólo en términos de bienestar, sino de praxis política. Desde estos lugares que ocupamos y los haceres que ellos involucran decidimos reflexionar, a dos voces y cuatro manos, sobre lo que ha significado esta investigación no sólo en términos de un proceso “académico”, sino también vital y de intervención feminista. Dicha reflexión parte de las historias anecdóticas que ambas hemos vivido y que nos parecen representan muchas de las cuestiones que hemos pensado, investigado, reflexionado en este caminar juntas por el camino de Eva.

En ese sentido, en este capítulo damos cuenta del proceso epistemológico, político y ontológico que da como resultado la construcción del menstruartivismo como una herramienta de producción de conocimiento e intervención feminista, en suma, de agencia cultural y transformación en la vida de los cuerpos menstruantes y los mundos que habitan. Con tal fin, organizamos nuestros argumentos en el siguiente orden. En el primer apartado hablamos sobre cómo y desde dónde se ha construido conocimiento sobre la menstruación, privilegiando las fuentes que han aportado de mayor forma a la investigación. En el segundo apartado problematizamos las ideas de cuerpo biológico y de menstruación como un proceso “natural” de las mujeres, para hablar del cuerpo político y de la menstruación en un sentido más amplio, no limitado a lo biológico, a lo anatómico, a la carne, sino ligados a una concepción política feminista de los mismos. En el tercer apartado damos cuenta del proceso que siguió la investigación: “Menstruartivismo: una herramienta para la agencia de las mujeres” y de su andamiaje teórico-metodológico. En el cuarto apartado nos centramos en abordar el Primer Encuentro Latinoamericano de Arte y Cultura Menstrual (San Cristóbal de Las Casas, 2016) y resaltamos su importancia a la hora de formular una intervención feminista desde el arte, la cultura, el feminismo y la menstruación. En el último apartado damos nuestras conclusiones.

Una ponencia inoportuna

En agosto del año 2017 se celebró en San Diego, Estados Unidos, el XX Congreso de la Asociación de Colombianistas. El congreso presentó una forma novedosa de organizar las ponencias, conferencias y eventos plenarios que pretendía garantizar que el público asistente pudiera escuchar lo máximo en el mínimo de espacio y de tiempo. Bajo esa lógica, algunos de los eventos plenarios fueron impartidos mientras el público comía. En ese marco de referencia, una de esas ponencias causó revuelo por el tema tratado. La investigadora se centró en analizar a los post-humanos en la era post-conflicto, en el contexto colombiano, luego de la firma del Acuerdo de Paz. Al final, se detuvo en la obra de Delcy Morelos, artista plástica colombiana. Según la investigadora, el trabajo de Morelos da cuenta de la sangre menstrual y de ese fenómeno femenino unido a las ideas de madre-tierra y vida. Más allá del cliché que supone una asociación tal, lo que afectó enormemente a la audiencia es que la investigadora hubiera hablado de semejante tema justo cuando se estaban ingiriendo los alimentos. Ciertamente, muchas personas del público no pudieron concluir su comida. Entonces, la incomodidad de científicos sociales y humanistas, su imposibilidad de tragar, su asco, nos remite necesariamente a la pregunta de cuál es el lugar de la menstruación en el ámbito de la producción de conocimiento social, humanístico y, por supuesto, feminista.

De principio, es preciso aclarar que la menstruación, lo que sabemos de ella, es resultado de ejercicios de producción de conocimiento, casi siempre en el terreno científico, que terminan por configurarla como ese “hecho” anatómico propio de los cuerpos de las mujeres —¿tienen otras hembras del reino animal menstruación?—, bajo supuestos que son naturalistas, esencialistas y universalistas. Como consecuencia, la menstruación constituye lo verdadero en una mujer, estableciendo un “deber ser” y jerarquías entre nosotras y con otros cuerpos. En efecto, incontables relatos que mujeres han compartido con Eva, en talleres y entrevistas realizadas durante los últimos cinco años relacionados con la menarquía, dan cuenta de discursos que se vinculan con el paso de niña a mujer y el fortalecimiento de roles de género que incluyen la vestimenta, los cuidados físicos, el uso de toallas comerciales, la medicación para los efectos hormonales y, desde luego, el control de la sexualidad.

Sin embargo, la menstruación no es un simple proceso “natural” que pueda ser explicado desde la medicina, la biología o la anatomía, como ya lo advertía Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949). En efecto, como se ha afirmado arriba, la menstruación también ha sido representada, significada y resignificada desde lugares de producción de conocimiento que hablan de la sangre en su sentido ritual, mítico, mágico, sagrado, feminista, artístico... “sobrenatural” (Burckley, 1988). Alma Gottlier y Thomas Burckley, en el libro clásico *Magic Blood. The Anthropology of Menstruation* (1988), desde un enfoque etnográfico, compilan nueve ensayos donde se analizan las condiciones de posibilidad por las cuales la menstruación es concebida como un tabú y “contaminación”, en diferentes lugares del mundo, con diferentes poblaciones: habitantes del norte de Borneo, agricultores africanos, amas de casa de Gales y trabajadores estadounidenses posindustriales. Deconstruyendo la visión monocausal y masculina con la que se venía pensando en la menstruación, Gottlier y Burckley aportan herramientas de análisis para comprender los diferentes significados de la sangre menstrual, el género, la mitología, rituales asociados a la sangre, sincronización menstrual entre mujeres y relación con los ciclos lunares, siempre en concordancia con la condición de subalternidad de las mujeres en sociedades patriarcales y su agencia para transformar sus condiciones de vida.

Por otra parte, Silvia Citro (2009) estudia los ritos de paso y mitos relacionados con la mujer menstruante, en el grupo Toba —ubicado en el Chaco Central, Argentina—, su entorno y las prescripciones asignadas por el medio social a estos cuerpos sangrantes con miras a su control. Entre otros, Citro refiere:

“...si salís a andar por el campo, el olor atrae a las víboras, se te enreden y te pican...”

“...si le das maíz a las gallinas se vuelven malas y te pican por todos lados...”

“...si tocas una flor...después se marchita...”

Cambios en las personas (hombres):

“...si le das un beso al bebé, empieza a babear...”

“...si comes con tu papá, tu hermano o tu amigo, del mismo plato o la misma olla, también se debilita, le hace mal...”

“...si duerme con el hombre, él tiene mala suerte en la caza, por eso tiene que dormir aparte...”

“...si tocas una guitarra, se desafina...”

Este sustrato mitológico sigue habitando hoy en los cuentos infantiles, entendidos como dispositivos pedagógicos que sustentan la transmisión y permanencia de mitos sobre la menstruación y las mujeres menstruantes. Indudablemente:

En cuentos como Blancanieves, la Bella Durmiente o Caperucita Roja la sangre o el color rojo simbolizan la iniciación en la vida sexual. Simboliza la menstruación y también la primera relación sexual, donde la sangre también fluye. En estos cuentos, el personaje protagonista, la jovencita, debe superar su miedo a la sangre para poder llegar a ser una mujer y alcanzar la madurez biológica y psicológica, requeridas para criar y dar a luz. Y nosotros existimos gracias a esta madurez psicosexual, a la naturaleza y a la menstruación (Fabianova, 2014).

Tanto los cuentos infantiles y los documentales como *La historia de la menstruación* (1946) son, como lo hemos dicho arriba, los dispositivos modernos por excelencia para transmitir información, de generación en generación, sobre la menstruación. Información que va orientada a “mujeres que atraviesan por la fase de la menarquía o previa a ella, momento de la vida que consideramos no se cuenta con los recursos intelectuales y emocionales para discernir sobre el tipo de información recibida, lo que sugiere una posición vulnerable para valorar la legitimidad de la misma” (Valadez, 2017: 29). Por ejemplo, *La historia de la menstruación*, video educativo producido por Walt Disney,¹ es uno de los primeros dispositivos pedagógicos masivos que hablaron de menstruación como un “proceso

¹ Con apoyo de la marca de productos higiénicos Kimberly-Clark (Kotex) y supervisado por el ginecólogo Mason Hohn, con el objetivo de informar a jóvenes sobre el proceso de la menstruación. Se estima que este video fue visto por aproximadamente 105 millones de estudiantes en todo Estados Unidos (Cultura Colectiva, en red). Hoy el documental circula *on line*.

“normal”, pero reforzando roles tradicionales de género para las mujeres como la sexualidad reproductiva:

Como niña, puedes ser irregular durante los primeros años, pero después de eso, cuando nuestro sistema se regulariza, el periodo de menstruación debe ocurrir siempre con el mismo número de días de separación y debe durar el mismo lapso de tiempo. Trata de no irregularizarte al agitarte mucho o al estar muy molesta emocionalmente [...] No existe nada misterioso o extraño acerca de la menstruación. Toda nuestra vida está construida alrededor de ciclos y el ciclo menstrual es la parte más normal y natural para poder seguir dando el regalo de la vida (Disney, red).

Ahora bien, desde otro lugar, a propósito de las formas de transmitir conocimiento sobre la menstruación de mujer a mujer, Margarita Riviere, en el libro testimonial: *El tabú. Madre e hija frente a la regla* (2001), habla de su experiencia como mujer que se enfrenta ya al cese de la menstruación y la experiencia de su hija que hasta ahora empieza con el proceso para, de manera comparada, rastrear las costumbres y el sistema de vida de las mujeres en torno a la menstruación. Frente a esta información transmitida de madre a hija, Riviere concluye que esta forma de circulación del conocimiento saca a la menstruación del mundo del mito y la pone en el mundo de la experiencia. Y aquí la experiencia es fundamental a la hora de producir conocimiento cuando la misma cobra sentido en el discurso interpretativo. En efecto, la experiencia dota de una base de análisis importante para nombrar y analizar las categorías de opresión que atraviesan la vida de las mujeres y es, también, una “forma de desenmascaramiento de las experiencias universales unificadas de manera esencialista” (Cuero, 2017: 9).

Indudablemente, cuando se escuchan voces de mujeres ubicadas en distintos contextos históricos, geopolíticos, es posible descentrar la supuesta universalidad de la “mujer”. De ahí que hayan tomado tanta fuerza en los últimos años los estudios feministas en América Latina visibilizando las distintas formas de vida y necesidades de las mujeres, sus problemáticas y formas de solucionarlos desde el propio contexto geográfico y

epistemológico. La postura universal sobre el concepto de la mujer limitaba la visión de quien investigaba y era propenso a caer en generalizaciones desde su contexto. Los estudios feministas de afrodescendientes, del sur global y los surgidos en América Latina aportaron importantes elementos de reflexión para la construcción metodológica y epistemológica (Valadez, 2017: 84).

Rescatando la experiencia de distintas mujeres, de edades diversas, en diferentes partes del mundo, pero también los discursos “expertos” sobre el mismo tema, el documental de Diana Fabianova, *The Moon Inside You*, traducido como *La luna en ti. Un secreto demasiado bien guardado* (2004), da voz a expertos y mujeres en la búsqueda de creencias, estereotipos, tabúes, pero también alternativas para tener un periodo más favorable física y emocionalmente. Aquí la apuesta es retomar conocimientos ancestrales para reactivarlos en la época contemporánea, sin perder de vista la “naturaleza dual” de la menstruación: una experiencia íntima y una construcción social (Fabianova, 2009). Más adelante, Fabianova presenta su documental *Moonthlies*, traducido al español como *Tu primera luna* (2014). Dedicado a un público adolescente, el documental presenta distintos puntos de vista sobre la menarquía, “incluyendo propuestas que van dirigidas a pensar la menstruación como algo sagrado, mágico, poderoso, poseedor de sabiduría ancestral que beneficia a las mujeres y su comunidad” (Valadez, 2017: 30), con propósitos de erradicar tabúes y forjar condiciones para que las más jóvenes vivan esta experiencia bajo otras coordenadas diferentes a las de la vergüenza, el dolor y el miedo.

Ciertamente, es posible afirmar que los trabajos de difusión y análisis más recientes sobre la menstruación —la mayoría de ellos feministas—, hechos dentro y fuera de la academia, apuestan por un cambio en el significado del proceso de sangrar y las prácticas asociadas al mismo, poniendo en primer plano otros aspectos de la menstruación y otra conciencia sobre ella. A continuación, reseñamos dos de los más importantes referentes.

Penelope Shuttle, escritora y poeta, coautora de *La herida sabia* (*The Wise Wound. Menstruation a Every Woman*, 1978), escrito junto con Peter Redgrove, es pionera en este campo. En su libro, guía por excelencia de infinidad de talleres sobre menstruación consciente, publicaciones, páginas web y círculo de mujeres, la menstruación es concebida como un evento

dinámico que involucra el crecimiento físico, emocional, intelectual y espiritual de las mujeres y los mundos que habitan. Partiendo de las preguntas: ¿Qué es esto de la menstruación que sufre la mitad del mundo? ¿Tiene alguna utilidad o algún propósito? ¿Es algún residuo de tipo orgánico, de alguna etapa evolutiva caduca o podría ser el acompañante de ciertas capacidades no utilizadas hasta ahora por las mujeres? Y si es una enfermedad, ¿por qué estamos obligadas a padecerla todas las mujeres?, la autora reflexiona sobre su propia experiencia con la menstruación, la cual la llevaba a sufrir importantes estados depresivos y su tratamiento a partir de la interpretación de los sueños. De esta manera, en medio de la conjugación de la intuición, la creatividad y la conciencia, Shuttle se encamina en el trabajo de construir conciencia carnal, emocional y política en las mujeres, por medio de la cual la menstruación se desligue de la “enfermedad” y se transforme en motor de inspiración y creatividad.

Por su parte, Miranda Gray en su libro: *Luna roja* (1994), estudia el vínculo entre la luna y la menstruación y su influencia en aspectos físicos, emocionales, creativos y espirituales. Para ello, retoma historias míticas y arquetipos femeninos —hechicera, bruja, virgen y madre—, de diferentes culturas, con el ánimo de formular un mejor entendimiento de los propios procesos tanto en estas fases como en los ciclos y las etapas de vida de las mujeres. Aquí la ciclicidad de la existencia, la relación cuerpo-mente y el autoconocimiento conforman un punto clave, pues es en esa conjugación donde se construye conciencia menstrual, desmarcándose de muchas aproximaciones *light* que usan estos mismos arquetipos femeninos, haciendo énfasis en la necesidad de construir conocimiento desde el “nosotras”, el cual deberá verse reflejado no sólo en la relación íntima con el cuerpo, sino en el fortalecimiento de relaciones colectivas, lazos afectivos, coaliciones políticas y la transformación positiva de nuestro entorno.

Ahora bien, la menstruación, como un tema feminista, está siendo construida, por ahora, por aún pocos trabajos que politizan ese tema, que plantean hacer del cuerpo, de las mujeres y de los ciclos menstruales lugares de lucha, resistencia y cambio, sacando la sangre menstrual de su enclaustramiento en lo “privado”, del silencio de su tabú o de sus representaciones mediáticas de productos femeninos manchados

de azul, para ubicarla en el debate público. Entonces, se puede afirmar que, poco a poco, vamos transitando de una “conciencia menstrual” a unas “políticas de la menstruación” que amplían esa conciencia y la hacen colectiva. Por ejemplo, Miren Guillo Arakistain (2013) se refiere a las políticas de menstruación, desde la idea de tomar el cuerpo menstruante como un cuerpo político-feminista; es decir, resignificar el ciclo menstrual desde una mirada alternativa al modelo médico-científico y cultural hegemónico, de manera que la menstruación se convierte en un espacio de disputa política.

De allí se desprende la necesidad de comprender la menstruación como un campo de creatividad y resistencia, en el cual es posible analizar los aspectos culturales y las relaciones de poder sujetas a ideologías jerárquicas dicotómicas desde nociones patriarcales, tomando en cuenta que el cuerpo está inserto en un contexto cultural, social e histórico y, por ello, es un cuerpo político. Aquí la propuesta de Guillo desde las políticas de la menstruación nos aporta una base sólida para el trabajo teórico metodológico feminista porque cuestiona las estructuras sociales que favorecen las desigualdades de género, entre otras muchas (Valadez, 2017: 34).

Por último, es importante mencionar el libro: *Fluir en tinta roja* (2016), una de las primeras sistematizaciones hechas en México a propósito del arte menstrual, compilado por Yaredh Marín. Propuesto en un inicio como un catálogo de los trabajos participantes y ganadores en el Primer Concurso Nacional de Dibujo y Pintura Menstrual, convocado por Alternativas Ecológicas, México, en el año 2014, este libro ha rebasado su formato de catálogo y se ha transformado en algo más. Por una parte, es un catálogo que compila fotografías de las obras plásticas realizadas con sangre menstrual sobre distintos materiales, que aluden a lo femenino, la naturaleza, las emociones, las luchas y andares de mujeres. Por otra parte, es un libro de ensayo breve que incluye la reseña literaria de algunos de los trabajos expuestos allí, escritos por varias personalidades del ámbito artístico desde su particular punto de vista. Finalmente, es una guía sobre arte menstrual, pues incluye una sección de información y divulgación de bibliografía y sitios web que orientan a las lectoras sobre este particular. Para nosotras, un libro como este, es una clara apuesta política que busca

romper con ideologías de una lógica patriarcal y formas hegemónicas de hacer arte.

Pulga, la perra menstruadora

En el Primer Encuentro de Cultura y Arte Menstrual, realizado en San Cristóbal de Las Casas, en 2016, organizado por Eva, sorprendió la visita de Benoit, un joven fotógrafo canadiense que se encuentra viajando por el mundo en compañía de su perra: “Pulga”. A ésta la adoptó en territorio mexicano siendo aún una cachorra y, ahora, pasados unos meses, Pulga empezó a sangrar por primera vez. Así que a Benoit, expositor en el encuentro, le pareció buena idea asistir a este espacio en compañía de Pulga para que tanto él como ella comprendieran el momento que estaban atravesando y Pulga pudiera sincronizarse con la energía del lugar. Además de una tierna anécdota, Benoit y Pulga nos regalaron temas sobre los cuales seguir indagando; en particular, lo relativo al cuerpo de las mujeres y la menstruación como algo “propio” de la hembra humana, pero también de ese cuerpo como constructo donde se superponen lo físico, lo simbólico, lo sociológico y lo político, en suma, el cuerpo como un concepto central para comprender la sociedad y nuestro habitar allí (Braidotti, 2000; Pedraza, 2010).

Aquí hablamos del cuerpo menstruante —tenga o no periodo menstrual— como un cuerpo político en tanto: primero, está atravesado por relaciones de poder y de saber que lo recrean, lo moldean, lo vuelven dócil y hablan de él con la autoridad del científico (Foucault, 1975); segundo, es la vía para conocer el mundo, sus estructuras, lógicas, leyes, emociones y energías sociales (Scribano, 2012); y tercero, es el producto por excelencia del biopoder que lo hace funcional a dispositivos de poder estatales (Pedraza, 2004). Nos ha parecido importante retomar la perspectiva foucaultiana analítica que Pedraza plantea de la composición social de los cuerpos, porque sostiene que es a partir de ahí que los cuerpos se vuelven políticos (2009). En consecuencia, reconocemos los efectos que estas prácticas disciplinarias han tenido en los cuerpos de las mujeres y, al mismo tiempo reconocemos que es justamente esto lo que ha abierto otra posibilidad de expresión desde las resistencias para los cuerpos menstruantes en donde la agencia es una de ellas.

Entonces, estamos de acuerdo que el cuerpo es un agente de transformación (Gómez, 2006). En efecto, el cuerpo político no sólo es el producto del poder y del saber, en términos foucautianos, sino también es agente en relación del cuerpo con un estar-en-el-mundo:

De modo que las identidades y las prácticas individuales y sociales (de género, sexuales, amorosas, etc.), como formas de *estar* en el mundo y no de *ser*, no serían ni dicotómicas ni estarían fijadas culturalmente, lo que nos puede ayudar a desenzualizar la experiencia relativa también a ámbitos como la sexualidad y el amor. Estaríamos hablando de actos básicamente corporales (maneras de sentir, andar, expresarse, moverse, vestirse, adornarse, tocar-se, emocionarse, atraer-se, gozar, sufrir...), siempre en interacción con las otras personas; actos que van modificándose con el tiempo y en el espacio y que constituyen *itinerarios corporales*, donde contexto social y económico, corporalidad y narratividad quedan estrechamente articulados (Esteban, 2011: 62).

A propósito, Dorotea Gómez habla del cuerpo como un territorio político, es decir, de resistencia y transformación:

Asumo a mi cuerpo debido a que lo comprendo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. Por otro lado considero mi cuerpo como el territorio político que en este espacio tiempo puedo realmente habitar, a partir de mi decisión de re-pensarme y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva (Gómez, 2012: 6).

Por otro lado, para Mari Luz Esteban, en su artículo “Cuerpos y políticas feministas: el feminismo *como* el cuerpo” (2011), afirma que hacerse

feminista es configurar y reconfigurar nuestra corporalidad, nuestra subjetividad e intersubjetividad, nuestro ser-en-el-mundo, nuestra acción individual y colectiva, en pro de construir otras relaciones sociales, otros espacios públicos, otras prácticas de existencia, otras identidades, otros deseos. Y, una vez más, el cambio social podría devenir en la medida en que el cuerpo hace agencia de esa construcción, de ese movimiento, de esos itinerarios corporales definidos como:

Procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas, y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. Itinerarios que deben abarcar un periodo de tiempo lo suficientemente amplio para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios (Esteban, 2011: 62).

La apuesta política que sugiere Esteban para los cuerpos agentes es pensar cómo los cuerpos son objetos y sujetos a la vez, lo cual abre la posibilidad de revisar, integrar y reformular experiencias para el feminismo. Desde este enfoque del cuerpo como agente, Esteban se refiere a una narrativa en donde el yo, el cuerpo y el contexto se entrelazan íntimamente constituyendo itinerarios corporales (2011), en los cuales el contexto social y económico queda estrechamente articulado con la corporalidad y la narratividad. Consideramos que el cuerpo menstruante como agente involucra la experiencia de los ciclos menstruales como potencializadores en donde confluyen ambas dimensiones de las que refiere Esteban.

Bajo esta lógica, nuestra propuesta del menstruartivismo abre brecha para habilitar esos recorridos en la resignificación de los cuerpos menstruantes, politizando la reflexión en torno al control/liberación del cuerpo de las mujeres. Por ello, es en las acciones cotidianas que se dan entre mujeres donde se transforman las relaciones de poder y sometimiento para las mujeres: accionar en transmitir mejor información, libre de mitos

y tabúes; accionar en complicidad elaborando toallas de tela o facilitando el acceso a la copa menstrual; accionar en reconocer nuestros procesos emocionales e intelectuales; accionar con plena conciencia de que “lo personal es político” y viceversa y accionar para que más mujeres de todos los sectores tengan acceso a otras posibilidades de vivirse habitando un cuerpo menstrual.

El camino de Eva

Para Eva, su relación con la menstruación no fue vivida con desagrado, pero sí con ideas ambiguas generadas por otras personas de su entorno cercano. Sin embargo, fue hasta la edad adulta, tras hemorragias fuertes a causa de un “desajuste hormonal y problemas en el endometrio” —según fue diagnosticada y medicada—, que empezó a buscar más información sobre alternativas para la vivencia de la menstruación. De esa forma inició con el uso y elaboración de toallas de tela, la lectura de textos sobre menstruación consciente y la incorporación del tema en autogestivos trabajos sobre género y sexualidad que venía realizando durante 15 años de ejercicio profesional. Ciertamente, es en este tiempo que la formación de Eva como psicóloga, su trabajo en temas de sexología y sus estudios sobre el género la impulsaron a enlazar teoría y práctica para generar proyectos profesionales con incidencia. Y va más allá: Eva funda un colectivo autogestivo de mujeres, llamado Colectivo Luna Celaya, cuyo objetivo es la promoción del bienestar para otras mujeres, apropiándose de recursos artísticos con un sentido político.

Esta experiencia como activista feminista lleva a Eva a navegar, de forma individual y colectiva, en la gestión cultural, la actuación, la escritura, la escultura, el diseño gráfico, la narración oral, danza, fotografía, dibujo y hasta el modelaje al desnudo. Por medio de estas experiencias, Eva fortalece la convicción de que el arte, producido desde un sentido político, tiene efectos transformadores, porque la experiencia señala que las personas que participan en esas vivencias no tardan en reconocer un cambio ideológico plasmado en sus prácticas cotidianas. Para el momento en que Eva postula para la Maestría en Estudios e Intervención Feministas, sabía tres cosas que quería seguir trabajando y profundizando en la reflexión-acción: la

menstruación, las producciones artísticas y la unión entre teoría y práctica feminista. Para su fortuna, esta propuesta tuvo una respuesta favorable por parte de quienes conforman el Posgrado en Estudios e Intervención Feminista y, acompañada por Tere como directora de tesis, la investigación e intervención se realizaron con el mejor cauce, bajo la guía de una única pregunta a responder: ¿cómo funcionaría y qué elementos debe contener una herramienta útil para el feminismo que permita la formulación de agencias culturales usando como medio el arte menstrual?

Desde el principio, fue claro que la investigación no versaba sobre la menstruación en sí misma como un proceso fisiológico con significados simbólicos, o sobre los cuerpos menstruantes y sus procesos de subjetivación en tanto “mujeres”. Asimismo, también sabíamos que la intervención no iría encaminada a un grupo de población “menstruante”. Y que, al final de cuentas, todo esto que no era la investigación-intervención también debería ser tenido en cuenta para definir el problema de investigación. Entonces, nos pusimos en esa tarea de definición y “exclusión” necesaria de temas, muy a pesar de toda la riqueza en términos de posturas y posibilidades de vivencias de la menstruación que se iban encontrando. Así, el foco de atención se centró en las articulaciones existentes y por construir, en nuestro contexto situado, del arte menstrual y la agencia de las mujeres, desde un posicionamiento feminista, integrado lo anterior en el neologismo: menstruartivismo, esta vez concebido como una categoría teórica, metodológica y política. Al ser ésta una elección arriesgada, pues no existía hasta este momento un marco teórico a propósito, decidimos no temer frente a la posibilidad de construir y soltar el volante y el freno de mano pues, muchas veces, ser y hacer feminismo implica la elección de *Thelma y Louise*: acelerar el coche y saltar al vacío.²

Entonces, empezamos por construir un “estado del arte” que nos informara quién, dónde, cuándo, cómo y para qué se ha producido conocimiento con respecto al arte menstrual en México y Latinoamérica, dentro y fuera de ámbito académico, feministas o no, en los últimos diez años. El rastreo se hizo en bibliotecas, centros de documentación e internet, a través de

² Hace referencia a la clásica película: *Thelma y Louise*, de 1991, escrita por Callie Khouri, dirigida por Ridley Scott y protagonizada por Geena Davis y Susan Sarandon.

cuatro ejes de búsqueda: menstruación, arte feminista, arte menstrual y artivismo. En un primer momento, la información recabada fue insuficiente. Encontramos, por ejemplo, muchas fuentes que hablaban de la menstruación como “biología”, pero no como política, y muy pocas fuentes que fueran feministas. Y aunque hallamos un grupo importante de fuentes que sistematizan el arte feminista, no contamos con la misma suerte cuando se refiere a arte menstrual o artivismo, y menos si se pregunta por el proceso creativo, la experiencia artística y la postura política. Como lo expresamos más arriba, una vez hecha esta comprobación decidimos quedarnos con fuentes que dieran cuenta de la simbología de la menstruación, que abrieran la posibilidad de pensar la sangre menstrual más allá de la idea de que ésta es privativa del cuerpo de las “mujeres” —en abstracto y universal— y que nos orientaran en la búsqueda de las prácticas creativas existentes que se puedan denominar arte menstrual, estén relacionadas como el activismo feminista y que no habiten las bibliotecas institucionales necesariamente.

Al mismo tiempo que se va diseñando un “estado del arte”, y por los resultados precarios del mismo, Eva plantea su intención de crear un espacio para generar información al respecto; por ejemplo, una exposición colectiva de arte menstrual. Esta idea prontamente se transforma en el motor de la investigación-intervención, pues nos permitía cumplir varios objetivos al mismo tiempo: hacer trabajo de campo, formular un marco teórico con las categorías que emergieran en ese evento y hacer intervención. Con el tiempo, nos es fácil hablar del proceso de esta manera esquemática, pero hacerlo fue diferente. Para Tere, era la oportunidad de participar de un hacer investigativo no “tradicional” que se pudiera ubicar en el campo de la teoría cultural feminista y de la creatividad; no obstante, temía que al hacerlo excluyera a Eva de la posibilidad de tener una formación más “rigurosa”, por así decirlo. Para Eva, ir a “campo” sin un marco teórico era una forma de “epistemicidio”, pues ella venía de una formación investigativa “tradicional”. Aquí nos dimos cuenta que “tradicional” era un fantasma que nos perseguía a ambas y que, como feministas, debíamos tomar cartas en el asunto para que esa tautología configurada por la doble presencia de lo “tradicional” en nuestro discurso no fuera lo verdadero.

Es decir, asumimos la tarea de investigar y accionar como feministas, desde lógicas feministas, “sin pedir permiso a nadie”, mostrando que

nuestra investigación se une a los retos que el feminismo ha encarado para la actual crisis epistemológica dentro de las ciencias sociales, consideramos que tanto en la construcción del marco teórico como del campo metodológico referencial nuestro trabajo ha brindado la posibilidad de indagar de manera práctica algunas de las propuestas surgidas desde el feminismo, así como la posibilidad de proponer otras formas de generar conocimiento a partir de invertir el orden de construcción teórica a la par de la práctica en el trabajo de campo (Valadez, 2017: 147). Bajo esta misma dinámica, este proceso de intervención feminista tuvo dos propósitos, más que objetivos académicos; en primer lugar el menstruartivismo intervino espacios no convencionales para un estudio universitario, intervino de manera masiva (participantes del encuentro y por medio de la página en internet) y, en segundo lugar, se exploraron otras formas de hacer intervención, de manera colectiva, artística y política.

En efecto, en este proceso no partimos de cero. Lo que hicimos fue descentrarnos del pensamiento androcéntrico —en la medida de lo posible— y ser estratégicas. Así, hemos usado críticamente técnicas y herramientas que vienen de la antropología clásica y, al mismo tiempo, hemos usado o diseñado herramientas que se inspiran en la epistemología feminista, la investigación acción y el feminismo latinoamericano, lo cual nos abrió una gama de posibilidades tanto desde la planeación y ejecución, como para la revisión de resultados en nuestro proceso de investigación e intervención en el menstruartivismo. Aprovechando la oportunidad epistémica, metodológica y política creativa que teníamos frente a nosotras, decidimos jugar a tres bandas.

Una de ellas implicó dar sustento teórico al camino de Eva. Como hemos explicado, el marco teórico fue construido a la par con el trabajo de campo con categorías emergentes. Ello significó un enriquecimiento mutuo entre la teoría y la práctica, dando pie a una forma poco convencional de hacer investigación. Aquí, decidimos quedarnos con tres categorías: agencia, arte menstrual y menstruartivismo. Cada una de ellas ha sido trabajada por los estudios feministas de manera, ciertamente, reciente, por lo que ninguna se encuentra “acabada” en una versión definitiva, más bien se encuentran en proceso de construcción. En ese sentido, el aporte que se hace se basa en la formulación más sistemática del contenido de estas categorías, avanzando, así, en un llenado de contenido

de las mismas que sea preciso y pertinente para orientar la reflexión, la acción política y posicionar en lo público el arte feminista, la creatividad feminista, la intervención feminista desde el mundo de la cultura y, claro, la menstruación, en el sentido de dar fuerza a la experiencia o conocimiento situado de las diferentes personas que han trabajado el tema de la menstruación ya sea desde el trabajo académico, la creación artística, la labor de conciencia menstrual en grupos o en las alternativas ecológicas para la menstruación. Desde cualquiera de estos ámbitos de conocimiento reconocemos un proceso individual, interno e íntimo y otros muchos colectivos que han sido imprescindible recuperar en las observaciones y en la aplicación de herramientas y técnicas que han ido encaminadas a recabar información con el consecuente proceso de sociabilización o agencia (Valadez, 2017: 147).

Entonces, por agencia retomamos el concepto de Diana Gómez, quien afirma que la agencia es: “la posibilidad que tienen los seres humanos de construir nuevas opciones en el marco de relaciones de poder específicas [...]. Más allá de una mera conformidad los seres humanos inciden, modifican y experimentan la realidad” (2006: 196). Para Gómez la agencia, como potencialidad teórica y práctica, posibilita la alternativa de acción para que lo subalterno se mueva dentro de las relaciones de poder ya existentes, lo cual politiza las acciones mismas. Ubicamos en esta alternativa al arte menstrual, el cual puede ser ejecutado por diversas vías artísticas, con el uso o no de la sangre menstrual, retomando las diferentes etapas de vida y ciclos ovulatorios, así como la forma de abordar simbólicamente la menstruación. El arte menstrual deviene como parte del arte feminista y tiene un sentido político, explícito o implícito. En consecuencia, entendemos por menstruartivismo el punto de enlace entre el arte menstrual y la agencia feminista, que favorece procesos personales-políticos, individuales y colectivos, desde los cuerpos menstruales, a los que nos hemos referido anteriormente.

Para poder identificar la funcionalidad del menstruartivismo, desde la dimensión teórica práctica, se desarrolló el Primer Encuentro Latinoamericano de Cultura y Arte Menstrual, del cual hablaremos en el siguiente apartado. Este encuentro fue planeado para poner en práctica algunas herramientas metodológicas para la investigación e intervención feminista,

destacando la experiencia de las mujeres. Si bien los testimonios orales y audiovisuales recabados a lo largo de este proceso dan cuenta del efecto del menstruartivismo como herramienta de agencia, a nivel personal y colectivo, la principal intervención y experiencia como agente cultural y feminista, sin duda alguna, fue la experimentada por Eva. Durante este tiempo de investigación y escritura Eva pudo llevar a cabo una conciencia más plena de sus ciclos menstruales, favoreciendo su proceso creativo, de planeación, intuición crítica y en la gestión de tiempos y recursos intelectuales. Es decir, pudo sincronizar sus fases de análisis, reflexión, planeación con sus fases premenstruales; la intuición, escucha de sus emociones y percepción de sus temores con sus fases menstruales; experimentar, explorar su creatividad, transmitir la información oral y escrita, accionar hacia el exterior con sus fases preovulatorias; y evaluar y madurar ideas con sus fases ovulatorias.

Por otra parte, Eva se dio la oportunidad de generar lazos profesionales y de amistad con muchas personas, apoyarse en una reflexión mutua, acompañar procesos personales desde lo emocional y ser partícipe de la resignificación de algunas ideas con respecto a la menstruación, la sangre menstrual, el “ser mujer” y la participación de los cuerpos no menstruantes. Para Eva fue enriquecedor conocer mujeres de diferentes edades, historias de vida, contextos geopolíticos y actividades que se relacionaban de manera directa o indirecta con la menstruación, que compartieron con ella información bibliográfica, ideas, reflexiones, dudas, temores, agradeciendo la apertura para pensarse y resignificarse como mujeres menstruantes. Por estos motivos, esta investigación-acción les pertenece a muchas.

Primer Encuentro Latinoamericano de Cultura y Arte Menstrual

Como se ha dicho arriba, cuando Eva inicia el rastreo de investigaciones sobre arte, menstruación y activismo, se encuentra con muy poca información, por lo que decide, entonces, diseñar una estrategia para hallar esa información o, en dado caso, construirla. Aquí, lo que parece un obstáculo se convierte en una oportunidad creativa de carácter colectivo. Aunque esta opción tiene la apariencia de un “lanzarse al abismo”, Eva genera las condiciones de posibilidad para realizar un Encuentro Lati-

noamericano de Cultura y Arte Menstrual, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, reconocida como un lugar de tránsitos, en donde se han gestado y desarrollado movimientos culturales, sociales y artísticos de gran trascendencia para México, incluyendo los convocados por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y una variedad de festivales artísticos. A esto se debe sumar la intención de rebasar las paredes universitarias, con el objetivo de generar empatía con diferentes tipos de público y generar conciencia social. Ya en la práctica, el Encuentro contó con tres momentos: la planeación, la exposición colectiva y el seguimiento.

La convocatoria se realiza, de manera inicial, con miras a contar con la participación de personas consideradas locales —originarias de Chiapas y de otros lugares de México que residieran en el mismo estado— y con la posibilidad de integrar algunas personas provenientes de países de Sudamérica por dos razones. Primero, antes de lanzar la convocatoria se contaba, de por sí, con el interés de participar por parte de algunas personas provenientes de América Latina que estaban residiendo, en esos momentos, en San Cristóbal de Las Casas. Segundo, porque se apostó por una ubicación geopolítica definida que notábamos aparecía poco en el primer rastreo de información, como si en nuestro territorio aún no se pensara la menstruación más allá de los discursos médicos o antropológicos. La convocatoria —abierta para cualquier edad, identidad sexogenérica y categoría artística— circuló, en especial, a través de la página de Facebook: “MenstruArtivismo”, donde se dio a conocer, previo al encuentro, propuestas artísticas y a expositoras que presentarían su trabajo el día del encuentro. Dos fueron las condiciones para la participación: abordar el tema de menstruación de una manera artística y tener un objetivo claro de participación, el cual ayuda no sólo a la ejecución de la obra, también a su seguimiento y posterior sistematización.

Para nuestra sorpresa, fueron muchas las personas, de distintas latitudes, que nos contactaron con la intención de participar en el encuentro, excediendo, de esta manera, nuestra idea de “latinoamericano”. Entonces, Eva se aboca a un trabajo enorme de organización, comunicación y logística, en el cual recibe obras de casi todos los campos de creación artística: literatura, artes visuales y artes escénicas. Aquí es importante compartir que algunos participantes se sintieron convocados

a participar por sus habilidades artísticas más que por el trabajo sobre arte menstrual, mientras que otras personas reconocieron un proceso previo desde lo personal y artístico con el tema de la menstruación. Una vez llegada a este punto, y pese a tanta riqueza, Eva decide que, por su origen y estrategia política, el encuentro llevaría el mismo título al seguir privilegiando trabajos venidos de Latinoamérica. Ya propiamente en la recepción de trabajos se cuenta con la participación de un total de 41 personas: 37 mujeres y 4 hombres, 24 provenientes de diferentes ciudades de México y 15 originarios de otros países (Colombia, Argentina, Nicaragua, Costa Rica, España, Canadá, Eslovenia, Estados Unidos, Brasil e Italia), sumando en total 34 proyectos a exponerse o ejecutarse en el encuentro³. En el espacio del encuentro se incluyeron dos charlas y dos talleres.

Llegado el día del encuentro, al igual que varias de las personas que asistieron, Eva se encontraba ante la expectativa de qué pasaría. Sabíamos que nos íbamos a encontrar con mujeres que llevan gran rato trabajando desde el feminismo y desde la conciencia menstrual, pero también personas que hasta ahora estaban preguntándose, y el trabajo con expositores hombres. Ya estábamos advertidas de algunos desencuentros ideológicos que, de hecho, sí emergieron, pero poca guía teníamos sobre las diferentes reacciones en la audiencia. En especial, para Eva estar al frente del encuentro fue un enorme riesgo, en tanto conjugar, en un mismo espacio, distintas posturas sobre la menstruación nunca será sencillo, pues puede generar duros enfrentamientos al igual que gratas sorpresas y valiosos aprendizajes. En efecto, hoy Eva reconoce que cada trabajo y cada persona participante del encuentro le fueron aportando testimonios que reflejan experiencias de vida, enojo, alegría, miedo, reconciliación, amistad, sorpresa y apuestas políticas, muchas de ellas feministas.

³ El encuentro contó con un documental, dos charlas, siete videos o video-performance, dos instalaciones, un arte objeto, una presentación de danza, dos escritos literarios, ocho pinturas o series, siete series fotográficas, dos talleres y una manta colectiva. Algunos de estos trabajos fueron enviados de manera digital; unos se proyectaron en el salón principal y otros, en el caso de las series fotográficas, fueron impresos para su exposición en las diferentes salas del lugar sede. Las demás producciones artísticas se ejecutaron en el transcurso del encuentro, tal es el caso de las instalaciones, las charlas, la presentación de danza, un taller y la lectura de los escritos.

Para iniciar el Primer Encuentro Latinoamericano de Cultura y Arte Menstrual, Casa Gandhi impartió el taller sobre herbolaria femenina y apoyaron a un grupo reunido de manera espontánea en uno de los salones para conocer y platicar sus dudas sobre el uso de la copa menstrual. De manera simultánea, en el salón principal se proyectó el documental “La luna en ti” (2004), que su directora Diana Fabianova facilitó para la proyección en este encuentro. Éste fue bien recibido por el auditorio, generando al final del mismo, algunos comentarios que retomaban los temas abordados por la directora. Posterior al documental dio inicio la charla “Jme'tik U y el cuerpo femenino” por la maestra Ruperta Bautista, en la que se habló de la vivencia de las mujeres con relación a la menstruación en comunidades originarias de Los Altos de Chiapas. Esta presentación aportó una mirada no hegemónica de las vivencias y experiencias en el ciclo menstrual en algunas comunidades indígenas de Chiapas y el vínculo existente en relación con las fases de la luna. La segunda charla, a cargo del doctor Enrique Morales, llevó por título: “La creatividad y el ciclo menstrual”, en la que compartió su experiencia como varón en relación con los ciclos menstruales de las mujeres y el vínculo profesional que ha tenido en los últimos años con el proyecto *The Flow App*, el cual se centra en investigar, por medio de una aplicación telefónica que registra los procesos artísticos según la fase ovulatoria, las diferencias en las producciones artísticas realizadas por las mujeres participantes.

De manera paralela, se exhibieron series fotográficas, de pintura e instalación dentro del espacio cultural donde se realizaron todas las demás actividades. Al término de las charlas tuvo lugar la proyección de videos y materiales visuales digitalizados y se dio lectura de las participaciones literarias. Todos los materiales fueron presentados con la reseña del autor y una breve descripción argumentativa del mismo. A manera de clausura, Eva menciona los objetivos que el evento cubrió para la construcción del menstruartivismo. La última presentación artística fue por parte del grupo de danza Maktub, quienes mostraron, por medio de la danza del vientre, otra forma de habitar en un cuerpo de mujer. Después de cinco horas de jornada dimos por concluido el Primer Encuentro Latinoamericano de Cultura y Arte Menstrual, contando con la asistencia de 85 personas registradas, de edades que iban desde los 17 hasta los 49 años, 66 mujeres

y 19 hombres, provenientes de México, Chile, España, Colombia, Argentina, Finlandia, Alemania, Marruecos, Canadá, Italia, Brasil, Venezuela, India, Estados Unidos, Uruguay y Francia, con diversas ocupaciones como estudiantes, artistas, comerciantes, investigadores, profesionistas de diferentes disciplinas y empresarios.

En el encuentro, para fomentar el diálogo en torno al sentido del arte menstrual y el menstruartivismo se convocó a un momento de reflexión en el salón principal. En este contexto, algunas expositoras compartieron sus objetivos al realizar sus propuestas artísticas, el proceso de ejecución de las mismas, y entablaron un diálogo con el público a propósito del aporte de su trabajo a la resignificación de la menstruación, dando cuenta de la importancia de plasmar un sentido político en los trabajos presentados. Para las personas espectadoras, hubo diferentes puntos de interés tanto en la ejecución técnica como en la narrativa explícita o metafórica del tema, aunque con preferencia hacia aquellos trabajos que hacían uso simbólico de la sangre menstrual o alusión a los ciclos y fases menstruales. De allí se desprende el gran interés propiciado por la charla de Rupertha Bautista con relación, por ejemplo, al uso del temazcal para las mujeres menstruantes de la comunidad tsotsil que le dan un sentido sagrado y holístico desde la cosmovisión maya de la región. O la charla de Enrique Morales, la cual generó opiniones encontradas a propósito del riesgo de replicar estereotipos y hasta dónde o de qué forma pueden integrarse los hombres en la reflexión sobre la menstruación.

De esta manera es posible advertir que, en el Primer Encuentro Latinoamericano de Cultura y Arte Menstrual, se pusieron a circular creencias, emociones y energías que posibilitaron cambios para algunas personas, tanto en las prácticas en relación con la sangre menstrual, como otros puntos de vista desde donde reflexionar y se hizo visible un trabajo colectivo que ya se venía realizando, tanto en el ámbito de la militancia como en el ámbito de la producción de conocimiento feminista. Por ejemplo, en cuanto a las prácticas, Eva ha podido constatar cómo algunas mujeres asistentes iniciaron el uso de la copa menstrual, a algunas más les interesó pintar con su sangre e incorporaron en su vida cotidiana formas de autocuidado físico y emocional durante sus ciclos menstruales. Por otra parte, para algunos hombres asistentes, se abrió la comunicación en tor-

no a distintos mitos sobre la sangre menstrual, los ciclos hormonales, el arte feminista y el activismo feminista. De esta forma, Eva ha sido testigo y protagonista de muchas otras cosas que acontecieron y siguen aconteciendo como resultado de este encuentro; por ejemplo, entre las más relevantes, la realización de un segundo encuentro o, por qué no decirlo, la obtención de su grado como la primera maestra en Estudios Feministas, ambos en el año 2017.

Ahora bien, para que el Primer Encuentro Latinoamericano de Cultura y Arte Menstrual fuera considerado como una herramienta metodológica eficaz y con validez para la producción de conocimientos, dentro de los parámetros académicos, nos apegamos a los aportes antropológicos dirigidos al estudio de los rituales, retomando entonces en el mismo rigor aquellas características que hacen del estudio de los rituales una herramienta para dar cuenta de un fenómeno social.

Danièle Dehouve, en su artículo “El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis” (s/f), habla del estudio del lenguaje ritual, el cual hace alusión a un análisis literario con base en una construcción metafórica. Para ello da cuenta de la expresión, la comunicación verbal y no verbal que puede darse individual o en grupo. El lenguaje ritual no verbal, nos dice Dehouve, se basa en la utilización de objetos y gestos, la materialización o representación por medio de ellos y la teatralización, es decir, lo que se hace con esos objetos [...] Paloma Bragdon (1998) dice que el ritual está conformado por procesos, funciones y formas simbólicas. Se refiere al ritual como un material escurridizo: “se escapa, huye ante los intentos de definirlo, de una formalización de sus límites y linderos. Es rebelde, inaccesible, desata polémicas, confrontaciones, subversiones y eso le divierte, alimenta su naturaleza lúdica, lo conserva creativo y vital” (1998: 397). Es por eso que este encuentro es tomado como un ritual construido y ejecutado de manera colectiva (Valadez, 2017: 101).

En este sentido, se mantuvo de inicio a fin una temática de base tanto para expositores como para asistentes: el arte menstrual. Se ejecutó en un espacio y tiempo previsto y en cuanto a la teatralización, como le llama Dehouve (s/f), estuvo presente en la participación activa de las personas asistentes que observaron, escucharon, dialogaron, cuestionaron, debatieron, reflexionaron y sintieron en función de la materialización de la

menstruación. La recopilación de información fue por medio de registros escritos, de audio y audiovisual en el caso de las producciones artísticas participantes. Posterior al encuentro, se realizaron encuestas y entrevistas semidirigidas a algunas de las personas agentes expositoras y agentes asistentes. De esta forma se pudieron conocer las diferentes miradas de una misma experiencia e identificar los momentos de agencia más significativos para cada una de las personas que compartieron verbalmente. Las entrevistas también apoyaron en reconocer los puntos de convergencia en las temáticas, las opiniones y los sentimientos vividos durante el encuentro.

Historias como las de Benoit y Pulga, el autorreconocimiento desde el cuerpo de la otra por parte de Dalia, la asistencia activa de la madre de una de las expositoras, Ileana e Inés imaginando a futuro cómo educar a sus hijas desde la conciencia menstrual, el uso de la copa menstrual que Mafer tenía guardada por meses, dan muestra de los alcances y posibilidades del menstruartivismo como herramienta de la intervención feminista planteada desde la epistemología feminista o, sea mejor decir, como parte de las estrategias de acción para los estudios y militancia feministas. Ciertamente, trabajar desde el menstruartivismo en el encuentro, y después de él, nos ha llevado no sólo “a explorar los procesos que posibilita el arte menstrual para quienes han utilizado esta vía como forma de agencia, visibilizando los procesos de concientización y resignificación de la sangre menstrual”, también nos ha permitido “tomar estos procesos personales para explorar las experiencias y las formas de agencia al momento de realizar una exposición colectiva” y comprender cómo la misma inaugura “posibilidades para la reflexión y cambios en la concepción de la menstruación durante la ejecución de la exposición colectiva” (Valadez, 2017: 148).

La menstruación será feminista o no será

Después de un arduo proceso de investigación y tejido-bordado con la teoría y metodología, concluimos en señalar las que hasta ahora podemos considerar como las características que el menstruartivismo favorece para el feminismo:

a) Proceso creativo, que incluye la reflexión sobre la menstruación, la planeación y la elaboración de una obra artística producto de esa reflexión.

b) Agenciamiento colectivo, del cual consideramos que da mayor fuerza a una acción, promueve la sororidad y la empatía.

c) Carácter político, reflejado en la exposición pública y masiva de experiencias individuales y colectivas.

d) Reconocimiento del impacto, para agentes expositores como agentes espectadores. Los efectos pueden ser tanto individuales como colectivos reflejados en cambios físicos, emocionales, ideológicos, políticos y de prácticas cotidianas.

e) Agencia cultural feminista, reflejada en el beneficio directo para las mujeres, tanto en el ejercicio de poder como en la modificación de creencias y conductas que suelen ser desfavorables para las mujeres.

Al final de esta etapa, reconocemos a la menstruación desde sus diferentes dimensiones. Que parte de la idea biologicista y esencialista, de que la menstruación nos convierte en mujeres, favoreciendo estereotipos de género y dejando fuera “otras” formas de ser mujer, anulando a las niñas, las menopáusicas, las ancianas, las transgénero y las que por intervenciones médicas no menstrúan. Los aspectos sistémicos que controlan por medio de discursos (médicos, religiosos, mediáticos desde parámetros patriarcales) las emociones, pensamientos y prácticas sobre el cuerpo de las mujeres menstruantes. Pero que, al mismo tiempo, se insertan en esas dimensiones, posibilidades de resistencia, resignificación, sororidad, conciencia menstrual, agencia feminista y opciones alternas en las prácticas cotidianas para la vivencia placentera en un cuerpo menstruante.

El arte menstrual es la materialización de estas posibilidades, porque incluye los procesos íntimos de pensamientos y sentimientos, en la vivencia con la menstruación, y los plasma hacia el exterior como una forma de diálogo con posibilidades de escucha masiva. Este medio es la vía para seguir pensando y accionando al menstruartivismo, en lo teórico-práctico, individual-colectivo, personal-político, que desde una perspectiva feminista busca el bienestar de las mujeres.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (2004) “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En B. hooks *et al*, *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Bartra, Eli (1998) “Reflexiones metodológicas”. En *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Braidotti, Rosi (2000) *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Bragdon, Paloma (1998) *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos.
- Buckley, T. y Gottlieb, A. (1998) *Blood magic. The anthropology of menstruation*. Inglaterra: University of California Press.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2014) “Investigación feminista: caracterización y prospectiva”. En *Pensar un mundo durable para todos*. Guatemala: UNESCO-Universidad de San Marcos.
- Citro, Silvia (2009) *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, Silvia (2011) *Cuerpos plurales*. Buenos Aires: Biblos.
- Cuero, Astrid (2017) “El teatro como intervención feminista antirracista. Reflexiones en torno a las obras de teatro Raíz de Ébano y Flores Amarillas”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 2, julio-diciembre.
- De Beauvoir, Simone (1989) *El segundo sexo I. Los hechos y los mitos*. México: Patria.
- Esteban, Mari Luz, (2011) “Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo”. En Villalba y Álvarez (coords). *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. España: Universidad de Granada.
- Foucault, Michel (1975) *Vigilar y castigar*. Argentina: Siglo XXI.
- Garzón, María Teresa (2017) “El maestro y las lentejuelas. Pensar la intervención feminista desde las agencias culturales”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVI, núm. 2.
- Gómez, Diana M. (2006). “ «Aquí fue Troya». Mujeres, teatro y agencia cultural”. En *Tabula Rasa*. Bogotá, núm. 5: 193-208, julio-diciembre.
- Gómez, Dorotea (2012) “Mi cuerpo es un territorio político”. En *Voces descolonizadoras*, cuaderno 1. Guatemala: Brecha Lésbica.

- Guillo Arakistain, Miren (2013) “La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos”. En *Nómadas (Col)*, octubre, 233-245.
- Gray, Miranda (1994). *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual*. Madrid: Gaia.
- Lee, J. y Sasser-Cohen, J. (1996) *Blood Stories. Menarche and the Politics of the Female Body in contemporary U.S. Society*. Gran Bretaña: Routledge.
- Marín, Yaredh et al. (2016) *Fluir en tinta roja*. México: Alternativas Ecológicas.
- Foucault, Michel (1975) *Vigilar y castigar*. Argentina: Siglo XXI.
- Nicholson, Linda (2003) “La interpretación del concepto de género”. En Silvia Tubert, *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. España: Cátedra.
- Oye wumí, Oyèronké (2017) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la frontera.
- Pedraza, Zandra (2010) “Perspectivas de los estudios del cuerpo en América Latina”. En *Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Scribano y Lisdero (comp.) España: CEA-CONICET.
- Pedraza, Zandra (2004) “El régimen biopolítico en América Latina”. En *Cuerpo y Pensamiento Social*. Revista 15, enero.
- Pedraza, Zandra (2009) “En clave corporal: conocimiento, experiencia y condición humana”. En *Revista Colombiana de Antropología*, enero-junio 2009, pp. 147-168.
- Rivière, Margarita (2001) *El tabú. Madre e hija frente a la regla*. Barcelona: Planeta.
- Scribano, Adrián (2012) “Sociología de los cuerpos/emociones”. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre los Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, núm. 10, diciembre-marzo. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Shuttle, Penélope y Peter Redgrove (1978) *La herida sabia* s.p.i.
- Valadez, Eva (en prensa), *Menstruartivismo: una herramienta para la agencia de las mujeres menstruantes*. En prensa. CESMECA-UNICACH.

Sitios web

“La historia de la menstruación contada por Walt Disney”, Cultura Colectiva, disponible en: <https://culturacolectiva.com/letras/la-historia-de-la-menstrucion-contada-por-walt-disney/> [consultado el 29 de octubre de 2017].

- Dehouve, Danièle (s/f) “El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis”. Disponible en: www.danieledehouve.com/images/articles/dehouve-El_lenguaje_ritual_mexicas.pdf
- Fabianova, Diana (2004) “La luna en ti, Un secreto demasiado bien guardado”. Disponible en <https://vimeo.com/34216239>
- Fabianova, Diana (2014) “Tu primera luna”. Disponible en: <https://vimeo.com/96002000>

Cultura y contracultura de la violencia de género en Yucatán



Fotografia: Arlette Gautier

Cultura y contracultura de la violencia de género en Yucatán

Arlette Gautier

La violencia contra las mujeres fue denunciada por movimientos feministas y femeninos en numerosos países y particularmente en México durante los años setenta. Fue definida como “violencia de género”, que no proviene sólo de individuos aislados, sino que resulta de un sistema de relaciones jerárquicas entre los sexos, tolerado por el estado cuando éste no protege a las mujeres víctimas de violencia (Hammer, 1977; Debauche y Hamel, 2013). Su erradicación se volvió un objetivo aceptado por los jefes de Estado de las Américas, reunidos en Belem do Pará en 1994, quienes ratificaron una convención que se impone a su sistema jurídico y desarrolla una noción amplia de la violencia, incluyendo la violencia institucional. Esta norma fue introducida en el sistema legislativo mexicano y luego en el estado de Yucatán, México, con diversas resistencias. La violencia de género tomó un carácter macabro a partir de 1998 con el aumento de crímenes atroces, notablemente en Ciudad Juárez, al mismo tiempo que la violencia general aumentaba considerablemente en el norte de México a partir de 2008 en el marco de las luchas entre narcotraficantes y la “guerra contra la droga”.

Para muchos autores, erradicar la violencia de género no implica solamente la transformación del Estado sino también la de la cultura. Según Marcela Lagarde, profesora de antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México, electa diputada en 2003, “poner fin a la impunidad requiere un alto nivel de conciencia social porque implica poner fin a la

cultura de la violencia que es tan fuerte en nuestro país y promovida por los medios de comunicación (y) las artes...” (Devineau, 2012). Por su parte, la directora del Instituto de Equidad de Género de Yucatán, Rosario Cetina Amaya, explica la disminución de la violencia contra las mujeres por “la difusión de una cultura de denuncia” (*Milenio*, 24 de noviembre 2013).

Sin embargo, la palabra “cultura” es una de las más complicadas porque se le ha encontrado más de 160 acepciones diferentes. Una de las cuestiones que se plantea es saber si hay una cultura o culturas, hasta subculturas pertenecientes a diferentes grupos. ¿Es posible decir que los grupos étnicos y las clases sociales de México comparten una misma cultura? Si es así, ¿cuál sería? ¿Existe una cultura mexicana hegemónica en la que los diferentes grupos comparten sólo algunos elementos, o la cultura se ha vuelto híbrida, integrando diversos aspectos de la cultura mundial, mexicana y de diferentes grupos?

En fin, la cultura patriarcal, que es la que se trataría de desarraigar, ¿es compartida por hombres y mujeres? Ésta es la posición del antropólogo Maurice Godelier (1982) y del sociólogo Pierre Bourdieu (1998), para quienes la dominación masculina funciona gracias al consentimiento de las mujeres a su dominación. La antropóloga Nicole-Claude Mathieu (1991) y muchos sociólogos se han opuesto a esta visión contractualista de la dominación masculina, en nombre principalmente de las resistencias de las mujeres a la violencia masculina.

En este artículo se utiliza la definición de cultura propuesta por Stuart Hall, quien admite su carácter diferenciado: “A la vez las significaciones y los valores que se desarrollan en el seno de los diferentes grupos y clases sociales, las tradiciones y prácticas vividas a través de las cuales estas significaciones son expresadas y vividas, en las cuales son incorporadas” (Hall, 1986: 9). Además consideraremos que el género se inscribe e interacciona con otras relaciones sociales, de clase, etnicidad, edad, etcétera (Kergoat, 2004).

Así, ciertas masculinidades son hegemónicas y otras subordinadas o marginadas, principalmente sobre la base de la clase y de la etnicidad, todo ello beneficiando, a menudo, el “dividendo patriarcal”, es decir, de privilegios asociados a la masculinidad (Connell, 2014). Nos preguntaremos entonces si la cultura de la violencia viene de una cultura compartida entre los grupos sociales, étnicos y sexuales en Yucatán, —segundo

estado mexicano por el número de hablantes de una lengua originaria—, lo que constituye la definición de autoctonía en México (Gautier, 2013). De hecho, el plan estatal de desarrollo 2012-2017 considera que la acción pública contra la violencia debe concentrarse sobre los indígenas (Consejo Estatal de Planeación de Yucatán, 2012-2018). ¿La violencia masculina es realmente característica de masculinidades desvalorizadas, la de los mayas pobres, o implica también masculinidades hegemónicas, y en particular la de los legisladores del estado de Yucatán? ¿Todas las mujeres aceptan esta violencia masculina o parte de ellas resisten con diferentes medios y recursos?

Violencia de género y feminicidios en el estado de Yucatán

En 2000, el 59% de la población del estado de Yucatán es maya (Krotz, 2012). Desde el punto de vista geográfico, la región sur es la más “tradicional”, seguida por la región norte y luego la capital Mérida. ¿Las regiones sur y norte tienen indicadores de violencia más altos? ¿Los mayas yucatecos: una cultura de la violencia conyugal? (Romito, 2006).

Ya no es posible considerar la cultura, incluida la étnica, sin tomar en cuenta la historicidad. El monje franciscano Diego de Landa escribió en 1566 en sus *Relatos de las cosas de Yucatán*, que antes de la llegada de los españoles los mayas repudiaban a las esposas infieles, lo que era un castigo fuerte; también decidían si el amante debía ser ejecutado o perdonado (Landa, 1986). “Hoy al ver que los españoles matan a sus mujeres infieles, los indios también comienzan a maltratarlas y hasta matarlas”. Así la colonización habría deteriorado la situación de las mujeres como ocurrió en otras partes del mundo (Gautier, 2003).

Tampoco hay similitud entre los diferentes grupos étnicos, como lo demostraron Soledad González Montes y Rosario Baldes Santiago (2007) gracias a una encuesta realizada en 2006-2007 en ocho regiones del país, donde el 40% o más de la población hablan una de las 64 lenguas originarias. En el transcurso de 2007, la violencia va del 16% en la costa y la Sierra Sur al 41.4% en Los Altos de Chiapas, pasando por el 22.61% con los mayas yucatecos,¹ o sea, un poco menos que la media, que es de 25.5%.

¹ Los mayas encuestados son de Mérida y de tres pueblos del sur del estado.

Subrayan que es parte del papel del jefe de familia “corregir” a los niños y las mujeres (González, 2009).

Si examinamos las diferentes encuestas realizadas sobre las violencias en México y representativas de los 32 estados (ENDIREH de 2003, 2006 y 2011), el estado de Yucatán no se caracteriza por una mayor violencia, aunque los mayas sean numerosos. La violencia emocional es siempre la más presente (un tercio), seguida por la violencia económica (un cuarto), las violencias físicas y sexuales varían de 5% a 10%. En una encuesta realizada en la región norte en 2004-2005 con un cuestionario idéntico al de los ENDIREH constatamos que hay tanta violencia física como en México (9%), más que en Yucatán en su conjunto (6%) y un poco menos de violencias sexuales (4% contra 10%). Entonces, los mayas yucatecos del norte no manifiestan más violencia que los mexicanos en su conjunto.

En una encuesta de 2004-2005 realizada por la autora² se agregó otro tipo de violencia: la exigencia de que la mujer obtenga la autorización del marido para diferentes actividades de la vida cotidiana, el permiso, que corresponde al control marital observado por González Montes y Valdez Santiago (2007) en ocho regiones indígenas. Sólo el 10% de los hombres yucatecos de la región norte declaran que lo exigen de sus esposas, mientras que el 20% de estas mujeres dicen tener la obligación de pedirlo. Eso se da más a menudo en los pequeños pueblos, en las familias que hablan maya y entre las mujeres que no terminaron la primaria. La educación juega un papel importante para disminuir esta práctica. Solicitan el permiso tres veces más las mujeres con estudios de primaria que las que tienen la secundaria. La existencia del permiso tiene una fuerte correlación con el número de personas que integra la familia y la estructura familiar. Hay que agregar que la violencia física no tiene correlación con la exigencia de la autorización del cónyuge. El permiso es una privación de libertad, pero no deriva de la misma matriz de comportamiento que las violencias físicas. Los altos niveles de violencia expresan el peso de las restricciones en las vidas de las mujeres,

² Esta encuesta fue financiada por IRD, apoyada por la Universidad Autónoma de Yucatán y realizada en el Marco de Laboratorio de la IRD Universidad de Marsella. Se encuestaron 1000 mujeres y 500 hombres, así como 204 miembros del personal sanitario.

pero también sus resistencias, ya que si sus cónyuges las golpean es porque ellos a menudo no obtienen la obediencia que quisieran.

Las resistencias de las mujeres: un acto de rechazo a la cultura de la violencia

Los médicos entrevistados en 2004-2005 (204) creían a menudo que las mujeres mayas eran pasivas frente a la violencia conyugal. No es así. Ellas no los fueron a ver, ni a las autoridades municipales, contrariamente a lo que hacen otras mujeres indígenas en regiones donde la legalidad indígena es bien reconocida (González, 2009). Sin embargo, las mujeres se defienden incluso físicamente. Por ejemplo, una esposa maltratada por su marido a causa de unos chismes, lo abandona. El segundo esposo, una vez le pega, ella lo manda a la cárcel y desde entonces ya no lo vuelve a hacer. Le hace firmar un documento que estipula el encarcelamiento en Mérida en caso de otra agresión física. Una mujer más se pelea con su marido que se emborracha. Disgustado, se sale para no escucharla. Ella afirma que conoce sus derechos, sabe que su marido no tiene derecho de golpearla porque no es un objeto sino una persona que vale tanto como un hombre. Si su marido le llegara a pegar, ella lo denunciaría a la policía para que le castiguen, aunque tenga miedo de que él la separe de su hijo. Otra mujer le aventó salsa de chile a la cara a su marido que le iba a pegar.

Las mujeres más violentadas dejan a su pareja, como lo demuestra el hecho de que el 25% de las mujeres han padecido violencia física en una relación a lo largo de su vida, contra el 20% en su relación actual. De manera más notoria, el 70% de las mujeres separadas han sufrido violencias físicas en su relación anterior, lo que demuestra que su rechazo a la violencia es una causa esencial de separaciones pero que puede ser también una consecuencia del creciente riesgo de violencia en el momento de las separaciones.

¿Por qué entonces no utilizan los servicios que brinda el Estado? En la región norte de Yucatán, uno de los problemas reside en la poca información sobre estos recursos ya que un 25% de las mujeres no sabe a quién dirigirse. El 61% de las mujeres solamente conocen el Instituto de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) que, en realidad, básicamente busca la reconciliación de la pareja. Un porcentaje de mujeres, sin duda, teme

los estereotipos y el sexismo o racismo de los médicos, comisarios y jueces, en su mayoría hombres no indígenas.³ Las otras mencionan a los agentes sanitarios (médicos, promotoras de salud) o agentes judiciales (autoridad municipal o el juez conciliador), la Comisión de Derechos Humanos de Yucatán, la Casa de las Mujeres de Mérida o también algunas ONG. En muchos casos las mujeres indígenas tienen más dificultad para solicitar protección contra las violencias familiares ya que desean precisamente cuidar su comunidad (Crenshaw, 2005). Hay que agregar que en ese tiempo no existía ningún refugio y que la ayuda era sólo psicológica o legal, y por lo tanto no de gran utilidad, porque muchas de las mujeres no cuentan con recursos financieros propios.

Las que lo intentaron no siempre quedaron satisfechas. Solamente 11 mujeres se han quejado con los médicos y, de éstas, solamente dos tercios explicaron el origen de sus lesiones, y otras 18 recurrieron a las autoridades: comisarios o policías que generalmente son hombres. Un tercio de las afectadas se consideraron maltratadas, o vistas con indiferencia —“no me escucharon”—, incredulidad e incluso a algunas ni siquiera les tomaron la declaración. De hecho, algunos médicos insisten para que las mujeres levanten una demanda contra el marido, otros les aconsejan que se queden con el marido y se felicitan por haber reconciliado a otras parejas. Un comisario se queja de la ley que hace más difícil la tarea de reconciliación de la pareja. Las mujeres que quieren abandonar la violencia conyugal se encuentran muy solas.

Los feminicidios y la nueva cultura de la violencia

El análisis de los homicidios en México (ONU, 2011) muestra la importancia del enfoque de género por las diferencias entre los homicidios masculinos y femeninos. Los hombres asesinados son principalmente jóvenes mientras que las mujeres son de todas las edades —de menos de 10 años algunas, y las de 60 años son más numerosas que sus homólogos masculinos—. Las mujeres son más a menudo asesinadas por alguien que las conoce en el marco de la familia, mientras que los hombres son asesinados

³ El racismo antimaya es muy fuerte en Yucatán y justifica estas distinciones, que son sociales y no biológicas.

mayoritariamente por gente de afuera, por desconocidos. Los hombres mueren rápidamente ya que las dos terceras partes lo hacen por arma de fuego, mientras que las mujeres son estranguladas, colgadas, ahogadas, asfixiadas. El contacto es directo y la muerte es a menudo larga y dolorosa.

El término femicidio apareció en los años noventa para subrayar esta dimensión sexista de la mayoría de las violencias que conducen a la muerte violenta de mujeres (Radford y Russell, 1992). Marcela Lagarde (Devineau, 2012), lo traduce por feminicidio para evitar el problema de la simetrización homicidio/femicidio y para invocar el rol central de la impunidad en las muertes y desapariciones de mujeres jóvenes en Ciudad Juárez (estudiantes, trabajadoras informales, obreras de las fabricas maquiladoras a menudo migrantes indígenas).

Pero el análisis revela que hay diferentes tipos de feminicidios. Los feminicidios sexuales sistémicos para los asesinatos de Juárez que han marcado la opinión pública y que representan el 20% del conjunto de asesinatos registrados. Los feminicidios “íntimos”, es decir, cometidos por un hombre conocido, representarían un 20% de las muertes, el 3% corresponderían a asesinatos “por ocupaciones estigmatizadas” (prostitución, oficio transgresor) y el 58% serían asesinatos “comunes”, ligados a robos y violencias en general (Labrecque, 2012). La feminista Jules Falquet señala: “Esta barbarie falsamente incontrollable ejercida sobre el cuerpo de la mujer debe ser la de sujetos endriagos, que utilizan la violencia como medio de sobrevivencia, autoafirmación machista y como instrumento de trabajo en el marco de desarrollo de nuevas lógicas económicas, políticas y territoriales o en el enfrentamiento de diferentes bandas de narcotraficantes que disputen el poder al Estado” (Falquet, 2014).

La situación es bien diferente en Yucatán, que tiene la tasa más baja de feminicidios, pero también de homicidios del país (Yanez, 2012). Es cierto que no existe registro confiable de feminicidios y que diferentes instituciones indican cifras variadas.⁴ Sin embargo, el colectivo “Por nuestros derechos, mujeres de rojo”, miembro de la Red Nacional de Observación

⁴ Habría habido en Yucatán, en 2008, 16 feminicidios de agosto a octubre, según la directora del IEGY (*La Jornada*, 9 noviembre 2008), 10 en según Alicia Canto Alcozer, directora de la Casa de La Mujer y de la Novia de Mérida. (www.criterios.com/3demarzo) y 3 entre agosto y diciembre según el Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (Indignación, “mujeres y justicia en Yucatán”: Náach Yano ´on (Qué lejos estamos). Chablekal, 2009).

sobre los Femicidios, integró una base de datos de asesinatos de mujeres de 2007 a 2010 con base en dos periódicos locales: *Diario de Yucatán y Por Esto*.⁵ Fueron registrados 38 asesinatos: 12 por el cónyuge, dos por un miembro de la familia (yerno y padre), nueve por un desconocido, de los cuales cuatro fueron por asesino serial. Tres asesinatos fueron por robo, de los cuales, una servidora sexual fue muerta por el cliente que le acusó de robo. Otros cuatro fueron por negligencia médica, por rehusar a atender a mujeres embarazadas o por errores graves. Las circunstancias son desconocidas en cuanto a los otros crímenes. Veamos que en Yucatán el 37% de los feminicidios conocidos se dan sobre todo en el marco conyugal y también familiar. La violencia en los feminicidios conyugales era conocida anteriormente, pero no hubo una prevención eficaz.⁶

La ausencia de feminicidios de carácter sexual sistemático puede ser relacionada con el hecho de que existen pocas migraciones en el estado de Yucatán, ya que las maquiladoras fueron instaladas para ocupar población local y no para emplear jóvenes migrantes que estén lejos de sus familias; sin embargo, la existencia de un violador y asesino en serie marca tal vez el inicio de una nueva forma de feminicidio (Chablé, 2016).

La resistencia de los yucatecos electos a la cultura de la impunidad de la violencia de género

Examinemos ahora cómo los diputados yucatecos integraron las exigencias internacionales y nacionales en materia de lucha contra las violencias contra las mujeres. Conviene recordar que un 76% de estos diputados son hombres⁷ y que sólo dos son mayas. El objetivo aquí no es tanto el marco jurídico sobre la violencia sino el ver si los diputados reivindican la nueva cultura de los derechos humanos de las mujeres o si, al contrario, hacen lo que pueden para que esta violencia no sea castigada.

⁵ <http://www.ovsgyucatan.uady.mx>

⁶ En 2014 se publicó otra disminución pero sin precisiones sobre las víctimas, y según los autores, habría habido 72 feminicidios de 2007 a 2014, aproximadamente 10 por año, cifra que aumentó a 13 en 2013).

⁷ Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Intrafamiliar. Exigen paridad de género en el congreso de Yucatán y se incoforman con Tribunal Electoral. 5 agosto 2015. <http://www.infoliteras.com/articulo.php?id=28159>.

Las leyes federal y yucateca de 1997: de la lucha contra la violencia intrafamiliar a la protección de la familia

La ley federal de 1997 se votó gracias a la insistencia de feministas, pero se incluyeron modificaciones, ya que no lucha en contra de la violencia de género, sino en contra de la violencia intrafamiliar, perpetrada contra “cualquier miembro de la familia” (Lagarde en Devineau, 2012). “Se entiende por violencia intrafamiliar todo acto de poder o de omisión recurrente e intencional cíclico y progresivo, teniendo como objetivo la dominación, la sumisión o el control mediante la agresión física o verbal, el abandono, la negligencia, la violencia psico-emocional, sexual o económica a cualquier miembro de la familia con una relación jurídica o de parentesco” (Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Familiar, 1997). Esta ley circunscribe entonces la condena de la violencia a la esfera familiar y no al conjunto del espacio público, y no menciona las violencias institucionales y estructurales, a diferencia de los programas de acción de Pekín o de la convención de Belém do Pará ratificados por el gobierno mexicano. Se trata de luchar contra actos que tienen repercusiones sobre la salud física y emocional, pero no para transformar las relaciones de género. Es sin embargo de orden público, es decir, de observancia para todos y de interés social.

El parlamento yucateco va más lejos porque la ley votada el 9 de agosto de 1999 es una “ley de protección a la familia” (*Diario Oficial del Estado*, 1999) teniendo como primer objetivo la protección de la familia, como “institución fundamental de la sociedad” (artículo 1). Eliminar la violencia de un cónyuge implica a menudo una separación y, por lo tanto, la ruptura de la familia. Las formas de resolver los conflictos familiares son muy limitadas y no se mencionan los conflictos sobre el estado civil, relativos al divorcio y los derechos de los niños que exigen la intervención de un juez competente (artículo 68)” (INMUJERES, 2004).

La reforma del Código Penal yucateco del 28 de marzo de 2000 permitió algunos progresos, como el aumento de las penalidades por lesiones u homicidios cuando existe un lazo de parentesco o el reconocimiento de la posibilidad de violación por parte del marido. En caso de violación, el Código Penal recomienda no tomar en cuenta la conducta anterior tanto de la

víctima como del culpable. Sin embargo, no está perseguido de oficio (art. 312). Además, el código no prevé la preservación de las pruebas y no toma en cuenta las pruebas aportadas por el personal de salud. “La pornografía infantil (art. 211) el proxenetismo (art. 214), el tráfico de menores (art. 244) y el acoso sexual (art. 308) son menos castigados que el robo de ganado (art. 339)” (INMUJERES, 2004).

Hemos demostrado ya que el contenido de esta ley era coherente con las acciones de los profesionales en Yucatán (médicos, comisarios, encargados de recibir las quejas). Uno de estos comisarios dijo: “conozco la ley y nos impide hacer muchas cosas. Nuestro trabajo es proteger a las personas, trabajo mucho en eso. En tres años de administración, sólo dos parejas se me escaparon y no logré que se reconciliaran” (Gautier y Labrecque, 2011). Sin embargo, con ciertas mujeres médicas, trabajadoras sociales y asistentes rurales de salud se expresaba una cultura feminista disidente que, contrario a lo que se piensa, es más frecuente cuando la educación es más baja .

Las feministas han continuado con sus esfuerzos para que los Estados desempeñen su papel de protección a las mujeres, esfuerzos que también deben ampliarse en Yucatán.

Luchas en torno a la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia

Una coalición de diputados de diversos partidos posibilitó la adopción el 7 de febrero de 2007 de la Ley Federal General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Esta ley pone los derechos de las mujeres en el centro y elabora una política de Estado integral para enfrentar las causas de todo tipo y modalidades de violencias en contra de las mujeres, entre ellas, el feminicidio. Como subraya Marcela Lagarde, entonces diputada: “la ley insiste sobre el hecho de que el Estado debe de transformarse para hacer justicia y poner fin a la impunidad. Prevé que las tres instancias de gobierno (municipal, federal y estatal) trabajen de manera articulada con presupuestos fijos de acuerdo a las políticas públicas. Todas las autoridades, funcionarios y personas encargadas de las políticas públicas deben recibir capacitación sobre perspectivas de género” (Lagarde, citada en Devineau, 2012).

La ley introdujo igualmente el concepto de “violencia feminicida”, que se define como “la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, derivada de una violación sistemática de sus derechos humanos en el terreno público y privado, partiendo del conjunto de conductas misóginas que pueden implicar la impunidad social o del Estado y que pueden culminar en el asesinato o en otras formas de muerte violenta de las mujeres” (Lagarde, citada en Devineau, 2012).

Debía ser votada de manera similar en todos los estados en los siguientes seis meses, pero su adopción tardó entre uno y cuatro años. Ha habido reescrituras de la ley que pueden obstaculizar y hasta impedir la aplicación de una verdadera protección de las mujeres víctimas de violencia. El feminicidio es a veces aceptado en las leyes locales y a veces no; no está siempre inscrito en los códigos penales, “La caracterización del delito depende de la fuerza política mayoritaria en el congreso de cada estado. En algunos lugares se han insertado algunas especificaciones y detalles que en su ausencia, se considera como no feminicidio, lo cual es absurdo” (Lagarde, citada en Devineau, 2012)

La ley yucateca es casi una copia de la ley federal pero con graves deficiencias. Así, la definición de discriminación no retoma la de la Convención para la Eliminación de las Discriminaciones contra las Mujeres, que fue ratificada por México. No se define como un delito, lo que impide que sea operativa. En otros puntos, la ley estatal reduce a simples “facultades” lo que era considerado como “obligaciones” en la ley federal; así la publicación de información general y estadística sobre las violencias contra las mujeres constituye una simple “facultad”, lo que impide verificar si hay cambios o no. Finalmente, el artículo 24 deja en el aire el párrafo sobre la responsabilidad de los funcionarios, mientras que la Ley de Responsabilidad de los Funcionarios del Estado de Yucatán impide sancionar sus faltas (Chablekal, 2009).

Por otro lado, la ley estatal no prevé la armonización del código con la Ley de Acceso a una Vida Libre de Violencia. De esta manera, la violencia familiar debe ser reiterada para ser considerada como un delito, que ya no es grave (art. 228 y 229). Tampoco se incluye el delito de feminicidio. El Código Penal Yucateco prevé el acoso, pero no el acoso sexual, lo que impide sancionarlo, mientras que la ley federal distingue estas dos formas de violencia. Además, Yucatán sigue siendo uno de los seis estados de México

en los que la infidelidad o el honor “herido” justifican una gran disminución del castigo que va de 2 a 5 años en caso de muerte (art. 386).

Las asociaciones feministas, entre ellas Indignación, después de dos años de peticiones y manifestaciones, interpusieron una queja por omisión legislativa en el Tribunal Constitucional del Estado de Yucatán porque la ley de 2008 era contraria a la Constitución Política de México y a numerosos tratados internacionales suscritos por el país. El gobierno, entonces dirigido por una mujer del PRI, incluyó en septiembre de 2012 el feminicidio como delito en el Código Penal, pero omitió definirlo como grave y establecer un protocolo preciso para investigar estos delitos, tampoco para registrar los casos de violencia de género.⁸ El Senado de la República exhortó en 2013 al Congreso de Yucatán a rectificar su texto; hizo lo mismo la coordinadora del Sistema de las Naciones Unidas después de recibir un informe de varias asociaciones yucatecas.

En 2014, el Congreso yucateco retomó el texto de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, después de haber reconocido en un texto preliminar las deficiencias de la precedente ley: falta de integración de la norma federal, mala interpretación, falta de precisiones fundamentalmente en el establecimiento de las ordenanzas de protección. Incorporó también el feminicidio como delito grave en el Código Penal estatal, votó el principio de ordenanzas de protección contra la violencia familiar e integró la paridad de género en la Constitución del estado.

Sin embargo, el Ministerio Público del estado de Yucatán aún no ha reconocido ningún asesinato como feminicidio (Fuentes, 2014). Considera que para que haya feminicidio debe haber una denuncia de violencia de género a la policía antes del asesinato. Pero, como se comentó antes, las mujeres se quejan de ser mal recibidas cuando van a hacer una denuncia ante las autoridades. Además, cuando van a denunciar, sus quejas no son registradas como se debería. Las condenas por hechos de violencia de género son raras ya que sólo hubo 93 sobre un total de 2296 investigaciones preliminares realizadas por el Ministerio Público. Hasta la directora del Instituto de Equidad de Género pretendió no haber recibido reportes de feminicidios para, supuestamente, probar el éxito de las acciones educativas de su administración.

⁸ <http://www.desdeelbalcon.com/activistas-han-contabilizado-72-feminicidios-en-yucatan/#.Vcosofk-d2A>

Los 35 diputados del estado de Yucatán consideraron en una nueva ley en 2016 que quien mata a una mujer sin tener relación de parentesco sentimental, laboral o docente con ella amerita un castigo de 30 a 40 años de prisión, hasta 20 años menos que la sanción federal, y sólo si tuvo un vínculo con la víctima la pena es de 30 a 50. Hubo que esperar a 2017 para promulgar un decreto en el que se aprueba y ordena el Programa Especial para Prevenir, Atender y Sancionar la Violencia contra las Mujeres en el Estado de Yucatán, con diez años de retraso con relación a la ley. El decreto va a permitir la traducción a la lengua maya y la difusión de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, permitiendo que las mujeres, mayahablantes o no, conozcan los derechos que se les debe garantizar por ley. También promueve mecanismos de detección, denuncia y atención de la violencia contra las mujeres en los ámbitos escolar y laboral. Sin embargo, no cuenta con indicadores adecuados generados por expertas para el Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belem de Pará y también carece de una perspectiva intercultural.

Ante este bloqueo por parte de los legisladores del estado de Yucatán, se fortaleció el campo de las feministas, agregando activistas de la sociedad civil y universitarias, como Ni Una Más, Ciencia Social Alternativa, Centro de Apoyo Solidario, Documentación y Estudio, y Yucatán Feminicida, y las académicas. En junio de 2017 denunciaron que los tres poderes de Yucatán incurrieron en violencia institucional contra las mujeres de la entidad, por acciones y omisiones que tienen el efecto directo de dilatar, obstaculizar e impedir el goce y ejercicio de los derechos humanos de las mujeres, y concluyeron que, en ese sentido, el Estado es cómplice de la violencia física, sexual y feminicida en Yucatán. Pidieron que el gobierno del estado declare la Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM), un mecanismo que genera prácticas de emergencia para garantizar la seguridad de las niñas y mujeres, lo que rechazó. Entonces las feministas lo pidieron al Instituto Nacional de las Mujeres, a la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres y al Sistema Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, quienes aceptaron emitir la alerta. La Comisión de Seguimiento de la Alerta de Género se instaló el 31 de agosto de 2018, integrada por 16 organizaciones civiles, académicas y gubernamentales.

Infortunadamente, este nuevo proceso se logró poner en marcha por la muerte violenta de una niña de seis años asesinada el 20 de agosto de 2018 en Tahdziú; es el primer feminicidio de una niña que se juzga en Yucatán desde que en 2014 se incluyó ese delito en el Código Penal del Estado. Los anteriores casos de dos niñas también violadas y asesinadas por vecinos fueron juzgados como homicidio.

Este largo recorrido del trabajo parlamentario muestra que los legisladores hicieron todo lo posible por mantener la impunidad de la violencia de género, mostrando su aceptación de esta cultura. Más que cómplices de la violencia de género, son autores de una violencia tanto institucional como estructural, que la ley de 2016, que finalmente votaron, condena. Sólo la tenacidad de las asociaciones feministas hizo posible la integración de las leyes federales en Yucatán.

Conclusión

Según la representación común, la cultura de la violencia contra las mujeres es característica de masculinidades desvalorizadas, como la de los mayas pobres. No es lo que encontramos. Las estadísticas muestran que la cultura de la violencia es compartida por muchos hombres de Yucatán, pero también de México (como de muchas otras partes del mundo), sean campesinos, trabajadores informales o diputados. No se nota una diferencia entre los niveles de violencia mexicana, yucateca y maya-yucateca. La etnia no es un factor relevante. Incluso: los legisladores del estado de Yucatán, un grupo de hombres mestizos de alta educación, la comparten y la viven en sus prácticas profesionales. Ellos llegaron a transformar la necesidad, nacida de las convenciones internacionales firmadas por México, de una ley contra la violencia hacia las mujeres, en una reafirmación del carácter subordinado de las mismas. Por su actividad legislativa y las sentencias aplicadas, parecería que la protección del ganado es más importante que la de las mujeres, quienes deben permanecer subordinadas en el seno de las familias pues, ante las reivindicaciones de las mujeres, cambiaron algunas palabras de las leyes para que sigan inefectivas. Esas acciones no son violencias interpersonales, pero sí son violencias estructurales y simbólicas.

Tampoco se puede decir que todas las mujeres aceptan esta violencia masculina por la imposición de normas patriarcales. Parte de ellas resisten con diferentes medios y recursos, procuran evitarla y denunciarla individual, o colectivamente. Por desgracia, algunas mujeres políticas de alto rango, supuestamente al defender la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos y ciudadanas, se resisten a sancionar sobre el mismo plano los crímenes contra los hombres y contra las mujeres. Entonces, no hay tampoco homogeneidad de criterios entre las mujeres.

La cultura de la violencia no es hegemónica, sino que está en tensión con la cultura del rechazo a la violencia, aun si la cultura de la denuncia es impedida por la violencia estructural.

Bibliografía

- Boudieu, Pierre (1998) *La domination masculine*. Francia: Editions du Seuil.
- Chable, Socorro (2014) “Impedir que las fuerzas oscuras nos dividan: Directora del IEGY”. Entrevista en *Por esto*, Sexta Parte. Disponible en: http://www.poresto.net/ver_nota.php?zona=yucatan&idSeccion=1&idTitulo=27733
- Chablekal (2009) “Qué lejos estamos en Mujeres y justicia en Yucatán”. En *Indignación*.
- Connell, Raewyn (2014) *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Crenshaw, Kimbérle (2005) “Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur”. En *Cahiers du genre*, núm. 39, Paris.
- Debauche Alice y Chistelle Hamel (2013) “Violence des homes contre les femmes: quelles avancées des savoir”. En *Nouvelles questions feminists*, vol. 32, núm. 1. Francia.
- Devineau Julie (2012) “Autour du concept de fémicide/feminicide: entretiens avec Marcela Lagarde et Montserrat Sagot”. En *Problemes d'Amérique latine*, núm. 84. Francia.
- Esteban Krotz (2012) “Información reciente sobre la población indígena de la Península de Yucatán: datos, contextos y reflexiones”. Disponible en: <http://www.mayas.uady.mx/articulos/informacion.html>.

- Fuentes, Maribel (2014) "Incremento de feminicidios en Yucatán, es resultado de la pobreza y el desempleo". En *Oro Negro*, 12 de octubre de 2014. Disponible en: <http://oronegro.mx/2014/10/12/incremento-d-femicidios-en-Yucatan-es-resultado-de-la-pobreza-y-desempleo%E2%80%8F/#sthash.DU4uOTdN.dpuf>
- Gautier, Arlette (2013) "La transmission de pratiques mayas au Yucatan", *Transmission(s) entre pertes et profits*, Brest, Collection Préprint de l'ISHS-UBO. Disponible en: <http://geoarchi.univ-brest.fr/sitec/ishs/17-La-transmission-de-pratiques-mayas-au-Yucatan.html>).
- Gautier, Arlett y Marie-France Labrecque (2013) En *Avec une touche d'équité et de genre. Les politiques publiques de développement et de santé au Yucatan Québec*: capítulo 6.
- Gautier, Arlett y Marie-France Labrecque (2011) "Les professionnels de santé au Yucatan (Mexique): des acteurs de la lutte contre les violences faites aux femmes ou des auteurs de violences?". En *Revue Sociologie Santé*, núm. 33.
- Gautier, Arlett y Marie-France Labrecque (2009) "Violencia contra las mujeres, derechos y ciudadanía en contextos rurales". En *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 16, núm. 50, mayo-agosto. México.
- Gautier, Arlette (2003) "Femmes et colonialisme". En Robert Lanfot (coord.) *Le libre noir du colonialisme XVI-XXI siecle: de l'extermination á la repentance*. París.
- Godelier, Maurice (1982) *La production des Grands Hommes; pouvoir et domination masculine che les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard.
- González, Soledad, Rosario Valdez (2007) Violencia hacia las mujeres en ocho regiones indígenas de México: notas metodológicas en torno a la Encuesta Nacional sobre Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI) Disponibe en: www.redalyc.org/pdf/598/59826207.pdf
- Hall, Stuart (1986) "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". En *Journal of Communication Inquiry*, 10: 9. Londres: SAGE.
- Hanmer, Jalna (1997) "Violencie et controle social des femmes". En *Questions feminists*, núm. 1. Francia.
- INMUJERES (Instituto Nacional de las Mujeres, México) (2004) *Acciones para erradicar la violencia intrafamiliar y contra las mujeres. Leyes y convenciones*, México: Instituto Nacional de las Mujeres, p. 307.

- Kergoat, Daniele (2004) "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe". En Hirata, H., Laborie, F., Le Doare H. *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris: PUF.
- Labrecque, Marie-France (2012) *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*, Montréal, Éditions Écosociété.
- Landa, de Fray Diego (1986) *Relación de Cosas de Yucatán*, Mérida, Yucatán, pp. 49-60.
- Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia. Intrafamiliar (2015). "Exigen paridad de género en el Congreso de Yucatán y se inconforman con Tribunal Electoral". Disponible en: <http://www.infoliteras.com/articulo.php?id=28159>.
- Ley de Protección de la Familia para el Estado de Yucatán (1999) En *Diario Oficial del Estado*. Disponible en: <http://info4.juridicas.unam.mx/adprojus/leg/32/1349/>
- Mathieu Nicole-Claude (1991) "Quand céder n'est pas consentir". En Mathieu C.M. (dir). *L'arraisonnement des femmes: essais en anthropologie des sexes*. París: EHSS.
- Milenio, 24 de noviembre de (2013) Disponible en: www.sipse.com/.../la-prioridad-es-prevenir-la-violencia-de-...
- ONU Mujeres (2011) *Feminicidio en México. Aproximación, tendencias y cambios, 1985-2009*. México: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, Instituto Nacional de las Mujeres, LXI Legislatura, Cámara de Diputados.
- Plan Estatal de Desarrollo 2012-2017 (2013) Consejo Estatal de Planeación de Yucatán. Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida. Disponible en: www.yucatan.gob.mx/docs/pdf/PED-2012-2018-Yuc.pdf.
- Romito, Patrizia (2006) *Un silence de mortes. La violence masculine occultée*, Paris, Syllepse.
- Ruseell, J. Radford, (dir.) (1992) *Femicide: The Politics of Woman Killing*. New York: Twayne Publishers.
- Yanez Pérez, Maritel (2012) *Estudio del homicidio en México durante la primera década del siglo XXI desde la perspectiva de género*. Tesis para optar el grado de doctora en Población. México: El Colegio de México-CEDUU México. Disponible en: cei.colmex.mx/EstudiosViolenciaMexico2.../Yanes,%

La vestimenta tojolabal: una continuidad en los cambios



Fotografía: Alejandra Pinto Ballinas

La vestimenta tojolabal: una continuidad en los cambios

Alejandra Pinto Ballinas

Introducción

A partir del marco conceptual que define a una generación y tomando una perspectiva de género analicé las modificaciones de la vestimenta tojolabal del ejido Veracruz, un poblado que se ubica en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. Los resultados de este análisis me permiten argumentar que las variaciones en dicha vestimenta obedecen a relaciones de poder del sistema sexo-género entre los tojolabales, una estructura binaria, de hombres y mujeres, con sentido patriarcal y machista, condiciones que se van actualizando al paso de las generaciones. Esta investigación fue de corte cualitativo, se empleó el método etnográfico, y las técnicas de entrevista a profundidad y observación participante.

Los cambios socioeconómicos que han presenciado las comunidades indígenas desde la década de 1970 han transformado su contexto y su manera de pensar (Rus, 2012). Así, el desuso de su lengua, la diversidad de religiones, la variedad de modelos en su vestimenta, los hábitos de alimentación industrializada y los cambios en su organización socioeconómica son parte de un proceso de cambio hacia la urbanización. Ante el hecho de que la vestimenta tradicional de las comunidades indígenas se encuentra también en un proceso de cambio y que, por otra parte, comienza a ser sustituida por prendas y calzados industrializados, han surgido cuestionamientos sobre cómo estas modificaciones alteran las normas y los valores dentro de las comunidades indígenas

y cómo se relacionan con las nuevas visiones del mundo que tienen las generaciones más jóvenes.

En Chiapas, las modificaciones de la vestimenta tradicional se deben a que ésta se ha convertido en un objeto de lucro y de moda; ya no es únicamente un elemento de adscripción étnica, más aún, ha dejado de interpretarse como un distintivo de sometimiento de la población indígena. Como objeto de lucro y de moda, los artesanos y las artesanas deben innovar sus diseños continuamente para atraer más compradores. Esto implica que, en lugar de elaborar su materia prima por sí mismos, deban comprarla industrializada para tener una variedad de colores más amplia y para destinar más tiempo a la confección e innovación de las prendas artesanales (Greenfield, 2004).

Asimismo, la vestimenta tradicional no se reproduce de manera exacta de generación en generación debido a que las enseñanzas de las madres a las hijas se van complementando con las oportunidades de los tiempos históricos. Por ejemplo, las hijas tienen mayor acceso a la educación formal, hablan mejor español y tienen más posibilidades de cursar talleres de capacitación, lo cual les permite aprender nuevas tecnologías (Greenfield, 2004).

Debido a que la vestimenta tradicional evidentemente no es algo fijo, ha despertado el interés por redefinir su concepto. Al respecto, González (2015) hizo un estudio sobre la indumentaria p'urhépecha del estado de Michoacán y explicó que las modas occidentales que se han introducido en dicha indumentaria no van causando su decadencia, sino que la van reforzando como tradición, garantizando así su transmisión hacia las generaciones más jóvenes (González, 2015). La autora argumentó que los cambios son necesarios para que una tradición se mantenga vigente en el gusto de las personas, por lo que la oposición entre los conceptos de tradición y moda no existe para dicha indumentaria, sino que son inherentes.

Pero no en todos los casos de modificación en la indumentaria se piensa lo mismo. En un estudio realizado con la vestimenta chamula se documentó que, cuando las jóvenes indígenas agregan a su atuendo vestimenta industrializada (pantalones de mezclilla, camisas, blusas, chamarras, botas, zapatos de tacón, tenis, etcétera), ya no se considera como una actualización de las tradiciones. De acuerdo con Boyer (2013), este cambio representa

una manera de “vivir en la modernidad”, de experimentar otras formas de ser mujer indígena. La autora documentó que disposiciones como el acceso a la educación formal y al ciberespacio, los proyectos productivos y las actividades laborales distintas a la agricultura han generado nuevos contextos y expectativas de vida para la población indígena, especialmente para las generaciones jóvenes, por lo que entienden y realizan sus prácticas culturales de forma distinta a sus antecesores. No obstante, ellas deben lidiar con el juicio de las generaciones antecesoras, que asocian el uso de la vestimenta industrializada con lo coqueto, lo atrevido y lo indecente (Boyer, 2013), y no como una manera de dar continuidad a las tradiciones, como sostiene Martha González en su estudio sobre la indumentaria p'urhépecha.

De acuerdo con los estudios citados, los cambios que se observan en una vestimenta artesanal muestran las condiciones de índole económica, política, tecnológica y cultural que se van tejiendo en el curso de la vida. Partiendo de esta idea estudié las modificaciones de la vestimenta tojolabal del ejido Veracruz desde los orígenes, un tema complejo que destaca la importancia del tiempo histórico y la experiencia de las personas en la actualidad; en esta experiencia encuentro relaciones de dominación-sujeción. Por ello, con la intención de explicar mejor dicha relación, he utilizado la perspectiva de género. A continuación presento los aspectos teóricos que sirvieron para explicar este fenómeno sociocultural. Posteriormente describo los acontecimientos y agentes que dieron paso a las modificaciones de la vestimenta tojolabal. Finalmente expongo cómo se entienden las variaciones de esta vestimenta en términos de cambio generacional.

La complejidad de una generación

Aunque existen diferentes teorías que explican el proceso y las causas de los cambios sociales, todas coinciden en que las culturas experimentan de una u otra manera cambios y continuidades, los cuales no sólo se observan en infraestructura y servicios, sino también en las prácticas culturales y en la visión de mundo de las personas (Etzioni y Etzioni, 1984).

Para el sociólogo alemán Karl Mannheim (1993) el concepto de generación es un marco analítico que explica los cambios sociales a partir

de la vivencia de las personas. Define que una generación no se atribuye al dato cronológico (horas, minutos, años), sino a la experiencia en el tiempo histórico compartido entre hombres y mujeres y al estatus socio-familiar que comparten (Donati, 1999). La estructura parental y familiar (hijo, hija, padre, madre, abuelo, abuela), la clase social, la escolaridad, el estado civil, la edad y los cargos sociales (presidente municipal, cura, pastor, maestro, etcétera) son aspectos que condicionan en gran medida cómo las personas asumen e interpretan los incidentes históricos (Donati, 1999).

Una de las características principales que define a la generación es la tradición, entendida como la transmisión constante entre los que llegan y los que se van, de significados y prácticas culturales acumulados a través del tiempo (Mannheim, 1993). Por un lado, este concepto se ha entendido como todo aquello inmóvil, del pasado, de la prehistoria de los pueblos, y con respecto a tales afirmaciones, algunas veces se han interpretado como un obstáculo para el futuro, y otras como lo idóneo para llevar una vida plena (Cancino, 2003). Por otro lado, se ha entendido que una tradición no es estática sino “una sucesión en el tiempo”, esto es, que no surge de un momento a otro sino que se va modificando o actualizando a través de las disposiciones del tiempo y de la llegada de nuevas personas, ya sea por nacimiento o bien por migración; por lo tanto, no es algo acabado e inamovible sino modificable (Herrejón, 1944).

Ciertamente es ilógico pensar que una prenda artesanal sea transmitida y usada de la misma manera una y otra vez, pues no siempre habrá los mismos materiales como telas, hilos o listones. Así también se hace necesaria su modificación por la funcionalidad y comodidad en el trabajo, o por la necesidad de ajustar el presupuesto para ropa y calzado a razón de los ingresos percibidos. ¿Pero hasta dónde puede un objeto o práctica tradicional soportar las innovaciones para seguir siendo una tradición, o de qué manera pueden los elementos de la modernidad entrometerse para que permanezca considerándose como una tradición? Las respuestas no corresponden a los conceptos teóricos ya predisuestos sino que son propias de cada grupo cultural, pues cada uno tiene ideales sobre cómo debe ser su vestimenta tradicional (González, 2015); es decir, las personas tienen la capacidad y la libertad de elegir los elementos que van

a transmitir, modificar o excluir de una tradición; al mismo tiempo, son quienes deciden qué aceptar, apropiarse o rechazar de ella.

Esta transmisión se da por imitación, tal como funciona una moda, donde las personas deciden llevar puestos ciertos objetos o emplear ciertos servicios novedosos siguiendo el ejemplo de otras personas (Simmel, 2015). Algunas tienen mayor capacidad para influir en la transmisión de sus tradiciones, y se debe a su posición socio-familiar, sobre todo por su prestigio, que las hace un ejemplo a seguir.

Para un grupo cultural, mantener una tradición como el uso de una vestimenta es importante ya que ésta, la lengua y la apropiación del territorio son elementos que manifiestan la adscripción a un grupo étnico (Camus, 1999; Prieto, 2000). Pero la transmisión de prácticas y conocimientos culturales no siempre es fiel debido a que los acontecimientos de diferente índole social, económica, política, tecnológica, religiosa y cultural que marcan un antes y un después de la vida colectiva rompen con la continuidad en las maneras de entender la vida y de actuar en ella (Mannheim, 1993; Hareven y Gruyere, 1999). Cuando esto sucede existe un cambio generacional y cultural, esto es, un quiebre en la visión del mundo, en la manera de pensar y de actuar, conformándose así una nueva generación (Mannheim, 1993).

Sin embargo, el cambio generacional no siempre sucede de un momento a otro ya que la cercanía etaria entre las generaciones amortigua el proceso de cambio; pequeños cambios que conducen al cambio generacional pasan desapercibidos (Mannheim, 1993). Esto no significa que las transformaciones suceden sin fricciones entre padres e hijos, el grado de aceptación o rechazo de parte de los padres depende de la manera en que relacionen tales cambios con sus ideales sobre lo que es bueno y malo. Es un proceso en el que, al mismo tiempo en que las personas jóvenes adquieren modos de vida y de pensar de los antecesores inmediatos, éstos muestran cierta tolerancia para aceptar las innovaciones de los jóvenes (Mannheim, 1993; Donati, 1999).

Se trata de un quiebre generacional cuando los cambios son tan radicales que rompen con el "fondo vital"; éste refiere al sentido de la vida, el cual se transmite y se legitima involuntariamente y prolonga la pertenencia al grupo a través del tiempo. No existe en sí un acuerdo consciente entre

quienes transmiten y quienes reciben, sino que se da durante la cotidianidad de la vida, mediante la convivencia con los demás miembros del grupo cultural al que uno pertenece, a través de las historias contadas por los padres y abuelos, y a través de la ejecución repetitiva de ciertas prácticas (Mannheim, 1993). En otras palabras, refiere al conjunto de significados que dan sentido a la reproducción e interpretación de los roles, las normas y los valores, pero las razones del por qué las hacen siguen intactas. Cuando el “fondo vital” se mantiene dentro de una comunidad, las tradiciones se modifican en su superficie, pero tienen el mismo fin, que es “la cohesión y perpetuación del grupo social a través del tiempo; es la salvaguarda de la identidad colectiva a través del tiempo” (Herrejón, 1944: 141).

El estudio sobre las generaciones, o “el problema de las generaciones” como lo ha llamado Mannheim, permite explicar los cambios sociales a través de la relación que existe entre las personas, entre las que llegan y las que se van. En esta relación se transmiten roles, normas y valores; y con ello, formas de dominación y sujeción que implican desigualdades entre las personas, por lo regular entre hombres y mujeres. Para comprender mejor esta situación se recurre al concepto de género.

Las nociones de género comenzaron como sinónimo de diferenciación sexual, pero esta definición se limitaba a clasificar a la humanidad en hombres y mujeres a partir de sus rasgos biológicos, dejando fuera la parte social, psicológica y cultural; además, no ayudaba a explicar las desigualdades entre ambos grupos (Scott, 1990; Lamas, 2000). A través de diversos estudios se ha documentado que no precisamente son los órganos sexuales con los que se nace los que ubican a las personas como hombres y mujeres, sino que la diferencia se basa en la manera en que se van significado los quehaceres y los pensamientos a través del tiempo. Por ello, el género no es una condición natural, sino una condición denominada culturalmente (Rubin, 1975; Scott, 2000). Es lo que Rubin (1975) llamó sistema “sexo género”, que se define como “el conjunto de disposiciones por las que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1975: 37).

Por su lado, Scott (1990) define género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen

los sexos y como una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 1990: 289). Sostiene que las características que nos constituyen como hombres y mujeres nos ubicarán en relaciones de poder en las que habrá unos que dominen y otros que se sometan. Estas posiciones en las relaciones de poder se observan según los contextos, es decir, dependen de la situación, la cultura y el tiempo histórico (Foucault, 1992). La dominación se relaciona con los conceptos de inteligencia, fuerza y liderazgo; la sujeción se asocia con la humildad, la obediencia, y el decoro. Estas posiciones se manifiestan en los roles dentro de la familia y de la sociedad, en las prácticas de adorno, en los gestos permitidos y prohibidos, en las posturas corporales, en la posesión de bienes, en la distribución de los espacios, etcétera (Bourdieu, 1998; Godelier, 2011).

En algunas comunidades, la dominación corresponde a los hombres y la sujeción a las mujeres. Los hombres demuestran su posición mediante los títulos de propiedad de tierras y otros bienes, mediante la capacidad para mandar dentro de su hogar; mediante labores como la caza, la construcción, la ganadería y el comercio, y porque pueden elegir a su pareja para matrimonio y decidir cuántos hijos tener (López-Moya, 2010; Godelier, 2011). Por su lado, el trabajo doméstico, la falta de propiedad de tierras y la falta de autoridad en su hogar y en la comunidad son aspectos que muestran a las mujeres como sumisas ante los hombres (López-Moya, 2010; Godelier, 2011).

A este esquema dominación-sujeción se suma la vestimenta, ya que no solo es un conjunto de prendas, calzados, y accesorios, sino que es un medio por el cual se disciplina y se controla a las personas para representar sus cargos laborales, políticos y religiosos, o para indicar su posición socio-familiar. La vestimenta es una práctica sociocultural que revela decisiones, sensaciones y pensamientos personales condicionados por normas sociales predispuestas (Entwistle, 2002).

Los aspectos teóricos hasta aquí expuestos sirven para entender cómo las modificaciones de la vestimenta tojolabal encierran momentos históricos y situaciones de dominación-sujeción en torno al vestir de los hombres y las mujeres tojolabales. A continuación se relatan las transformaciones que se generaron en la vestimenta de los tojolabales a partir de uno de los acontecimientos históricos que marcó un antes y

un después en la vida colectiva de los tojolabales, la creación del ejido Veracruz.¹

La invención de la vestimenta tradicional femenina

La creación del ejido Veracruz liberó a la población tojolabal del yugo patronal. Con ello, los varones obtuvieron título de propiedad de tierras y la capacidad para conformar una asamblea ejidal, su forma de autoridad local. Así, sus condiciones económicas dependieron del empeño con el que cada uno junto con su familia trabajara sus tierras, y no de lo que el finquero disponía darles.

No obstante, los maltratos que los tojolabales habían sufrido de parte del finquero por más de un siglo ocasionaron que después del reparto agrario se hallaran perdidos para organizarse social y sanitariamente. Los tojolabales desconfiaban de la Iglesia católica, del gobierno y de las personas externas a su comunidad; vivían en la suciedad, dormían sobre la tierra donde sus animales defecaban, tenían plagas permanentes de zancudos y pulgas, se herían y se mataban entre ellos (Estrada, 2004). Los tojolabales superaron el miedo hacia el mundo exterior y llevaron una vida más higiénica, luego de la evangelización católica emprendida a mediados de 1960 a través de la comunidad de monjas de la Castalia y el grupo de maristas de la Misión de Guadalupe.

Estos grupos religiosos les instruyeron sobre hábitos de higiene y de alimentación (Estrada, 2004) tales como lavarse las manos, cepillarse los dientes y bañarse; les enseñaron a cocinar arroz, sopa, calabaza en dulce, a hacer bebidas de frutas y a usar mesas, sillas y trastos para comer. Asimismo, llevaron a un grupo de ocho mujeres y tres hombres a las instalaciones de la Castalia para capacitarlos en los oficios de panadería, carpintería, albañilería, sastrería y tejido. Luego, estos jóvenes reprodujeron tales conocimientos con otros miembros de su comunidad a través de talleres organizados dentro de su ejido. A través de la instrucción religiosa combinada con capacitación laboral se formaron catequistas, diáconos,

¹ El ejido Veracruz se creó como consecuencia de la reforma agraria de 1934, la cual rompió con el sistema económico de fincas. En este caso afectó a la finca San Mateo, ubicada en el municipio de Las Margaritas, Chiapas (Gómez-Hernández y Ruz, 1992).

músicos, costureras, panaderas, carpinteros, albañiles y *sastreros*, que no tenían un dominio político como lo tenían los miembros de la asamblea ejidal, pero sí tenían la capacidad para guiar la alimentación, la indumentaria y la salubridad de la comunidad.

Fue a partir de los cursos de costura y tejido como las mujeres tojolabales modificaron el diseño de la vestimenta baldeana,² la cual las identificaba como indígenas acasilladas. El diseño de la falda tojolabal pasó de ondulada a plisada, y de larga a corta (hasta las rodillas). Los materiales cambiaron de franela a satén o seda. Usaron encajes y listones de color para hacer la golilla de las blusas, otras mujeres usaron solamente estambres también de colores y llamaron cortilera a esta golilla hecha de estambre. A este traje modificado lo he denominado vestimenta ejidataria femenina porque surgió luego del quiebre socioeconómico que marcó el cambio en su estilo de vida y modificó la manera de asumirse a sí mismas, pues ya no eran mujeres indígenas sirvientes de una finca, sino mujeres indígenas libres del dominio patronal. El traje tojolabal femenino reconocido como el tradicional es justamente el que modificaron a partir de los cursos de costura y tejido, el que comenzaron a usar luego de la creación del ejido Veracruz en 1943. Actualmente, este traje se compone de una falda de seda o satén plisada, larga hasta las rodillas; una blusa de manta bordada con hilaza o listón de color, un pañuelo estampado o de un único color, y zapatos de plástico sin tacón.

A finales de la década de 1970 las mujeres tojolabales diseñaron un ves-

**Blusa tojolabal con golilla de cortilera.
Fotografía de Alejandra Pinto Ballinas**



² He denominado a esta vestimenta como baldeana porque la usaron durante la época baldeana (1900-1942). En esta época los tojolabales no tenían propiedad de tierras, trabajaban en una finca donde el dueño les daba una gratificación, que les era insuficiente para cubrir sus gastos, por lo que inevitablemente tenían que hacer préstamos al finquero a través de las tiendas de raya. Se endeudaban tanto que para saldar las deudas tenían que trabajar sin remuneración, pero nunca lograban liquidarlas, por el contrario, sólo aumentaban hasta que se convertían en sirvientes acasillados (Gómez-Hernández y Ruz, 1992; Basauri, 1998).

tido que se hizo popular entre las solteras y las niñas de aquella década. Esta prenda se elabora hasta la actualidad. Lleva tela de satén o seda floreada, es largo hasta la rodilla o a media pantorrilla, tiene redondel plisado y mangas abombadas y plisadas. Lleva dos cordones anchos y bordados uno en cada lateral del vestido, los cuales cuelgan de la cadera hasta cruzarse debajo de la espalda. Lleva también una golilla de satén blanco adornada con listones, encajes o espiguillas. Si las mujeres están amamantando, su vestido puede tener una abertura a la altura del entrepecho, con o sin cierre, para que les facilite la lactancia. Por ser de uso y elaboración exclusiva de las mujeres del ejido Veracruz lo he denominado “vestido veracruzano”.

Blusa baldeana



Imagen: Alejandra Pinto Ballinas.

Blusa tojolabal ejidataria con golilla de manta bordada con listones e hilaza



Fotografía: Alejandra Pinto Ballinas.

Falda baldeana



Imagen: Alejandra Pinto Ballinas.

Falda tojolabal ejidataria



Fotografía: Alejandra Pinto Ballinas.

Vestido veracruzano

El traje de falda-blusa y el vestido veracruzano son resultado de relaciones de poder y de las disposiciones tecnológicas. Las disposiciones a las que me refiero fueron los cursos de costura de parte de la Iglesia católica, donde además de conocer variedad de mercería, aprendieron a manejar la máquina de coser y a usar las herramientas de tejido. En cuanto a las relaciones de poder, me refiero a la autoridad e influencia que tuvieron las costureras capacitadas por la Iglesia católica para orientar el modo de vestir de las demás mujeres de la comunidad. Asimismo, la influencia de las madres de familia fue relevante ya que como parte de sus roles les correspondía enseñar a sus hijas y nueras a costurar y bordar.



Fotografía: Alejandra Pinto Ballinas

De esta manera, el cambio socioeconómico que trajo la reforma agraria de 1934 incidió en la modificación de la vestimenta artesanal de las mujeres tojolabales, pues si no hubiera pasado este hecho no hubieran recibido cursos ni hubieran tenido posibilidades de adquirir otro tipo de materiales para la fabricación de su vestimenta. Más aún, estas variaciones se asocian con los cambios en su manera de percibir el mundo y de vivir en él.

Las mujeres tojolabales: de baldeanas a ejidatarias

Ciertamente la vestimenta tojolabal tradicional, la cual he llamado vestimenta tojolabal ejidataria, muestra continuidad con respecto a la vestimenta baldeana por los elementos que comparten en sus diseños, como la golilla, las mangas abombadas y el estilo holgado. No obstante, la vestimenta tojolabal ejidataria representa la discontinuidad en la manera de pensar de las tojolabales, es decir, representa el comienzo de una nueva generación: mujeres tojolabales hijas de baldeanos, libres del yugo patronal, capaces de establecer sus normas sobre el vestir. Para

estas mujeres, su indumentaria artesanal ya no fue un signo de servidumbre, sino una tradición enorgullecadora, un elemento fundamental de adscripción étnica.

Mi mamá, mis hermanas y yo íbamos con nuestra nagüita al pueblo [cabecera municipal de Las Margaritas] y veíamos, pues, que las señoras del pueblo bien vestidas usaban faldas pero no era nagua, eran otras telas. Piensa uno que te ven menos, pues como dicen los ricos que no somos iguales, que nosotros somos menos, yo me sentía así. Cuando fui entendiendo español escuché que decían: mira esa india, qué está haciendo aquí, qué quiere esa india, no le hagas caso. Quería ir a la fiesta de Santa Margarita, pues en ese tiempo era yo católica, no había conocido la verdadera palabra [se refiere a la religión evangélica], me ilusionaba ir al pueblo pero también me daba miedo ir; la gente del pueblo me hacía sentir menos. Luego lo fui entendiendo, como le digo a mi esposo, eso pensaba yo antes, que me sentía yo muy mal porque soy indígena, soy tojolabal, me sentía muy mal, me daba pena con mi traje, pero ahora que yo vaya vestida así al pueblo, no tengo por qué sentirme mal, porque es muy bonito. Así crecí en la colonia, es el ejemplo que me dieron mis papás, desde que nacimos así nos vistieron y, la verdad, ahora en la edad que tengo, me siento muy orgullosa con mi traje regional, puedo poner en cualquier momento, digan lo que digan. O si me ven menos no me importa, me siento muy orgullosa, así le digo a mi esposo, no me siento mal con mi traje, es muy bonito mi traje, yo lo hago, bueno, lo hice porque ahorita ya no veo bien, ya no lo hago, mi hija Antonia que vive en Santa Margarita borda mis blusas, me gusta mucho mi traje, es muy bonito, es el mero trabajo que me enseñó mi mamacita (Dolores, tojolabal, 66 años, 2016).

La confección y el uso de la vestimenta tojolabal ejidataria representó integración y diferenciación entre las mismas tojolabales. Integración porque todas usaban el mismo modelo de ropa, lo cual las agrupaba como mujeres tojolabales y las distinguía de las mujeres mestizas y, por supuesto, de los hombres. Fue diferenciación porque la variedad de listo-

nes, estambres e hilazas permitió que demostraran sus gustos así como sus posibilidades económicas: “así entendí yo, de que si la gente no tiene paga pues no pone hilaza, ya se pone listoncito, como que sale un poquito más barato” (Carmen, tojolabal, 63 años, 2016). Especialmente todo esto se observó en la confección de la blusa tojolabal, ya que es la prenda que hacían ellas mismas.

Por otro lado, la falda³ tojolabal ejidataria significó el cambio de estatus que tuvieron las tojolabales cuando se creó el ejido Veracruz, estatus que fue de indígenas acasilladas a indígenas libres. Las mujeres tojolabales comenzaron a emplear el servicio de costura, lo cual era imposible mientras trabajaron en la finca, pues en ese entonces el servicio de costura era un privilegio al que sólo las mestizas tenían acceso. Por esta razón, la falda tojolabal ejidataria fue un signo que representó cambio de estatus para las tojolabales, ya que representaba la posibilidad de acceder a los mismos servicios que las mestizas.

Actualmente no todas las veracruzanas⁴ visten la vestimenta tojolabal ejidataria, aquellas menores de 50 años prefieren usar el vestido veracruzano. Esta prenda identifica a una nueva mujer tojolabal, una mujer que domina mejor el idioma español, participa en proyectos productivos, se transporta en burro para ir por su cosecha, puede viajar sola en autobús de pasaje, usa molino, licuadora y plancha eléctrica, es muy probable que haya concluido la educación secundaria, también es muy probable que maneje la máquina de coser y que no sepa bordar o coser a mano, y es una mujer capaz de ser infiel⁵ a su marido. Dicho vestido tiende a ser el atuendo de adscripción étnica del ejido Veracruz, más aún representa el estatus socio-familiar de las mujeres.

Vine a Veracruz cuando tenía 18 años, cuando me casé. Mi marido llegaba allá en el ejido la Libertad a trabajar como ayudante de alba-

³ Las veracruzanas han empleado el servicio de costura desde la década de 1980; al principio acudían con dos famosas costureras mestizas de Las Margaritas, doña Asunción Maldonado y doña Estela Astudillo, y ahora ocupan el servicio de las costureras de la misma comunidad de Veracruz.

⁴ Llamo veracruzanas a las mujeres tojolabales del ejido Veracruz.

⁵ Alrededor de 1990 hubieron varios casos de esposas que abandonaron su hogar y huyeron con su amante; a partir de tales sucesos, en 1993 la asamblea ejidal reglamentó multas y días de cárcel para castigar la infidelidad de las mujeres.

ñil, ahí lo conocí; me habló y le habló a mi papá. Luego de un año de conocernos me trajo acá [en el ejido Veracruz]. Decidí cambiar mi ropa como a los seis meses que estuve aquí, ya no quería poner falda, como aquí no ponen así las señoras tuve vergüenza de poner falda, por eso cambié. Al principio sentí como que no me quiero hallar en mi cuerpo, pero poco a poco me hallé al vestido. Así como allá en La Libertad tienen su costumbre, igual aquí tienen su costumbre. Recuerdo que cuando comencé a poner este vestido [veracruzano] mi cuñada no quería que lo usara. Me decían: “No eres de aquí, usa tu falda [entallada], te ves mejor con tu falda, no te queda el vestido”. “Pero yo quiero poner, es pues la costumbre de aquí; no me siento bien usando falda, yo quiero usar vestido”, le decía. Me voy a hallar [acostumbrar] como las señoras de aquí que ya están halladas”. Yo quise perder mi costumbre, no quería mi cuñada que cambiara: “Es muy bueno cómo estás hallada” me decía. Yo no usaba vestido [vestido veracruzano], pero como me casé aquí ya me hallé a usar vestido; si me hubiera casado donde usan falda, usaría falda; si donde usan traje regional [traje tojolabal de falda plisada y blusa bordada], sólo traje regional usara (Rosa, tojolabal, 37 años, 2016).

Asimismo, para estas mujeres menores de 50 años la vestimenta tojolabal ejidataria funciona como un signo de prestigio debido a su costo. Mientras que un vestido cuesta entre \$150.00 y \$180.00 y está listo en dos días, un traje de falda y blusa cuesta alrededor de \$1000.00 y lleva más de un mes de elaboración. Por ello, para algunas mujeres el traje tradicional es un traje de gala y lo usan para asistir a una boda, a un bautizo o a una congregación religiosa. Y para el trabajo diario prefieren usar vestido porque es económico, liviano, fácil de lavar.

No me acuerdo si usé traje regional [vestimenta tojolabal de falda y blusa] cuando era chiquita, tal vez usé el traje regional, pero no me acuerdo. Sólo me acuerdo cuando ya estaba grandecita, como de 12 años, siempre que íbamos al culto sí llevaba traje, y vestido usaba para ir al pueblo o para trabajar así del diario. Así nos acostumbró mi mamá. Luego ya sólo cuando me bauticé en la iglesia adventista usé

otra vez el traje regional [vestimenta tojolabal ejidataria]. No quería usar traje regional pero como mi suegra lo hizo para que yo estrenara ese día, por eso lo usé, por gusto de mi suegra usé traje regional. Lo sentí muy pesado y da mucho calor, sólo esa vez lo usé. Ya estaba yo bautizada en la iglesia Jesús es el Señor, pero como mi esposo es de la iglesia Adventista, por eso me bauticé otra vez (Carmen, tojolabal, 34 años, 2016).

Se considera entonces que tanto el vestido como el traje de falda y blusa son modelos tradicionales porque comparten elementos como el plisado, la golilla y las mangas abombadas, y son usadas por descendientes de un mismo grupo cultural, el ejido Veracruz. No obstante, para las veracruzanas el vestido no es parte de sus tradiciones. Cuando se les pregunta si el vestido veracruzano es la vestimenta tradicional de la mujer tojolabal, responden con tono desvalorizado que “es sólo un vestido que hacen con máquina”. Esto quiere decir que para la población tojolabal un atuendo tradicional no es aquel que mantenga elementos del diseño original, sino que debe ser tal cual es el diseño original con sus modos y materiales de elaboración. El siguiente testimonio refiere a esta identificación que hacen las veracruzanas entre el atuendo artesanal tradicional y el atuendo artesanal no tradicional.

Me acuerdo que aquí en la comunidad de Veracruz todas nos vestían con traje regional [vestimenta tojolabal ejidataria]. Estrenábamos en la celebración de San Isidro, el 15 de mayo, o a veces el día de Santa Margarita, el 11 de julio. Pero luego las muchachas dejaron de poner esas ropas, se acabaron esas ropas. Ya compran la tela por metro y hacen sus vestiditos, bueno ya ni lo hacen ellas, lo mandan a hacer con una costurera, pero ya es pura tela con encaje no más, ya no hay bordado, pura máquina. Y las muchachas más jovencitas ya casi no ponen tampoco ese vestido, puro pantalón, botitas, sólo compran, ya visten como la gente de pueblo [Las Margaritas] (Matilde, tojolabal, 62 años, 2016).

El calzado, el peinado y los accesorios en la cabeza son aspectos que han diferenciado el estatus de las personas dentro de un grupo cultural (Godelier,

2011). Entre las mujeres tojolabales, el calzado y el peinado también ha ido cambiando junto con su vestimenta. Cuando fueron sirvientes, las baldeanas andaban descalzas. Luego, alrededor de 1960, comenzaron a usar huaraches hechos de piel o de hule (reciclado de las llantas). Una década después comenzaron a usar zapatos de plástico tipo *ballerina*. Y alrededor de 1990 las jóvenes solteras empezaron a usar zapatos cerrados o abiertos de piel, gamuza, con o sin tacones, y decorados con pedrerías.

Respecto al peinado y los accesorios en la cabeza, las baldeanas mantenían su cabello largo, lo trenzaban usando un listón y lo cubrían con un paño de manta. Alrededor de 1960 seguían trenzando su cabello pero ya sin listón, y lo continuaron cubriéndose con un paño pero este de color o con estampados. Ahora, las veracruzanas que usan vestido arreglan su cabello en una trenza baja y cuando van a trabajar al campo usan sombrero. Por lo regular, las jovencitas de entre 15 y 20 años de edad tienden a cortar su cabello a la altura de los hombros y a peinarlo en media coleta o sostenerlo con prendedores.

La vestimenta femenina como control de género

En la década de 1980 el vestido veracruzano se convirtió en una moda que seguían las jóvenes de aquella década, pero en 1990, cuando las mujeres jóvenes empezaron a vestir prendas industrializadas, el vestido veracruzano dejó de ser una moda y pasó a ser un medio de control moral, esto es, se utilizó para mantener la imagen decorosa de la mujer tojolabal. Esto se debe a que, para los varones veracruzanos, las mujeres casadas no deben usar ropa entallada como pantalones de mezclilla ya que las hace ver coquetas y provocativas, lo cual se asocia con la infidelidad.

Mi novia usa pantalones, pero cuando nos casemos no me va a gustar que ande así, no está bien, no voy a querer que los hombres le estén viendo las nalgas a mi mujer; con pantalón todo se les ve (Miguel, tojolabal, 20 años, 2016).

La vestimenta industrial femenina se conforma de pantalones de mezclilla entallados o faldas estrechas, blusas con estampados, camisas con pe-

drerías, chamarras, toreras, suéteres, calcetas, botas de piso o con tacón y ropa interior. Asimismo, la vestimenta industrial para los varones se compone de pantalones de mezclilla, playeras, ropa interior, calcetines, zapatos cerrados de punta redonda o triangular, tenis, camisas, chamarras, gorras y sombreros tejados.

Vestimentas industriales femenina y masculina



Fotografías de Alejandra Pinto Ballinas.

El hecho de que los veracruzanos vigilen y controlen el arreglo de sus mujeres y ellas los obedezcan tiene que ver con los ideales de género con los que fueron formados dentro de su cultura. Como es sabido, cada cultura forma a sus hombres y mujeres mediante la asignación de roles, normas y valores, con los cuales permiten o restringen a sus miembros de privilegios u oportunidades (Rubin, 1975; Lamas, 2000). En este caso, los hombres veracruzanos no sólo deben disponer de un cuerpo de hombre, tener hijos, esposa y tierras, además deben tener habilidad, ingenio, creatividad, incluso agresividad para actuar en las diversas situaciones de interacción social. Asimismo, deben tener la capacidad para supervisar y castigar las actividades diarias y el comportamiento de sus esposas (López, 2010). De este modo la autoridad del esposo para restringir el uso de los pantalones de mezclilla y la obediencia de parte de la esposa son comportamientos que han asumido y legitimado como la manera correcta de actuar. El caso siguiente ilustra esta relación.

Cuando llegué a Veracruz con mi esposo venía yo con falda [entallada]. Me preguntó que si siempre así vestía, “sí”, le dije. “Yo no me gusta; ahorita te voy a comprar tu ropa, te voy a mandar a costurar tu ropa así como visten aquí. Pero como estás no me gusta, voy a comprar tu ropa”, me dijo.

Cuando fuimos a mi casa, allá en La Libertad [comunidad tojolabal] para pedir perdón [se le llama “pedir perdón” cuando los novios que han huido como pareja regresan a los pocos días a disculparse con los padres de la novia por no haberse casado formalmente] le dije a mi esposo que iba a llevar mi ropa. “Está bien, pero yo voy a escoger lo que te vas a poner y lo que no te vas a poner”. “Bueno”, le dije. Cuando regresamos me dijo: “De mi parte no me gusta tu ropa, así que ya no lo vas a poner”, “¿Para qué lo traje?”, le respondí. “Te dije desde antes que ya no lo ibas a poner”, me dijo. Pasó el tiempo y me fui acostumbrando con esta ropa [el vestido veracruzano]. Antes, cuando yo veía mis cosas, cómo me gustaría poner, pero si no quiere, ni modos, la tengo que guardar. Ahora ya me acostumbré a lo que me compra él, de cómo me voy a vestir a su gusto. Mi marido me dice que es mejor el vestido, la falda no, porque cuando me agacho aparece mi culo [forma despectiva de referirse a la forma de las nalgas y las caderas] (Cristina, tojolabal, 33 años, 2016).

En algunos casos, la idea de quien domina y quien obedece es tan fuerte en la mente de las personas, que a veces el dominante puede estar ausente y aún así logra que le obedezcan, se autovigilen para no salirse de las normas de un comportamiento adecuado (Foucault, 1992).

Cuando crecí usé vestido [veracruzano], empecé a usar pantalón cuando estaba muchacha [soltera]; como así usaban las muchachas, le pedí a mi mamá que me comprara pantalón, y como es bien alcahueta mi mamá, “bueno”, dijo, y me compró mis pantalones. Luego que me casé otra vuelta volví a usar vestido; como no es gusto de mi esposo que yo ponga pantalón, lo dejé de poner, según porque no está bien que ande mostrando las nalgas, que se nota cuando camino; mi esposo no quiso que siguiera poniendo pantalón. No lo usaba siempre, pero él no quiso. Él me decía: “No te pongas pantalón, te van a faltar al respeto

y va a ser tu culpa, tú lo andas provocando, eso me va a enojar mucho, ya te lo estoy anticipando que no me gustan esos tus pantalones; si me entero que estás provocando a los hombres, tus chicutazos te voy a meter”. Dejé de usar pantalón; ya no he vuelto a poner, yo creo que ahorita ya lo voy a sentir incómodo, ya no me voy a hallar. Luego no vaya a ser que regrese mi esposo de los Estados Unidos y me encuentre con ropa que no le gusta; se va a enojar. Pero, como le digo, quién sabe si quiere regresar (Leticia, tojolabal, 33 años, 2016).

Aun cuando es evidente que los hombres tienen el dominio sobre el vestir de sus mujeres, no hay que victimizarlas, ya que ellas finalmente aceptan que una vez casadas la mejor manera de presentarse en público es usando la ropa artesanal de su comunidad. De esta manera, el uso del vestido veracruzano, luego de haber experimentado usar ropa industrializada, no es una imposición sino el convencimiento de que es lo correcto por respeto a la etnia y a los gustos del marido.

Los varones tojolabales: de baldeanos a ejidatarios

A diferencia de las mujeres tojolabales que han mantenido por más tiempo la tradición indumentaria, usando ya sea el traje tradicional o el vestido veracruzano, los varones abandonaron su vestimenta tradicional a principios de 1970 y comenzaron a usar una vestimenta similar a la que usaban los mestizos⁶ de aquella década, la cual consistía en pantalones de gabardina corte recto, con bragueta de botones, bolsas en los costados y en la parte trasera, camisas de poliéster corte vaquero con mangas largas, ropa interior, sombrero de palma o tejano y calzado (huaraches, zapatos cerrados o botas de hule). La vestimenta tradicional o vestimenta baldeana⁷ masculina se conformaba por un pantalón y camisa de manta, cinturón de estambre en color rojo, sombrero de palma y huaraches de piel vacuna.

⁶ Llamo mestizas a las personas no tojolabales pero que también viven en el municipio de Las Margaritas, Chiapas.

⁷ La he llamado vestimenta baldeana haciendo alusión a la época baldeana (1900-1942), valga la redundancia.

Los varones usan la vestimenta baldeana



Fotografía proporcionada por "Xub'ik Altik".
Las Margaritas, Chiapas.

Vestimenta mestiza (traje sastre)



Fotografía: Alejandra Pinto Ballinas.

Esta vestimenta sólo la utilizaban los indígenas tojolabales que trabajaban en una finca donde los explotaban laboralmente, vivían en condiciones insalubres y eran mal remunerados (Gómez-Hernández y Ruz, 1992). Por consiguiente, se asociaba con la imagen del indígena despreciado por los mestizos, quienes se asumían como superiores. Era una forma de humillarlos, no porque fueran hechas a mano con telas baratas, sino porque siempre estaban sucias y rotas debido al trabajo y a las condiciones antisépticas en las que vivían. Al sustituir la vestimenta baldeana por la vestimenta sastre, demostraron que podían pasar desapercibidos como mestizos porque en su mayoría no eran tan diferentes físicamente a ellos. Asimismo, demostraron que tenían las mismas posibilidades de comprar sus prendas o mandarlas a hacer, al igual que los mestizos lo hacían.

Esas ropas blancas [traje tradicional] las usaban los baldeanos, los esclavos que trabajaban con los patrones, pero ahora ya perdió, ya nadie usa esas ropas, ya usamos pantalones hechos por sastres (Enrique, tojolabal, 72 años, 2016).

Como tenían que viajar a los poblados urbanos para comprar alimentos y otros bienes, tuvieron que aprender español y que abandonar su vestimenta baldeana para evitar humillaciones y para sentirse más seguros al interactuar con la población mestiza. Siguieron reconociéndose como

tojolabales, pero como tojolabales libres del yugo patronal, dueños de las tierras que trabajaban, con aspiraciones y posibilidades de mejorar sus condiciones económicas, higiénicas y educativas.

Desde entonces, la nueva generación de tojolabales, hijos de baldeanos, ha mantenido el uso de los pantalones y las camisas sastre para su vida diaria. No obstante, con la llegada de las Iglesias evangélicas a mediados de la década de 1980 y la incursión de pantalones de mezclilla, camisas y tenis, las generaciones más jóvenes, es decir, los nietos de baldeanos, usan la vestimenta sastre como un atuendo formal para asistir a la iglesia, y los pantalones de mezclilla y las camisas o playeras son para uso cotidiano.

Conclusiones

Las modificaciones de la vestimenta tojolabal se han producido en términos de continuidad, ya que independientemente de los diferentes modelos y de la época que se trate, la vestimenta tojolabal ha sido un elemento de adscripción étnica y ha servido para diferenciar a las personas entre hombres y mujeres, y también para representar relaciones de dominación-sujeción.

En el caso estudiado, las variaciones de la vestimenta representan a los hombres tojolabales baldeanos, las mujeres tojolabales baldeanas, los hombres tojolabales ejidatarios y las mujeres tojolabales ejidatarias, y por el uso de la ropa industrializada se puede distinguir a las mujeres entre solteras y casadas.

Las normas sobre el vestir se condicionaron a partir de la influencia que tuvieron algunas personas debido a su posición social, intelectual, o económica. Así, las vestimentas ejidatarias representaron una relación dominio-sujeción; esto refiere a que las personas que aprendieron oficios laborales en la Iglesia católica tuvieron el poder de influir en el resto de la comunidad por el estatus de prestigio que les dio haber tomado tales cursos. Su influencia fue contundente, de tal manera que con el paso de los años la falda plisada corta hasta la rodilla y la blusa de manta adornada con listones de colores que comenzaron a hacer años después de la reforma agraria se han reconocido como la vestimenta tradicional de la mujer tojolabal.

De igual manera, la construcción de las normas sobre el vestir a partir de la interacción se observa en el vestido veracruzano, el cual se ha legitimado como el elemento de adscripción étnica en el ejido Veracruz, más aún porque no lo comercializan ni con otras comunidades tojolabales ni con turistas.

El estudio de la vestimenta tojolabal da paso a reflexionar sobre las definiciones teóricas de la tradición entendida como algo fijo o como algo cambiante, ya que ambas nociones están presentes en dicha vestimenta. El gusto y el uso por la ropa artesanal entre las generaciones de mujeres tojolabales demuestran que han mantenido activa su tradición indumentaria. Por el contrario, la vestimenta tradicional de los hombres es una tradición fija porque han descontinuado su uso.

Los elementos que se repiten entre el diseño de la vestimenta baldeana femenina, la vestimenta ejidataria femenina y la vestimenta veracruzana como la golilla, el plisado y las mangas abombadas, dan continuidad de adscripción étnica y de género, es decir, las identifica como mujeres tojolabales del ejido Veracruz. En el caso de los varones, entre la vestimenta baldeana y la ejidataria la asociación de género se mantiene porque el diseño es similar (pantalones y camisas), pero sí se pierde la relación étnica porque la manera en que elaboran estas prendas y los materiales que emplean son diferentes. Esto quiere decir que para los tojolabales una tradición indumentaria debe mantener el diseño original, los materiales de elaboración, y debe ser hecha manualmente por miembros de la comunidad.

Por otro lado, aunque los cambios puedan percibirse de un momento a otro, la verdad es que se trata de una eventualidad de acciones que poco a poco van visualizando un cambio, como es el caso del paso del vestido veracruzano al uso de la ropa industrializada. Para que las jóvenes comenzaran a vestir ropa industrializada fue necesaria la llegada de tiendas de ropa comercial, que viajaran más a los poblados y que tuvieran mayor acceso a la educación formal, lo cual ha modificado su manera de pensar. La preferencia por la ropa industrializada anuncia que para las jóvenes el uso y la confección de la vestimenta artesanal ya no es parte esencial y enorgullecadora de su formación como mujeres, tal como lo era para sus madres. Asimismo, indica que hay un cambio en lo que perciben como provocativo y lo que no, pues es evidente que para estas jóvenes mostrar

su silueta a través de un entallado de los pantalones no es causa de pudor, sino una forma de mostrarse atractivas, juveniles, y modernas. Por ello, considero que la tendencia hacia la vestimenta industrializada muestra que el pensamiento de las mujeres tojolabales se encuentra en el cambio generacional.

Por último, el hecho de que los hombres asuman que tienen la capacidad para controlar el arreglo de sus esposas revela que a lo largo de la historia del ejido Veracruz se ha mantenido la idea de que quien tiene la propiedad de las tierras y el control de las leyes es también quien puede ordenar los demás aspectos de la vida como el vestir de las personas. En la época anterior a la reforma agraria, los patrones dueños de las fincas eran los agentes de poder que imponían y decidían el vestir de los tojolabales; luego, este poder pasó a los varones tojolabales al otorgarles propiedad de tierras y el derecho de integrar una asamblea ejidal. Este poder se ha mantenido hasta ahora y se puede observar en el control que ejercen sobre el cuerpo de las mujeres mediante la restricción o permiso de usar ciertas prendas. No obstante, es importante destacar que las mujeres aceptan esta autoridad porque han asumido que es correcto seguir las órdenes del esposo en todos los aspectos de su vida, incluso en los que tienen que ver con su arreglo personal. Así entonces, la vestimenta artesanal es un tejido de signos que comunican sexo, etnia, religión y generación.

Bibliografía

- Basauri, Carlos (1998) *Tojolabales, tseltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Bourdieu, Pierre (1998) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Boyer, Neyla (2013) "Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social". En: *Entre Diversidades*, pp. 43-85.
- Camus, Manuela (1999) "Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones". En *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 22, octubre-diciembre, pp. 161-197.
- Cancino, Hugo (2003) "Modernidad y tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX". En *Sociedad y Discurso. Revista Electrónica del Departamento de Español y Estudios Internacionales*, año 2, núm.3, primavera.

- Donati, Paolo (1999) "Familias y generaciones". En *Desacatos*, núm. 2. Disponible en: [cuatrimestralhttp://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900202](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900202).
- Entswistle, Joanne (2002) *El cuerpo y la moda*. Barcelona: Paidós.
- Estrada Saavedra, Marcos (2004) "Construyendo el Reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)". En *Revista Sociológica*, vol. 19, núm. 55, mayo-agosto, pp. 199-242.
- Eztioni, Amitai y Eva Eztioni (1984) *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michael (1992) *Las redes del poder*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- Godelier, Maurice (2011) *La producción de los grandes hombres*. Madrid: Akala.
- Gómez Hernández, Antonio, y Mario Humberto Ruz (1992) *Memoria baldía, los tojolabales y las fincas*. Testimonios. México: UNAM, UNACH.
- González, Martha (2015) *La tradición y la moda en juego: consideraciones desde la filosofía de la cultura sobre las variaciones del gusto en la indumentaria tradicional p'urhépecha*. [Tesis de Maestría] Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía "Samuel Ramos". Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro". Morelia, Michoacán.
- Greenfield Marks, Patricia (2004) *Tejedoras: Generaciones reunidas. Evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas*. México: Ediciones UC, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, CIESAS.
- Hareven, Tamara, y Aldine Gruyere (1999) "La generación de en medio. Comparación de cohortes de ayuda a padres de edad avanzada dentro de una comunidad estadounidense". En *Desacatos*, otoño, núm. 2.
- Herrejón, Carlos (1994) "Tradición. Esbozo de algunos conceptos". En *Revista Relaciones*, vol. XV, núm. 59, pp. 135-149.
- Lamas, Martha (2000) "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual". En *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril, pp. 1-22.
- López Moya, Martín (2010) *Hacerse hombres cabales, masculinidades entre hombres tojolabales*. México: UNICACH.
- Mannheim, Karl (1993) "El problema de las generaciones". *Reis*, núm. 62, pp. 193-242. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.2307/40183643>.
- Prieto, D. (2000) *La fiesta del lenguaje*. México: Ediciones Coyoacán.
- Rubin, Gyles (1975) "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo". En Martha Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género y Las Ciencias sociales de Estudios de Género. pp. 35-96.

- Rus, Jan (2012) *El ocaso de las fincas y la transformación de las sociedades indígenas de Los Altos de Chiapas*. México: UNICACH-CESMECA.
- Ruz, Mario Humberto (1992) *Savia India, Floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVII y XIX)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Scott Wallach, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Martha Lamas. México: Programa Universitario de Estudios de Género y Las Ciencias Sociales de Estudios de Género, pp. 265-302.
- Simmel, Georg (2015) *Filosofía de la moda*. Madrid: Casimiro.

Tercera parte

Cultura: haceres y saberes
en torno de la artesanía

Industria creativa de Los Altos de Chiapas: el caso de los textiles regionales



Fotografía: Masaya del Rasso Sáyago

Industria creativa de Los Altos de Chiapas: el caso de los textiles regionales

Masaya del Rasso Sáyago

Introducción

La dinámica en la que se han desarrollado los textiles de Los Altos de Chiapas es singular. Esto, dado la confluencia de diversos agentes participes en todo el proceso de producción y comercialización de una pieza textil, lo cual implica no sólo la transformación de la materia prima, sino que involucra la creatividad, innovación y resignificación cultural tanto de los productores, como de los consumidores. Ante ello, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas es un espacio donde se pueden apreciar las influencias de la moda del mercado mundial, pues a la par convergen grupos indígenas y no indígenas (nacionales y extranjeros) que están desarrollando un producto en vías de cambio. En este proceso, los comercializadores y consumidores juegan un papel muy importante tanto en la transformación de las dinámicas de producción y diseño del textil regional, como en la conexión de las familias artesanas con el mercado global, donde si bien la base de su relación se centra en el factor económico, ésta también trastoca sus condiciones de vida.

Por mucho tiempo, los textiles (sobre todo las prendas de vestir) han sido parte del sello distintivo de los municipios que integran la región Altos de Chiapas y de otras regiones del país; son productos que permiten ubicar a una población u otra. Sin embargo, esta investigación no trata de folclorizar a las culturas indígenas, mucho menos de marcar discriminadamente las diferencias, sino, por el contrario, el objetivo es dar luz sobre

la dinámica de la industria creativa del textil regional que envuelve a una parte de la población tsotsil y tseltal de Los Altos de Chiapas. Esto, como una derivación de los cambios que se viven a escala global, que abren espacios de transición a “nuevas” formas de producción que habían tenido su origen en las poblaciones indígenas mayenses del estado de Chiapas y que se entrecruzan en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

El propósito general del estudio se basa en describir y analizar la estructura de la industria creativa del textil de la región Altos de Chiapas, así como acercarnos a la dinámica del proceso de producción, comercialización y consumo. Para ello, se contrasta con algunos postulados teóricos que surgieron desde el campo académico y han sido propuestos por organismos internacionales, principalmente en el tema de la industria creativa. En este sentido, las interrogantes que lo guían son: ¿Cómo está estructurada la industria creativa de los textiles regionales de Los Altos de Chiapas? ¿Cuál es la dinámica que presenta la industria creativa del textil en la región? ¿Cuál es el impacto de la industria creativa del textil a nivel regional y local?

La presente investigación tiene como finalidad brindar un panorama general sobre el contexto del textil regional en el marco de la industria creativa. El análisis está basado en el trabajo de campo realizado durante los años de 2014-2017 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, periodo en el que se realizaron entrevistas abiertas, dialógicas y semiestructuradas a actores clave, privilegiando la perspectiva etnográfica.

El escrito se divide en cinco apartados. En el primero se expone una breve contextualización del campo de estudio y se analiza la dinámica sobre consumo cultural. El segundo aborda los elementos metodológico y las características del contexto y de la población. El tercer apartado corresponde a los lineamientos teóricos y las categorías relevantes: economía cultural, economía creativa, industrias culturales y creativas, bienes y servicios culturales, entre otros. El cuarto apartado examina el textil representativo de la región Altos que se encuentra en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sus características y dinámica. El último apartado describe los elementos que conforman la industria creativa textil de Los Altos de Chiapas.

Acercamiento al campo de estudio

La apertura de las redes de comunicación, la crisis agrícola y el turismo, entre otros eventos de escala global, han llevado a los gobiernos de distintos países del mundo a implementar cambios en sus políticas públicas y, específicamente, a invertir mayor presupuesto en la promoción, difusión y publicidad de los productos culturales, tales como libros, revistas, música (discos) y artesanías. En este sentido, los productos culturales han pasado a formar parte de las industrias culturales y creativas, las cuales se caracterizan por poseer elementos simbólicos de una cultura, se relacionan con un valor económico y a su vez incorporan la creatividad como un componente sustancial (UNCTAD, 2013).

Los estudios actuales sobre consumo cultural y artesanías señalan cómo en el neoliberalismo “se ha modificado la articulación entre capital, trabajo y procesos simbólicos” (García, 2007). Pero también cómo “el gobierno mexicano contribuyó a esa revaloración mediante un trabajo de promoción y difusión, que todavía se mantiene como uno de los pilares de la política cultural” (Ejea, 1998: 370). Aunque este acontecimiento no es nada nuevo, pues desde los años sesenta y setenta la producción y el consumo de artesanías ya figuraban en el plano nacional y el Estado fue su principal promotor, en las últimas décadas la producción y comercialización de los productos culturales se ha incrementado, a tal grado, que ha llegado a representar, aproximadamente, entre el 2.7 y el 5 por ciento del Producto Interno Bruto nacional (PIB) (INEGI, 2011 y Piedras, 2004). Esto significa un ingreso favorable para la economía del país y un campo muy rentable por explotar. Todo ello dentro del proceso de reestructuración de la economía mundial y de globalización.

Así, las nuevas creatividades se pueden observar en las distintas regiones del país. Por ejemplo, “la moderna producción artesanal mexicana se distingue por la gran heterogeneidad de sus productos, de sus formas de organización y relaciones sociales en el trabajo y distribución y de su consumo” (Ramos, 2010: 112). En el caso del textil regional de Los Altos de Chiapas, la variedad de productos permite generar ingresos monetarios en las distintas escalas de comercialización tanto para las familias productoras, como para los intermediarios, empresarios, instituciones

estatales y la misma nación. Además, se genera una apertura significativa del mercado local hacia el exterior, un mercado que anteriormente se caracterizaba por ser meramente regional.

En este sentido, los diversos estudios sobre la producción de textiles de Los Altos suelen subrayar los costos y tiempos de la producción, los cambios que éstos han tenido a lo largo de los años, los significados de la iconografía, así como las relaciones sociales y de producción que establecen las familias artesanas con el mercado. Entre otros destacan los trabajos de Turok (1976), Rus (1997), Greenfield (2004), Ramos (2010), Morris (2011) y Ramírez (2014). Ahora el textil que se produce en la región chiapaneca puede encontrarse a la venta en mercados y centros turísticos de otros estados de la república mexicana, así como en otros países del mundo, lo que conlleva un impacto en el sistema tradicional de producción, en la medida que se introducen nuevas tecnologías, nuevos diseños y nuevos productos.¹

De esta manera, el mercado ha ido transformando las relaciones sociales de los actores y trastoca los elementos culturales de la población productora. O sea que la mercantilización de los textiles regionales entra en una dinámica de hibridación, la cual es concebida como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García, 2005: III).

En este tenor, la categoría de industria creativa del textil se constituye, principalmente, por dos elementos enmarcados en la dinámica regional: creatividad e innovación. Estos elementos, “tanto a nivel individual como grupal, son los motores fundamentales de esta industria y se han convertido en la auténtica riqueza de las naciones del siglo XXI” (*Informe sobre la economía creativa*, 2013: 15), y que a su vez se encuentran presentes en el caso de los textiles regionales de Los Altos de Chiapas.

¹ Por ejemplo, la introducción de hilos y telas nuevas en el mercado regional termina alterando el “diseño original” del textil, es decir, aquel textil que tiene un referente directo con cualquier grupo etnolingüístico de la región Altos, el cual muestra una iconografía y una técnica que han sido heredadas de generación en generación.

Características metodológicas

La presente investigación se realizó en el estado de Chiapas y tiene como marco geográfico la Región V Altos Tsotsil-Tzeltal, la cual cuenta con una superficie de 3,723.58 km² equivalente al 5% del territorio estatal. Está integrada por los municipios de Aldama, Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal de Las Casas, San Juan Cancuc, Santiago el Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán. Su población en 2010 era de 601,190 habitantes, que representa el 12.53% de la población estatal, distribuidos en 23 localidades urbanas y 1,159 localidades rurales, con una densidad de 161 habitantes por km² (Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010). Los municipios de esta región se caracterizan por mantener una gran diversidad cultural y sobre todo rasgos distintivos en sus textiles, los cuales confluyen en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, principalmente en la zona centro.

El estudio se realizó bajo la lógica descriptiva y se apoyó en elementos del método etnográfico, esto con el propósito de entender y comprender el funcionamiento de la industria creativa del textil. Además, se utilizó un diseño transversal descriptivo y correlacional/causal para la recolección de datos sobre categorías específicas como industria creativa y textil regional, y sus variables en contextos específicos.

La forma en la que se construyó esta investigación se basa principalmente en dos instrumentos metodológicos: la observación directa y las entrevistas semiestructuradas, acompañadas así también por pláticas informales con los sujetos claves de la investigación. Posteriormente, se hizo un reporte sobre los datos encontrados para poder efectuar asociaciones con las categorías preestablecidas, así como los elementos de causalidad entre éstas. Cabe señalar que las categorías corresponden a propuestas devenidas del campo académico y de organismos internacionales como UNESCO, UNCTAD y BID, entre otros.

Para realizar el trabajo de campo, aunque la región Altos tiene 17 municipios, se eligió como punto de referencia la ciudad de San Cristóbal de Las Casas debido a que es un lugar donde confluyen los textiles de toda la región, un punto de encuentro entre productores, comercializadores y

consumidores. Para ello, se retomaron tres lugares específicos del centro de la ciudad, el Mercado de Dulces y Artesanías, ubicado en la avenida Insurgentes al lado de la iglesia de San Francisco, el Andador Guadalupano, el cual abarca tres cuadras sobre la calle Real de Guadalupe, y, por último, el mercado artesanal de Santo Domingo, localizado entre la avenida 20 de noviembre y General Manuel Utrilla, a un costado de los templos de Santo Domingo y Caridad. Los espacios mencionados son puntos estratégicos para el comercio en la ciudad, y son considerados en la investigación como el margen de un circuito de puntos de compra y venta del textil regional, donde concurren en mayor número los consumidores turistas,² lo que permitió el trabajo en otros puntos que se encuentren dentro de este circuito en la ciudad.

Cada uno de estos puntos de compra y venta del textil regional tiene sus propias características, tanto en los productos que ofrecen, como en las particularidades que presentan sus comercializadores, así como en el tipo de consumidores que los frecuentan. En este tenor, el mercado artesanal de Santo Domingo refleja el comercio informal, en el que se aprecian en mayor medida los establecimientos textiles de la población indígena, quienes tienen como lengua materna el tsotsil y el tseltal, muchos residentes ya de San Cristóbal de Las Casas, otros procedentes de los distintos municipios de Los Altos; el Mercado de Dulces y Artesanías es conocido como un espacio donde se practica el comercio formal, y fue creado por el municipio para que la gente local mestiza y hablante del *castilla* comercializara los productos típicos de la región. Y el Andador Guadalupano es también considerado dentro de lo que las instituciones de gobierno denominan comercio formal, aquí (al igual que en el Andador Eclesiástico y del Carmen) se encuentran los establecimientos textiles de la población oriunda de San Cristóbal, regularmente conocidos como “coletos”,³ así como de personas foráneas y extranjeras radicadas en la ciudad. Es en este último donde se aprecian productos con mayor inver-

² Referido a todo aquel sujeto que se encuentra “de paso” por la ciudad, y que se convierte en un consumidor potencial de los productos que se comercializan dentro del territorio; principalmente, en esta investigación, con los textiles regionales.

³ El término “coleto” tiene múltiples interpretaciones; “según Francis (1992: 124) coleto es un gentilicio que probablemente venga del latín *corpus-oris*, cuerpo-traje cuerpo con faldones, ya que los sancristobalenses usaban levita. O bien de ‘recoleta’, pues vivían en reto y abstracción, o de ‘coleta’ porque usaban coleta a la usanza de la época...” (Ramos, 2010: 91).

sión en los procesos productivos, con orientación a nuevos diseños (en la mayoría de los casos) y con una canalización de sus productos a consumidores específicos; es un punto de venta privada a la vanguardia del mercado mundial. Es necesario mencionar que, aún fijados los espacios de estudio, no se descartó el trabajo y análisis en otras áreas, tanto de la ciudad como de la región Altos, el estado y el país. A la par de lo expuesto, se recurrió a la sistematización y análisis de la información obtenida usando recursos estadísticos, informáticos y documentales.

Lineamientos teóricos

En el sistema capitalista, la cultura ha jugado un papel muy importante en el desarrollo de la sociedad, a tal grado que unas se imponen sobre otras apelando a la superioridad y al progreso de los avances científicos y tecnológicos generados en tiempos y espacios determinados. Al respecto, Bourdieu nos dice: “el movimiento histórico que conduce a la sociedad de masas y que nace del desarrollo industrial, económico y democrático occidental relacionado con la revolución industrial, facilita la utilización de la cultura como instrumento de progreso en la escala social y como símbolo de distinción social” (Bonet, 2001: 10). Por su parte, García y Piedras exponen que: “la industrialización de la producción cultural entrelaza a los bienes simbólicos con las innovaciones tecnológicas y con algunas de las zonas más dinámicas de la economía y las finanzas” (García y Piedras, 2011[2006]: 9). Incluso, los mismos autores subrayan que: las actividades económico-culturales constituyen en sí mismas un sector de actividad económica. Como tales, comparten características semejantes con otros sectores de la economía (turismo, maquiladora, telecomunicaciones, por ejemplo) y por lo tanto requieren para su operación de condiciones semejantes a aquellas con las que cuentan otros sectores. Al mismo tiempo, tienen características propias y un significado especial (como la identidad y la diversidad cultural de cada país o región) que justifican un tratamiento económico específico (García y Piedras, 2011: 46).

Dichos autores refieren que al paso del tiempo, particularmente en el modelo neoliberal, se ha incrementado la mercantilización de la cultura y

de los productos derivados del oficio del artesanado, los cuales han quedado inmersos en la dinámica del mercado global.

En el mismo sentido, Grimson comenta que habitualmente pensamos “lo económico”, “lo político” y “lo cultural” como esferas ontológicas, y las teorías han debatido más de lo necesario acerca de cuál esfera incide sobre cuál. El problema crucial es que no hay esferas: no existe naturalmente la cultura como una esfera separada de la economía (Grimson, 2011: 39). Sobre el mismo punto, instituciones como el PNUD y la UNESCO refieren que:

La perspectiva que se centra en la interacción entre cultura y economía también ha sido expresada con la noción de ‘economía cultural’. Este enfoque es importante porque también abarca los modos más extensos de entender vitalmente la cultura, revelando el modo en que identidades y mundos reales están interconectados con la producción, distribución y consumo de bienes y servicios. [...] Nos recuerda que la economía en sí misma es una parte de la cultura (*Informe sobre la economía creativa*, 2013: 27).

La vinculación de la cultura como un aspecto rentable de la economía lleva a la comunión de conceptos tales como economía creativa, industria cultural, industria creativa, bienes y servicios culturales, entre otros, los cuales son elementos importantes para la comprensión de la industria del textil regional de Los Altos de Chiapas.

En dicho informe, Scott menciona que “la economía cultural comprende todos esos sectores del capitalismo moderno que atienden las demandas del consumidor por diversión, ornamentación, autoafirmación, ostentación social y demás, y que tienen un gran valor simbólico en lugar de un propósito puramente utilitarista” (citado en *Informe sobre la economía creativa*, 2013: 24). Es decir, en la economía cultural, el consumo establece algunos parámetros que permiten diferenciar el nivel de ingresos económicos de una población, al mismo tiempo que refleja un estatus social.

En este contexto, el concepto de economía creativa⁴ “fue popularizado en 2001 por el escritor y gestor de medios de comunicación británico

⁴ También llamada “economía naranja” (Buitrago y Duque, 2013).

John Howkins, que lo aplicó a 15 industrias que iban desde las artes hasta la ciencia y la tecnología” (*Informe sobre la economía creativa*, 2013: 20). Para Howkins, este tipo de economía “comprende los sectores en los que el valor de sus bienes y servicios se fundamenta en la propiedad intelectual: arquitectura, artes visuales y escénicas, artesanías, cine, diseño, editorial, investigación y desarrollo, juegos y juguetes, moda, música, publicidad, software, TV y radio, y videojuegos” (Buitrago y Duque, 2013: 15). De acuerdo con esta perspectiva, “aun cuando reconozca las actividades y los procesos culturales como el núcleo de una nueva y poderosa economía, también se ocupa de manifestaciones creativas en ámbitos que no serían contemplados como ‘culturales’ (*Informe sobre la economía creativa*, 2013: 20).

Es necesario mencionar que, aun cuando las personas que están inmersas en estas actividades no han adoptado este tipo de conceptos en su vida cotidiana, en este caso la dinámica en la que se maneja la producción, comercialización y consumo del textil regional se encuentra permeada por la lógica economicista y mercantilista. En ella, de manera implícita está la búsqueda de una ganancia (pero ahora en muchas ocasiones “justificada por la propiedad intelectual”), no solo monetaria, sino también simbólica. Sin embargo, como menciona Grimson, “ante la circulación cultural: ¿continuamos practicando nuestras tradiciones para reforzar nuestra identidad y evitar el cambio? [...] ¿Preservamos la tradición incorporando lo nuevo y combinando ambas opciones?” (2011: 13).

Estas dos interrogantes permiten reflexionar acerca de la dinámica en la que están envueltas las poblaciones indígenas productoras del textil de la región Altos, donde los usos, costumbres y tradiciones son elementos que aún están presentes en distintas dimensiones, dado que éstas han sufrido transformaciones por el propio dinamismo que ejercen los sujetos a lo largo de su historia y del desarrollo de la sociedad global.

“El término industrias culturales se refiere a aquellos sectores que están directamente involucrados con la creación, producción y distribución de bienes y servicios que son de naturaleza cultural y que están usualmente protegidos por el derecho de autor” (BID, 2007: 4; UNESCO/PNUD, 2013). “Todos estos ámbitos productivos tienen un valor económico significativo, pero también son vectores de profundos significados

sociales y culturales” (*Informe sobre la economía creativa*, 2013: 20); lo que resulta complementario en la concepción de las industrias creativas.

El concepto de industrias creativas “se aplica a un conjunto productivo mucho más amplio, incluyendo los bienes y servicios que producen las industrias culturales, así como aquellas que dependen de la innovación, incluyendo muchos tipos de investigación y desarrollo de software” (*Informe sobre la economía creativa*, 2013: 20). Al respecto, la UNCTAD (2010) describe las industrias creativas como:

Los ciclos de creación, producción y distribución de los bienes y servicios que tienen como base fundamental la creatividad y el capital intelectual; constituyen un conjunto de actividades basadas en el conocimiento, pero no limitándose en las artes; para generar ingresos con relación al comercio y derechos de propiedad intelectual; comprende productos tangibles e intangibles o servicios artísticos con contenido creativo, valor económico y objetivos de mercado; punto de convergencia de artesanos, servicios y sectores industriales; constituyen un sector dinámico en el mundo del comercio (2010: 34).

Otros conceptos que se asocian a la industria creativa son los bienes y servicios culturales, en tanto que éstos se caracterizan por poseer un valor cultural que a su vez fija su valor económico y que, además, “tienen el potencial para la creación de riqueza y empleo a través de la generación y explotación de la propiedad intelectual” (BID, 2007: 4). Sin embargo:

los “bienes y servicios culturales” pueden ser considerados como un subconjunto del amplio grupo denominado “bienes y servicios creativos”, cuya producción requiere un importante nivel de creatividad. (...) Lo último puede ser considerado como comercialmente esencial, pero los bienes y servicios culturales no incluyen algún nivel de creatividad; esta distinción otorga un fundamento lógico para la diferenciación entre industrias culturales e industrias creativas (UNCTAD, 2010:30).

Ante ello, en la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo se planteó que: “las industrias culturales crean un sub-

conjunto de las industrias creativas” (UNCTAD; 2010: 34), las cuales interactúan con diversos sectores y distintos espacios, que “van desde actividades arraigadas en conocimiento tradicional y patrimonio cultural como artesanía y festividades culturales a las más tecnológicas y de servicios orientados a subgrupos como los audiovisuales y medios de comunicación (UNCTAD; 2010: 34).

Con estos planteamientos surgió una nueva propuesta para la clasificación de las industrias creativas, formulada en 2008 por la UNCTAD. En esta clasificación se contempla una división de las industrias creativas en cuatro grupos: patrimonio, artes, medios de comunicación y creaciones funcionales, los cuales a su vez se subdividen en nueve subgrupos. Y es precisamente bajo la clasificación de patrimonio y creaciones funcionales, en sus subdivisiones de expresiones culturales tradicionales y diseño, donde se encuentran las artesanías y la moda, respectivamente, en las cuales se centra la investigación y se ubica el análisis de los textiles regionales, ya que las diferentes manifestaciones que encontramos del textil en Los Altos de Chiapas como producto cultural forman parte de estos rubros.

Ahora bien, tanto el PNUD como la UNCTAD consideran que los productos culturales tienen un valor económico, y para que éstos sean nombrados como tales necesitan cumplir con ciertos criterios y características; entre ellos, mencionan que:

Los productos culturales son vehículos para mensajes simbólicos a aquellos que los consumen, eso es más que un simple producto, ya que adicionalmente tienen propósitos comunicativos más grandes. [...] Que los productos culturales al menos tengan cierto grado de propiedad intelectual,⁵ lo que es atribuible al individuo o grupo que produzca el bien o servicio (PNUD/UNCTAD, 2010: 30).

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que las vestimentas tradicionales de la región Altos de Chiapas se han convertido ya en productos culturales. Han entrado en un proceso de mercantilización en el que se

⁵ Este punto es un elemento importante para el análisis de la producción textil contemporánea, pero cabe aclarar que no se desarrolla ni se agotará en este apartado.

encuentran no sólo las prendas ancestrales de vestir de una parte de la población indígena, sino todo un conjunto de productos, bienes y servicios emanados de la cultura de la población de Los Altos de Chiapas.

Ante ello, Ejea menciona lo siguiente:

Tradicionalmente, los objetos artesanales estuvieron inmersos en formas de organización económica donde predominaba el valor de uso y se vinculaban sólo con actividades cotidianas, culturales y rituales propias de quienes las elaboraban; pero ahora también circulan en espacios extralocales, en calidad de mercancías, donde sectores no productores las aprecian y les dan usos y significados nuevos, conforme a sus prácticas y percepciones. Así, las artesanías experimentan procesos de cambio, no son reminiscencias del pasado (Ejea, 1998: 369).

En este sentido, Bolívar Echeverría argumenta que este tipo de mercantilización, “gracias a su conversión en circulación mercantil específicamente capitalista, es la causa de que el valor de uso tradicional y las formas sociales que se expresaban en él, recibían de parte del mercado un impacto destructivo del que ya nunca más podrán reponerse en la historia de la modernidad” (2000: 142-143). La vestimenta y los “textiles típicos” sólo eran adquiridos dentro del propio grupo cultural, pero con los cambios suscitados en el ámbito nacional e internacional, sobre todo en el contexto globalizado y neoliberal, este tipo de productos se convirtieron en mercancías, a través de las cuales las familias campesinas e indígenas vieron la posibilidad de obtener un poco de dinero para satisfacer parte de sus necesidades básicas de subsistencia, un juego que habrá que analizar detalladamente. Así, al mismo tiempo se han beneficiado de que su consumo se ha ido convirtiendo en una moda para los “no indígenas”, puesto que “las modas responden al deseo de los individuos de pertenecer a un grupo social específico y, a la vez, diferenciarse dentro de esos grupos” (Mato, 2004: 140-141).

Pero como todo proceso productivo dentro de los márgenes capitalistas, para que los productos lleguen a los consumidores finales tienen que pasar por una cadena de intermediarios que los comercializan, un proceso donde el precio de la mercancía es muy importante, y en mu-

chos de los casos conlleva relaciones de explotación de la fuerza de trabajo y tratos desiguales en los procesos comerciales y en las relaciones sociales.

En este sentido, “la mayor preocupación que han generado las dinámicas de la globalización en relación con las industrias culturales, es la posible homogeneización de los mundos simbólicos y la pérdida de la diversidad, por el ascenso de monopolios culturales” (Nivón, 2014). Esto debido a que en los últimos años ha crecido el interés por los aspectos económicos de las industrias culturales⁶ como resultado de que el ser humano ha intensificado el acceso directo y cotidiano de bienes y servicios culturales y artísticos (Piedras, 2004). Es por ello que los organismos internacionales y los gobiernos nacionales prefieren referirse a este proceso como industrias creativas, dado que éstas:

Agregan valor económico y social a las naciones y a sus individuos. Constituyen una forma de conocimiento que se traduce en empleos y abundancia, consolidándose la creatividad (su “materia prima”) para fomentar la innovación en los procesos de producción y comercialización. Al mismo tiempo, son centrales en la promoción y el mantenimiento de la diversidad cultural, así como para el aseguramiento del acceso democrático a la cultura (Piedras, 2004: 25).

Así pues, el sector de las industrias creativas ha ido tomando camino e importancia en el país, ya que sus implicaciones se encuentran estrechamente relacionadas con el crecimiento económico, lo que también ha permitido que se genere cierto interés en el campo académico.

⁶ Adorno sostenía: la expresión “industria” no debe tomarse literalmente. Ella refiere a la estandarización de la cosa misma [...] y a la racionalización de las técnicas de distribución, pero no estrictamente al proceso de producción (1975: 14). En otras palabras, Adorno sostenía que la idea de industria no debía interpretarse como sinónimo de manufactura. Hoy en día, el término “industria” se aplica no sólo con referencia a todas las ramas de la manufactura, sino, en general, a todas las actividades económicas. Es común que personas e instituciones, tanto en el lenguaje escrito formal, como en el verbal informal utilicen expresiones como “la industria hotelera”, o “la industria de los seguros”, o “la industria del turismo”, o la “del entretenimiento”, o “del vestido”, etc. Expresiones que, como las antes mencionadas, pueden leerse y escucharse en diversos idiomas (Mato, 2007: 136).

Los textiles de la región Altos en San Cristóbal de Las Casas

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas se ha caracterizado como centro económico y cabecera regional de Los Altos de Chiapas, por ser la confluencia de diversos actores, tanto de origen local, como los que representan a la población regional, nacional y extranjera. Todos estos actores, a su vez, particularizan la naturaleza de la ciudad y de la región. Se puede decir que conforman un centro de intercambio y de comercio de diversos productos entre el campo y la ciudad, que funciona “a través de mecanismos tradicionales como los tianguis, las ferias y las fiestas religiosas, lo que permite articular en forma regular e intermitente ciertas formas de vida cultural regional” (Bonfil, 1995 [1987]: 16). En el caso del centro de San Cristóbal, se puede observar la instauración de un comercio específico orientado principalmente a la venta de productos culturales, entre ellos los textiles regionales, que presentan una dinámica de intercambio que al paso de los años ha evolucionado.

Este tipo de relación entre campo y ciudad, entre indígenas y mestizos, nacionales y extranjeros, no necesariamente se da de una manera armoniosa, pero hasta ahora ha conectado en mayor medida. Con los procesos migratorios que por distintas razones han acontecido, cientos de familias procedentes de comunidades indígenas de la región Altos habitan hoy en San Cristóbal de Las Casas, y muchas de ellas conviven directamente y compiten en el mercado, en diversos sectores de la economía, con la población mestiza o ladina sancristobalense que en décadas pasadas dominaba los distintos ramos del comercio en la ciudad y en varios municipios de la región.

La región Altos ha sufrido cambios acelerados y significativos en su proceso de producción y comercialización textil. Éstos podrían responder a dos factores: por un lado, la motivación de innovación, promovida muchas veces por agentes externos al proceso “original”, que se han ido asentando en la zona y de una manera directa o indirecta influyen sobre los productores indígenas. El otro factor podría ser la respuesta a las propias exigencias del mercado, como la necesidad de ofrecer al consumidor modelos nuevos y una mayor gama para su elección, tratando de poner una distinción entre los muchos comercios que se han asentado en

la zona y que comercializan productos textiles, ello aunado a la oferta y la ampliación de las materias primas.

La competencia que impone el mercado capitalista, no sólo en el campo de las artesanías textiles, motiva a los productores y los comercializadores a buscar estrategias que ayuden a la obtención de mejores ingresos y muchas veces mejores ganancias. La situación de “costo-beneficio” es un factor latente en la comercialización de cualquier producto, no siendo la excepción el textil artesanal. Además, la noción de moda sin duda también afecta a las prendas textiles y hace que se modifiquen los diseños de las mismas. La industria manufacturera, con la introducción de nuevas telas e hilos en el mercado, conforman insumos sustanciales para la transformación de los elementos que se venden en los diversos sitios de comercialización textil.

Otro elemento de cambio que se observa en el campo de los textiles de la región Altos es la llegada de sujetos provenientes de otras regiones tanto del país como del extranjero, que juegan un papel importante en las transformaciones de la producción textil, “imponiendo sus ideas”. Estos personajes han brindado nuevos perfiles al textil, no sólo innovando en su presentación sino también proponiendo en los diseños. Muchos podrían perfilarse con el adjetivo de “empresarios”, pensando en aquellas personas que tienen la visión de obtener a bajo costo los productos, transformarlos y obtener las mejores ganancias, sin olvidar que regularmente cuentan con un capital financiero, lo cual facilita la intervención en el campo comercial y su entrada “fuerte” al mercado, en este caso de los textiles regionales, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y fuera de ella

Ante esto, es necesario hacer un énfasis casi obligado en el productor, aquel “originario” de la región Altos, con perfil indígena y que posee un conocimiento heredado de generación en generación. Un tipo de productor que muchas veces se ha encontrado vulnerable ante la entrada de otros actores al proceso productivo, y que en muchas ocasiones suelen ser relegados a un segundo plano, convirtiéndose en grupos subordinados. Cabe mencionar que algunas décadas atrás la vestimenta tradicional era utilizada por hombres y mujeres, pero en años más recientes, cuando la manufactura pasó de la escala familiar, tanto la actividad como su

uso quedaron destinados principalmente para las mujeres. Todas estas prendas, tanto los textiles como la vestimenta, estaban y siguen estando dotados de una carga simbólica otorgada por la misma población que la produce y la usa en contextos específicos y determinados.

Sin embargo, aun cuando encontramos excepciones en este tipo de “productor originario”, es notable que el capital financiero y las habilidades para entrar en la competencia que marca el mercado comercial de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas resultan límites que imposibilitan en gran medida la competencia de estos productores con relación a aquellos externos que, en muchos de los casos, recibieron capacitaciones para enfiar la competencia, utilizando estrategias de mercado, orientadas a los recursos de la publicidad, el diseño gráfico, las artes gráficas y el manejo de plataformas virtuales. De esta manera:

Los procesos globalizadores acentúan la interculturalidad moderna cuando crean mercados mundiales de bienes materiales y dinero, mensajes y migrantes. Los flujos y las interacciones que ocurren en estos procesos han disminuido fronteras y aduanas, así como la autonomía de las tradiciones locales; propiciando más formas de hibridación productiva, comunicacional, y en los estilos de consumo que en el pasado (García, 2005 [1989]: XIV).

Por otra parte, se puede observar una promoción turística hacia la región realizada por el gobierno estatal, que ofrece al visitante la experiencia de ver y convivir con las “culturas vivas”, refiriéndose así a todos aquellos pobladores indígenas que transitan por las calles y avenidas de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, quienes casi siempre portan su “vestimenta tradicional” (principalmente mujeres y niñas), así como a los municipios aledaños que en su mayoría albergan ciudadanos indígenas, portadores de prendas “tradicionales” que reflejan parte de su cultura inata y habilidades de manufactura textil.

San Cristóbal de Las Casas, además de ser un centro turístico importante para el estado de Chiapas, fue nombrada como “ciudad creativa” en 2015 y recibe un flujo significativo de visitantes al año. La ciudad cuenta con escenarios diversos para el esparcimiento y consumo del turista, en-

tre los que resaltan sus andadores, los cuales conectan al primer cuadro de la ciudad y ofrecen un número significativo de comercios, que en su mayoría venden productos artesanales locales, entre éstos los derivados de los textiles.

Ubicado junto a la iglesia de Santo Domingo, encontramos otro lugar relevante para los visitantes de la ciudad: el Museo de Los Altos de Chiapas y Centro Textil del Mundo Maya, en lo que fue el convento de Santo Domingo de Guzmán. La planta baja contiene obras relacionadas con la historia de la ciudad. En el área arqueológica podemos apreciar piezas de textiles prehispánicos, vestigios de las civilizaciones asentadas en la zona, mientras que la segunda planta, exhibe una gran colección textil de Chiapas y Guatemala.

Desde hace pocos años el centro de San Cristóbal también ha ido sufriendo cambios y modificaciones notorias, por ejemplo en su infraestructura, con la construcción de los andadores turísticos y la incorporación de nuevos negocios. Si se hace una descripción general, podríamos identificar fácilmente la lógica de la distribución de los comercios que se ubican en esta zona. Pretendo rescatar dos puntos. No es casualidad la inversión en infraestructura por parte del Estado hacia la ciudad, que sin duda responde a políticas específicas⁷ y claras, ya que “la política cultural, tanto la elitista como la popular, se interesa por los legítimos intereses del gobierno” (Miller y Yúdice, 2004: 25). El segundo elemento corresponde a la distribución de los andadores, que traza un circuito que envuelve de manera indirecta al turista enfatizando que “(...) el turista es un sector social importante como comprador de artesanías” (Ejea, 1998: 373); este circuito enlaza sitios trascendentales de la comercialización del textil, en sus diversas representaciones, ya sea como artesanías o como modelos de innovación.

⁷ Se encuentra así que en “(...) las políticas culturales del Estado, predominan las añejas tesis de la difusión de la cultura. El esquema es simple: la cultura es un conjunto restringido de productos superiores del quehacer humano; en consecuencia, es patrimonio de pocos y la democratización de la cultura consiste, esencialmente, en que esos pocos enseñen a los demás la capacidad para apreciar la verdadera cultura. Hay que llevar la cultura al pueblo, es la premisa fundamental de todo programa de difusión cultural. Con lo que, de nueva cuenta, las culturas populares quedan excluidas, se transforman en no-cultura o en franca anti-cultura; son invisibles para quien busca la Cultura “—así, con mayúscula—” (Bonfil, 1995 (1987): 11-12).

Entonces encontramos que:

El equipamiento histórico y cultural es uno de los atractivos con los que se cuenta para “reactivar” la actividad turística. Las artesanías se incluyen dentro de ese equipamiento pues, además de estar para ser vistas, conocidas y admiradas, también están para ser adquiridas, a precios accesibles y con todas las cualidades de un auténtico “souvenir” (Ejea, 1998: 373).

Esto se convierte en una apuesta del Estado, obligandolo también a fijar estrategias que respondan a estas oportunidades de crecimiento.

El circuito trazado por los andadores es el eje que enmarca la distribución, circulación y consumo de la artesanía textil en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. ¿De qué depende esta circulación? y ¿cómo se da el consumo? son dos preguntas básicas para el tema, pero complejas de desarrollar en este apartado; podría mencionar de manera general que se establecen redes para la circulación de los productos, mientras que el consumo se dará de acuerdo con un orden, que Ejea (1998) marca cuando dice que: “la apropiación diferenciada de las artesanías, entre grupos socioeconómica y culturalmente desiguales, se expresa en la distinción de las piezas adquiridas: en su cantidad, su calidad, su precio, sus materiales, su origen, su novedad” (Ejea, 1998: 378). El consumo se da de acuerdo con grupos socioeconómicamente diferenciados.

Hemos regresado a un periodo en el que la diferencia, principalmente económica, se enmarca con mayor claridad, aunque cabría decir que tal vez nunca se abandonó por completo esa diferenciación. “El acceso a los bienes e ideales culturales dependía decisivamente del status social y económico personal de quienes aspiraban a ellos” (Hans, 2005: 166). Actualmente, con el acceso a estos bienes culturales sucede algo similar; por ejemplo, si uno visita algunas comunidades de la región, podremos apreciar que la “vestimenta tradicional” ha sufrido cambios, y algunas veces hasta ha desaparecido su uso en gran parte de la población. En pláticas con algunos miembros de estas comunidades, se me dijo que han dejado de portarla porque los costos de su elaboración y compra son muy elevados (existen casos en los que las familias no poseen conocimientos de la

manufacturación o desconocen la elaboración particular de las prendas tradicionales de uso ceremonial y por ello recurren a la compra), así que les resulta difícil usarla todos los días de la semana. Sin embargo, cuando acudimos a ciertos locales de la ciudad de San Cristóbal en donde se comercializan estos textiles, observamos que muchas veces los precios son elevados, más allá del costo real de producción,⁸ pero esto no resulta impedimento para algunas personas (consumidores), en su mayoría extranjeros, que pueden cubrir el monto económico fijado por los intermediarios (comerciantes/locatarios). A esta dinámica podría darse una respuesta rápida. Tiene que ver con dos factores antes mencionados: el valor que se le atribuye al tener una prenda con características artesanales y con contenido simbólico referente de un grupo étnico, y la capacidad pecuniaria que tienen los sujetos, lo cual les permite la adquisición de la prenda sin que se vea afectada su economía, ni la economía familiar; esto a diferencia de las familias locales de procedencia indígena, que valoran la portación de las prendas (compra) con relación a las necesidades básicas que presenta el núcleo familiar.

Esto me lleva a pensar cómo el valor del textil se transforma y adquiere un significado distinto al que tenía en el momento de su creación. Los textiles son un ejemplo claro de las transformaciones que sufre un “bien cultural”, ahora en su calidad de “producto”. La dinámica de mercado conlleva cambios en la estructura textil, desde el proceso de producción, pasando por la distribución en su calidad de comercialización, hasta llegar a su consumo. Si analizamos detenidamente este último, notamos que en el caso del textil de la región Altos, se ha multiplicado su valor en el mercado, esto por el gran tránsito de “consumidores”, los turistas. Las nacionalidades de éstos son variadas y, por ende, su poder económico varía, y con ello el gusto por el objeto a consumir. El consumismo actual, como lo expresa Harvie Ferguson, “no se basa en la regulación (estímulo) del deseo, sino en la liberación de las fantasías y anhelos” (Bauman, 2003: 681) (...) el fenómeno del “consumismo”, es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción (Echeverría, 2008: 36). Si nos detenemos a ob-

⁸ Se han encontrado huipiles de más de \$20,000.00 pesos en establecimientos de la ciudad.

servar, hallamos que al turista,⁹ en general, no le importa realmente el origen de la manufactura, “el consumidor promedio” no distingue y no le interesa saber las diferencias o características que estos productos puedan tener; lo que realmente le interesa es llevarse algo que diga que fue comprado en Los Altos de Chiapas, o que se parece a lo que puso de moda tal diseñador o que portó tal artista en el evento X.

Sea cual sea su origen y el costo: “las artesanías resultan atractivas gracias a su versatilidad, lo cual permite que sean apropiadas desde distintas perspectivas: gustan por su carácter artístico, o porque en ellas se ve reflejada la cultura nacional, o porque se ven como las depositarias de una identidad, o simple y sencillamente porque son bonitas” (Ejea, 1998: 374). Estas características brindan a su vez elementos valiosos para su fácil comercialización y apropiación por parte no sólo del consumidor, sino también del mercado capitalista. Ahora bien, con relación a los cuestionamientos por resolver, a través de lo expuesto, pienso que es inevitable el riesgo de la mercantilización de la cultura, un aspecto latente, ya que si se habla de rentabilidad, en automático se encuentra la mercantilización y por ende las mercancías, que en este caso son los textiles regionales. Simplemente habría que recordar el origen del concepto ‘industria cultural’, el cual en un principio estaba relacionado con una “crítica social y económica de la explotación capitalista”, que sigue estando presente en la dinámica de los bienes de cambio; estos rasgos se expandieron rápidamente hacia otros elementos conceptuales aplicados hoy en día, como es el caso de la industria creativa.

La industria creativa del textil de Los Altos de Chiapas

A continuación se enlistan algunos elementos complementarios de la industria creativa del textil que son relevantes para su conformación y existencia, a partir de ejemplos significativos encontrados a lo largo de la investigación. Cabe mencionar que estos factores suelen estar orientados

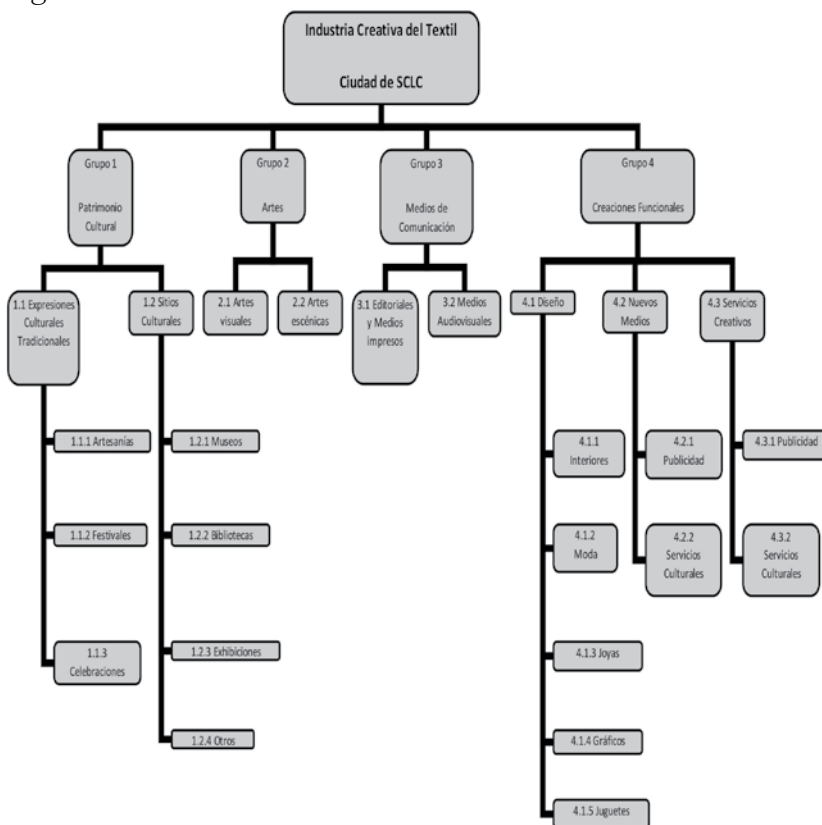
⁹ El turístico es un sector social importante como comprador de artesanías. En los últimos años, la política económica para la urbe se ha centrado en la recuperación del prestigio de la ciudad, para lo cual el desarrollo de la industria turística es clave, como fuente de divisas (*La Jornada* 09/06/89 y 24/06/92) en Ejea (1998).

principalmente a los campos económico y político de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, pero también pueden tener un alcance mayor. Se ofrece a continuación un esquema de la estructura de la industria creativa del textil, desde la propuesta de la UNCTAD (2010).

El grupo 1 corresponde al patrimonio cultural, el cual, como muestra el diagrama de clasificación de la UNCTAD, se divide en dos subgrupos: 1.1 expresiones culturales tradicionales y 1.2 sitios culturales. Comúnmente se identifica el patrimonio cultural¹⁰ con dos divisiones: el patrimonio material y el patrimonio inmaterial o intangible. A partir de esta marcación, dentro de la ciudad pudimos encontrar manifestaciones que agregaban a este grupo y a los subgrupos. Por ejemplo, para expresiones culturales tradicionales, tenemos las artesanías (1.1.1). La mayoría de los comercializadores indígenas que se encuentran por la ciudad venden piezas artesanales que son fáciles de identificar con algún grupo étnico de la región, se reconocen los agregados simbólicos que poseen las piezas, así como los materiales con los que se elaboran, como hilos teñidos e hilos hechos de lana con los que se fabrican figuras (muñecos) con diversas formas, morrales y algunas blusas, entre otros objetos. El criterio 1.1.2 engloba los festivales, de los cuales enunciaré sólo dos: festival “Proyecto Posh que para 2017 representó su décima edición, y el Festival de la Paz y la Diversidad Cultural que celebró su tercera edición. Destaco estos festivales por su apoyo directo al campo textil, el primero al promover cualquier trabajo creativo, pues en sus categorías para participar se encuentra la de diseño de modas, un espacio que ha servido como escenario para los nuevos diseñadores, muchos de los cuales hacen uso de las piezas textiles de la región. El segundo festival encierra una “red de artistas, artesanos y promotores culturales” que, como ejemplo, en el año 2016 ofrecieron dentro de su programa de actividades una pasarela de trajes tradicionales, exposiciones, conferencias y talleres relacionados directamente con

¹⁰ Rescataré a continuación las líneas textuales que marca Lourdes Arizpe en el resumen del artículo “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial” (2006). Menciona: “Se abre un nuevo debate en torno al patrimonio cultural como un ‘bien público’ en los ámbitos nacional y global. El patrimonio cultural proporciona servicios culturales y económicos insustituibles y genera ventajas intra e intergeneracionales. (...) se está echando la mano de las culturas para promover la cohesión política y social, crear ventajas comparativas en un mundo competitivo y nuevas representaciones simbólicas. Sin embargo, esto puede atentar contra la libertad cultural y generar nuevas “tiranías” que limiten la creatividad y reconocimiento de las identidades múltiples (...)”.

los textiles de algunos municipios de Los Altos como Chenalhó, Aldama y Huixtán, entre otros municipios no pertenecientes a la zona. Año con año es fácil encontrar eventos relacionados con la cultura, que dentro de sus promociones, ya sea directa o indirectamente, suscitan la producción textil. Las celebraciones (1.1.3) que pudimos identificar en el proceso de investigación se encuentran relacionadas con algunos elementos religiosos, y con aquellas fechas de asueto nacional que motivan el flujo de visitantes y que a su vez abren espacios de exhibición textil en la ciudad. Estas fechas pueden ser la Semana Santa, el mes de septiembre con las denominadas fiestas patrias, el Día de Muertos y fechas decembrinas, entre algunas más.



Fuente: *Economía creativa, Informe 2010*, pp. 34-35. Economía creativa: Una opción factible de desarrollo. UNCTAD y la Unidad Especial para la Cooperación Sur-sur del PNUD. Recuperado en http://unctad.org/es/Docs/ditctab20103_sp.pdf, Elaborado por Masaya Del Rasso Sáyo, 2016.

El segundo subgrupo de sitios culturales (1.2) abarca museos (1.2.1), bibliotecas (1.2.2), exhibiciones (1.2.3) y otros (1.2.4). En museos, la ciudad ofrece el Museo de Los Altos de Chiapas y Centro Textil del Mundo Maya y Exconvento de Santo Domingo de Guzmán, el cual, como ya se ha mencionado, alberga en su planta baja una exposición de algunas piezas prehispánicas textiles que se encontraron dentro del territorio chiapaneco y algunos rasgos distintivos de las prendas en esa época, y en la planta alta alberga una colección textil contemporánea. Es significativo mencionar que este lugar, junto con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la cooperativa Sna Jolobil, ofrecen talleres sobre la elaboración de textiles tradicionales y característicos de la zona Altos, impartidos en su mayoría por artesanas indígenas. Existen también en la ciudad algunos otros sitios que brindan una muestra de los textiles regionales, tal es el caso del hotel Posada Real de Chiapas y del hotel Misión Grand San Cristóbal, para deleite de sus huéspedes y de cualquier visitante que tenga curiosidad por las piezas textiles de la región. En el caso del Museo de Culturas Populares, en ocasiones pudimos encontrar piezas contemporáneas exhibidas de manera temporal, aunque en sus elementos permanentes se pueden apreciar algunas más.

Con relación a las bibliotecas, el Museo de Los Altos de Chiapas alberga una a la cual se puede acceder por medio de un permiso; el acervo se encuentra a resguardo del INAH. El museo Na Bolom también cuenta con una pequeña biblioteca que posee algunos ejemplares relacionados con el estudio textil de la zona. La ciudad de San Cristóbal cuenta con varios centros de investigación que a su vez poseen servicios bibliotecarios de consulta pública (CESMECA, CIESAS, CIMSUR), y donde se pueden encontrar obras relacionadas con el patrimonio, artesanías y textiles.

En el caso de las exhibiciones, se observaron muchas que tuvieron cita en los lugares antes mencionados, algunas más en espacios del centro de la ciudad como el Arco del Carmen, la Plaza de la Paz y el parque central. Una exposición significativa fue la que se llevó a cabo en la Casa Mazariégo, un lugar que actualmente se renta para eventos en el centro de la ciudad. Ahí se presentó una exposición temporal con las piezas del XXI Concurso Estatal de Artesanías Fray Bartolomé de Las Casas 2015. Entre las piezas se encontraban las ganadoras. Otro punto relevante a mencio-

nar es que todas las piezas, premiadas o no, estuvieron a la venta para el público. Los costos iban desde los veinticinco mil pesos de algunos primeros lugares, hasta los cuatrocientos pesos de piezas no ganadoras. Se pudo apreciar que más del 50% de las artesanías exhibidas eran elaboradas a partir de elementos textiles, aun cuando las categorías incluían alfarería, talla de madera, laca, máscaras, laudaría, lapidaria, metalistería, sombreros, pirograbado, fibras naturales y, claro, textil. Aunque se premia a los tres primeros lugares de cada categoría, los elementos textiles sobresalían ante los demás productos pertenecientes a las otras categorías, denotando la riqueza y habilidades de las manos artesanas, las cuales demuestran con cada uno de estos trabajos la vigencia e hibridación de una herencia con rastros milenarios.

Con relación al grupo 2, artes, éste se subdivide en visuales (2.1) y artes escénicas (2.2). La ciudad tiene muchos artistas especialistas en las áreas de pintura, fotografía, música, teatro, entre otras. Retomaré el caso concreto de la pintura,¹¹ donde destacan artistas como José Osvaldo García Muñoz, pintor y grabador; Antonio Ramírez Intzín (mejor conocido como Antún Kojtom Lam), dibujante, pintor y muralista; Sebastián Sántiz Gómez, pintor y escultor, y Juan González Hernández (Xun Gallo). Estos artistas plásticos resaltan el color y el significado de los textiles y la cosmovisión de sus lugares de origen en algunas de sus obras, aunque la lista es extensa en nuevos representantes y no se agota aquí. En el rubro de la fotografía encontramos una vinculación indirecta con el textil y los actores que convergen en la ciudad. El colectivo de fotógrafos independiente “Tragameluz” (<http://www.tragameluz.org.mx/>) es un ejemplo digno del trabajo profesional que se realiza en territorio chiapaneco, y permite vislumbrar algunas tradiciones y símbolos característicos de su población. Otro lugar que contiene un acervo fotográfico importante es Na Bolom, con la fototeca Gertrude DUBY y Marcey Jacobson. Algunas de las imágenes muestran los cambios de la región Altos, de su gente y de sus paisajes.¹² En el caso de la música, como se pronuncia en el libro *Etnorock. Los rostros de una música global*

¹¹ Para profundizar se puede consultar: “Colectivo, taller galería y comunidad, Gráfica Maya” www.graficamaya.org, y Nicolás Pérez Juárez (2016). *La magia del color en la cultura, un lenguaje de interpretación de los pintores indígenas mayas y zoques contemporáneos de Chiapas* (tesis de pregrado). Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

¹² Algunas imágenes se pueden consultar en línea en <http://www.na-bolom.org/fototeca-chiapas>.

en el sur de México,¹³ en el espacio del estado de Chiapas han surgido una serie de agrupaciones “juveniles” que al trasladar la esencia de la música rock a contextos diversos, principalmente la apropiación de este género por sujetos con adscripción indígena, hacen de esta música una nueva versión, con letras que hablan de sus lugares de origen y utilizan como símbolo la exaltación de sus ropas tradiciones como una de sus características más representativas. Con relación al teatro existe “Loil maxil broma de los monos”, una compañía de teatro comunitario que promueve “la generación de saberes locales, los procesos de cambio, la creatividad, entre otros temas”. Este grupo forma parte de Sna Jtz’ibajom “cultura de los Indios Maya A.C.”¹⁴ (antes Sociedad Indígena Maya), que también es el ejemplo de una asociación civil que cuenta con áreas que promueven la fotografía y la producción literaria,¹⁵ como ensayos, textos ilustrados, materiales audiovisuales, entre ellos, documentales que marcan un reconocimiento de las poblaciones mayas y zoques. Estas últimas áreas se encuentran reconocidas en el grupo 3 que corresponde a medios de comunicación; en el cual los subgrupos son editoriales y medios impresos (3.1) y medios audiovisuales (3.2).

Es recurrente encontrar en las publicaciones de libros que tratan el tema del textil de la zona a la Asociación Cultural Museo Na Bolom A.C, ya antes mencionada, así como también al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) y al Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (CONECULTA); este es el caso del libro *Diseño e iconografía de Chiapas: Geometrías de la imaginación* (2009).

En medios impresos, podemos hallar revistas y periódicos no sólo de circulación estatal, sino también nacionales, que hablan y subrayan algunos alcances de la producción textil de la región. Por ejemplo, la revista *Arqueología Mexicana*, cuyo número 19 fue una edición especial titulada “Textiles del México de ayer y hoy” (junio de 2005), en el cual algunas de las piezas tratadas eran de manufactura chiapaneca. También se puede consultar el periódico *La Jornada* (www.jornada.unam.mx) que ha sacado numero-

¹³ Coord. López Moya, M, Ascencio, E., Zebadúa, J.P. (2014) *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA),

¹⁴ Referencia: <http://culturadelosindiosmayas.mex.tl/frameset.php?url=/intro.html>.

¹⁵ Que colaboraron en la edición del libro *Tejedoras: generaciones reunidas. Evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas*, de Patricia Marks Greenfield (2009).

sos artículos tratando la temática, tal es el caso de los titulados “Diseñar con textiles indígenas no significa vestirse como la artesana”, una nota de Juan José Olivares,¹⁶ y “Somos indígenas nativos y defendemos el saber de nuestros antepasados” de Ángel Vargas y Ana Mónica Rodríguez.¹⁷ Otro ejemplo es *El Herald de Chiapas*, que ha mostrado notas informativas de los concursos textiles que se han celebrado a escala nacional o estatal.¹⁸

En el caso de medios digitales, enmarcaría que el Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía cuenta con el canal 10, el cual promueve por medio de su programación a las poblaciones del estado, en ocasiones haciendo énfasis en las de la región Altos con los programas “La Voz de Nuestras Raíces” y “Punto de Cultura”, sin olvidar su sección de noticias (“Diez noticias”) que retoma notas relevantes sobre la producción textil, exposiciones, turismo, entre otros temas relacionados con la región y sus textiles.

Con relación a las películas, encontramos un espacio llamado Ocote-Miradas Encendidas, que promueve la integración de documentalistas de Chiapas, y organizan en el estado una muestra de cine que tiene como sede San Cristóbal.

El último grupo corresponde a creaciones funcionales (4), que se subdivide en diseño (4.1), nuevos medios (4.2) y servicios creativos (4.3).

Es muy fácil referenciar el primer subgrupo (4.1), ya que se encuentra en crecimiento dentro del espacio de la ciudad: moda (4.1.2), joyas (4.1.3), gráficos (4.1.4), juguetes (4.1.5) e interiores (4.1.1) son elementos que han sido explorados por los diseñadores que habitan en la ciudad. Encontramos año con año espacios adaptados que exponen pasarelas con los últimos rasgos en la vanguardia de la moda internacional, elementos estilizados que enmarcan nuevas propuestas de uso con los textiles manufacturados y característicos de Los Altos. Tal es el caso de María Patrona, Chamuchic, Pepen, Bazarte San Cristóbal y Mut, por mencionar sólo algunos de los diseñadores y tiendas que comercializan y se especializan en el área del diseño.

¹⁶ Publicada el sábado 1 de junio de 2013, p. 7.

¹⁷ Publicado el jueves 25 de noviembre de 2010, p. 4.

¹⁸ Nota “Ganan chiapanecas Concurso Nacional de Textiles 2015”, Mariana Morales, el 28 de octubre de 2015 (<http://www.oem.com.mx/elmexicano/notas/n3987395.htm>)

En los últimos dos subgrupos nuevos medios (4.2) y servicios creativos (4.3), con relación a la publicidad (4.2.1 y 4.3.1) tenemos que la ciudad de San Cristóbal de Las Casas recibe gran promoción publicitaria no sólo por parte del Estado, sino también por el gobierno federal, con motivo de las múltiples visitas del presidente de la República o de algunos de sus funcionarios (caso del sexenio de Enrique Peña Nieto, 2012-2018). Pero principalmente el apoyo publicitario viene de la Secretaría de Turismo, que retoma las culturas que transitan por la ciudad como un elemento significativo. La publicidad se la puede encontrar en la prensa escrita, *flyers online*, volantes impresos y cualquier otro medio de comunicación como la televisión y la radio, sin olvidar la divulgación oral de los paseantes cuando regresan a sus lugares de origen. Muchas veces esta publicidad también se acompaña de la promoción de cualquier evento ya existente dentro de la ciudad o inventado para la captación de públicos.

Con relación al área de servicios culturales (4.2.2 y 4.3.2), éstos se encuentran vinculados abiertamente con el turismo. La promoción de visitar los municipios más cercanos a la ciudad como Chamula y Zinacantán, con la posibilidad de ver la elaboración de las artesanías textiles de manos de sus productores, se ha convertido casi en un eslogan de las diversas agencias de viajes. También se promocionan visitas a algunos talleres pertenecientes a tiendas establecidas en la ciudad que promueven la manufactura al momento, con un tono de exotismo y folclor, pero aun así es bien recibido por los visitantes.

Estos son algunos de los elementos que caracterizan y conforman la industria creativa del textil de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Han sido marcados acorde a los elementos que definen una industria creativa propuestos desde la UNCTAD; sin embargo, es innumerable subrayar todas y cada una de las expresiones que conviven en la ciudad, algunas con años de repetición, algunas más surgiendo al día, siendo el dinamismo y la evolución constante de la ciudad algunas de sus particularidades.

Conclusión

La estructura de la industria creativa de Los Altos de Chiapas se conforma por varias dimensiones y se explica en varias escalas. La relación de los

distintos actores enunciados a lo largo de estas páginas no es homogénea; se ha podido identificar que, aun cuando pareciera que cada dimensión y cada actor actúan de manera segmentada en algún momento de la dinámica, la relación está interconectada en un mismo proceso, principalmente al compartir de manera muchas veces indirecta elementos que son característicos de los bienes y servicios culturales que brinda la ciudad.

Las dimensiones en las que se encuentra expresada la industria creativa abarcan lo local, lo regional, lo estatal, lo nacional y lo internacional. En el caso de lo local tenemos el escenario brindado por la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, lugar de múltiples actores, en donde se encuentran establecidos diversos circuitos de comercialización que se orientan a cubrir todas las particularidades de sus visitantes, tanto en gustos estéticos de las piezas comercializadas, como en los precios. Es un punto de cruce y aprendizajes, primordialmente entre los productores textiles y los comercializadores. La ciudad da vida a la industria creativa. Sin ella difícilmente podríamos haber podido hacer la enmarcación de las dimensiones mencionadas por la UNCTAD; no sólo conviven aquellos actores que se encuentran en la dinámica de producción-distribución, sino que también confluye una gran cantidad de agencias (instituciones educativas, centros de investigación, organismos públicos ONG) y la injerencia de algunos organismos internacionales como la ONU y la UNESCO.

La población que habita la ciudad de San Cristóbal también comprende particulares que no son ajenos al proceso colonial. Podríamos decir que existe una distribución por grupo étnico; nativos mestizos, indígenas, ladinos, fuereños nacionales, extranjeros de múltiples nacionalidades, sólo por hacer una generalización de sus habitantes. Cada uno de estos grupos ha conformado un espacio de encuentro, estrategias de subsistencias y vías de comunicación hacia los otros actores. Todos comparten el mismo espacio, aunque no lo vivan de la misma manera.

El espacio regional se encuentra conformado por 17 municipios a partir de la distribución económica-política del estado de Chiapas. Cada uno de estos municipios tiene sus particularidades con relación al textil, desde significados iconográficos, hasta el uso de colores que los particulariza. En esta escala, se encuentra la mayor población productora del textil que caracteriza a la región y donde resalta la ciudad de San

Cristóbal de Las Casas. Aunque es común pensar en las oportunidades que la industria creativa trae, éstas no son fáciles cuando se trasladan a la realidad de la vida de los productores, la competencia, la demanda y los precios desleales.

En la dimensión del estado de Chiapas podemos enmarcar las variadas estrategias que el gobierno ha seguido. Apoyos institucionales que continúan el patrón del paternalismo y el mecenazgo son particularidades en las que se mueven las políticas públicas que sustentan y apoyan la promoción artesanal textil. Éste no es un esquema nuevo de accionar. Es heredero de las exigencias que expresa el gobierno federal, que a su vez responden a aquellas propuestas promulgadas por organismos como la ONU, la UNESCO y el Banco Mundial, por mencionar algunos.

La industria textil es compleja y llena de sorpresas, muchas de ellas esperanzadoras para una población marcada por la desigualdad. El trabajo que se desarrolla en el campo textilero es significativo para la ciudad y la región. Se trata de un proceso siempre en construcción: la escena de la industria creativa del textil de Los Altos de Chiapas.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes (2006) “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”. En *Cuicuilco*. vol. 13, núm.38, septiembre-diciembre, pp. 11-28.
- Banco Interamericano de Desarrollo (2007) “Las industrias culturales en América Latina y el Caribe: Desafíos y Oportunidades. Departamento de Capacidad Institucional y Finanzas”. En *Banco Interamericano de Desarrollo (BID)*. Disponible en <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1156415>
- Bauman, Zygmunt (2003) *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 59-97.
- Bonet, L. (2001) *Economía y cultura: una reflexión en clave latinoamericana*. Barcelona: BID.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995). “De culturas populares y políticas culturales”. En Guillermo Bonfil Batalla y otros, *Culturas populares y política cultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 11-22.

- Buitrago, F., I. Duque (2013) *La economía naranja, una oportunidad infinita*. BID-Fundación Santillana. Disponible en: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=38143978>.
- Echeverría, Bolívar (2000) *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (compilador) (2008) *La americanización de la modernización*. México: UNAM-Ediciones Era, pp.11-49.
- Economía Creativa (2010) “Economía creativa: Una opción factible de desarrollo”. UNCTAD y la Unidad Especial para la Cooperación Sur-sur del PNUD. Disponible en: http://unctad.org/es/Docs/ditctab20103_sp.pdf
- Ejea, M. T. (1998) “El sutil encanto de las artesanías: usos en la ciudad”. En García Canclini. *Cultura y comunicación en la ciudad de México*. Tomo I, pp. 369-387.
- García Canclini, Néstor (2005) [1989] *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (2000) “Políticas culturales en tiempos de globalización”. En *Revista de Estudios Sociales*, núm. 5.
- García Canclini, Néstor, Ernesto Piedras Fera (2008). *Las industrias culturales y el desarrollo de México*. México: Siglo XXI/FLACSO.
- García Canclini, Néstor (2007) *Culturas populares en el capitalismo*. México: Grijalbo.
- Getino, O. (2005) “Las IC como concepto. Cultura, medios e industria cultural”, Observatorio de Industrias Culturales de la Ciudad de Buenos Aires, año 2, núm. 3, octubre, pp. 34-39.
- Greenfield Marks, P. (2004) *Tejedoras: generaciones reunidas, evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Sna jtz'íabajom, Cultura de los Indios Mayas.
- Grimson, A. (2011) “Introducción, en Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad”, Buenos Aires: Siglo XXI, editores, pp. 13-52.
- Hans Peter, D. (2005) “El surgimiento de la cultura burguesa: la civilización”. En Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, México: CONACULTA, pp. 165-175.
- Informe sobre la Economía Creativa, edición especial (2013) “Ampliar los cauces de desarrollo local”. (PNUD) UNESCO. Disponible en: <http://>

- www.unesco.org/new/es/media-services/in-focus-articles/creative-industries-boost-economies-and-development-shows-un-report/
- Mato, Daniel (2004) *Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de “industrias culturales” y nuevas posibilidades de Investigación*. Disponible en: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf/cys8_2007/cys_n8_7.pdf
- Mato, Daniel (2007) “Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de” industrias culturales” y nuevas posibilidades de investigación”. *Comunicación y sociedad*, Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara. Nueva época, núm. 8, julio-diciembre, pp.131-153.
- Miller, T. y Yúdice, G. (2004) *Política cultural*. España: Editorial Gedisa. pp. 1-332.
- Morris, Walter, Alfredo Martínez, Janet Schwartz y Carol Karasik (2011) *Guía textil de Los Altos de Chiapas*. THRUMS, Asociación Cultural-Na Bolom, A.C.
- Nivón Bolán, Eduardo (2014) “Documento de trabajo del programa del Posgrado virtual”. En *Política y cultura en América Latina*, novena edición, 2013-2014, México: UAM, Iztapalapa.
- Piedras, F. E. (2004) “Cuánto vale la Cultura”. En *Contribución Económica de las Industrias Protegidas por el Derecho de Autor en México*, CONACULTA, CANIEM, SOGEM, SACM.
- Ramírez Garayzar, A. (2014) *Tejiendo la identidad. El rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.
- Ramos Maza, Teresa (2010) *Artesanas tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Colección Selva Negra.
- Rus, Diane. (1997) *Mujeres de tierra fría. Conversaciones con las coletas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Turok, Marta. (1976) “Diseño y símbolo en el huipil ceremonial de Magdalena, Chiapas”. En *Boletín del Departamento de Investigaciones de las Tradiciones Populares*, núm. 3. México. pp. 123-136.

Intercambio de saberes y conocimientos
tradicionales entre tejedoras, bordadoras
y diseñadoras. Apropiación y
resignificación de la práctica textil



Fotografía: Karla Pérez Cánovas

Intercambio de saberes y conocimientos tradicionales entre tejedoras, bordadoras y diseñadoras. Apropriación y resignificación de la práctica textil

Karla Pérez Cánovas

Introducción

En el presente artículo se describen y explican las formas en que se comparten e intercambian los conocimientos y saberes tradicionales entre tejedoras y bordadoras de Los Altos y algunas diseñadoras y diseñadores establecidos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. El trabajo es resultado de mi tesis de maestría en Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM). Esta tesis dio continuidad a la investigación que, desde mi licenciatura en Etnología, realicé con el objetivo de conocer la artesanía textil como medio de transmisión y resistencia cultural ante el proceso de globalización en el municipio de Zinacantán, Chiapas. A través de mi experiencia en diferentes procesos, en el Programa de Investigaciones del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE-IIA-UNAM) hoy Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) y tras compartir la vida cotidiana con diferentes tejedoras y bordadoras de diferentes comunidades de Los Altos desde el año 2007, consideré la necesidad de promover la organización y la creación del proyecto Malacate Taller

Experimental Textil, cuyo objetivo es conjuntar la investigación desde la antropología con la producción y difusión de la artesanía textil que se elabora en la región.

La producción, la mercantilización y el consumo de la artesanía textil en Chiapas, principalmente en la Región II Altos, como parte de las denominadas culturas de los grupos populares, experimenta en la actualidad un proceso de transformación que se ha desarrollado en gran parte debido al interés de los artesanos y artesanas por mantener, reproducir y renovar su cultura, al tiempo que obtienen ingresos, establecen relaciones externas y ganan prestigio. Además, existen factores como los motivos para comprar artesanías en algunos sectores para los que representa un medio de afirmación identitaria o distinción vestir prendas distintas, de gusto refinado, cuyo consumo contribuye a la recuperación de lo tradicional. Otro elemento que interviene en esta transformación es la política estatal y la promoción gubernamental que usa lo popular para consolidar la unidad nacional, al tiempo que estimula la creación de empleos para disminuir la migración, fomentar la exportación y, como estrategia, vincular los productos “típicos” con el sector turístico (García, 1989; Novelo, 1993; Ramos, 2004: 50-71)

En el proceso de compartir e intercambiar conocimientos y saberes tradicionales entre culturas diferentes, la práctica textil de las tejedoras de Los Altos de Chiapas y la artesanía textil son resignificadas. También sucede en este proceso una reinterpretación de un fondo cultural por las diversas agentes que en estos espacios intercambian historias. Esta reelaboración requiere de una actitud reflexiva y se vincula directamente con contextos específicos, de tal manera que el diseño y la innovación cobran sentido al responder a realidades concretas. A través del flujo de mensajes y de la movilidad de objetos y personas, se generan redes de relaciones e historias que atraviesan del pasado al presente y de lo tradicional a lo contemporáneo (Tovar, 2009).

Consideraciones metodológicas

Desde una perspectiva cultural, se considera la artesanía textil como un tipo de mercancía particular, es decir, una cosa que tiene valor de uso y

que puede intercambiarse por una contraparte; el hecho mismo del intercambio indica que la contraparte posee, en el contexto inmediato, un valor equivalente en la vida social (Kopytoff, 1986: 94).

El concepto actual de artesanía posee una larga historia, pues proviene de un proceso que asignó significados simbólicos y entrelazó esferas cerradas o semiesferas, en un universo semiótico que tiene inicio en el período de conquista y colonización de América, el llamado “encuentro de dos culturas”: la española y la indígena. Sin embargo, la carga de sentido del concepto no se exportó de España a las colonias americanas ni pasó al período colonial con el mismo significado que poseía dentro del mundo indígena. Sucedió, en cambio, que en cada uno de estos sistemas culturales existía un contenido semántico específico y diferente que al entrar en contacto propició el origen de un tercero, dando lugar a un proceso de traducción de significados y, por lo tanto, también a la resignificación de conceptos. En ese contexto se gestó el concepto de artesanía que actualmente se tiene en México (Mejía, 2004).

Desde la búsqueda de la tipificación de lo nacional, de la cultura popular y de la mexicanidad, la población indígena de México ha sido un sector utilizado para conseguir los objetivos de los grupos en el poder; la imagen del indio, de lo indio, se hizo parte de la mexicanidad “con todo y sus chivas”. Parte del bagaje cultural de la tradición indígena desde tiempos precortesiano son precisamente aquellos objetos materiales producidos al interior de los grupos étnicos de México que, además de otorgarles identidad y de ser un medio de subsistencia, los enlazan a un mundo simbólico que se expresa en el objeto: en la artesanía-adorno. Los objetos artesanales se tomaron como elementos culturales explotables; las artesanías ofrecían la ventaja de ser útiles y dado su colorido y armonía, en ocasiones podían “aspirar” a obtener un cierto valor estético. Dichos elementos propios de la cultura indígena se “colocaron” en el proceso de mexicanización, junto con la incompreensión y el desinterés por un análisis profundo del significado de las artesanías en los grupos étnicos. Se soslayó el doble sentido de los objetos artesanales, es decir, su esencia como elemento cultural y material en los grupos étnicos, los cuales poseen en sí mismos el valor de símbolos, de mercancías y de mecanismos de identidad (Mejía, 2004: 112).

Por su parte, Marta Turok propone que la artesanía es la expresión material de la cultura, la cual se origina y es parte de un contexto particular, el cual le otorga un uso, una función social, y se encuentra contenida dentro de una dimensión simbólica (Turok, 1998:31). Autoras como Ejea y Vallarta (1990) proponen analizar las artesanías como “instrumentos” a través de los cuales se puede comprender la conformación de una región histórica económica y además entender las relaciones que tienen las comunidades productoras de artesanías (como mercancías o como objetos de consumo interno) con el resto de la región o del país, así como todas las relaciones sociales que se dan al interior de la comunidad.

La explicación anterior permite analizar los procesos por medio de los cuales se construye el concepto “artesanía” en sus diferentes dimensiones, material, cultural y simbólica, entendiéndolo como una construcción social; ésta surge a partir, en un primer momento, del encuentro entre culturas que desde sus propias simbolizaciones y significaciones han transformado y resignificado la artesanía. Esto nos permite comprender y dar cuenta de las relaciones de producción, así como de la cultura de quienes la crean como objetos o quienes la consumen como mercancía. Es así como se explicará la transformación de la artesanía textil a través de su mercantilización entre diseñadoras o diseñadores y tejedoras en la presente investigación, lo cual refiere a las relaciones sociales generadas en torno a la práctica textil y sus procesos como la producción, distribución, mercantilización y consumo que al modificarse han originado una apropiación y resignificación por parte de dichos actores.

La participación de agentes, como son las diseñadoras y los diseñadores y sus disciplinas, resulta en un campo relativamente nuevo dentro de los estudios antropológicos de la artesanía textil, y en este caso representa un fenómeno reciente para la región Altos. Es importante mencionar la llegada a la zona, desde décadas anteriores, de diferentes actores y mujeres comerciantes de San Cristóbal que en los años setenta del siglo XX comenzaron a proponer a las bordadoras y tejedoras la elaboración de piezas textiles diferentes, con el fin de lograr una mejor calidad de los productos artesanales, pensados para la nueva demanda originada principalmente por el turismo. A través de ello se impulsaron nuevas transformaciones e innovaciones para la artesanía textil en Chiapas. También

es pertinente mencionar instituciones como el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), que fueron precursores en la innovación y transformación en torno a la práctica textil.

Por otra parte, para el diseñador Carlos Valenzuela el diseño en la artesanía tiene su mayor expresión en el artesano, entendido éste como aquella persona que se dedica a elaborar productos con sello propio y que necesita de su producción para satisfacer necesidades prioritarias que el sistema capitalista no asume, como resulta el comunicar los sentidos del ser cultural (Guzmán y García, 2010: 9). De acuerdo con la especialista en artesanía Rafaela Luft Dávalos (2007), considero que el diseño y la identidad cultural, son conceptos íntimamente relacionados que trabajan en conjunto y se encuentran en constante evolución y transformación debido a las circunstancias socioeconómicas y políticas que rodean. Así, el diseño revela y comunica los distintos matices de nuestro pasado, presente y futuro.

De esta forma, para las tejedoras de Los Altos el diseño tiene también otras acepciones que es necesario aclarar y que se vinculan con lo anterior. Para ellas el diseño es la representación de la mujer, la manera de decir quién es. La mujer tejedora diseña su vida, sus estados de ánimo, su tradición. El diseño es su pasado porque lo aprendió a través de la transmisión de saberes y conocimientos de sus antepasados; es su presente porque a través de sus diseños sigue reproduciendo su cultura y el futuro de su familia. Las tejedoras son las únicas que saben hacer los diseños tradicionales (Ruiz, 2013). Es así que la creación, la vinculación, el uso y el lugar, en este caso, de la artesanía textil en el espacio concreto de Los Altos, se entrelazan con otros sectores de diferentes perfiles socio-culturales, lo cual origina que la artesanía textil se traslade de un sistema cultural a otro y exista un cambio de significado al insertarse en nuevas relaciones sociales y simbólicas (García, 2004: 35).

En dicha resignificación, la innovación es entendida no sólo como la creación o modificación de un producto y su introducción en el mercado, sino como la innovación de los procesos, de los instrumentos, de la organización y de los resultados (Argueta, Gómez y Navia, 2012: 9-10). Además implica la reinterpretación de un fondo cultural en el que se han

entreverado diversas historias. Esta reelaboración requiere de una actitud reflexiva y se vincula directamente con los contextos específicos, de tal manera que el diseño y la innovación cobran sentido al responder a realidades particulares. A través del flujo de mensajes y de la movilidad de objetos y personas, se generan redes de relaciones e historias que atraviesan del pasado al presente y de lo tradicional a lo contemporáneo (Tovar, 2009).

Es así que a partir de la incursión del diseño en el campo artesanal, en el caso concreto de Los Altos, se da cabida a nuevas estrategias como lo representan las propuestas de innovación aceptadas e implementadas directamente por las tejedoras con la finalidad de que tales innovaciones y sus productos puedan ser objeto de reapropiación social y colectiva (Argueta, Gómez y Navia, 2012: 9-10).¹ Además se generan los discursos que los actores sociales, en este caso las tejedoras y diseñadores, utilizan para representar y resignificar la artesanía textil a través de su mercantilización.

La transformación de la artesanía textil en Los Altos y de los sitios de producción cultural me ha llevado a realizar una etnografía multilocal donde mi participación como antropóloga en áreas interdisciplinarias, ha sido necesaria para comprender, enriquecer y encontrar una posible explicación a la actual transformación, de la artesanía textil en la región de estudio. Esto me llevó a ejecutar una etnografía multisituada al seguir formaciones culturales a través y dentro de diversos sitios de actividad; en esta modalidad se investigan y construye etnográficamente mundos de vida de varios sujetos situados. También se observan etnográficamente aspectos del sistema en sí mismo, a través de conexiones y asociaciones que aparecen sugeridas en las localidades (Marcus, 2001: 112).

Para delimitar mis sujetos de estudio realicé una búsqueda exhaustiva de los proyectos sociales a nivel nacional, constituidos principalmente por diseñadores, aunque no de manera exclusiva, que actualmente colaboran o trabajan con tejedoras de la zona Altos e instituciones dedicadas

¹ La innovación no sólo es una estrategia o herramienta propia de los diseñadores, dicho proceso ha sido parte de la transformación de la artesanía textil y capacidad de reaprendizaje colectivo por parte de las tejedoras que fue impulsado por la necesidad de trabajo y una mejora económica, lo que detonó en la innovación y creación continua (Villasante, 2013).

a la difusión de la artesanía textil del estado de Chiapas. En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas establecí contacto e inicié acercamientos con los proyectos existentes en la zona. En un inicio esto fue posible a través de la diseñadora textil Claudia Muñoz, quien me facilitó el contacto con los diseñadores, además de extenderme su invitación a formar parte del proyecto, lo cual me permitió tener un acceso directo.

Abordé el intercambio entre tejedoras y diseñadoras es desde la perspectiva de la epistemología pluralista, la cual propone un principio de equidad no sólo de diversos tipos de conocimiento, sino también de culturas, intereses y valores, y reconoce el derecho de todo tipo de pretensión de conocimiento a reclamar validez epistémica. En este sentido, el principio de equidad epistémica considera indispensable fomentar la comunicación y el diálogo entre los diferentes tipos de conocimiento, además de la apertura equitativa de espacios de comunicación y difusión de los diferentes tipos de conocimiento (Argueta, 2012: 30-31). Desde esta perspectiva, la racionalidad de la modernidad —según la cual la validez del conocimiento reside exclusivamente en sus características epistémicas, semánticas, lógicas y metodológicas—, justifica una apropiación del entorno, del territorio, de los recursos e incluso del trabajo manual e intelectual de la gente, y su puesta al servicio de intereses mercantiles, lo cual entra en conflicto con las formas de vida, los conocimientos y las formas racionales de actuar de los miembros de las culturas tradicionales, en las que el mundo se constituye como un espacio de vida y no como una propiedad sujeta a los mecanismos del mercado como ocurre en las sociedades capitalistas (Argueta, 2012: 31).

De esto se deriva mi interés por explicar desde una epistemología pluralista, el intercambio de saberes y conocimientos tradicionales entre tejedoras, bordadoras, diseñadoras y diseñadores, además de la apropiación y resignificación de la práctica textil. Retomo la propuesta de Argueta tomando en cuenta que los conocimientos tradicionales, al igual que los científicos, deben comprenderse en relación directa con las prácticas que los generan y aplican. Las prácticas siempre forman parte de un entorno que, en el caso de culturas tradicionales, incluye un territorio, no en el sentido puramente físico y geográfico, sino en cuanto al ambiente físico y simbólico dentro del cual se despliega la cultura, y por tanto el territorio

es fundamental para señalar pertenencia, continuidad y permanencia de esa cultura (Argueta, 2012: 40-41)

De acuerdo con las consideraciones anteriores, por conocimiento tradicional me refiero al que ha sido desarrollado y cultivado por determinadas comunidades con identidad específica, a lo largo de generaciones, y ha sido transmitido de una generación a otra. En este sentido, en el caso de las tejedoras y bordadoras de Los Altos, actualmente trasladan su territorio simbólico a múltiples espacios, donde la práctica textil y sus conocimientos plasmados a través de la artesanía textil que elaboran son la conexión entre su territorio y nuevos espacios de enunciación, pues todo tipo de conocimiento puede ser aprendido e incorporado a prácticas distintas de aquellas en las que fue generado y validado. De esto sigue que las prácticas y conocimientos no son estáticos sino que constantemente se están modificando y adaptando tanto a necesidades, intereses y recursos con los que cuentan las comunidades, como por el contacto con otro tipo de saberes (Argueta, 2012: 42).

Con ello, a continuación describo la forma en que tejedoras, bordadoras, diseñadoras y diseñadores intercambian diferentes tipos de conocimientos y cómo tales conocimientos son apropiados y resignificados dependiendo de la cultura a la cual pertenecen.

El contexto cultural de las tejedoras y bordadoras de la región Altos: relaciones interculturales en torno a la práctica textil y su resignificación

La producción artesanal contemporánea en México se distingue por una gran heterogeneidad en sus productos, sus formas de organización y sus relaciones sociales en el trabajo, la distribución y el consumo. En la primera década del siglo XXI, el consumo y el gusto por las artesanías han sufrido múltiples transformaciones, su valoración ya no se restringe únicamente a los sectores “cultos que aprecian el arte” o a intelectuales que admiran y protegen nuestras raíces y ven en las artesanías manifestaciones de resistencia al capitalismo (Novelo, 1993: 46, citado por Ramos, 2007). La producción de artesanía textil hoy está dirigida a nuevos sectores de la sociedad. Uno de ellos son los consumidores que buscan co-

nocer los procesos detrás de la práctica textil, sus hacedores y su origen, además de un diseño artesanal independiente hecho en México.

Esto habla de que el consumo de artesanías es realizado por sectores más amplios de la población, en los cuales persiste su uso para resaltar un cierto estatus cultural, no sólo por ser un producto elaborado manualmente, sino porque ahora tienen mayor peso otros significados como el carácter estético o el ser un objeto funcional y bello a la vez. Aunque también la innovación en la creación de objetos artesanales, está llevando a ciertos sectores de la sociedad a concientizarse y revalorar el trabajo artesanal y a consumir lo natural y local, además de que en esto existe una búsqueda de identidad que tiene que ver con el ser “mexicano” y de esta manera se intenta alcanzar una sensación de pertenencia (Ejea, 1998: 369-387).

En este sentido, los intercambios e interacciones entre la economía nacional de mercado y las economías rurales locales, han provocado un reordenamiento profundo de las relaciones sociales y políticas que regulan la vida económica y los procesos productivos de las poblaciones rurales. El antecedente en el caso de la producción de artesanía textil en Los Altos puede explicar parte de este reordenamiento profundo, a partir del momento y circunstancias en que las mujeres tejedoras y bordadoras de diferentes comunidades deciden vender en el exterior lo que en un principio producían para uso exclusivo familiar dentro de sus hogares y de sus comunidades, como las prendas textiles ceremoniales (Greenfield, 2004: 2).

Dicha decisión originó estrategias como la renovación o adopción de la actividad artesanal para el mercado. La transformación de productos artesanales en su función y resignificación, realizada por los productores y consumidores, ha dado como resultado la coexistencia de múltiples procesos productivos que se diferencian de acuerdo con las características históricas, culturales y socioeconómicas de la población de las distintas regiones.

La autora Ramos Maza (2004) señala que hoy en día, los objetos artesanales como los textiles ya no son únicamente bienes que adquieren los turistas como una representación del “mundo exótico” que cumplen la función de “constancias y recuerdos” del viaje a otros países, sino que pa-

saron a ser objetos de uso cotidiano entre la gente local. Señala también que, para el caso de Los Altos, algunas artesanías han desaparecido por la competencia con artículos industriales, otras aumentan su producción y se renuevan con el aumento de la demanda y otras más han surgido de la noche a la mañana, como respuesta a un creciente mercado turístico y a las nuevas resignificaciones que el consumo de artesanías adquiere entre los grupos locales. Explica también como, desde la dimensión económica, lo anterior demuestra, que los grupos rurales indígenas y mestizos, a través de estas estrategias, evidencian, por un lado, las limitaciones estructurales de recursos que enfrentan, y por otro, la gran capacidad que poseen para transformar parte de sus recursos culturales, como los objetos artesanales, en una recreación constante que convierte la tradición en modernidad (Ramos, 2004: 52-53).

En el caso de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se observan, desde hace décadas, comercios destinados a exhibir algún tipo de artesanía, como el mercado de dulces de San Francisco, el mercado de Santo Domingo y el andador en la calle Real de Guadalupe, además de nuevos conceptos de hoteles boutique, tiendas privadas y restaurantes que exhiben y venden textiles. También empresas turísticas ofrecen visitas a casas de las tejedoras, para que los turistas conozcan el contexto en donde ellas realizan su trabajo; además de los emergentes bazares textiles y páginas web que ofrecen la artesanía textil local nacional e internacionalmente.

Las diseñadoras y los diseñadores: nuevos actores en la creación de textiles

Para el presente artículo, la búsqueda de fuentes me llevó al trabajo del antropólogo y diseñador Martín Juez, el cual nos acerca desde la antropología a la disciplina del diseño. Este autor define al diseñador como aquel sujeto social que planea, señala o designa para un determinado fin la configuración y el temperamento de las cosas, imagina y manufactura objetos que son espejo de su idiosincrasia y empeño de su memoria (Martín, 2002: 23). Sin embargo, es necesario no sólo definir aquel sujeto desde su quehacer profesional, sino mirarlo y analizarlo inmerso en relación con el campo de la comunidad y el tema artesanal. Es así como se

entenderá y definirá a las diseñadoras o diseñadores como diseñadores artesanales. Esto implica pensar en aquel sujeto que promueve el trabajo con las artesanas y comunidades y busca hacer del objeto artesanal, además de una pieza útil, decorativa y estética, un producto que se inserte en los grandes mercados en tanto objeto de uso contemporáneo que nos conecta con nuestras raíces. El diseñador artesanal no sólo promueve el rescate y desarrollo de la artesanía tradicional, sino que además dirige su trabajo hacia la incursión de los productos elaborados en pequeñas y medianas empresas (Guzmán y García, 2010).

Por otro lado, también es necesario definir un concepto de diseño que desde la perspectiva antropológica signifique la acción de explorar lo que vincula lo humano con el objeto, aquello que guía la creación de las cosas, sus usos y el lugar que guarda en la comunidad (Martín, 2002: 23). De esta forma, para las tejedoras de Los Altos el diseño se vincula con lo anterior. Para ellas el diseño es la representación de la mujer, la manera de decir quién es. La mujer tejedora diseña su vida, sus estados de ánimo, su tradición. El diseño es su pasado, porque lo aprendió a través de la transmisión de saberes y conocimientos de sus antepasados; es su presente porque a través de sus diseños sigue reproduciendo su cultura y el futuro de su familia. Las tejedoras son las únicas que saben hacer los diseños tradicionales (Ruiz, 2013). Es así como la creación, vinculación, uso y lugar, en este caso de la artesanía textil en el espacio concreto de Los Altos, se entrelazan con otros sectores de diferentes perfiles socioculturales, lo cual origina que la artesanía textil se traslade de un sistema cultural a otro y exista un cambio de significado al insertarse en nuevas relaciones sociales y simbólicas (García, 2004: 35).

Como he señalado anteriormente, en dicha resignificación la innovación aparece y se entiende no sólo como la creación o modificación de un producto y su introducción en el mercado, sino como la innovación de los procesos, de los instrumentos, de la organización y de los resultados (Argueta, Gómez y Navia, 2012: 9-10). Además implica la reinterpretación de un fondo cultural en el que se han entreverado diversas historias. Esta reelaboración requiere de una actitud reflexiva y se vincula directamente con los contextos específicos, de tal manera que el diseño y la innovación cobran sentido al responder a realidades particulares.

Es así que, a partir de la incursión del diseño en el campo artesanal, en el caso concreto de la región de Los Altos, se da cabida a nuevas estrategias y propuestas de innovación aceptadas e implementadas directamente por las tejedoras, con la finalidad de que tales innovaciones y sus productos puedan ser objeto de reapropiación social y colectiva (Argueta, Gómez y Navia, 2012:9-10). La innovación no sólo es una estrategia o herramienta propia de los diseñadores; dicho proceso ha sido parte de la transformación de la artesanía textil y la capacidad de reaprendizaje colectivo por parte de las tejedoras que fue impulsado por la necesidad de trabajo y una mejora económica, lo que detonó en la innovación y creación continua (Villasante, 2013), además de generar los discursos que los actores sociales, en este caso las tejedoras y diseñadores utilizan, para representar y resignificar la artesanía textil a través de su mercantilización.

Actualmente, las tejedoras de Los Altos a través de la mercantilización del textil están adaptando su cultura, saberes y conocimientos tradicionales a las nuevas formas de la cultura dominante, adaptando y reapropiando ciertos recursos útiles que provienen de la cultura hegemónica. Como son conocimientos tradicionales entendidos en relación directa con las prácticas que los generan y los implementa; es decir, las prácticas donde se producen y aceptan tales conocimientos y, por otro lado, el significado y papel que desempeñan esos conocimientos en las culturas de las tejedoras (Argueta, Gómez y Navia, 2012).

Las tejedoras de Los Altos inician nuevas formas de acción para hacerse visibles, para ser reconocidas para alcanzar sus objetivos y derechos de representación. Así construyen y reconstruyen nuevos lugares de enunciación, nuevas formas de manifestarse y darse a conocer, de resignificar y valorar su propia cultura.

Las relaciones interculturales en torno a la práctica textil, su resignificación y dificultades entre tejedoras y diseñadoras en Los Altos de Chiapas

Las formas en que se han intercambiado los saberes de las diseñadoras y tejedoras a lo largo de los últimas décadas en la región Altos son diversas. La forma en que mutuamente se enseñan sus conocimientos y el

significado que esto tiene para las mujeres involucradas se relaciona con la forma en que se aprende el mundo y se significa en cada cultura. Para las artesanas de Los Altos el compartir conocimientos es mezclar, como ellas dicen, su trabajo, comprender haciendo lo que cada una sabe y crear en conjunto una nueva pieza textil. También tienen claro que los diseños de sus tejidos les pertenecen y que lo que las y los diseñadores aportan son herramientas para diversificar y crear nuevas opciones textiles.

Las diseñadoras enfrentan diversas dificultades desde sus disciplinas. Los procesos vividos por parte de algunas diseñadoras con tejedoras, buscan la integración en todas las etapas de producción del textil. Uno de sus objetivos es promover que las tejedoras tengan otras opciones y que al final del proceso de intercambio de saberes, sean las tejedoras quienes promuevan sus propios diseños y sean ellas también quienes comercialmente tengan más opciones para difundir su trabajo.

Sin embargo, una de las dificultades de las diseñadoras es que sus disciplinas en ocasiones están desvinculadas de las cuestiones técnicas del *saber hacer*. El trabajar con las artesanas en sus comunidades resulta para ellas una nueva posibilidad de aprender técnicas que no aprendieron en sus carreras; y que, en sus propias palabras “saber hacer las cosas es lo importante”. Una de las opiniones de algunas diseñadoras es que los procesos de intercambio de saberes y de creación al lado de las tejedoras les permite darse cuenta de la importancia de la práctica textil, sus procesos y técnicas, pues algunas de ellas piensan que las tecnologías que ellas trabajan a diario las alejan en ocasiones del objetivo más importante que es la resignificación e innovación del textil que haga posible la reproducción de las culturas de las artesanas. Para algunas diseñadoras, el intercambio de conocimientos con tejedoras no sólo implica la importancia de lo que las tejedoras les han aportado en conocimiento concreto, sino que a nivel personal las ha llevado a cuestionar su lugar dentro de su cultura y su visión del mundo.

Experiencias vitales y la relación de las diseñadoras y tejedoras con el proceso de creación a través de la práctica textil

Para algunas de las diseñadoras, la relación que tienen las tejedoras con los textiles es un medio artístico de la resistencia de las mujeres por el

cual sus culturas y cosmovisiones se han mantenido a través del tiempo. Por otra parte, la relación que las diseñadoras tienen con los objetos que crean tiene que ver muchas veces con sus experiencias vitales. Es el reflejo de quiénes son como mujeres, de cómo se sienten y de la forma en que proyectan su visión del mundo y su cultura. Este hecho se vincula y conecta con lo que las tejedoras de Los Altos expresan al describir el significado que tiene para ellas tejer y crear una pieza textil:

Una prenda representa una mujer y representa su estado de ánimo, es su vida, diseña su vida, su tradición, su futuro. Una prenda es mi vida. Lo que me he dado cuenta es que en mis momentos de alegría automáticamente ocupo hilo rojo y hago pajaritos...o cuando estoy triste de repente me doy cuenta que estoy tejiendo un verde. Por eso te digo que es la vida de una mujer es su futuro, su presente y es su pasado también. Es la forma de expresar quien es uno, no encuentro otra cosa que es (tejedora de la comunidad de Bayalemó, municipio de Larráinzar).

En este sentido, el concepto de Mejía Lozada sobre la artesanía, que surge del contacto de sistemas culturales específicos en donde tuvieron y continúan teniendo lugar procesos de simbolización con distintos niveles de significación, nos ayuda a comprender cómo es significada y compartida la práctica textil entre diseñadoras y tejedoras. En tal proceso, muchos elementos de la cultura atraviesan un curso de resignificación, dado que los conceptos que describen el mundo se encuentran siempre en un constante movimiento que los envuelve en cambios, fusiones y adaptaciones (Mejía, 2004).

Aprendiendo juntas y compartiendo proyectos

Las experiencias vividas entre tejedoras y diseñadoras en Los Altos nos hablan, por un lado, que desde la perspectiva del conocimiento local de las tejedoras, los saberes y las prácticas humanas son conocimientos contextualizados que establecen la unidad entre hacer y saber hacer. El proceso de construcción de estos saberes entre tejedoras y diseñadoras, aunque tiene aportes individuales al acervo común, sigue siendo tarea colectiva. De esta manera, el aprendizaje entre algunas tejedoras y dise-

ñadoras tiene como eje privilegiado la experiencia, y como base de ella el hacer y el demostrar con hechos. Los procesos de reflexión no suceden solamente en la conciencia, sino que se alimentan de la práctica (Avilés *etal.*, 2012, en Argueta, 2012: 118), y por otro lado, en la innovación en el proceso de producción de los objetos textiles creados.

Foto 1. Mai Martínez en casa de Francisca, con el grupo de artesanas de San Andrés Larráinzar, mostrándoles la gama de colores y los nuevos diseños de una colección



De lo anterior, para algunas diseñadoras, su hacer es proponer ideas, pero no con la intención de que dichas ideas sean aplicadas sin ser reflexionadas antes por las bordadoras, sino un proceso donde exista el consenso para la elaboración de los diseños. Se trata, según su perspectiva, de ofrecer herramientas para que las tejedoras y bordadoras innoven sobre sus propios conocimientos tradicionales y práctica textil.

Sobre ello comparto uno de los testimonios:

Yo no hago los diseños, es decir la idea ya está y yo no les pido que hagan florecita aquí y puntito acá. Yo quiero que ellas sean esa parte creativa del proyecto. La diseñadora no tiene que ser, desde mi punto de vista, el que haga el diseño total, sino dar pautas para que las demás integrantes puedan desarrollar su parte creativa.

En este sentido, las diseñadoras junto con las tejedoras y bordadoras comparten ideas y diseñan desarrollando sus necesidades materiales y creativas. Como menciona Rafaela Luft Dávalos respecto al diseño a través de la historia, cada cultura ha desarrollado una manera distintiva de adaptar la materia prima, la tecnología y las formas para cumplir con una función específica, creando objetos con diseños singulares y únicos (comunicación verbal).

Es así como las relaciones e intercambios entre algunas bordadoras y diseñadoras buscan conocer la aplicación de algunas técnicas desde la intervención de diferentes materiales y las vías posibles de dicha aplicación. Algunas diseñadoras han aprendido sin saber bien las técnicas locales, y su aprendizaje ha sido en términos de los materiales, sus posibilidades y usos, y también sus dificultades, observando en conjunto para encontrar soluciones a sus necesidades materiales y descubriendo nuevas posibilidades creativas.

Un ejemplo de ello son las bordadoras de San Juan Chamula, que han utilizado como parte de su cultura material la lana, así como la aplicación de técnicas propias como el bordado, buscando innovar en la combinación de colores y la aplicación de sus propios bordados sobre superficies y materiales nuevos. Las blusas que utilizan las bordadoras en su vida cotidiana han sido de gran inspiración. Así las bordadoras y diseñadoras comparten conocimientos elaborando nuevos objetos de manera artesanal, de tal forma que juntas crean y, en palabras de las diseñadoras, complementan a través de sus conocimientos.

La innovación llevada a cabo entre tejedoras, bordadoras y diseñadoras las ha llevado a la creación o modificación de sus productos para la introducción en el mercado, y al mismo tiempo a la innovación de los procesos, de los instrumentos, de la organización y de los resultados, así como a la reinterpretación de un fondo cultural en el que se han entreverado diversas historias. Esta reelaboración ha requerido de una actitud reflexiva por parte de las bordadoras y diseñadoras, lo cual se vincula directamente con sus contextos específicos. De tal manera, el diseño y la innovación cobran sentido al responder a realidades concretas.

Experimentando juntas

El trabajo de algunos diseñadores y diseñadoras con las tejedoras en la región Altos ha sido de mucha experimentación. Existen algunas experiencias con tejedoras y bordadoras de Zinacantán y San Juan Chamula que, a través de talleres de tintes naturales, aplicando técnicas tintóreas y utilizando lana, han obtenido una gama de colores más amplia, han elaborado distintas pruebas de tejido y han obtenido variaciones que se pueden aplicar con las fibras y diferentes materiales. Por ejemplo, en el caso de San Juan Chamula, se han utilizado lanas de otro tipo para que las tejedoras se familiaricen con distintos materiales. En los últimos años algunos diseñadores y diseñadoras también se han dedicado a la experimentación por medio de pruebas, a través de la elaboración de lienzos con lana, a partir de diferentes texturas, con la finalidad de probar dicha materia prima en su composición original.

La idea con estas experiencias entre diseñadores y tejedoras es trabajar con las comunidades, donde las mujeres vayan dando talleres de sus propias técnicas y crezcan dentro de su comunidad. En Zinacantán también algunas tejedoras han elaborado lienzos con diversas densidades de trama y urdimbre haciendo tejidos más ligeros, logrando efectos únicos en los tejidos, utilizando únicamente menos hilos en la urdimbre y desarrollando la técnica del *jachum*, técnica antigua, y del brocado. El brocado que actualmente se está trabajando es en figuras a gran escala tratando de ubicarlas de manera que queden en una dimensión específica en la prenda final, con la finalidad de no desperdiciar las telas que se utilizan. La intención consiste en hacer un análisis en conjunto con las tejedoras para evaluar las posibilidades de su aplicación. En el caso de las tejedoras de la comunidad de San Andrés Larráinzar, algunos diseñadores están haciendo pruebas de tejidos con ixtle con la finalidad de utilizar materiales que sean funcionales para exteriores.

Así, para las tejedoras de algunas comunidades de Los Altos experimentar con cada material y descubrir una nueva aplicación resulta una posibilidad que su mismo entorno les ofrece. Experimentar con tejido de plantas o varas, entre otros materiales locales, significa una experiencia de nuevos aprendizajes al lado de las y los diseñadores en una acción colectiva y una retroalimentación en la cual se involucran ambas partes.

El proceso de innovación tiene entonces dos momentos: en el primero, los aprendices, al iniciar su proceso de apropiación de los saberes, imitan los procedimientos que le están siendo “mostrados”. De este primer momento deriva la repetición de tales procedimientos hasta construir personalmente la habilidad para realizarlos, con la consecuente apropiación de conocimiento tradicional, tácito y conceptual vinculado a la práctica. La calidad del trabajo artesanal depende de esta relación entre el conocimiento tácito y el conocimiento reflexivo: no se trata solamente de saber cómo y por qué, sino de conocer el material con el que se está trabajando y de tener las habilidades para trabajarlo. Los saberes producidos desde una perspectiva que no toma en cuenta las prácticas se caracterizan por ser descontextualizados (Argueta, 2012: 127).

Foto 2. El diseñador Guillermo Macías trabajando en casa de tejedoras de comunidades de Chamula y Zinacantán



En este camino de intercambios y experiencias la tradición es aquello que se sedimenta a partir de las innovaciones. La relación entre solución y descubrimiento de problemas construye y expande habilidades, es decir, en muchos casos la construcción de saberes comienza con una idea o un problema cuya búsqueda de solución lleva a que el artesano y la artesana o el diseñador asuman conscientemente la elaboración de procedimientos o de saberes que tienen como punto de arranque su acervo de conocimientos y habilidades. Pero estas últimas requieren cambios que el artesano y el diseñador desarrollan a la par, que resuelven el problema y dan paso al descubrimiento (Argueta, 2012: 133). Sobre esto des-

cribiré otras experiencias de tejedoras que han sido parte de procesos de aprendizaje y construcción de conocimientos sobre la base de su propia experiencia, en la cual sus conocimientos tradicionales se han fortalecido, lo cual las ha llevado a descubrir nuevas maneras de aplicación de la práctica textil.

Es el caso de algunas tejedoras que han tenido la oportunidad de participar —a través de su pertenencia a ONG, fundaciones y proyectos independientes— en diversos talleres en la región Altos y fuera del país. Dichos talleres, fueron impartidos con diferentes objetivos de experimentación en técnicas y procedimientos como la densidad de la urdimbre, la utilización de tres a cuatro tramas y su diferencia, la ubicación del brocado, el trabajar en un mismo telar para elaborar de dos a tres piezas diferentes y en distintos colores, para ser cortadas posteriormente y discutir acerca del uso que pueden tener.

Foto 3. Experimentando con nuevos productos en papel



También las tejedoras han experimentado con diferentes tipos de tejidos; por ejemplo: una pieza muy conocida en la región es la bufanda, que es una pieza que lleva más hilos, y por tanto, resulta más gruesa pero con menos trabajo. También han trabajado la técnica *pata de gallo*, que es un poco complicada, pero que —según explica una de las tejedoras de San Andres Larráinzar— “prácticando se puede dominar y avanzar”.

Tejedoras de San Juan Cancuc, Aldama y Chenalhó han experimentado cambiando los brocados, elaborando tamaños más amplios basándose

en sus propios brocados y haciendo variación en el conteo de los hilos, lo que implica entender sus brocados y su transformación. Esto es una propuesta de las diseñadoras con la intención de que las tejedoras crearan diseños que les llevaran menos tiempo en su elaboración.

Una de las tejedoras de San Andrés expresa sobre su experiencia:

La diseñadora nos hizo imaginar a hacer algo diferente de lo que hacíamos, acomodar los hilos pero hacer las figuras más grandes, más chiquitas, imaginar unas ramas ahí medio alocadas... algunas artesanas dijeron no le entiendo, me gusta pero no quiero seguir haciéndolo, estoy acostumbrada a lo que hago.

Dificultades en el proceso de creación e innovación

Las tejedoras están compartiendo actualmente entre sí sus conocimientos, los cuales han tenido que ser adaptados a nuevas formas de producción artesanal. Ellas han tenido que enfrentar situaciones como la de adaptar sus conocimientos desde los referentes de los diseñadores, por ejemplo, tomar medidas exactas. Sin embargo, el textil para las tejedoras no puede quedar exacto debido a sus diferentes texturas y por la forma de tejer de cada artesana. Las tejedoras han aprendido a adaptar lo empírico a lo técnico sin embargo, esto ha resultado en una situación compleja, pues muchas de las tejedoras no saben leer y ello se convierte en una limitación. Pero para otras, el tener conocimientos sobre corte y confección les ha permitido compartir dichos conocimientos con sus compañeras, lo cual ha sido una experiencia difícil porque resulta complejo entender formas de hacer que no son las locales.

Debido a estas diferencias entre diseñadores, diseñadoras y tejedoras, existen también confrontaciones en el proceso de creación e innovación. La visión de algunas tejedoras sobre la relación que han vivido con algunos diseñadores en el proceso de producción e intercambio de conocimientos se expresa a través del siguiente testimonio:

No digo de mala manera, es lo que yo he visto que dicen: yo diseño no sé qué... ¿Diseñas qué?... si ese diseño es de las artesanas, lo que tú

has llevado son sólo las medidas... una bolsa desde hace mucho se ha elaborado, la composición de la línea, composición de colores tal vez, pero las artesanas lo pueden hacer.

Respecto a las herramientas e ideas que las diseñadoras proponen a las tejedoras, cuentan algunas experiencias con las cuales ellas no han estado de acuerdo por ejemplo, en la forma que se define la autoría o propiedad de los diseños, y exponen su idea sobre la incursión de las diseñadoras cuando intervienen en el campo artesanal. Para las artesanas, algunas de sus técnicas utilizadas para crear nuevas piezas textiles por las y los diseñadores son adaptadas a formas distintas, pero, desde su punto de vista, únicamente para crear productos que son demandados y con los gustos de la cultura a la que pertenecen las y los diseñadores.

Las relaciones en torno a la práctica textil entre tejedoras y diseñadoras resultan complejas. Algunas tejedoras expresan que si las diseñadoras quieren apoyarlas, que las apoyen. También algunas de ellas han preferido tener sus propios procesos de creación con las tejedoras con las cuales trabajan y se organizan, además de tener una relación directa con el comprador. Algunas tejedoras consideran que los diseñadores y diseñadoras les comparten y les aportan herramientas, pero no pueden enseñar el tejido original pues afirman que “para enseñar hay que saber hacer”, y las diseñadoras no tienen los conocimientos que las tejedoras poseen y que se han transmitido de generación en generación a través de las enseñanzas de sus abuelas y madres.

Otro aspecto es la actitud paternalista y asistencialista de algunos diseñadores y diseñadoras al tratar a las tejedoras con un sentido de pertenencia hacia el grupo con el que trabajan. Con ello, algunas tejedoras esperan la aprobación de las y los diseñadores, trabajando únicamente para una o un diseñador, dejando otras propuestas de trabajo afuera. Esto sucede porque han entendido que sólo deben trabajar para un diseñador, o éste les exige esa exclusividad y dejan de tener otras posibilidades de dar a conocer y vender su trabajo. También entre grupos de artesanas organizadas visualizan a sus líderes como aquellas mujeres que les enseñaron a hacer el trabajo. Muchas de estas mujeres líderes expresan que ellas mismas sienten inseguridad y que no lo saben todo, pero que les hacen

ver a sus compañeras que ellas no están para enseñar, sino para compartir y aprender juntas.

Dichas tejedoras, líderes dentro de sus grupos, reflexionan también. Según sus palabras, “algunas de sus compañeras tienen falta de iniciativa, seguridad y de decisión”. Sobre esto, argumentan que la razón es por no conocer aún sus derechos como artesanas y eso hace que las tejedoras siempre esperen la aprobación de alguien. Ellas comentan que no es culpa de nadie, sino de la manera en que las educaron en sus comunidades, “aprender únicamente a obedecer”.

Conclusiones

La transformación de la artesanía textil en Los Altos tiene antecedentes previos y no es una situación nueva, ni tampoco la intervención del diseño artesanal en los textiles es un tema reciente; sin embargo, la incursión de las diseñadoras y diseñadores en el terreno artesanal actualmente en la región ha traído cambios en lo que refiere a las relaciones establecidas entre diseñadoras y tejedoras, distintas de las relaciones previas que algunas tejedoras han mantenido durante décadas con mujeres mestizas en la región y en la ciudad de San Cristóbal.

Además ha transformado formas y maneras en el proceso de producción. Esto se observa en la manera en que las tejedoras y diseñadoras se unen para llevar a cabo el proceso de creación de los objetos textiles que producen, compartiendo espacios comunes para trabajar como son las casas de las artesanas en sus comunidades de origen, así como los talleres-tiendas de los diseñadores y plataformas de difusión de la práctica textil como las redes sociales. Estas situaciones han transformado la manera de ubicarse en espacios dentro de contextos culturales distintos y la manera de relacionarse dentro en ellos. Es donde las identidades y culturas diferentes se han tenido que adaptar a maneras de pensar, ser y actuar distintas, así como aprender códigos y normas culturales ajenas a las propias, y esto es de ida y vuelta tanto para tejedoras como para diseñadoras y diseñadores.

También en estos espacios vividos se ha creado, en algunos casos, una identificación por parte de las tejedoras no sólo como productoras

sino como pertenecientes a un grupo que produce valores visibilizándolas como mujeres creadoras, lo cual al mismo tiempo las fortalece como personas. Esto tampoco es nuevo; existen experiencias anteriores como son las cooperativas creadas desde los años setenta y ONG en las que las mujeres han construido este sentido de pertenencia; lo que cambia ahora son los espacios que se han creado al abandonar las artesanas los grupos de trabajo, cooperativas y ONG anteriores, y que desde su sentir dejaron de cubrir necesidades. En suma, estos nuevos espacios comunes compartidos son la continuidad de un referente espacial y social que permite la posesión de un espacio común y de mujeres, y que ofrece un sentido y significación distintos para las tejedoras y bordadoras.

El intercambio de conocimientos tradicionales desde el diseño artesanal entre tejedoras y diseñadoras ha generado que tanto unas como otras incorporen nuevas herramientas de trabajo que han permitido el desarrollo e innovación de la práctica textil. Sin embargo, el intercambio de conocimientos tradicionales, la apropiación y la adaptación de las nuevas herramientas entre tejedoras y diseñadoras implica diferentes desafíos. Por una parte, es indispensable que las diseñadoras conozcan el entorno sociocultural de las tejedoras; esto implica que el diseñador artesanal no debe comprender el objeto artesanal de manera aislada, sino entender que es necesario contextualizarlo en el entorno inmediato de las artesanas, dentro de la comunidad y de sus conocimientos y habilidades para la producción del textil. Por esto es importante que la diseñadora o el diseñador artesanal tenga conocimiento de la situación sociopolítica, cultural y económica de la región, además de conocer la artesanía y el arte popular mexicano (Elizondo, 2003:55-60). Sobre ello, algunos han encontrado obstáculos al construir proyectos de desarrollo artesanal y están aprendiendo a acercarse a otras realidades culturales donde necesariamente deben profundizar en la relación y significación que la práctica textil tiene en la vida y en la cultura de las tejedoras y bordadoras, además de conocer las normas y códigos de las comunidades donde trabajan.

Uno de los desafíos más grandes que tienen los diseñadores es la vinculación del conocimiento tradicional con los objetos artesanales que hoy día están creando, ya que el diseñador artesanal debe respetar la ico-

nografía y las formas de producción tradicionales así como la vocación productiva de la comunidad, y entender la necesidad de preservarlas. Para las tejedoras de Los Altos su forma de producción, la iconografía y la función social de la producción de artesanía textil están vinculadas con distintas dimensiones de su cultura. Si el diseñador artesanal no comprende dicha significación y la omite, despoja al objeto artesanal de su identidad y singularidad. Asimismo, debe comprender la importancia de promover y fomentar la identidad cultural de los pueblos por medio de la producción artesanal (Elizondo, 2003: 55-60).

La memoria histórica plasmada en el textil de Los Altos no puede ser omitida o dejarse de lado; se requiere no sólo crear objetos para su venta, sino transmitir la importancia de preservar las costumbres, a futuras generaciones por medio de la producción artesanal. Entonces, el diseñador artesanal deberá ser un individuo preocupado no sólo por la utilidad, la estética y la economía de un producto, sino además por el bienestar de la comunidad con la cual trabaja y el impacto de su trabajo a largo plazo.

En este sentido, me parece que queda aún pendiente por parte de las diseñadoras profundizar en el tema, partiendo de lo que para las tejedoras y bordadoras significa la herencia cultural que han recibido de sus abuelos y abuelas en lo que se refiere a la práctica textil. No se trata sólo de entender que las artesanas son portadoras de conocimientos tradicionales ancestrales, sino también de discutir junto con ellas la importancia de visibilizarlas y difundir su trabajo.

Existen esfuerzos en el caso de algunos proyectos en Los Altos conformados por tejedoras y diseñadoras, los cuales buscan visibilizar y dignificar el trabajo de las tejedoras y bordadoras, de difundir los procesos de la práctica textil, de ubicar a las artesanas como lo que son: artífices y portadoras y dueñas de conocimientos tradicionales, a través de distintas estrategias y acciones para difundir de manera contextualizada sus piezas textiles. Sin embargo, esto no es suficiente.

Los diseñadores y diseñadoras deben comprender que la importancia de proteger los conocimientos tradicionales de las tejedoras y bordadoras radica en que dicha protección es un derecho que les corresponde. El conocimiento tradicional debe protegerse por su valor intrínseco, pues se trata de algo que hace parte de la identidad cultural de las comunidades

indígenas, para corregir una relación injusta e inequitativa entre pueblos indígenas, diseñadoras, diseñadores y empresas que se benefician comercialmente del uso del conocimiento tradicional colectivo sin retribuir a las comunidades.

Por ello, existen razones justificadas para proteger los sistemas de conocimiento indígena relacionados con la biodiversidad y las diferentes prácticas culturales. Es necesario establecer principios y directrices mínimas que orienten sobre la implementación de estrategias y mecanismos de protección, así como un plan sólido de capacitación e información que permita la revitalización y conservación de los conocimientos tradicionales colectivos. Estas estrategias deben ser el resultado de un proceso de construcción colectiva con la consulta y participación de los pueblos indígenas y sus instancias representativas (De la Cruz, 2005). Además, como una respuesta defensiva a los derechos de propiedad intelectual que buscan proteger derechos monopólicos sobre el conocimiento tradicional, tergiversando la naturaleza colectiva y transgeneracional del patrimonio intelectual y cultural indígena (De la Cruz, 2005).

También a partir de la apropiación y resignificación de la práctica textil entre tejedoras y diseñadoras por medio del diseño artesanal, éstas han generado estrategias y discursos para representar y resignificar a la artesanía textil al momento de su mercantilización, adaptando y reapropiándose de ciertos recursos útiles provenientes de la cultura hegemónica.

Por medio de redes sociales y plataformas de difusión, las tejedoras y diseñadoras hacen uso de capitales culturales y tecnológicos. A través de ellas han encontrado nuevos espacios de enunciación que les permiten posicionarse y encontrar caminos alternativos para dar a conocer sus proyectos y construirlos desde sitios distintos que les permitan una presencia cultural y laboral, buscando en ocasiones una forma más horizontal de valoración de su trabajo entre seguidores y clientes que comparten el gusto por la práctica textil. Con ello, las tejedoras y diseñadoras generan nuevas formas de acción para hacerse visibles, para ser reconocidas, para alcanzar sus objetivos.

Asimismo, las diseñadoras y tejedoras han transformado el consumo de la artesanía textil produciendo piezas textiles para nuevos y emer-

gentes sectores de la sociedad que buscan un consumo consciente y un diseño artesanal mexicano e independiente.

La relación entre tejedoras y diseñadoras en torno a la práctica textil actual ha transformado en algunos casos sus vidas cotidianas y la percepción de sí mismas. Es importante no sólo saber que el compartir proyectos ha generado o no impacto en el terreno económico y su retribución principalmente en la vida de las tejedoras, pues es lo que normalmente se cuestiona sobre los proyectos sociales dirigidos e implementados en comunidades. Es importante también abordar la percepción de las tejedoras y diseñadoras en lo que se refiere a la idea que actualmente tienen de sí mismas en su condición de mujeres y su participación en los proyectos que comparten. Me parece importante porque no sólo las acciones colectivas y las relaciones entre tejedoras y diseñadoras forman parte del proceso de transformación de la artesanía textil, sino que en dicho proceso existe la transformación misma de los individuos, en este caso de las tejedoras y diseñadores a nivel individual.

Bibliografía

- Argueta Villamar, Arturo, Paul Hersch, Eduardo M. Corana, (coord.) (2011) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México: UNAM, CRIM, Puebla. Universidad Iberoamericana.
- Argueta Villamar, Arturo, Mónica Gómez Salazar y Jaime Navia Antezona (2012) *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*. México: Siglo XXI, UNAM.
- Avilés, María Victoria, Abel Barrera, Graciela Salazar, María Luisa Santiago, Eurídice Sosa, Natalia Tenorio y Marcela Tovar (2012) “Conocimiento tradicional y ritualidad en la montaña de Guerrero”, en Villamar Argueta Arturo.
- Ejea, María Teresa (1998) “El sutil encanto de las artesanías. Usos en la ciudad”. En García Canclini, Néstor (coord.) “*Cultura y comunicación en la ciudad de México. Modernidad y multiculturalidad: la Ciudad de México a fin de siglo*”, México: UAM.
- García Canclini, Néstor (2004) “Introducción. Teorías de la interculturalidad y fracasos políticos en Diferentes, Desiguales y Desconectados”. *Mapas de la Interculturalidad*, Barcelona: Editorial Gedisa

- Greenfield, Patricia y Carla P. Shields (2004) *Aprendiendo a tejer en Zinacantan: 1969-1990, un estudio de dos décadas sobre el cambio histórico en la educación informal*. Estados Unidos: School of American Research, Santa Fe.
- Guzmán, Ángela María y Felipe García Quintero (2010) *Diseño, artesanía e identidad: experiencias académicas locales de diseño artesanal en Colombia y el Salvador*. Popayán, Colombia, Institución Universitaria Colegio Mayor del Cauca: Ediciones Axis Mundi.
- Kopytoff, Igor (1986) "The cultural biography of things: commoditization as process". En *The social of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press. pp. 64-91.
- Hernández-Díaz, Jorge, Gloria Zafra et al. (2003) *Artesanías y artesanos en Oaxaca. Innovaciones de la tradición*. México: CONACULTA-FONCA.
- Marcus, George E. (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". En *Alteridades*, 11(22), pp. 111-127.
- Martín Juez, Fernando (2002) *Contribuciones para una antropología del diseño*. Barcelona: Gedisa.
- Mejía Lozada, Diana Isabel (2004) *La artesanía de México*. México: El Colegio de Michoacán.
- Ramos Maza, Teresa (2004) "Artesanas y artesanías: indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 2, núm. 1, enero-junio. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Ramos Maza, Teresa (2010) *Artesanas tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICAH.
- Tovar Álvarez, Martha Patricia (2009) "Arte y aprendizaje". CIESAS, tesis doctoral.
- Turok, Martha (1998) *La producción textil en Chamula Chiapas: evaluación de los programas de desarrollo artesanal*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 106-124.
- Villasante Barahona, Tsaani (2013) *Los textiles étnicos y el diseño de modas Producción y consumo de indumentaria con estilo étnico en la ciudad de Oaxaca: 3 casos de innovación de los textiles artesanales a partir del diseño*. México: ENAH.

Trabajo artesanal y retos en torno a la producción del ámbar de Simojovel



Fotografía: Perla Xiomara del Carpio

Trabajo artesanal y retos en torno a la producción del ámbar de Simojovel

Perla Shiomara del Carpio Ovando
Rigoberto Martínez Sánchez

Introducción

El mundo artesanal en México es amplio y variado. En ese mundo, la producción del ámbar es una de las menos vistosas en cuanto a análisis académico social, en comparación con otras actividades artesanales. Como todo acercamiento a una realidad sociocultural, la del ámbar ofrece una oportunidad para entender el comportamiento personal, social y las causas de los problemas humanos, ya que ayuda a la comprensión de las intrincadas dificultades que determinan la vida de las comunidades que lo realizan. Múltiples retos y dificultades enfrentan los artesanos y sus elaboraciones, sus materiales, las historias que encierran las paredes del taller, las habilidades, los conocimientos y valoraciones por los detalles del artífice, el impacto del oficio en las comunidades, el fenómeno de brechas generacionales, los procesos de comercialización y múltiples aspectos en torno a la elaboración de artesanías. Es este laboratorio social, siempre fértil, el que nos permite conocer las diversas luchas que enfrentan quienes lo realizan en el ámbito rural, con otras fuerzas sociales y políticas.

En las siguientes líneas se abordan algunas problemáticas identificadas en la actividad del ámbar chiapaneco. El análisis centra la atención en el municipio de Simojovel, pues allí se encuentran las vetas más importantes de ámbar en México. La situación política de las organizaciones de los ambareros, la sobreexplotación del ámbar por parte de los diferen-

tes mercados interesados en su comercialización, el estatus del artesano dentro de toda la estructura de la producción del ámbar y el impacto del oficio en mineros y artesanos, son algunos de los temas que motivan este texto. Se proponen algunas acciones encaminadas a la atención de dificultades de este oficio artesanal en transformación, cuyo análisis nos ayuda a entender el trabajo cotidiano de los artesanos y su impronta en la sociedad moderna.

Trabajo artesanal

Como advierten autores como Blanch (2003), el vocablo más genérico del término trabajo, en varias lenguas (trabajo, *trabalho*, *treball*, *travail*, etc.), deriva del sustantivo latino *tripalium* (a su vez, emparentado con el griego *tripassalon*). El *tripalium* era un instrumento (un yugo) hecho con tres palos a los cuales se ataba a las personas condenadas (esclavos) a un castigo corporal. De esta raíz deriva el verbo *tripaliare* (torturar) y el adjetivo *tripaliator* (torturador) (Sanchis, 2004). En el marco de la cosmovisión moderna occidental, el trabajo ha sido considerado, principalmente, como fuente de valor, riqueza, utilidad, sentido, dignidad e identidad y como factor de desarrollo social, organizacional, familiar y personal (Blanch, 2003). En dicho contexto, se considera que trabajadora es toda persona que realiza una actividad de forma asalariada (Del Carpio, Álvaro y Garrido, 2014). En sentido coloquial, trabajadora es la que lleva a cabo una actividad con motivación, constancia, disciplina y esfuerzo.

Debe también señalarse que el concepto de trabajo es muy amplio y no debe reducirse estrictamente a la idea de salario, remuneración o pago; sin embargo, como bien refiere Jahoda (1987), tanto en el lenguaje coloquial como en las ciencias sociales este término se confunde con el de empleo y se han utilizado indistintamente. Como ejemplo, Jahoda señala el hecho de que cuando hablamos de satisfacción o alienación en el trabajo, en realidad queremos aludir a reacciones ante el empleo. Es, entonces, conveniente distinguir dos aspectos esenciales del trabajo. Por una parte, el trabajo como fuente de salario y, por tanto, como valor monetario (generalmente realizado en términos de empleo) y, por otro, el trabajo como actividad humana (transformadora), como valor social y cultural, con sus

posibilidades de construcción de sujetos sociales y de transformación de los modos de existencia de las personas. En dicha comprensión del trabajo es en la que podemos colocar, en la mayoría de los casos, el trabajo artesanal.

Trabajo es el resultado de un esfuerzo mental o físico, cuyo producto pueden ser objetos concretos con utilidad práctica o simbólicos e intangibles. En sentido antropológico, se entiende como “trabajo” a la actividad en la cual los seres humanos forman y transforman sus modos de vida, mientras que en el sentido filosófico, el concepto abarca múltiples dimensiones de la actividad humana (Gorz, 1995), es decir: el trabajo puede ser comprendido como posibilidad de realización personal y como la producción de cosas (materiales o inmateriales) generados por la acción del cuerpo y de la mente (como lo podemos constatar en múltiples oficios artesanales). Para Gorz (1995), el trabajo, por ser un medio de socialización, normalización y estandarización, también limita la invención, la creación de necesidades y de competencias. Esto significa que las actividades artísticas, lúdicas, deportivas y filosóficas difícilmente son reconocidas como un trabajo, justificadas por la concepción arraigada que se tiene sobre éste como una ocupación remunerada, asalariada y de “competencias socialmente reconocidas”. En el caso del trabajo artesanal, éste puede considerarse en los términos propuestos por Jahoda (1982), quien comprende el trabajo como una actividad humana, como valor social y cultural, con sus posibilidades de construcción de sujetos sociales y de transformación de los modos de existencia de las personas.

Desde ese lugar y desde esa comprensión, la realización del trabajo artesanal, a pesar de sus complicaciones múltiples, dentro de las que sobresalen las económicas, cumple con diversas funciones psicosociales y culturales que permiten su vigencia a pesar de las dificultades que enfrentan sus artífices y sus elaboraciones, pues viven, en su gran mayoría, entre la exclusión y la discriminación, además de los pocos ingresos que les reporta su trabajo; ingresos que no compensan el tiempo, esfuerzo y concentración que demanda su oficio (Del Carpio, 2012). Como indica Davy (2011), la valorización cultural debería ser compatible con la valorización económica de la producción artesanal.

Además, al realizarse de forma autónoma, el artesano no goza de los beneficios que otorga la realización del trabajo en términos de empleo (seguridad médica, pensiones, prestaciones, jubilaciones, otros beneficios). Al ser un oficio no goza del reconocimiento social al igual que los que realizan su trabajo con credenciales que avalan su conocimiento y experiencia en alguna actividad. Se desarrolla, pues, entre el poco reconocimiento y valoración social (Turok y Bravo, 2005), lo cual invita a recordar lo dicho por Sennett (2009), cuando defiende que: “(...) la actividad práctica ha sido degradada, se la ha divorciado de objetivos supuestamente superiores”. La habilidad técnica ha sido desterrada de la imaginación”. Centremos ahora la atención en el caso del ámbar.

Foto 1. Productos realizados con ámbar de Simojovel y comercializados en la Plaza de Santo Domingo, en San Cristóbal de Las Casas



Ámbar que encierra conocimientos y encapsula el tiempo

Respecto a la historia natural del ámbar de México, Riquelme y Méndez (2016) indican que dos variedades distintas de ámbar se encuentran en el norte de Coahuila y en Baja California, las cuales tienen origen en el Cretácico tardío (cerca de 70 millones de años). Pero el registro fósil más conocido en México es el ámbar de Chiapas, con una edad geológica estimada en el Mioceno (cerca de 23 millones de años). Indican estos autores que históricamente el ámbar de Chiapas tuvo una notable importancia como joya y piedra ritual para los pueblos mesoamericanos asentados en el centro y sur del actual territorio mexicano. En este sentido, señalan que:

Fue conocido por los pueblos del Valle de México bajo el nombre en náhuatl de *apozonalli* (burbuja), cuya raíz semántica es *atl* (agua) y *pozonalli* (burbuja), así, el ámbar era considerado como una “burbuja de mar”. En la lengua otomí del sureste el ámbar es *nophuandehc*, literalmente “espuma de agua”. En Chiapas, un lexicón tzeltal del siglo XVI presenta tres vocablos asociados al ámbar: *pauchil* y *pauch* (“ámbar, piedra que ponían en las narices”) y *hubti* (“ámbar que ponían en el labio”). En el vocabulario tzotzil de Zinacantán de finales del siglo XVI se encuentran también las palabras *pauchil* y *pauch* (Riquelme y Méndez, 2016: p. 7).

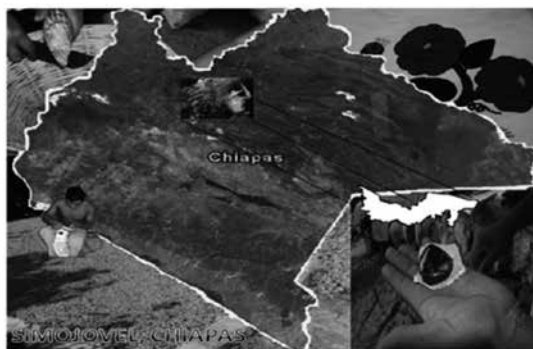
Dígase también que ámbar podemos encontrar en varias regiones del mundo, con diferentes edades. Los principales yacimientos se ubican en la República Dominicana, la región báltica, México, Líbano, Canadá, Liberia, Estados Unidos, Sicilia (Italia), Alemania, Japón, China, Myanmar, Rumanía, Rusia, País Vasco (España) y Francia (Balcázar, 2009; Lee, 2004, y Lowe, 2005). En México se encuentran depósitos de ámbar en Chiapas, específicamente en los municipios de Simojovel, Huitiupán y Totolapa. La mayor mina de ámbar se encuentra en el municipio de Simojovel (al norte del estado).

Foto 2 y 3. Accesorios elaborados con ámbar de Simojovel. Plaza de Santo Domingo, San Cristóbal de Las Casas



Como afirma Balcázar (2009), sin desconocer los diferentes lugares con yacimientos de ámbar, cuando hablamos del ámbar de México nos referimos al ámbar de Simojovel, en Chiapas.

Mapa 1. Ubicación del municipio de Simojovel en el territorio chiapaneco



Fuente: Elaborado por Luis Jiménez

Esto se debe a diversas razones: la mayor cantidad de ámbar, minas, mineros, artesanos e inclusiones biológicas más raras, diferentes e impactantes son de Simojovel. Es el municipio de San Cristóbal de Las Casas donde se comercializa en mayor cantidad la joyería y las piezas diseñadas con esta resina, porque es un lugar turístico con atractivos diversos y más y mejores servicios. También observamos su comercialización en otros lugares turísticos como Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez y Palenque (en Chiapas), y en múltiples ciudades y lugares turísticos de México.

Foto 4 y 5. Exposición y comercialización de piezas con ámbar en el Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas, localizado en Tuxtla Gutiérrez



Dígase también que el ámbar mexicano no puede competir en cantidad contra el volumen del ámbar Báltico, pero sí puede hacerlo en calidad, originalidad y belleza (Balcázar, 2009). Esto es válido también para

el ámbar de la República Dominicana, considerado como el segundo productor mundial, y que tiene características similares, cuyos detalles pueden observarse en el Museo del Ámbar en Puerto Plata y el Museo Mundo de Ámbar, en Santo Domingo, ambos en la República Dominicana. Dentro de las particularidades y originalidad del ámbar dominicano se encuentra que es de los únicos lugares en el mundo con ámbar de color azul. Respecto a las variedades y edades del ámbar de la región, algunos detalles se pueden consultar en el Museo Comunitario del Ámbar, en Simojovel, y en el Museo del Ámbar de Chiapas en San Cristóbal de Las Casas.

**Foto 6. Artesanías de ámbar en el Museo de Culturas Populares.
San Cristóbal de Las Casas**



Foto 7 y 8. Museo del Ámbar de Chiapas, ubicado en San Cristóbal de Las Casas



El estudio científico del ámbar ha tenido múltiples aportaciones en el conocimiento geológico. Riquelme y Méndez, por ejemplo, en su artículo “El descubrimiento de un fósil de araña salticido en el ámbar de Chiapas”, señalan que:

El ámbar de Chiapas, con una edad geológica estimada en el Mioceno (23 millones de años), es el registro más conocido de una resina vegetal fósil en México. Un nuevo ejemplar fósil de araña salticido se ha encontrado casi intacto en una muestra de ámbar de Chiapas. La araña fósil pertenece al género *Maevia*, (...) un género endémico de Norteamérica. Esto representa el primer registro fósil de un salticido para México y su descubrimiento amplía la distribución de *Maevia* a la parte más sureña de América del Norte (Riquelme y Méndez, 2016: p. 6).

González, por su parte, en *Agencia Informativa Conacyt*, en una nota bajo el título “Descubrimientos asombrosos en el ámbar de Chiapas”, comparte:

En las minas de Campo La Granja ubicadas en el sureste de México, zona caracterizada por los grandes yacimientos de ámbar —resina fósil formada en el Mioceno Temprano—, se han descubierto piezas que contienen organismos que no son comunes en el registro fósil (González, 2018).

Haciendo referencia a un grupo de investigadores del Instituto de Geología de la UNAM, González (2018), señala que estos científicos se han dedicado a la identificación y clasificación de los artrópodos atrapados en ámbar. El líder de este grupo de investigación, el doctor Francisco Javier Vega, en entrevista señala que:

Es relevante el hallazgo de los ejemplares, pues además de representar organismos raramente encontrados en el registro fósil, nos hablan de la historia del hábitat, del último comportamiento del organismo al ser atrapado y de la formación del fósil (...) Las minas de ámbar en Chiapas se ubican en la zona norte del estado, es una

región muy extensa que abarca desde la Depresión Central (cerca de Tuxtla Gutiérrez) hasta Palenque, aunque por el momento, la peculiar fauna estuarina sólo ha sido encontrada cerca de Simojovel. Los crustáceos estuarinos tienen firmas muy parecidas que se encuentran actualmente en esteros de Yucatán. Algunas de las especies son muy parecidas a las que viven actualmente, aunque hace falta más estudios para confirmar si se trata en verdad de especies que han vivido 23 millones de años (Vega en González, 2018).

González (2018), en este sentido y haciendo referencia al hallazgo anterior, subraya que el descubrimiento de los ejemplares en el ámbar es único en su tipo en México, confirmando con ello que la región de Campo La Granja es una zona en que se hallaba un sistema de esteros cerca de la costa en el Golfo de México. Nótese, a partir de lo anterior, que la importancia del ámbar no sólo radica en que es una actividad que impulsa la economía de una parte de la región del norte de Chiapas (y también de diferentes sitios donde se comercializa), además de los aspectos culturales que condensa, aunque éstos han ido modificándose, tal como lo señala Ariaz (2015) y refiere como la “metamorfosis del ámbar”, sino también su importancia radica en que es una resina cuyo estudio ha generado conocimiento científico en disciplinas como la biología, la geología y otras áreas del conocimiento.

Respecto a su función instrumental, hay que señalar que múltiples familias en la región ambarera nutren la economía familiar con los ingresos del trabajo de extracción de la resina en las minas ambareras (que se encuentran en terrenos que generalmente se rentan para que puedan ser excavadas). Otros rastrean el material que previamente ya los extractores a detalle revisaron y del cual obtuvieron ámbar, ello con el interés de revisar nuevamente y obtener (fuera de la mina) ámbar para comercializar o para transformar en artesanía. Otros, los artesanos, adquieren la resina con los extractores y realizan piezas con esta resina fosilizada. Hay extractores que también son artesanos o que, junto con otros integrantes de la familia, transforman el ámbar para luego comercializarlo, convertido ya en joyería.

Diversos integrantes de las familias (que pueden ser, o no, los elaboradores de las piezas) comercializan las artesanías en Simojovel, San

Cristóbal de Las Casas, Palenque o en la ciudad capital, Tuxtla Gutiérrez, generalmente a clientes con quienes tienen ya una rutina de venta del ámbar o demandan piezas específicas. También los artesanos o integrantes de sus familias entregan a compradores nacionales o extranjeros. Hay también un sector que compra las piezas de ámbar a los artesanos y artesanas, y las revenden a clientes de otras latitudes del país o del extranjero.

En el caso del mercado asiático, fueron chinos (especialmente de 2012 a 2015) quienes se acercaron y se establecieron en el municipio de Simojovel para obtener ámbar y enviarlo a Asia. Realizaban la compra del ámbar a través de intermediarios (conocidos como coyotes). A este respecto, Toledo indica que:

El modo de operar de los compradores chinos consiste en ofrecer un precio preferencial a hombres jóvenes, generalmente hablantes de tzotzil, que se encargan de adquirir las mejores piezas. Para que sepan distinguir las distintas calidades de la gema han sido capacitados por los compradores asiáticos. Estos “coyotes” o intermediarios esperan diariamente la salida de los mineros con el ámbar recién extraído; llevan consigo grandes cantidades de dinero que los chinos les proporcionan, así como una pequeña báscula, lupa y mochila en la que portan el dinero y después el ámbar adquirido (Toledo, 2018: 218).

Debe señalarse que en la región podemos encontrar extractores de ámbar que también lo transforman (son extractores y artesanos), pero no siempre es así, pues hay quienes excavan las minas y venden el ámbar a los artesanos. En la extracción participan hombres jóvenes, adolescentes, niños y adultos. En la elaboración de artesanías y en la comercialización participan ellos y también mujeres: adolescentes, jóvenes y adultas. Algunos testimonios en Simojovel y en sus comunidades artesanas (Del Carpio, 2012) destacan las habilidades que las mujeres tienen para la comercialización del producto, especialmente en la venta local y municipal; mientras los hombres son quienes, especialmente, tienen contacto con el mercado exterior pues son quienes viajan a otros

lugares para comercializar el producto (ámbar en bruto o convertido ya en una vistosa artesanía). Las mujeres realizan artesanías y las comercializan, los hombres extraen, hacen artesanías y también comercializan. En múltiples tareas existe una división del trabajo familiar y comunitario.

Son diversas las ocasiones en que podemos observar también la participación de los niños en el trabajo familiar: en la colecta del café, en el campo, en las minas, en la construcción y en la elaboración de piezas con ámbar. Las niñas participan en la colecta del café, en otras actividades del campo, en las actividades del hogar, en el cuidado de los hermanos menores, en la cocina, en la elaboración y comercialización de ámbar, y algunas también en la elaboración de textiles. En la región ambarera respecto a los textiles se observa que las mujeres adultas y mayores, especialmente las segundas, sí los elaboran para su uso, aunque muchas han dejado de tejer por la concentración visual que estas prendas demandan. Las mujeres jóvenes son quienes realizan textiles para el uso de la madre o de la abuela o por solicitud de un comprador específico (aunque ya no es común observarlas con la ropa tradicional de la comunidad).

En el caso del ámbar, contrario a lo que sucede con los textiles, observamos que niñas, mujeres jóvenes y adultas se dedican a esta rama artesanal. Podríamos preguntarnos si lo anterior (disminución de realización y uso de textiles por parte de las mujeres jóvenes, y su dedicación al trabajo con ámbar) se debe a que los textiles están asociados, especialmente, a las comunidades indígenas (que enfrentan exclusión y discriminación) o si se debe a que la comercialización con ámbar tiene mayor demanda y reporta mejores ingresos ¿O se deberá a ambas razones? Esperamos pronto reflexionar con mayor detalle al respecto, por el momento es de nuestro interés subrayar la división del trabajo que se observa en la región ambarera, especialmente respecto al trabajo con ámbar, y señalar también que debido al valor monetario que este trabajo tiene, ha demandado la creación de grupos y organizaciones de artesanos en la región, tal es el caso del Consejo Regulador del Ámbar de Chiapas, del cual se reflexiona a continuación.

Foto 9. Ámbar amarillo con incrustación



Consejo Regulador del Ámbar de Chiapas

Como bien señala Balcázar (2009), la organización de los ambareros ha tenido diversos momentos. En 2005, por ejemplo, se logró constituir el Consejo Regulador del Ámbar de Chiapas (CRACH), que logró agrupar aproximadamente a 42 grupos de artesanos y a representantes de mineros, escultores y comercializadores. Fue la necesidad de estar unidos para obtener mayores beneficios lo que motivó la organización formal de los artesanos. Por tal motivo, en el año 1998 se formó la Organización de Artesanos del Ámbar de Simojovel; ésta se componía de 12 grupos artesanales, con un promedio de entre 10 y 20 personas por sociedad.¹ Un año después (en 1999) la organización pasó a llamarse Consejo Estatal Regulador del Ámbar, A. C. (Balcázar, 2009).

Estas fueron las dos organizaciones que directamente antecedieron a lo que actualmente es el Consejo Regulador del Ámbar. “Podemos afirmar que es la misma organización que desde su nacimiento ha ido creciendo y, por lo mismo, cambiando y fortaleciéndose. Algunos grupos que empezaron ya no están, otros han cambiado de nombre, mientras otros nuevos han llegado” (Balcázar, 2009: 22).

Aunque no se sabe con exactitud la cantidad de artesanos, mineros y escultores de la región, el texto del Museo Comunitario del Ámbar (redactado por Balcázar, 2009) nos da una idea de la cantidad de éstos. En 2009, por ejemplo, dicho texto indicaba que eran 430 artesanos quienes integraban los 56 grupos artesanales del Consejo Regulador del Ámbar.

¹ Ese mismo año celebraron la primera Expo-Ámbar.

Eran 491 mineros quienes arriesgaban la vida en las profundidades de las minas, y el trabajo de ocho comercializadores también resultaba importante. Todos juntos sumaban un total de 929 miembros, entre los cuales también se encontraban dos escultores.

Un hecho igual de importante es el trabajo que realizaban —y siguen realizando— aquellos mineros y artesanos independientes, aquellos que no pertenecen a una organización y que siguen trabajando en el anonimato; éstos con seguridad doblan o triplican los datos señalados en los renglones anteriores.

Como se ha dicho antes, desafortunadamente no se cuenta con censos globales y formales de toda la población que en Simojovel se dedica directamente a actividades como éstas que hasta el día de hoy siguen siendo de las más productivas en la región (como lo es también la recolección de café). Es el CRACH y un grupo fundado en 2010, llamado Artesanos Unidos de Simojovel, algunas de las fuentes posibles para conocer aproximadamente la cantidad de artesanos organizados. En este sentido, el director del Museo Comunitario del Ámbar señalaba en 2010 que: “Cada uno tiene su propio registro: en total son alrededor de 60 grupos artesanales con un promedio mínimo de cinco miembros por grupo (cada grupo tienen en promedio diez artesanos y casi siempre los miembros son familiares)” (Balcázar, comunicación personal, 3 de noviembre de 2010).² Actualmente, los datos han incrementado.

Balcázar en aquel momento también comentaba que el Consejo Regular del Ámbar de Chiapas (CRACH), en 2010, se dividió en dos grupos (anteriormente tenía 60 grupos). Uno siguió manteniendo el nombre de CRACH (y quedó constituido por 40 grupos) y el otro tomó el nombre de Artesanos Unidos del Ámbar (a éste le correspondieron 20 grupos artesanales).

Ante dicha información proporcionada por el Museo Comunitario del Ámbar (localizado en Simojovel de Allende), consideramos también necesario acudir al Museo del Ámbar de Chiapas (MACH, ubicado en San Cristóbal de Las Casas); ahí, el personal de esta institución comentó clara y detalladamente que:

² Sostuvimos varias conversaciones y entrevistas con personal del Museo Comunitario del Ámbar para obtener información respecto a la situación y organización de los artesanos del ámbar. Éstas fueron realizadas en diferentes momentos de 2010 y principios de 2011.

[...] el Consejo Regulador del Ámbar de Chiapas existe sólo de nombre. Hay un grupo de personas que se denominan como tal pero no actúan para esta finalidad. Nosotros fuimos pioneros de este proyecto hace casi ocho años y aquí en el museo se hacían todas las reuniones para que se creara este consejo y por consiguiente la denominación de origen del ámbar chiapaneco. (...) Hubo una gran oposición de la gente de Simojovel, especialmente de los líderes de los grupos artesanales. Las causas principales por la que no funciona el CRACH son, sin duda alguna, la corrupción, el divisionismo, la explotación, el egoísmo, la envidia, la conveniencia de unos cuantos, etc., etc.

Días antes de que se realizara la Expo Ámbar 2010, la misma directiva del CRACH ya se había dividido en dos grupos y así siguen. (...) Después de tantos años y tanto trabajo de un gran número de personas y de instancias gubernamentales no se puede concretizar nada. Por esto es que hay muchos artesanos que prefieren trabajar de forma individual y sin pertenecer a ningún grupo para no ser explotados.

Nosotros como Museo del Ámbar de Chiapas permanecemos al margen de todo, no nos involucramos en conflictos de grupos ni de organizaciones ya que somos una asociación civil y nuestra finalidad es de tipo altruista, puesto que el objetivo es la reconstrucción del exconvento de la Merced, lugar en donde fundamos el museo (personal del Museo del Ámbar de Chiapas, conversación electrónica, 10 de octubre de 2010).

Ilustrativas son las palabras anteriores, pues también dan cuenta de varios de los problemas que surgen respecto a la organización de los artesanos: diferencia de intereses, opiniones y decisiones, entre muchos otros. Afiliados o no, los artesanos enfrentan grandes retos y problemas.³ En el caso de los afiliados al CRACH y a los Artesanos Unidos del Ámbar, se sabe que éstos han tenido algunos roces con los artesanos indepen-

³ En el caso de quienes se dedican al trabajo con ámbar el problema de la comercialización es importante, pues, como indica una artesana de La Ilusión (comunidad de Simojovel): “Hay mucha competencia y hay reventa y eso hace que tengamos que bajar los precios”, esto reduce el mercado y las posibilidades para vender joyería de ámbar. Otro problema de los ambareros es el impacto que tiene este oficio en la salud de sus productores, pues “el polvo desprendido, cuando se pule la resina con el motor, afecta las vías respiratorias y lastima la vista del artesano” (Balcázar, comunicación personal, 17 de abril de 2011).

dientes que querían afiliarse a estos grupos pues cada vez resultaba más difícil lograr la afiliación (en aquel momento).

Argumentan que esto es así porque el CRACH es la agrupación encargada de la organización de la Expo-Ámbar Internacional que se realiza anualmente en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (en el Centro de Convenciones Casa Mazariegos). Lo anterior (la restricción de afiliación al grupo), dicen algunos artesanos, se debe a que el espacio del lugar en el que se realiza la Expo-Ámbar es reducido y no es suficiente para que todos expongan sus productos.⁴ En fechas recientes, los trabajos de Toledo indican que:

(...) en los últimos cuatro años también se ha incrementado el número de puestos de ámbar. El parque central de Simojovel es ocupado por artesanos que diariamente colocan sus puestos. Son grupos constituidos por tres y hasta ocho socios, afiliados a Artesanos del Ámbar A. C. o al Consejo Regulador del Ámbar de Chiapas, éste último ligado a la Casa de las Artesanías del gobierno del estado chiapaneco. Cada agrupación cuenta con más de 40 grupos de artesanos originarios de los ejidos del municipio y de la misma cabecera (Toledo, 2018: 220).

Y respecto a los artesanos afiliados a estas agrupaciones, Toledo (2018) también nos recuerda que participan en la Feria del Ámbar o Expo-Ámbar, que desde 1998 se organiza en San Cristóbal durante el mes de agosto, por parte del Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas, la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart) y el Ayuntamiento de San Cristóbal de Las Casas.

Retos y dificultades

Son diversas las problemáticas que enfrentan las familias artesanas: desarticulación de mercados, falta de organización de los productores, el uso

⁴ Es posible que existan otros motivos que no sólo tienen que ver con el espacio reducido del lugar donde se realiza, en ocasiones, la Expo-Ámbar, sino que también probablemente están vinculados a motivos internos del CRACH. Los ambareros de Simojovel participan en este tipo de eventos internacionales (Expo-Ámbar) y nacionales, como los concursos del FONART y el Encuentro Nacional de Artesanos que cada año se realiza en Tuxtla Gutiérrez, en el Parque Jardín de la Marimba, que en cada edición tiene a un país invitado.

de recursos naturales de forma no sostenible, la insuficiente valoración de las artesanías, afectación del oficio en la salud de los mineros y artesanos, la competencia con diversos artesanos, la regulación de los precios, la necesidad de capacitación constante, acceso a programas encaminados a proteger al artesano y a sus elaboraciones, etc. Sin duda, una de las principales dificultades, en el caso del ámbar, en los últimos años, ha sido la sobreexplotación y saqueo de las minas de ámbar por comerciantes extranjeros, asiáticos principalmente.

Foto 10. Rosarios elaborados con ámbar claro, amarillo y rojo



Sobreexplotación del ámbar y presencia extranjera en Simojovel

Respecto a la comercialización y presencia del ámbar en diferentes mercados, hay que señalar que en las últimas décadas se fue expandiendo en el mercado regional, nacional e internacional. En *La fiebre del ámbar en Chiapas. La minería en una región agraria*, Toledo (2018) indica que en 2012 su demanda incrementó de manera notable generando una sobreexplotación de las minas y saqueo sin control por parte de los chinos para obtener las mejores piezas de la zona. Aunque el auge duró hasta 2015, las repercusiones socioambientales siguen presentes pues, desafortunadamente, no hay acciones encaminadas a realizar la extracción de ámbar de forma sostenible y cuidando la salud e integridad de los mineros y de los artesanos.

Esta autora analiza las condiciones socioeconómicas que propiciaron el apogeo del ámbar (a lo que se refiere como la fiebre del ámbar), así como el impacto que esto ocasionó en la dinámica social de la región de Simojovel, especialmente entre los jóvenes de familias campesinas. Indica también que los artesanos se han visto afectados por los altos costos de su materia prima, así como por el hecho de únicamente poder adquirir ámbar de segunda, ya que el de primera se va casi todo al extranjero y resulta inaccesible por sus altos costos. Los precios del ámbar se dispararon y ello generó dificultades internas entre mineros, artesanos y coyotes (intermediarios), sumándose a ello un actor nuevo en el ámbito comercial: los chinos.

Los artesanos indicaban que el producto con mayor calidad estaba siendo exportado a China y Estados Unidos y consideraban que el gobierno no tomaba medidas de control sobre el saqueo de la resina. Por su parte, Gómez (2013) en *Diario Mirada Sur*, en su nota “Las esferas de ámbar. Nueva disputa del comercio chino en Simojovel”, indicaba que:

Otras fuentes consultadas confirmaron que el producto viaja sin problemas y que en las aduanas mexicanas pasa sin ningún control, a la vez confirmaron que un promedio de 100 kilos mensuales está saliendo del estado, sin que alguna autoridad ponga freno a este tema, donde el único fin es que las esferas calibradas se conviertan en rosarios budistas (Gómez, 2013, en Toledo, 2018: 219).

Otra nota titulada “Los chinos acaparan el ámbar de Simojovel” (publicada el 24 de julio de 2015 en *Sangre de la Selva*) indicaba que los mineros no necesitaban viajar hasta la cabecera municipal, los subempleados viajaban en moto o en camionetas de lujo a las comunidades donde se extraían grandes volúmenes de ámbar: Guadalupe Victoria, Santa Anita, Monte Cristo y La Pimienta eran algunas de estas comunidades. Dicha fuente indicaba también que ahí mismo se los compraban o contrataban a habitantes hablantes de tsotsil, ofreciéndoles un sueldo de 500 pesos diarios. Esta dinámica comercial generó también conflictos entre familias y artesanos del mismo municipio.

A su llegada, en un principio los asiáticos compraban en bruto las piezas, pero como fueron pasando los meses, modificaron las formas de comercializarlas, es así que la competencia desleal surge entre los mismos asiáticos y estadounidenses; en los primeros meses del 2012 el kilogramo en bruto costaba de 7 a 8 mil pesos, al que le llaman el manchado, ya para el 2013 costaba de 10 a 15 mil pesos, ahora el de color amarillo o también llamado puro, a principios de año era de 20 mil pesos, pero todo cambia cuando introducen una nueva forma —esferas calibradas—, que tienen que ser mayor a una canica y 100 % pura, esta nueva forma hace que el mercado del ámbar se incremente hasta por los cielos, llegándose a pagar por el kilo hasta en cien mil pesos (“Los chinos acaparan el ámbar de Simojovel”, nota publicada el 24 de julio de 2015 en *Sangre de la Selva*).

Esta fuente también señala que los artesanos conocedores del problema optaron por ser medidos en sus comentarios por el temor que ello pudiese representar para ellos y para sus familias. Era calificado como “secreto a voces”, conocían los problemas derivados del tema y entre los lugareños se hablaba de las familias que, como indica la fuente anterior, “de la noche a la mañana” habían incrementado su economía de forma “inexplicable, con camionetas de lujo o sus trabajadores utilizando motocicletas por las entradas de Simojovel, donde esperan a los mineros para comprarles todo el producto extraído de las minas”. Mollinedo, por su parte, en la nota bajo el título: “Se agota el ámbar de las minas de Simojovel ante saqueo”, indica que:

El saqueo en grandes cantidades de ámbar, está agotando la producción de la resina milenaria en la tierra del ámbar, el municipio de Simojovel de Allende. Esto preocupa a los artesanos que viven de la actividad ya que a este ritmo el ámbar se acabará en menos del tiempo previsto de 30 años, según los estudios que se han hecho en la región. Don Aurelio Gómez Cruz, un antiguo minero, calcula que existen más de mil minas de ámbar, donde existen varios colo-

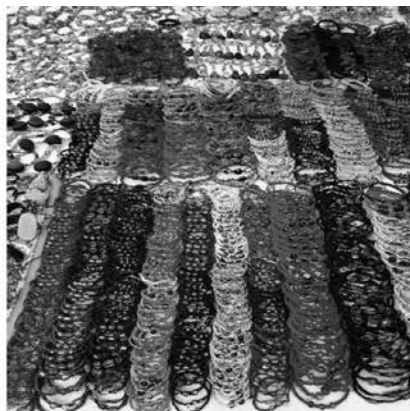
res como amarillo, rojo y verde. Dice que como se estuvo sacando mucho ámbar hasta que se fueron los chinos en el 2016, es obvio que hay menos. Durante el tiempo que estuvieron los asiáticos, el ámbar se comercializó en grandes cantidades a precios muy elevados, un gramo llegó a costar 350 pesos, pero hoy la actividad ha vuelto a la calma y solo se ven muchas cuevas sin ámbar. Otro problema es que hay mucha deforestación del árbol del guapinol del que se obtiene la resina amarilla, porque se utiliza para leña, así que la cosa se complica, asegura Gómez Cruz. Juan Carlos López, mencionó que el ámbar tiene una edad de 23 millones de años, es la resina amarilla que se obtiene del árbol de guapinol pero no se valora y hoy está en peligro de extinción. Actualmente hay un desplome en los precios del ámbar, prácticamente la actividad comercial del producto se encuentra paralizada, por eso, los artesanos se han organizado para salir de Simojovel y llevar el ámbar a otras ciudades como San Cristóbal, donde se realiza el Festival Navideño Ámbar. Otros artesanos, entre ellos Alonso Hernández, dicen que hay que cuidar el ámbar, porque ya sabemos que se va a agotar y no se obtiene de la noche a la mañana sino que tarda millones de años (Mollinedo, 2017).

El *boom* del ámbar, a lo que Toledo se refiere como “la fiebre del ámbar”, provocó diversas dificultades sociales en Simojovel. La gran demanda y comercialización de ámbar provocó la proliferación de centros de consumo de alcohol y drogas, “así como el aumento de la prostitución y el tráfico de armas, hecho que no es exclusivo de esta zona” (2018: 221). La violencia que sufren mujeres de la región, debido al consumo de alcohol por parte de sus maridos (Del Carpio, 2012), es un tema añejo no menos preocupante, que también incrementó por la proliferación de centros de consumo de esta bebida y su comercialización, debido, entre otras varias cosas, a la circulación de grandes cantidades de dinero por la comercialización de la resina, lo cual de cierta forma también propició asaltos, pleitos y hasta riñas que terminaron en muerte.

Abaratamiento, competencia y necesidad de organización entre integrantes del gremio

Los artesanos con mayor experiencia, indica Toledo (2018), lamentan que a raíz de la presencia de los chinos se haya sobreexplotado el ámbar y que la cada vez mayor competencia entre los integrantes del gremio abarate las piezas que se venden localmente. Esta queja proviene de quienes conforman este sector en Simojovel y de los que desde hace varios años tienen puestos en la plaza de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas. Indica también esta autora que la fiebre del ámbar empezó a bajar a mediados de 2015.

Foto 11 y 12. Pulseras, anillos y otros productos de ámbar comercializados en la plaza de Santo Domingo, San Cristóbal de Las Casas



Los artesanos que trabajaban con los chinos señalan que el mercado del ámbar está ya saturado y ello ha generado que el precio haya disminuido y varios extranjeros se hayan retirado del municipio. Toledo, en este sentido, indica que a inicios del año 2016, los “coyotes” (de origen norteamericano) que trabajaban para los chinos abandonaron uno de los hoteles que rentaron en Simojovel durante tres años. Cerraron también la tienda que allí instalaron y que era el principal centro abastecedor de herramientas para mineros e intermediarios. “Todavía a mediados de 2016 se encontraban tres comerciantes chinos en Simojovel, pero si en años anteriores llegaron a pagar \$280.00 el gramo de ámbar de prime-

ra, en ese momento ofrecían \$80.00 o \$100.00 cuando mucho” (Toledo, 2018: 221).

Como se ha señalado anteriormente, otra dificultad que enfrentan los artesanos y mineros del ámbar es la necesidad de mayor organización y trabajo en conjunto entre los integrantes del gremio. En estudios anteriores (Del Carpio, 2012) y líneas arriba, se ha señalado también que existe un vacío documental respecto a la cantidad de artesanos y mineros en la región. No se tienen cifras exactas, o aproximadas, de la cantidad de artesanos, no hay un registro o censo al respecto. Lo más cercano a ello son los registros de afiliación del CRACH; sin embargo, en éstos no figuran quienes viven y trabajan como pueden y donde pueden, pues: “No podemos dar aquí cifras ni siquiera aproximadas de la cantidad de artesanos ya que no hay un estudio serio, ni un censo sobre esto [...]” (Balcázar, director del Museo Comunitario del Ámbar, comunicación personal, 11 de abril de 2010).

En los registros hasta hoy obtenidos tampoco figuran los datos de aquellos cuya vida ha quedado atrapada en las entrañas oscuras de las minas de ámbar. Lo anterior también es válido para quienes producen otro tipo de artesanías en la región, ya que además del ámbar, aunque quizá en menos escala, en Simojovel también podemos encontrar manos femeninas habilidosas que realizan coloridos textiles y extraordinarias piezas de barro como ollas y jarrones. Productos son todos estos que no tienen ni la demanda ni la visibilidad comercial del ámbar, pero al igual que éste atraviesan sus elaboradoras varios retos que tienen que ver con la falta de organización formal, capacitación, comercialización, mejores condiciones de trabajo, mayor proyección, etc.

No sabemos tampoco cuántos son y desconocemos la frecuencia y la cantidad de quienes se dedican a los textiles, a la alfarería o a la platería (esta última vinculada también a la creación de piezas con ámbar). Ariaz (2015), quien entrevistó al presidente del Consejo Regulador del Ámbar, nos permite saber que se desconoce la cantidad de ámbar que se extrae al año, aunque estos registros anteriormente se tenían sin embargo, se ha perdido dicho control. Esta autora indica que se tiene identificado, aproximadamente, a mil artesanos agremiados en asociaciones, tales como: Artesanos Unidos del Ámbar, A.C.; Artesanos

y Productores del Campo A.C.; Artesanos Indígenas A.C. y Unión de Artesanos de Pueblos y Comunidades de Simojovel A.C. A pesar de los datos anteriores, es notable el desconocimiento respecto a la cantidad exacta de mineros y artesanos en la región, y también de las diversas necesidades de este sector.

Lo anterior es lamentable dada la importancia económica que tiene el ámbar en Simojovel y en sus comunidades, lo cual hace que subrayemos aquí la necesidad de seguir realizando investigación sobre los protagonistas de diferentes ramas artesanales, ante la importancia cultural y económica que tiene en nuestro país el trabajo que realizan. En *Artesanos y artesanías, una perspectiva económica* (FONART-INEGI, 2018), por ejemplo, se presenta información sobre la “Cuenta Satélite de la Cultura de México” y se indica que “las artesanías representaron el 13.5% del PIB del sector de la cultura, esto es, el 0.4% del PIB nacional, lo que equivale a 83 mil 184 millones de pesos de Producto Interno Bruto” (p. 10).

Discriminación, exclusión y poco reconocimiento del oficio artesano

Este sector, como se ha dicho anteriormente, no goza del prestigio, del reconocimiento ni de los beneficios del trabajo realizado en términos de empleo (prestaciones, jubilaciones, seguro médico), pues se realiza en términos autónomos e informales. Y si hablamos de artesanos indígenas las dificultades se pronuncian debido a que viven en mayor exclusión y discriminación. Por ejemplo, en un estudio que realizamos en La Ilusión (comunidad de Simojovel), observamos que las mujeres viven en exclusión por origen étnico (por ser indígenas), por su trabajo (por ser artesanas) y por género (por ser mujeres) (Del Carpio, 2012).

La precariedad económica de quienes realizan artesanías, la comercialización de los productos, la intermediación, los bajos precios, la competencia con productos industriales y otras dificultades relacionadas con la necesidad de mayor organización, comunicación y acuerdo entre los integrantes del gremio, son dificultades que afectan al trabajo artesanal y a sus realizadores. Podemos también añadir, como ya se ha hecho notar, falta de capacitación, los tiempos arduos de trabajo que a la larga afectan

la salud de quien lo realiza y el poco o nulo reconocimiento social del oficio. Dificultades que provocan migración, disminución de personas dedicadas a las artesanías y poco interés por aprender, enseñar y fomentar los saberes artesanales entre las nuevas generaciones. Como ya se señaló, en Simojovel, aparte del trabajo con ámbar, también se realizan textiles y un poco de alfarería; en este sentido, observamos que los textiles están todavía asociados a aspectos culturales de la cosmovisión indígena, mientras que el ámbar tiene una función comercial notable (aunque las creencias sobre el ámbar y sus bondades de protección y curación —para el mal de ojo, por ejemplo—, y sus beneficios en la salud, todavía están presentes). Al trabajo con ámbar se dedican artesanos indígenas y mestizos.

Pobreza, falta de impulso turístico y ausencia de proyectos sustentables

Si bien es cierto que desde diferentes instancias gubernamentales se reconoce la importancia cultural, especialmente comercial, que tiene el ámbar, también lo es que faltan por realizarse muchas acciones respecto al impulso de extracción de ámbar de forma sustentable, y de estrategias turísticas que pudiesen también impulsar la economía de la región, pues en términos turísticos Simojovel está poco visibilizado y reconocido.

Emprender proyectos sustentables permitiría cuidar las minas y las comunidades con tierras fértiles donde todavía se produce café (el aromático es también característico de la región); además es necesario propiciar mejores condiciones de trabajo para el minero y para los artesanos. La creación de rutas turísticas permitiría impulsar, desde el atractivo del ámbar, otras alternativas de visita en el estado de Chiapas. Falta revitalizar y visibilizar la acción de los museos que exponen la historia, el proceso de extracción y diferentes detalles sobre la tipología del ámbar.

Luego de la sobreexplotación de las minas de ámbar y todas las consecuencias que trajo consigo la presencia extranjera, aparte del descontrol, la competencia excesiva y los problemas sociales que provocó en el municipio (alcoholismo, vandalismo, violencia, robos, etc.), es necesario que la mirada y las acciones de múltiples instancias (Secretaría de Turismo, Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas, Ayuntamiento Municipi-

pal, centros de investigación, Museo Comunitario del Ámbar, Museo del Ámbar de Chiapas y el Centro Regulador del Ámbar de Chiapas, etc.) se dirijan a la región de Simojovel, a los artesanos y a sus mineros, pues es población que atraviesa dificultades como las ya mencionadas. Si hablamos de mujeres artesanas, los problemas se pronuncian (por género, oficio y origen étnico). En el ámbar observamos presencia mayoritaria de hombres; sin embargo, es notable encontrar mujeres jóvenes dedicadas a la elaboración de joyería con esta resina y a la comercialización de ellas.

Foto 13. Pesando el ámbar para comercializarlo y ser transformado en joyería.



Respecto a las mujeres y a las artesanías, cabe señalarse que gran parte de las ramas artesanales en nuestro país está en manos de mujeres, especialmente, en manos de artífices indígenas en situación de vulnerabilidad, como sucede en el caso de Chiapas (Del Carpio, 2012). Datos del FONART, por ejemplo (correspondiente a 2015), indican que en sus programas de apoyo, los beneficiarios son: el 70% mujeres y el 30% hombres. Esto porque gran parte de los apoyos son otorgados para ramas artesanales como los textiles y las fibras vegetales, ramas artesanales protagonizadas por mujeres (Del Carpio, Fernández y Veloz, 2018).

Señala esta misma fuente (FONART), teniendo como sustento el *Diagnóstico del Programa del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías*, elaborado por la Secretaría de Desarrollo Social (2015), que: “Las ocupaciones con mayor porcentaje de artesanos por debajo de la línea de bienestar son: los bordadores y deshiladores (78%), los trabajadores en

la preparación de fibras e hilados (74%) y los artesanos(as) de productos de bejuco, vara, palma, carrizo y mimbres” (FONART, 2015).⁵

En el *Diagnóstico de la capacidad de los artesanos en pobreza para generar ingresos sostenibles* (SEDESOL, 2010),⁶ se presenta un árbol del problema sobre los artesanos y se señala que los artesanos en pobreza no cuentan con las condiciones para generar ingresos sostenibles e indican dificultades asociadas a proyectos no rentables: limitado acceso al financiamiento productivo (productos financieros inadecuados y ausencia de instancias de ahorro y crédito), limitado acceso a activos productivos, insuficiente desarrollo de competencias productivas y emprendedoras (bajo conocimiento técnico, financiero y administrativo, y baja capacidad para el desarrollo de innovación productiva oportuna). Desarticulación de mercados: dispersión territorial de los artesanos, insuficiente promoción y falta de organización de los productores; Uso de recursos naturales de forma no sostenible: Instrumentos insuficientes para la explotación sustentable de recursos naturales; Insuficiente valoración de las artesanías (SEDESOL, 2010).

En el *Diagnóstico del programa del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías* (SEDESOL, 2015), se indica que el *Diagnóstico de la capacidad de los artesanos en pobreza para generar ingresos sostenibles* (SEDESOL, 2010) identifica las principales dificultades que enfrentan los artesanos para generar ingresos sostenibles, así como las causas y efectos de esta problemática.

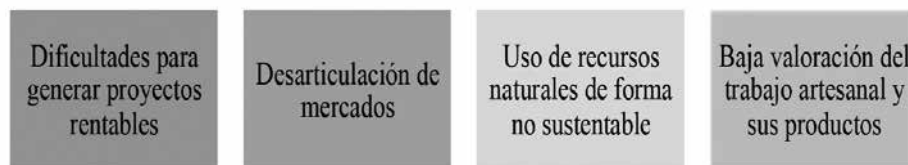
⁵ Información obtenida en FONART (2015). Porcentaje de artesanos beneficiados por el programa FONART, distribuidos por sexo. Consultado el 27 de octubre de 2016, obtenido desde: https://www.fonart.gob.mx/web/images/pdf/Transparencia/porcentaje_artesanos_beneficiarios_fonart.pdf

⁶ En la presentación del *Diagnóstico de la capacidad de los artesanos en pobreza para generar ingresos sostenibles* (2010), literalmente se señala que: “La elaboración de diagnósticos que fundamenten la creación o permanencia de programas sociales se enmarca dentro del Reglamento de la Ley General de Desarrollo Social (artículo 7); dichos diagnósticos deben ajustarse a los lineamientos determinados por la SEDESOL, los cuales fueron publicados en el Diario Oficial de la Federación el 7 de mayo de 2009. Dicho diagnóstico es producto del trabajo de la Dirección General de Análisis y Prospectiva. Consultado el 27 de octubre de 2016 en la página de FONART https://www.fonart.gob.mx/web/images/pdf/DG/Diagnostico_FONART.pdf. También en el *Diagnóstico del programa del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías* (2011), se indica que éste es el documento que identifica la problemática que justifica la intervención pública a través del FONART, así como sus principales causas y efectos, y la definición de la población que tiene el problema o necesidad. Según la “Nota sobre población potencial y objetivo” del programa de FONART de diciembre del año 2011, este diagnóstico se revisa, indica esta fuente, cada dos años y es actualizado con base en las fuentes de información disponibles. http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32059/Diagnostico_FONART_1_-1-40.pdf.

Adicionalmente, en el documento se argumenta que la desarticulación del mercado de artesanías, el uso no sustentable de recursos naturales y la poca valoración del trabajo artesanal ocasiona una baja rentabilidad de la actividad artesanal. Asimismo, los bajos niveles de ingreso repercuten en las condiciones de vida de los artesanos, en sus condiciones de salud, en la disminución o pérdida de patrimonio y en el deterioro de las materias primas que utilizan (SEDESOL, 2011). Lo anterior implica la transmisión intergeneracional de la pobreza: pérdida del oficio artesanal, pérdida de técnicas artesanales tradicionales, disminución o pérdida de patrimonio, deterioro de las condiciones de salud de los artesanos y deterioro de recursos naturales (Turok y Bravo, 2005).

Allí mismo, en *Nota sobre población potencial y población objetivo. Programa del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías* (SEDESOL, 2011), se indica que el diagnóstico subraya que gran parte de los artesanos en nuestro país viven en lugares en donde no están presentes “las condiciones para generar ingresos sostenibles mediante la producción de artesanía” (2011: 2). Esta fuente también indica que el problema central que busca abordar el FONART es la falta de mecanismos que permitan a los artesanos en pobreza generar ingresos sostenibles y romper con el ciclo de transmisión intergeneracional de la pobreza.⁷ Tal como ya se mencionó, las causas principales de lo anterior son las que se muestran en el siguiente diagrama:

Esquema 1. Causas principales de las dificultades de los artesanos



Ante el panorama anterior, ¿qué podemos hacer? En el caso del ámbar podríamos señalar algunos caminos posibles como los que se señalan en el apartado siguiente.

⁷ Reflexiones de esta sección se encuentran expuestas también en *Oficios artesanales en Salvatierra, Guanajuato* (Del Carpio, Fernández y Veloz, 2018, en impresión).

Algunos caminos posibles

Existe un desconocimiento, casi generalizado, entre los artesanos y mineros respecto a instancias y programas de apoyo para el gremio artesano. Por ejemplo, se desconoce que entre las unidades de gobierno que conforman la gestión pública en artesanías, se encuentran:

Secretaría de Cultura; Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías; Instituto Estatal para el Fomento de las Actividades Artesanales en Campeche; Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas; Casa de las Artesanías del Estado de Chihuahua; Instituto Mexiquense de la Pirotecnia; Instituto de Investigación y Fomento de las Artesanías del Estado de México; Instituto del Artesano Michoacano (Casa de las Artesanías de Michoacán); Casa Queretana de las Artesanías; Fideicomiso Fondo de la Casa de las Artesanías de Tlaxcala; Instituto para el Fomento de Artesanías de Tabasco; Casa de las Artesanías del Estado de Yucatán (FONART-INEGI, 2018: 10).

En el caso de los artesanos del ámbar, muchos desconocen que existe el FONART, aunque algunos sí conocen que en el estado de Chiapas se encuentra el Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas, al que hacen referencia como “Casa de Artesanías”. En este sentido, sería valioso que los artesanos tuviesen información y acceso a las diferentes vertientes de apoyo de ambas instancias. El FONART, por ejemplo, dentro de los rubros de acción tiene: “Apoyo para proyectos artesanales estratégicos, acciones para el desarrollo de espacios artesanales en destinos turísticos, apoyos para la salud visual, concurso de arte popular, apoyos para la promoción artesanal en ferias y exposiciones, y acopio de artesanías”.

En este sentido, cabe señalar que en diciembre de 2017 se realizó la inauguración de las nuevas instalaciones del Instituto Casa de las Artesanías. En dicho evento, el gobernador del estado señaló que desde hace 33 años se celebra el Concurso Estatal de Artesanía Fray Bartolomé de las Casas, concurso en el que participan artesanos del estado de Chiapas. Sin embargo, debe señalarse que son muchos artesanos los que, por falta de

esta información, quedan fuera de esta y de otras convocatorias, además de los diversos programas de apoyo. El instituto, dentro de las acciones que tiene para el fomento artesanal en comunidades rurales e indígenas del estado, se encarga de:

(...) el Registro y Fotocredencialización de los artesanos para identificar a los grupos organizados con el objeto de capacitarlos y potencializar sus capacidades técnicas y financieras, dando como resultado el fomento a la producción y fortalecimiento de sus talleres con las herramientas, equipos e insumos necesarios para rescatar y preservar las tradiciones y culturas, así como mejorar la economía familiar de los mismos (Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas).

Esta instancia tiene también el Sistema de Padrón Artesanal y de Productores. Hace referencia a éste como el SISPAD (Sistema de Padrón Artesanal), el cual permite a esta instancia un control de los diferentes grupos de artesanos y productores que existen en el estado e incluye el registro de datos como: localidad, teléfono, dirección y otros que permiten establecer contacto con ellos. Esta instancia ha realizado giras de trabajo en los diferentes municipios y localidades que tienen actividades artesanales, con la finalidad de facilitar este apoyo de manera gratuita a artesanos mayores de 18 años de edad, integrados a grupos constituidos. Sin embargo, quienes todavía no pertenecen a este padrón artesanal o lo desconocen, no aparecen en ningún registro.

Esta fuente también indica que para que un grupo organizado pueda tener acceso a los cursos de capacitación es necesario que antes pertenezcan al padrón artesanal del Instituto, motivo por el cual se les solicitan documentos como: copia de acta de nacimiento, credencial de elector, CURP, comprobante de domicilio y acta de asamblea, y de esta manera motivar e impulsar a los artesanos independientes para que se integren como grupos organizados y puedan ser competitivos en los mercados nacionales y extranjeros (Instituto Casa de las Artesanías, 2018).

Esta instancia, por medio de cursos y asistencia técnica, apoya al gremio artesano y señala que van dirigidos a municipios con menor Índice de Desarrollo Humano, o sea, que son de extrema pobreza. Para llevar a cabo

dichos cursos de capacitación han gestionado apoyos con diferentes organismos gubernamentales como el Fideicomiso del Fondo Minero (FI-FOMI), el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART) y la Secretaría del Trabajo. Entre otras propuestas de acción, en el caso del ámbar, es importante que se promueva y genere actividad turística sustentable en la región de Simojovel y se emprendan acciones culturales, por ejemplo, en los museos del ámbar, para socializar información respecto a la importancia, historia y proceso de trabajo del ámbar. También desde los espacios educativos podría realizarse este tipo de acciones de conocimiento y valorización de las artesanías.

Otras acciones posibles podrían estar encaminadas a la consolidación de proyectos en la Dirección de Turismo del municipio de Simojovel, es decir, se requiere que a los proyectos dirigidos al ámbar y a los artesanos, en lugar de diluirse por cambio de gestión municipal, se les otorgue continuidad y vayan madurando y consolidándose a lo largo del tiempo (Ariaz, 2015). Es también necesario que se siga promoviendo la presencia de artesanos en ferias y exposiciones estatales, nacionales e internacionales.

Es importante que se les capacite en torno a las estrategias comerciales que deben de seguir para posicionar mejor sus elaboraciones. Respecto a la capacitación, es también necesario que se incluya en los temas prioritarios el cuidado de la salud de los mineros y de los artesanos (a través de instancias de salud pública, por ejemplo) e información sobre la denominación de origen del ámbar. La Secretaría de Economía, en este sentido, señala:

Es la Norma Oficial Mexicana, NOM-152 SCFI-2003, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 25 de agosto del 2003, la que establece las especificaciones fisicoquímicas que debe cumplir el “Ámbar de Chiapas”, durante su extracción y elaboración; además de dar sustento a la denominación de origen del ámbar (Secretaría de Economía, 2016).

En muchas ocasiones, dicha información la desconocen artesanos y mineros. Como ya se ha mencionado, es vital la importancia económica que

tiene el ámbar en parte de la región norte de Chiapas, además de que ha propiciado hallazgos notables y conocimiento científico en disciplinas como la biología, la arqueología y la geología. Su importancia social y cultural ha tenido diversas transformaciones y permanencias a lo largo del tiempo. Hay quienes señalan, por ejemplo, que sus funciones socioculturales han sido desplazadas por su función instrumental (económica); sin embargo, una reflexión común es que el ámbar de Chiapas es orgullo de nuestro estado y de nuestro país; orgullo que, según nuestra opinión, debería traducirse en la mejora de las condiciones de vida de los artesanos y de los mineros dedicados a este oficio virtuoso, como también peligroso.

Foto 14. Nuestro orgullo: ámbar de Chiapas



Conclusiones

Aunque con riqueza cultural, cosmogónica e histórica, las creadoras o creadores de artesanías, generalmente, viven en pobreza, exclusión y discriminación. El trabajo artesanal, en muchos casos, es poco valorado y se encuentra en desventaja, por ejemplo, en términos de las ganancias. Viven en constante incertidumbre y es un trabajo en continua transformación por los impulsos de la globalización.

Si en una sociedad como la nuestra los oficios artesanales poseen poca o nula valoración cultural, esto se ve reflejado en la dificultad que tienen los artífices para vivir dignamente del trabajo que realizan. Hemos visto

ya, por ejemplo, las múltiples dificultades que atraviesan las familias dedicadas al ámbar. En este sentido, consideramos que estudiar el ámbito del trabajo artesanal permite comprender por qué, a pesar de diversas dificultades, sigue siendo espacio para construir sentido de vida e identidades, además de cumplir diversas funciones expresivas y económicas. Esta comprensión se puede lograr a través del estudio de este generoso microcosmos que sostiene a parte del norte de Chiapas, creado por hombres y mujeres que viven entre la exclusión y la ilusión de tener mejores condiciones de vida y de trabajo. Permite también aproximarnos, por lo menos un poco, a las múltiples luchas en conjunto que tienen quienes se dedican a este oficio en constante transformación: extracción y realización de artesanías con ámbar.

Finalmente queremos señalar que, en clave aristotélica, la artesanía supondría una *tékhnē*, un saber hacer las cosas; es el sentido de producir, fabricar, etc. Es lo que se conoce como *poiesis*. Es el hacer, aquello por lo cual el artesano hace la cosa-ámbar que no se encuentra en la cosa misma, sino en la mente del artesano (portador de mundo), a diferencia de lo que sucede con la naturaleza, que lleva en sí mismo el principio generador de las cosas. Por esto la *tékhnē* no es naturaleza. La *tékhnē* no consiste en hacer las cosas, sino en saber hacer las cosas. Lo que constituye la *tékhnē* es el momento de saber. Y por esto es por lo que Aristóteles (2011) dice que es un modo, el modo primario y elemental, de saber, de estar en la verdad de las cosas. En este tenor, la artesanía puede reivindicarse como actividad que se sabe a sí misma, inserta en la práctica de un mundo específico que a veces está atrapada por los encadenamientos del mercado y de la racionalidad moderna. Hay que verla como saber, próxima a cierta sabiduría que enaltece el esfuerzo colectivo y personal, un edificarse en el mundo con lo que se hace y con lo que se siente. El ámbar, sus cambios y permanencias, sin duda, es una invitación a considerar dicha reflexión.

Bibliografía

- Ariaz, R. (2015) *La metamorfosis del ámbar: cultura, identidad y turismo en Simojovel, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Desarrollo Turístico. Universidad Intercultural del estado de Tabasco.
- Aristóteles (2011) *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

- Balcázar, J. (2009) *Museo Comunitario del Ámbar*. Simojovel de Allende: Museo Comunitario del Ámbar.
- Blanch, J. M. (2003a) “Trabajar en la modernidad industrial”. En J. M. Blanch (Ed.). *Teoría de las relaciones laborales* (pp. 13-148). Barcelona: UOC.
- Davy, D. (2011) “Comercialización de artesanías indígenas y noción de tradición en Guayana Francesa: Hacia una nueva terminología”. *Mundo Amazónico*, 2, p. 43-66.
- Del Carpio, P. (2012) “Entre el textil y el ámbar: Las funciones psico- sociales del trabajo artesanal en artesanos tsotsiles de La Ilusión, Chiapas, México”. En *Revista Athenea Digital*. Universidad Autónoma de Barcelona, 12 (2), pp. 185-198.
- Del Carpio, P., J.L. Álvaro, y A. Garrido-Luque (2014) “El significado del trabajo: aproximaciones teóricas y empíricas”. En Orejuela, Johnny (Coord.). *Psicología de las organizaciones y del trabajo: apuestas de investigación*, vol. I, pp. 131-159. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Del Carpio, P., E. Fernández, y R. Veloz (2018, en impresión) *Oficios artesanales en Salvatierra, Guanajuato*. Ciudad de México: Fontamara.
- FONART (2015) *Porcentaje de artesanos beneficiados por el programa Fonart, distribuidos por sexo*. Consultado el 27 de octubre de 2016, disponible en: https://www.fonart.gob.mx/web/images/pdf/Transparencia/porcentaje_artesanos_beneficiarios_fonart.pdf
- FONART e INEGI (2018) *Artesanos y artesanías, una perspectiva económica*. Consultado el 30 de abril de 2018, obtenido disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/320532/fonart-inegi.pdf>
- González, A. (25 de enero de 2018) “Descubrimientos asombrosos en el ámbar de Chiapas”. Agencia Informativa Conacyt. Disponible en: <http://www.conacytprensa.mx/index.php/ciencia/la-tierra/19726-descubrimientos-ambar-chiapas> [Consultado el 30 de abril de 2018].
- Gorz, A. (1995) *Crítica de la razón económica*. Madrid: Sistema.
- Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas (s.f). “Fomento Artesanal”. Disponible en: <http://casadelasartesaniaschiapas.gob.mx/Fomento-Artesanal> [Consultado el 01 de mayo de 2018]
- Jahoda, M. (1982) *Employment and unemployment: A social psychological analysis*. Cambridge University Press.
- Jahoda, M. (1987) *Empleo y desempleo: Un análisis sociopsicológico*. Madrid: Morata.

- Lee Whiting, T. (2004). *Ámbar de Chiapas. Historia, ciencia y estética*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Lowe, L. (2005) *El ámbar de Chiapas y su distribución en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Mollinedo, M. (2017) “Se agota el ámbar de las minas de Simojovel ante saqueo”. En *Quadratín Chiapas*, obtenido desde: <https://chiapas.quadratín.com.mx/San-Cristobal/se-agota-ambar-las-minas-simojovel-ante-saqueo/> [Consultado el 1 de mayo de 2018].
- Riquelme, F. y Méndez Acuña, M. (2016) “El descubrimiento de un fósil de araña saltícido en el ámbar de Chiapas”. *CONABIO. Biodiversitas*, 127, pp.6-11.
- Sanchis, E. (2004) “Concepciones del trabajo: de las ambigüedades medievales a las paradojas actuales”. En *Cuaderno de Relaciones Laborales*, 22, 1, pp. 37-65.
- Sangre de la Selva (2015) “Los chinos acaparan el ámbar de Simojovel”. En *Sangre de la Selva*. Disponible en: <https://sangreselva.wordpress.com/2015/07/24/los-chinos-acaparan-el-ambar-de-simojovel/> [Consultado el 01 de mayo de 2018].
- Secretaría de Economía (2016) “¿Sabías que el ámbar de Chiapas tiene denominación de origen?” Disponible en: <https://www.gob.mx/se/articulos/sabias-que-el-am-bar-de-chiapas-tiene-denominacion-de-origen> [Consultado el 01 de mayo de 2018].
- SEDESOL, Dirección General de Análisis y Prospectiva (2010) *Diagnóstico de la capacidad de los artesanos en pobreza para generar ingresos sostenibles*. Disponible en: https://www.fonart.gob.mx/web/images/pdf/DG/Diagnostico_FONART.pdf [Consultado el 27 de octubre de 2016].
- SEDESOL, Subsecretaría de Prospectiva, Planeación y Evaluación. Dirección General de Análisis y Prospectiva (2011) *Nota sobre población potencial y población objetivo. Programa del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32028/N_FONART_2011_1_.pdf [Consultado el 27 de octubre de 2016].
- SEDESOL (2015) *Diagnóstico del programa del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías*. Disponible en: [397](http://www.gob.mx/cms/uploads/attach-</p></div><div data-bbox=)

ment/file/32059/ Diagnostico_FONART_1_-1-40.pdf [Consultado el 27 de octubre de 2016].

Sennett, R. (2009) *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

Toledo, S. (2018) “La fiebre del ámbar en Chiapas. La minería en una región agraria”. En *Estudios de Cultura Maya*, pp. 197-228.

Turok, M. y C. Bravo, (2005) “El artesanado: ¿especie en peligro de extinción?” *Úkata, Revista de los artesanos michoacanos*, pp. 4-10.

Moldeando barro, moldeando destino:
condición femenina y organización
de mujeres alfareras
en Amatenango del Valle



Fotografía: Francisco Cruz Rejón

Moldeando barro, moldeando destino: condición femenina y organización de mujeres alfareras en Amatenango del Valle

Francisco Cruz Rejón

Introducción

El presente artículo es parte de los resultados de una investigación de tesis de maestría en Ciencias del Desarrollo Rural Regional. Describe e intenta explicar cómo la intensificación de la producción y comercialización de alfarería en la localidad de Amatenango del Valle, Chiapas, ha devenido en varias modalidades de organización de las mujeres que se dedican a esta actividad, en respuesta a las condiciones del mercado y de las políticas públicas, lo que ha afectado la vida de las alfareras y sus familias. Estas asociaciones de mujeres en una organización de producción artesanal han coadyuvado a la generación de cambios en la condición femenina de sus integrantes.

Acerca de la anterior situación, este trabajo hace énfasis en tres aspectos: la inclusión de las mujeres en el ámbito público, la revalorización del papel de las mujeres como alfareras y, finalmente, las maneras en que, en los espacios organizativos, las artesanas tienen acceso y ejercen mecanismos de poder. Se considera la organización como la detonadora de estos cambios y se propone esta articulación de la producción alfarera y las formas organizativas como un modelo de desarrollo local que las mujeres han logrado construir. Se parte de una revisión de los conceptos de organización y estructura, poder y condición femenina dentro del marco de la perspectiva de género, los cuales sirvieron para la interpretación de la información recabada durante la investigación. Algunos de los principales cambios que se observaron se relacionan con el papel de las mujeres dentro de la sociedad local y, especialmente, en sus formas para el ejerci-

cio del poder y en su participación en la esfera pública, tanto local como fuera de Amatenango del Valle. La participación y constitución de una organización de producción y comercialización que deviene de una política de desarrollo ha detonado cambios incluso distintos a los esperados en la vida de las mujeres y sus familias.

Los enfoques sobre el desarrollo

Después del famoso pronunciamiento del presidente de Estados Unidos, Harry S. Truman, acerca del subdesarrollo, el 20 de enero de 1949, toma peso la diferencia entre desarrollo y subdesarrollo y cómo los países podrían ser clasificados bajo esta óptica dicotómica. Ante esta nueva visión, surge durante las décadas de los cincuenta y los sesenta del siglo XX, la corriente del desarrollo conocida como “modernización”, la cual proponía que los países del entonces llamado Tercer Mundo deberían seguir la misma senda que los países capitalistas desarrollados. Otra de las principales características de este enfoque es que privilegiaba soluciones tecnológicas a los problemas del desarrollo rural, lo que se conoció como la revolución verde; también postulaba que en el campo era necesario pasar de una agricultura de subsistencia a una agricultura comercial, y ponía el énfasis en la iniciativa empresarial, los incentivos económicos y el cambio cultural (Kay, 2002).

Frente a las diversas críticas y cambios en las relaciones entre los países surge, principalmente por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la visión “desarrollista” de políticas de Estado, políticas dirigidas a los países de la periferia subdesarrollada y que postulan que éstos tengan acceso a los beneficios del capitalismo, adoptando prácticas retomadas de los países centrales desarrollados (Camacho, 2010). Esta corriente conocida como estructuralismo postulaba que “a través de la planificación económica, se veía el estado como el agente modernizador de los países en desarrollo, con la industrialización como punta de lanza” (Kay, 2002:4).

A razón de la adopción del estructuralismo por los Estados que se tradujo en políticas proteccionistas, surge paralelamente en los sesenta y los setenta el enfoque conocido como teoría de la dependencia, la que tiene su origen en la idea del imperialismo, según lo propuesto por José Carlos

Mariátegui (Kay, 1995), quien pensaba que el problema de la población indígena y su emancipación se enraizaban en la cuestión de la tierra, es decir, en el sistema de propiedad privada de la tierra y en el feudalismo que prevalece en el campo. De ahí, según este pensador, que el campo era un escenario contrario al desarrollo o que impedía el desarrollo de los Estados con población indígena en el medio rural. El enfoque de la dependencia consagraba, entonces, su atención principalmente al análisis de la industrialización en Latinoamérica y a las relaciones económicas y financieras internacionales, además de reconocer la importancia del campesinado y de la alianza entre obreros y campesinos en la lucha por el socialismo.

Ante la visión de desarrollo centrada en el crecimiento económico, la discusión en torno al papel de las y los campesinos ha estado inclinada hacia su transformación o bien su “modernización”, en especial frente a la apertura del mercado agrícola de manera global. Una de estas discusiones ha llevado a reflexionar en torno a la permanencia en el tiempo de los campesinos frente a la producción agroindustrial, tomando posturas a favor de la permanencia de las unidades familiares dentro del esquema económico amplio por el aporte que éstas hacen frente a la agroindustria. Por otro lado, se ha planteado que el paso a seguir es la desaparición de las unidades familiares de producción agrícola debido a la proliferación de las granjas de producción agroindustrial, lo que se conoce como la postura anticampesinista (Shanin, 1983). De cualquier forma, la centralidad de las unidades de producción campesina, frente a todo pronóstico de desarrollo modernizador, neoliberal o cualquier otro enfocado al crecimiento económico, ha estado en debate por el simple hecho de que éstas permanecen en el tiempo y el espacio, por lo que los enfoques del desarrollo que se concentran en el ámbito rural han apostado por estudiar, analizar e incluso defender la permanencia de los campesinos como agentes del desarrollo rural con las prácticas que incluyen actividades distintas a las agropecuarias, que de alguna forma tienen una base de arraigo territorial en el campo, entre ellas la producción artesanal.

Los enfoques del desarrollo han centrado su atención en la estructura del Estado y, de manera general, en el aspecto económico de su constitución, aunque también han existido algunos que centran su atención en las

particularidades de los ámbitos rural y urbano. Uno de estos enfoques es el de las “estrategias de vida”, que se basa en una de las aportaciones de los estudios de la “nueva ruralidad”: la multifuncionalidad de los sistemas agrícolas y la pluriactividad de los campesinos en América Latina. Esta pluriactividad siempre ha existido, pero al perder centralidad la agricultura para las unidades de producción, otras actividades han surgido para generar ingresos (Kay, 2002) y, de todas las actividades no agrícolas desarrolladas en el medio rural, sin duda una de suma importancia en el sureste de México es la artesanía, por constituir para muchas personas, la principal fuente de ingresos, como veremos en lo que resta del artículo.

La nueva ruralidad y las estrategias de vida como paradigma del desarrollo

Para hacer frente a la hegemonía del modelo neoliberal, dos importantes enfoques surgen a partir de los cambios observados en el ámbito rural que ayudan a la explicación de las medidas que las y los actores en el campo están tomando para sobrevivir bajo el régimen neoliberal adoptado en México, éstas son: la “nueva ruralidad” y las “estrategias de vida”. En el campo se han desarrollado diversas actividades no agrícolas para la generación de empleos y de ingresos que suelen ser más productivas y generan ingresos superiores, constituyéndose como un mecanismo de las familias campesinas para mantener su acceso a la tierra y lograr un ingreso de subsistencia (Kay, 2002).

Bajo esta panorámica, la “nueva ruralidad” surge como una propuesta ante estas transformaciones experimentadas por el sector rural, que ha sufrido las consecuencias de la globalización y de la implementación de políticas neoliberales; analiza las propuestas y las políticas encaminadas a hacer frente a las consecuencias negativas del neoliberalismo para el campesinado (Kay, 2002). El objetivo que persigue esta propuesta es la implementación de una estrategia de desarrollo rural alternativa a la del neoliberalismo globalizador que se centre en la agricultura campesina, el empleo rural, la sostenibilidad, la equidad y la descentralización, entre otras.

La propuesta de la nueva ruralidad surge a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa con el fin de lograr una mejor

comprensión de la realidad de los sectores pobres y la valorización de sus estrategias de vida. Por ello se centra en los actores (individuales o sociales), pues son ellos quienes tienen la capacidad de construir sus propias estrategias. Se propone que el acceso, uso y reproducción de los capitales tenga como resultado el logro de cierto bienestar material, significados y capacidades para los miembros del hogar. Este enfoque destaca las maneras en las que las estructuras sociales y las instituciones del mercado, el Estado y la sociedad civil afectan el acceso y las formas en las que las personas se relacionan con sus recursos, en el más amplio uso del concepto (Kay, 2002). Es decir, que las y los campesinos no constituyen un mero grupo de beneficiarios pasivos que son objeto de políticas y acciones emprendidas hacia el desarrollo, sino que son actores activos que reaccionan, se adaptan y resisten a las condiciones de orden estructural en su particular situación y contexto.

Al respecto, James Scott (1986, en Kay, 2002) reflexiona y aporta al tema sosteniendo que los campesinos desarrollan estrategias para solucionar los problemas que enfrentan, y que activamente desarrollan formas de resistencia diaria y sorteada “desde abajo”, logrando cambios en la intervención de los agentes externos con sus proyectos de desarrollo. Con ello, se reconoce la importancia de la base material en la formulación de las estrategias, pero también incorpora las dimensiones cultural y social del proceso. Es así que podemos considerar que las condiciones expuestas en la nueva ruralidad denotan cómo el desarrollo puede también ser un proceso que es negociado desde la base social, en especial en el ámbito rural, donde las y los campesinos como actores sociales que viven las condiciones más agudas pueden reaccionar y decidir sobre su contexto; y aunque suelen verse desfavorecidos por la estructura económica, se adaptan y resisten para mantener una forma de vida y adoptar estrategias que les sean funcionales de acuerdo con su cultura.

La pluriactividad en el ámbito rural y su relación con el establecimiento de organizaciones de producción artesanal

Los estudios de la nueva ruralidad señalan como elementos de ésta la intensificación de la pluriactividad, la feminización del trabajo, las cre-

cientes relaciones urbano-rurales y la intensificación de la migración (Kay, 2009). En este trabajo se considera que fenómenos como la intensificación de la pluriactividad femenina y su impacto en la organización del trabajo requieren de estudios de caso que contribuyan a explicar de manera más amplia las condiciones de la población femenina en regiones como Los Altos de Chiapas.

Para Grammont (2009) es fundamental explicar los fenómenos de la pluriactividad más allá del campesinado mismo y en su relación con la sociedad capitalista dominante y las unidades de producción desde la base familiar, pues con la transformación del capitalismo se imponen nuevas reglas de funcionamiento para los hogares rurales. Así, se distinguen dos tipos de hogares o unidades familiares a partir de sus actividades: la Unidad Económica Campesina Pluriactiva (UECP), que se refiere a las unidades familiares con actividades mercantiles que no están centradas en el autoconsumo; y la Unidad Familiar Rural (UFR), que refiere hogares sin actividad agropecuaria propia o que son exclusivamente de autoconsumo.

Una de las características de las UECP estriba en que se centran en la producción agropecuaria para el mercado pero también dejan espacio para actividades complementarias y empresariales. Como se expone más adelante, una de las actividades mercantiles de estas unidades se centra precisamente en la producción de artesanías para el mercado, lo que explica que a pesar de la aparente desaparición de la industria doméstica del ámbito de la producción agropecuaria, en “regiones indígenas las artesanías se transformaron en objetos ‘cultos’ de decoración [...] para el turismo y el mercado internacional” (Grammont, 2009: 283).

Este fenómeno ha respondido a dos principales factores: la crisis del campo a partir de la implantación de políticas neoliberales y la falta de tierras para nuevas generaciones de familias jóvenes en el campo, esto último devenido del fin del reparto agrario, que culmina con el cambio del artículo 27 constitucional en 1992. Es así que se comienzan a vislumbrar varias opciones de actividades desde sus comunidades de origen que no corresponden al ámbito agropecuario, como son los fenómenos de las actividades empresariales y la migración temporal, pues el costo de vida en el campo es mucho más bajo que en la ciudad (Grammont, 2009).

Sin embargo, las condiciones de vida en cuanto a servicios y bienestar también son más bajas en el ámbito rural; y a pesar de los múltiples “intentos” de los gobiernos a través de sus políticas públicas para mejorar las condiciones de este escenario en cuanto a infraestructura, mientras no se fomente el empleo no se alcanzarán los objetivos para promover el desarrollo en los municipios marginados.

Por ello y como parte de las estrategias de las familias, observamos que la mano de obra familiar en la producción de artesanías responde a esta necesidad de generar empleos, y observamos también que desde las políticas públicas ha sido una vertiente ocupacional apoyada y fomentada en lugares donde la vocación de producción de artesanías ha sido históricamente importante.¹ De este modo, aun cuando la familia emplee su fuerza de trabajo para una actividad no agropecuaria, “sin dejar su vínculo con la tierra, la familia campesina valoriza de igual forma las demás actividades, [...] pasando a ser una organización sistémica pluriactiva en donde es la actividad más lucrativa la que marca la dinámica del trabajo familiar” (Grammont, 2009: 294), en este caso la actividad artesanal.

No obstante la importancia de la realización de la actividad artesanal como actividad de la unidad familiar, ésta también ha sido insuficiente para responder a la necesidad de ingresos de manera aislada y se ha visto transformada en una forma de organización del trabajo diferente a la de la unidad familiar. Por ello, artesanos y artesanas han integrado las denominadas “organizaciones”, que supuestamente son creadas para el logro de objetivos que requieren de trabajo humano y recursos materiales (Dávila, 2001). Así, vemos que algunos y algunas artesanas se organizan para la producción, otros, para la comercialización, otros para la obtención de materiales y otros más para dos o tres de estas actividades, respondiendo a las necesidades que tengan, en especial en términos de ingresos.

Finalmente, bajo la perspectiva que vislumbra la actividad artesanal en organizaciones integradas por miembros de diferentes unidades fa-

¹ Como ejemplos podemos mencionar dos ámbitos: las políticas públicas como la Ley Federal para el Fomento de la Microindustria y la Actividad Artesanal de 1988 reformada en 2012, y la Ley de Fomento para la Actividad Artesanal de Chiapas, de 2008; el segundo ámbito refiere a los programas particulares como los del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), los de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) o como el Programa de Organización Productiva para las Mujeres Indígenas (POPMI), etc.

miliares, y con el fin de caracterizar la actividad artesanal como parte de las estrategias de pluriactividad desde la diversificación de actividades del campo, es importante vincular estos puntos como un conjunto de estrategias de vida encaminadas a un desarrollo local, fundamentar por qué son importantes y conocer cómo ha sido su accionar en el contexto de México.

Las artesanas de Amatenango del Valle y su organización para la alfarería

El caso en el que nos concentramos es el de una organización de artesanas-alfareras ubicada en el municipio de Amatenango del Valle, Chiapas, específicamente en la cabecera municipal, localidad homónima que concentra la mayor población del municipio, a saber, el 53.40% de la población (4,661 habitantes), de la que el 52.93% son mujeres (2,467 habitantes) mayormente indígenas, pues se reporta un 94.92% de personas que hablaban una lengua indígena para el censo de 2010 (INEGI, 2010).

Si nos centramos en las características económicas de esta localidad, veremos que la mayoría de los habitantes que constituyen la Población Económicamente Activa² son hombres (57.61%), es decir, que en el registro oficial (INEGI, 2010) las mujeres siguen apareciendo generalmente como no trabajadoras o desocupadas, a pesar de que, como veremos, las mujeres aportan un importante porcentaje, en ocasiones mayor incluso al de los hombres, de ingresos a la unidad familiar mediante la alfarería.

De hecho, la alfarería es una actividad que, a lo largo de los años, ha configurado el territorio de Amatenango del Valle y ha sido la que lo ha distinguido de otros pueblos tseltales. Esta localidad pasó de ser una comunidad productora de trigo, posh³, y alfarería, a una productora de maíz, frijol y, especialmente, de alfarería, entre las décadas de 1950 a 1970 (Nash, 1973). Fueron tres los principales detonantes del auge de la alfarería para esta localidad; el primero se dio en 1964 con la construcción de la

² La Población Económicamente Activa (PEA) "se refiere a todas las personas en edad de trabajar, o contaban con una ocupación durante el período de referencia o no contaban con una, pero estaban buscando emplearse con acciones específicas" (INEGI, 2002:3).

³ Bebida alcohólica destilada de caña que se sigue produciendo en la región.

Carretera Panamericana que pasa justo a un costado de la cabecera (Ramos y Tuñón, 2001), pues facilitó el transporte de piezas para su venta en las principales ciudades de Chiapas.

El segundo factor lo fueron las crisis agrícolas de 1973 y 1974 (García, 2003), el retorno de hombres y mujeres a Amatenango del Valle desde la finca de producción de caña de azúcar en Pujilic, así como la limitación de tierras para la producción agrícola (Nash, 1993). Finalmente, podemos considerar el interés del estado en promover actividades como la producción de artesanías, que generaran empleos en las comunidades desde los setenta, como resultado de los cambios en la estructura económica de Chiapas (Villafuerte, 2009). En Amatenango del Valle estas políticas se vieron traducidas en el intento del Instituto Nacional Indigenista (INI, hoy CDI) establecer la primera cooperativa de mujeres alfareras que buscaban “la producción de artesanía por la vía de modernizar el proceso productivo, garantizar la comercialización e incentivar la creación de organizaciones cooperativas” (Ramos y Tuñón, 2001: 422). El fracaso de esta cooperativa significó para las mujeres que participaron y lideraron el proyecto, graves consecuencias como el asesinato –impune– de su líder, Petrona López, y el abandono de las alfareras del proyecto, incluso de la comunidad (Nash, 1993).

En la década de los noventa, con el auge del turismo en Chiapas, aunado a una nueva crisis agrícola, se comenzó a vislumbrar la imposibilidad de ganar dinero sólo con la venta de maíz y frijón, consolidando la alfarería como prioritaria para las unidades familiares de la localidad (Ramos y Tuñón, 2001). Aunado a las condiciones estructurales, las dependencias gubernamentales y organizaciones de la sociedad civil comenzaron nuevamente a promover y apoyar la creación de organizaciones que permitieran mejorar las posibilidades de comercialización de la alfarería, lo que devino en la creación de asociaciones de producción y comercialización a partir de esta década.

Con ello, esta actividad se consolidó como una de las acciones más importantes de las unidades familiares para la obtención de recursos económicos. Por esta razón se comenzaron a dar cambios en la división del trabajo dentro de las mismas familias; por ejemplo, las mujeres comenzaron a salir de la localidad para comercializar las piezas de barro, lo que les

permitió adquirir un estatus diferente dentro de las comunidades de la región de Los Altos de Chiapas ya que estas salidas significaron un mayor conocimiento sobre la comercialización, la lengua (aprendieron español) y experiencias en los espacios públicos (Ramos y Tuñón, 2001: 424).

Otro de los cambios o transformaciones que se dieron en Amatenango del Valle a partir del auge de la alfarería fue en las costumbres esponsales, las relaciones dentro del matrimonio y la redistribución de bienes dentro de la familia (Nash, 1993). Estos cambios los registra Nash en el porcentaje de mujeres solteras después de los 25 años: para 1957, eran el 14% y para 1987, el 48%. Las razones que las mujeres tomaban para no casarse eran principalmente para escapar de las obligaciones familiares y poder disfrutar de la libertad y control sobre sus propios ingresos (Nash, 1993). Podríamos decir que parece que esta situación continúa en la localidad, pues para 2010 la tasa de mujeres solteras en Amatenango fue más alta que la de todo el estado de Chiapas con un 52.03% (615 habitantes) de 12 años o más de edad (INEGI, 2010). Con ello, se dieron las condiciones para que las asociaciones de mujeres alfareras tuvieran una nueva oportunidad en la localidad como, por ejemplo, el caso de estudio de esta investigación, el cual presentaremos a continuación.

Organización del trabajo para la alfarería en Amatenango del Valle

La organización en la que nos centraremos es Artesanas Lucero del Alba S. de S. S.⁴, una de las organizaciones artesanales con mayor antigüedad y reconocimiento por varias instancias públicas y privadas del estado de Chiapas. Está integrada actualmente por 31 mujeres de la cabecera municipal y está constituida legalmente como sociedad mercantil desde el 20 de noviembre de 1999. Los objetivos de esta sociedad son los de comercializar sus piezas y agilizar la producción a través de estímulos públicos o privados que apoyan en la compra de materia prima y equipo, en capacitación y en la mejora de instalaciones. Cada artesana produce desde su hogar y para la venta, se consignan las piezas producidas en una tienda ubicada en el domicilio de la presidenta de la sociedad, Ana. Cada

⁴ El nombre de la organización fue modificado para efecto de anonimato y protección de identidad.

alfarera produce una o varias piezas distintas a otras y algunas son más compartidas, como las macetas en forma de paloma o las esculturas en forma de jaguar de diversos tamaños.

Cuentan con un comité ejecutivo integrado por la directiva de la sociedad y ostentan los cargos de: presidenta, secretaria y tesorera, como lo dicta la Ley de Sociedades de Solidaridad Social (LSSS), la cual fue decretada el 27 de mayo de 1976. No obstante, la estructura de la sociedad a la que ellas se refieren como “grupo de mujeres” se encuentra centralizada en el papel de la presidenta a quien nombran “representante” y que es la responsable de la dirección, operación y, en general, de todas las decisiones que pueden afectar a la totalidad de las socias, interviniendo esporádicamente su hermana, la secretaria, a quien nombraremos como la “asistente”.

Para fines de esta investigación, se considera el término “organización” como el “ente social creado intencionalmente para el logro de determinados objetivos mediante el trabajo humano y recursos materiales —tecnología, equipos, maquinaria, instalaciones físicas—” (Dávila, 2001: 350). Ahora bien, debemos entender que el trabajo realizado dentro de una organización requiere de una articulación de las relaciones de las personas que la integran pues “las organizaciones [...] disponen de una determinada estructura jerárquica y de cargos arreglados en unidades; [...] y se caracterizan por una serie de relaciones en sus componentes: poder, control, división del trabajo, comunicaciones, liderazgo, motivación, fijación y logro de objetivos” (Dávila, 2001: 350).

Esta articulación es precisamente lo que se denomina como la “estructura” de la organización, es decir, “la distribución a lo largo de varias líneas, de personas entre posiciones sociales que influyen en las relaciones de los papeles entre esta gente” (Blau, 1974 en Hall, 1983: 52). Podemos complementar esta definición de estructura con la que aportan Ranson, Hinings y Greenwood (1980): “un medio complejo de control que se produce y se recrea continuamente por la interacción pero que determina, al mismo tiempo, esa interacción: las estructuras son constituidas y constitutivas” (Hall, 1983: 53).

Para el caso de la organización caracterizada en este trabajo, se reconoce una estructura que es distinta a la determinada por la LSSS porque,

aunque la iniciativa de agruparse fue de las mismas mujeres, el constituirse legalmente fue iniciativa de un agente externo que facilitó el trámite, con el fin de poder acceder a los beneficios de programas y proyectos del gobierno y de la sociedad civil organizada que, como ya mencionamos, se encontraba en auge en los noventa. No obstante, esta estructura es la que ellas han configurado a lo largo de los años en los que han operado como sociedad o grupo de mujeres y que ha resultado en la mejor opción para el logro de su objetivo: comercializar su producción, pero que ha conllevado otras repercusiones que revisaremos más adelante.

Con el crecimiento de la importancia de la alfarería para Amatenango del Valle, también creció la importancia del papel de las mujeres que la realizan y este cambio ha sido resultado de múltiples factores locales y estructurales (políticos, económicos, de infraestructura, etc.). Entre los principales cambios que se han observado, se encuentra el papel de las mujeres dentro de la sociedad de la localidad, es decir, en la condición femenina de las mujeres y, especialmente, en sus formas para el ejercicio del poder y en su participación en la esfera pública, tanto local como fuera de Amatenango del Valle. Haremos hincapié en estos aspectos en el siguiente apartado.

De moldear barro a moldear su vida: los cambios de la condición femenina de las mujeres en Amatenango del Valle

Como en muchas comunidades de México, en Amatenango del Valle la división entre los espacios que son propios de hombres y mujeres ha estado a lo largo de la historia, con los hombres en el ámbito público y las mujeres dedicadas al privado o doméstico. Así y hasta hace unos años, la esfera de lo público era un espacio al que las mujeres no estaban acostumbradas, pues sus actividades estaban ligadas exclusivamente a las labores domésticas y a la producción de alfarería en sus propias casas. Sin embargo, en el proceso del desarrollo de la alfarería comercial, el acceso de las mujeres hacia el ámbito público ha sido mucho más amplio.

Ahora bien, para hablar sobre las mujeres y su accionar —que no sólo se limita a esta localidad— debemos mencionar lo que las rodea y que

configura su situación dentro de un contexto dado. La situación en la que las mujeres se desenvuelven puede ser explicada en su mayor parte por las condiciones sociales y estructurales que les permiten o limitan a actuar de una u otra forma, por lo que la condición de género aporta el marco idóneo para comprender este escenario.

Las condiciones sociales de las mujeres son centrales al tratar de hablar de la condición femenina, pero el concepto en sí es más amplio que una mera descripción del contexto en el que viven y, muchas veces, al que se encuentran sujetas las mujeres. Para hablar sobre la condición femenina debemos tomar en cuenta dos aspectos: primero, la posición social en la que se visualiza la situación de desventaja de las mujeres frente a los hombres (Oliveira, 2000); y, en segundo lugar, las desigualdades socioeconómicas entre las mismas mujeres en cierto nivel de análisis social. Así tomaremos como condición femenina a aquella “noción relacional que alude a una serie de aspectos objetivos y subjetivos que determina la situación de inequidad en que se encuentran las mujeres respecto de los hombres y de otras mujeres” (Oliveira, 2000: 137).

Para hablar de las inequidades femeninas y la posición social frente a los hombres y frente a otras mujeres, debemos puntualizar qué se debe observar para encontrar las características de la condición femenina. Es entonces que, para realizar cualquier análisis de esta condición, se debe atender a las interrelaciones de los ejes de inequidad como son la clase social con las desigualdades de género entre otros, y explicar cómo su imbricación “puede contribuir a potenciar o minimizar las desventajas relativas de algunas mujeres frente a los varones y a otras mujeres” (Oliveira, 2000: 138). Los ejes de inequidad son los espacios de la interacción que se dan entre los grupos sociales tales como la clase, el género, el ciclo de vida y la posición en el sistema de parentesco. Las inequidades se construyen histórica y culturalmente y son producto de un acceso y ejercicio diferencial de mecanismos de ejercicio del poder. En caso de las inequidades de género, las diferencias sexuales son transformadas cultural e históricamente en desigualdades de jerarquía que resultan en el uso de distintas formas de poder generalmente para un control social masculino sobre las mujeres y una idea de inferioridad de las mujeres frente al sexo masculino.

Es evidente que en nuestra sociedad, desde cualquiera de los ejes que se mire a una mujer, se observan las asimetrías de género⁵ en los siguientes ámbitos: la división sexual del trabajo, la sexualidad y la reproducción socio-biológica; además existen también entre las mismas mujeres situaciones que suelen ser desiguales de acuerdo con la clase, el ciclo de vida y la posición en el sistema de parentesco (Oliveira, 2000: 138).

Las diferencias sociales que se presentan en los ejes de inequidad se manifiestan en dos grandes dimensiones: la que pertenece a un orden socio-estructural y aquella de un orden socio-simbólico. La dimensión socio-estructural se relaciona con el acceso y control de recursos, con la vivencia de los roles masculinos y femeninos aceptados socialmente —por ejemplo, las vivencias de las actividades laborales que generalmente son más pesadas para las mujeres—, así como con las relaciones de poder y autoridad que se establecen entre hombres y mujeres y que se relacionan con la toma de decisiones dentro de la familia, tales como: la distribución del ingreso, educación de los hijos, y usos del tiempo y el espacio, entre otros. Por su parte, la dimensión socio-simbólica hace alusión “al significado atribuido a los recursos, las percepciones de las actividades familiares y las concepciones de las actividades familiares, y las concepciones compartidas sobre el ejercicio del poder” (Oliveira, 2000: 138).

La observación de los cambios de la condición femenina para las mujeres de Amatenango del Valle nos debe permitir vislumbrar la existencia de mayor igualdad social en el acceso y control de recursos, las transformaciones en el papel y posición de las mujeres, la obtención de una mayor autonomía femenina y cambios en las concepciones de manera subjetiva de los actores o actoras en cuanto al género y los roles de hombres y mujeres. No obstante, uno de los aportes del feminismo al análisis de la condición femenina, en general, es también la observación o distinción entre los ámbitos público y privado que se establece de manera diferencial para hombres y mujeres en una cultura o sociedad en específico.

⁵ “Podemos considerar las asimetrías de género como “construcciones socioculturales e históricas que transforman las diferencias sexuales en desigualdades jerárquicas que presuponen un acceso diferencial a diversas formas de poder” (Oliveira, 2000).

El reconocimiento de esta división entre lo público y lo privado ha sido parte de la lucha que desde el feminismo ha evidenciado el confinamiento de las mujeres al ámbito privado, o sea, a las actividades del espacio doméstico y al trabajo reproductivo, más aún a las actividades dirigidas a la sostenibilidad de la vida, como parte de la dominación del patriarcado⁶ sobre el tiempo de las mujeres (Carrasco, 2001). Es decir que, siguiendo el modelo tradicional de la familia patriarcal, la esfera privada —la vida familiar— era considerada el lugar natural de las prácticas de las mujeres y donde, de manera natural, se desarrollaban las habilidades para la reproducción de la vida, siendo que las mujeres no sólo no debían acceder al ámbito de la vida pública (y política) reservada para los hombres, sino que no podían por su condición de estar vinculadas a las pasiones, a lo subjetivo.

Pero ¿qué factores contextuales permitieron desdibujar la línea tradicional de la división sexual de los espacios públicos y privados en el caso de estudio? Pues bien, con la dificultad de obtener ingresos por la agricultura, actividad que se caracteriza como masculina en la comunidad, la importancia de la alfarería comenzó a tener un peso distinto y, como vimos, al ser las mujeres quienes la producen, también la división de correspondencia por género de los espacios públicos y privados comenzó a ser desdibujada. Nash (1993) encontró que, para la década de los ochenta, la alfarería ya comenzaba a ser una importante fuente de ingresos para las familias de la localidad y, por ello, los hombres comenzaban a involucrarse más en las actividades de la alfarería, y las mujeres a participar en procesos productivos que requerían mayor involucramiento en espacios públicos, como lo es el salir de sus hogares y de sus comunidades.

En el estudio de caso se pudo observar que, en efecto, las actividades que se relacionan con la operación del grupo de mujeres incluyen viajes a otras ciudades, la captación de clientes, el trato con éstos y la búsqueda de oportunidades que conlleven la mejora del proceso productivo, por ejemplo, la gestión de proyectos. De hecho, el haber participado en pro-

⁶ Concebido como la “forma de organización (...) basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres (...) ha surgido de una toma de poder histórico por parte de los hombres quienes se apropiaron de la sexualidad y la reproducción de las mujeres y de su producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetúan como única estructura posible” (Varela, 2005: 177).

gramas y proyectos de instancias como el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), el Fondo Nacional de Apoyo para las Empresas de Solidaridad (FONAES, hoy INAES), y el Instituto Casa Chiapas, entre otros, son experiencias que las alfareras socias recordaron como importantes de su trayectoria.

Las actividades relacionadas con la comercialización de piezas del grupo de mujeres recaen fundamentalmente en la representante, quien tiene la responsabilidad de lograr la venta de las piezas del grupo. En primera instancia, cuenta con una tienda y un museo llamado Pakul Ajchal Lum (casa o paredes de tierra y barro) que se encuentran en el domicilio de Ana. Aquí realizan la comercialización directa, principalmente a turistas que visitan la comunidad buscando una tienda que no sólo cuente con variado *stock* de productos, sino que también muestre la forma en la que las alfareras trabajan y realizan sus piezas, así como la forma en la que “viven” o vivían los y las habitantes de la comunidad; es decir, que el comprador/turista que llega directamente a la comunidad busca con recelo la “autenticidad” de las piezas de barro y la garantía de obtenerlas directamente de las productoras constituye un valor agregado a las piezas.

Otra de las formas de comercialización que se encuentra a cargo de la representante es la venta de piezas almacenadas (*stock*) mediante viajes a ferias y exposiciones en las ciudades principales de Chiapas y fuera del estado, como la Ciudad de México y Cancún, entre otros que ha realizado junto con su hermana y, esporádicamente, con otras socias, principalmente sus familiares. La tercera principal forma de comercialización que realiza el grupo, vía gestión de Ana, es la captación de pedidos especiales por parte de clientes variados que van desde la elaboración de objetos decorativos como macetas de gran volumen y basureros-ceniceros por parte de hoteles, hasta pedidos de grandes intermediarios que venden las piezas tanto dentro como fuera del territorio nacional.

Estas responsabilidades han generado en la alfarera representante y en su hermana un mayor acceso a espacios en la esfera de lo público; esto no ha sucedido con todas las alfareras que pertenecen al grupo, pues la mayoría sigue dedicándose casi de manera exclusiva a producir desde casa. Si bien el pertenecer al grupo ha coadyuvado a que puedan participar en actividades fuera del hogar, las responsabilidades por el cuidado de la re-

producción social de la familia siguen recayendo en ellas, lo cual podemos observarlo en que la representante insiste en que las socias participen en los eventos fuera de la localidad, pero ellas argumentan que no pueden hacerlo porque no pueden “darse el lujo” de descuidar sus responsabilidades asignadas a ellas en sus hogares, en especial las mujeres casadas.

De hecho, las mujeres que han podido participar en eventos y cursos que conllevan salida de sus comunidades son las solteras, viudas o divorciadas en su mayoría, que representan casi la mitad del total de socias del grupo. Para quienes han podido acceder a estos espacios, el resultado ha sido un aumento en sus experiencias y capacidades, traducido en mayor conocimiento y capacidad de agencia. Aunque esto no se ha visto reflejado en una mayor participación de este grupo de mujeres en espacios como la política, sí ha significado un cambio en la condición de sujeción a sus hogares, pero no en la carga de responsabilidades del trabajo reproductivo.

Uno de los cambios observados a partir de la intensificación en la producción e importancia de la alfarería como fuente de ingresos de las familias de las mujeres socias del grupo, ha sido el involucramiento de los hombres en diferentes etapas del proceso productivo. Si bien esto comenzó con el involucramiento en la obtención de leña, barro y arena para la elaboración de las piezas desde los años setenta y ochenta del siglo pasado (Nash, 1993), actualmente algunos hombres se han involucrado en etapas consideradas esencialmente femeninas, como el modelaje y la decoración con diseños de pintura de colores de las piezas.

No obstante, esta participación suele ser invisibilizada tanto por los hombres como por las mujeres de la localidad por distintas razones, aunque, en esencia, el principal motivo responde a que la alfarería es una actividad que hasta la fecha define e identifica a las mujeres de Amatenango del Valle en varios niveles, y constituye un espacio simbólico que es propio de lo femenino. Es decir, que las mujeres han logrado ser valoradas en sus familias y por ellas mismas en la medida en que se han convertido en proveedoras de recursos económicos de sus unidades familiares y a través de esta actividad han logrado acceder a espacios como la toma de decisiones sobre su situación conyugal, al no depender de un hombre para la obtención de ingresos económicos. También porque es en este

espacio —la alfarería y el grupo de mujeres— donde algunas han podido desarrollar capacidades y ejercer cargos y poder, ya que otros espacios aún son de difícil acceso para las mujeres en la localidad, por ejemplo, la mayordomía en la iglesia o los puestos de regidores, comisariados ejidales o la presidencia municipal.

Ahora bien, este resultado de la intensificación de producción de alfarería podríamos calificarlo como positivo: la valoración del trabajo de la mujer y del conocimiento y destreza que ellas desarrollan desde niñas para la producción de piezas que significarán, —una vez perfeccionada su técnica—, ingresos para la totalidad de la unidad familiar. Pero tampoco podemos caer en la idea simplista de ver la alfarería como potenciadora de las mujeres, sin tomar en cuenta la construcción histórica de su papel y de las asimetrías de género que esta actividad también ayuda a perpetuar.

En el primer plano debemos apuntar que la alfarería es una actividad femenina porque así se ha construido históricamente. Las piezas elaboradas desde siempre eran los utensilios que ellas utilizaban para la preparación de alimentos, servir la comida y otros usos. Las habilidades de las mujeres en este campo pueden ser desarrolladas porque se realizan dentro del hogar y, si bien ahora pueden incursionar en la comercialización de sus piezas fuera de su casa o incluso de la localidad, no todas las mujeres aún tienen el acceso o la posibilidad de realizar actividades en el plano público, aunque sea una actividad central para la obtención de ingresos para la familia. En efecto, el proceso histórico para lograr que las mujeres puedan ir accediendo a otros espacios por medio de la alfarería fue violento y turbio, recordando el asesinato de una artesana llamada Petrona —caso que ha registrado June Nash— y la salida, casi expulsión, de las mujeres pioneras que desafiaron la limitación, el cautiverio, del papel de las mujeres como alfareras del hogar y amas de casa. Sin duda, en el tiempo transcurrido entre este incidente y la actualidad, las mujeres han logrado cambiar algunas situaciones de control de los hombres sobre ellas, es decir, el papel de los hombres como autoridades y controladores de las mujeres no ha sufrido muchas alteraciones.

En el segundo plano, debemos ver que, por la forma de producción, la alfarería también ha permitido a las mujeres permanecer en su vivienda

durante las jornadas laborales de la alfarería. Si bien esta circunstancia de alguna manera reproduce esta permanencia de las mujeres en el seno familiar, es parte también de lo que ha permitido a las alfareras lograr el trabajo remunerado desde su vivienda pues les permite atender los asuntos relacionados con los diversos quehaceres del hogar. En esta situación, entre las artesanas de Amatenango se reproduce la misma paradoja que se presenta en la vida de muchas mujeres rurales a lo largo del país: la posibilidad de obtener un ingreso monetario con el costo de mayores cargas de trabajo y la multiplicidad de actividades al mismo tiempo. Si bien ellas reciben y tienen la capacidad de decidir la distribución de su ingreso por la alfarería, también les genera una mayor responsabilidad para el sostenimiento de la familia. Aumentar la carga física del trabajo y aumentar la tensión que genera una responsabilidad mayor hacia la familia es el costo social de muchas de las artesanas, y en particular de las alfareras de Amatenango del Valle (Ramos, 2010).

No obstante, debemos reconocer que el fomento estructural a la actividad también ha desembocado en la valoración externa de la mujer como alfarera y que, aunque no transforme del todo las inequidades de género, el trabajo de la alfarería y de la alfarera como proveedora de ingresos familiares es reconocido por ellas mismas y genera en ellas estatus en la familia y en la localidad, además de que contribuye a nuevos campos de toma de decisiones, como en la situación de su estado civil, lo que ya es un gran avance en materia de igualdad.

Valdría la pena preguntarse cómo podrían las mujeres alcanzar estos beneficios fuera de la alfarería y qué pasaría en los casos de las mujeres que decidieran no dedicarse a esta actividad y realizarse como seres humanos, sin que ello signifique un beneficio directo para la unidad familiar. Estos pendientes los incluimos de manera explícita para que quede registro de algunas limitaciones con la información recabada que valdría la pena explorar en futuras investigaciones.

Ahora bien, cabe resaltar la importancia que tiene la alfarería, las acciones involucradas en la actividad, y cómo en ellas se ha vislumbrado un espacio para el ejercicio del poder, lo cual es parte de las oportunidades que el acceso al espacio público ha brindado a algunas mujeres de la organización estudiada en este caso, lo cual se abordará a continuación.

La alfarería: el espacio de poder de algunas mujeres en Amatenango del Valle

Como hemos mencionado, al analizar la organización de mujeres del caso aquí abordado, la alfarería ha permitido a las mujeres acceder a cargos en los que pueden ejercer el poder de manera explícita en sus relaciones y con las que han construido estatus y agencia en torno a recursos, situación conyugal y priorización de actividades, en especial dentro de una organización, como la del caso que nos atañe. Pero para entender cómo se da este ejercicio del poder en nuestro caso, debemos aclarar a qué nos estamos refiriendo o qué estamos entendiendo como “poder” y cómo se caracteriza dentro de un espacio simbólico esencialmente de tipo relacional.

La noción clásica de poder se relaciona con el gobierno y la política como si fueran los únicos ámbitos donde podemos encontrar el poder, o bien donde éste se ejerce (Domhoff, 2005). Sin embargo, uno de los mayores aportes de autores y autoras que han estudiado el poder, fue hacer evidente que éste no sólo puede ser observado en la esfera política, también podemos encontrarlo en el mundo cotidiano, en específico en las relaciones sociales (Calla, 2002). Para este trabajo, el poder se entiende como una condición y no como un atributo, bajo el supuesto de que el poder no existe sin una relación que lo sustente. El poder, bajo esta perspectiva, se ejerce, no se posee, pues éste “se encuentra reconocido en los discursos pronunciados y no pronunciados, implícitos y explícitos, en el acceso a diferentes recursos y en la participación en la toma de decisiones” (Martínez *et al*, 2005: 272).

Así acuñamos la idea de que el poder se da en relación con otros individuos, pues para ser ejercido se necesita de una persona que domine y otra que sea dominada; esta acepción del poder es lo que Domhoff (2005) identifica como “poder distributivo”, es decir, quién tiene poder sobre quién y sobre qué. Domhoff (2005) presenta cuatro indicadores de poder y, aunque son básicos, nos pueden auxiliar en la identificación de los papeles de dominador y dominado; éstos son:

- a. ¿Quién se beneficia? Los que ejercen el poder, los poderosos, son aquellos que poseen la mayor parte de la distribución de objetos y experiencias “apreciadas” en cierto grupo o sociedad.

b. ¿Quién gobierna? Este indicador se refiere a quién ocupa o quiénes ocupan los cargos más importantes en las instituciones. Puede existir una representación igualitaria, pero también se puede dar que exista una sobrerrepresentación de algún grupo, y por el otro lado, algún grupo que no se encuentra suficientemente representado, lo que da cuenta de dos procesos básicos del poder: la exclusión y la inclusión.

c. ¿Quién gana? Con este indicador el autor se refiere a los beneficios en los procesos de toma de decisiones, aunque para su medición pueda ser un poco impreciso. No obstante, esta característica puede ser observada dentro de las relaciones sociales, por lo que es importante tomarla en cuenta para los estudios de caso.

d. ¿Quién destaca o tiene una reputación de poder? Domhoff (2005) recomienda utilizar la categoría a nivel grupal o comunitario, así como el uso de entrevistas para determinar si se conserva o no esta reputación en varios casos.

Ahora bien, las relaciones de poder en las organizaciones pueden identificarse tanto de manera externa como interna, en tanto relación de fuerzas que comparten relaciones de oposición y de complementariedad:

En el interior de las empresas se suscitan pujas o conflictos, que responden a los intereses y expectativas de los agentes que hacen parte del campo de la empresa [...] quienes ejercen el poder que son aquellos que han logrado en esa lucha una mejor posición en la organización, exigen obediencia en sus subordinados [...]. En el ámbito externo, esas luchas internas se manifiestan en la posición de la organización y en el capital acumulado respecto de la competencia (Álvarez, 2011: 147).

Nuestro interés estriba en lo que la autora llama luchas internas o relaciones de poder dentro de la organización. Para esto tenemos que el poder, desde la perspectiva de Foucault, existe únicamente cuando es puesto en acción y no actúa sobre los otros, sino sobre sus acciones presentes o futuras (Álvarez, 2011). Pero este ejercicio necesita sentarse sobre la

base de personas libres que controlan sus acciones, ya que el ejercicio del poder acepta la confrontación y la desobediencia con las consecuencias que éstas implican.

Para hacer un análisis de las relaciones de poder dentro de las organizaciones se deben tomar en cuenta los siguientes puntos (Foucault, 1991 en Álvarez, 2011):

- El sistema de diferenciaciones que permite a uno actuar sobre las acciones de los otros (por ley, económicas, productivas, culturales, etc.).
- Los tipos de objetivos perseguidos por aquellos que actúan sobre las acciones de los otros (mantener privilegios, acumular beneficios, funcionamiento de la autoridad, el ejercicio de una función u oficio, entre otras).
- Los medios que dan origen a las relaciones de poder (amenaza de armas, efectos de la palabra o por medio de la disparidad económica).
- Las formas de institucionalización (tradicionales, legales, costumbre o moda).
- Los grados de racionalización (ejercicio del poder organizado, en el sistema de redes sociales o impuestos).

Es indispensable que exista una relación de estrategia para que el poder pueda ser ejercido, concibiendo la estrategia de poder como “la totalidad de los medios que se ponen en operación para aplicar el poder efectivamente o para mantenerlo” (Foucault, 1991 en Álvarez, 2011: 149). Por ello el poder se puede establecer a partir de relaciones verticales, entre subordinados y subordinantes, y horizontales, entre miembros de una misma jerarquía, como los socios o socias.

Pero también es importante mencionar que las organizaciones son sistemas que se unen mediante relaciones de poder que se ejerce y se acepta; en este sentido, para ser ejercido, el poder debe llevar implícito el saber y la verdad, lo que lo llevará a ser legítimo, es decir, que sea reconocido. Para este fin cabe hablar de la dominación y de la legitimidad del poder.

Al respecto, podemos recurrir a los aportes de Max Weber (2007 en Álvarez, 2011: 157) sobre los tipos de dominación, así como la acción de “dominar” y su grado de legitimidad. La dominación es “la posibilidad

de que, en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes o todas las órdenes encuentren obediencia” y para lograrlo, toda dominación debe procurar despertar y cuidar la fe en su legitimidad, pues el fin de la dominación es la obediencia, o sea, “que la acción de quien obedece se desarrolla como si la persona hubiera convertido en máxima de su comportamiento el contenido de la orden por sí mismo (Weber, 2007 en Álvarez, 2011: 157).

Weber considera que existen tres tipos de dominación, a saber (Álvarez, 2011: 157):

- Racional: Se basa en la creencia en la legalidad del orden establecido y del derecho a dar órdenes por parte de quienes tengan la competencia para ejercer la dominación según ese ordenamiento (dominación legal).
- Tradicional: Se basa en la creencia usual en el carácter sagrado de las tradiciones existentes desde siempre y en la legitimidad de los componentes para ejercer la autoridad en virtud de esas tradiciones (dominación tradicional).
- Carismática: Se basa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo, ejemplaridad de una persona y del ordenamiento creado o revelado por esa persona (dominación carismática).

El poder es un aspecto central cuando miramos el establecimiento de una estructura dentro de una organización, pero también debemos tomar en cuenta otros aspectos, en especial al hablar de quienes integran una organización, en nuestro caso, las mujeres.

Aterrizando lo anterior en este caso de estudio, la estructura de la organización se encuentra centralizada en el papel de la representante del grupo de mujeres, quien realiza la mayor parte de las actividades de dirección y comercialización. Este estatus o poder de dominación podemos caracterizarlo como racional, en la medida en que esta dominación está legitimada por el cuerpo de socias, a razón de las capacidades y trayectoria que la representante ha tenido. De hecho, las alfareras reconocen que no existe otra persona distinta a Ana, la representante, que pueda ejercer las funciones que ella realiza y que, por ello, las decisiones que ella toma las benefician y representan a todo el grupo en su conjunto. La

toma de decisiones que forma parte de las responsabilidades de la representante involucra cuestiones como el reparto de producción, la difusión de información de proyectos, concursos, así como del rendimiento de la organización.

Debemos tener en cuenta que el papel central de la representante para la organización, determinado por su estatus, también ha sido construido por ella y ratificado por sus resultados dentro del grupo. Por ello, el grupo de mujeres es también un espacio en el que no se restringe la participación o actividad de las mujeres, al menos no por las asimetrías de género. Pero sí es un espacio en el que se establecen relaciones de poder y dominación, donde existe inequidad entre las mismas mujeres, aunque ello pueda estar legitimado por ellas mismas.

La construcción del estatus de la representante estriba en el desarrollo de capacidades y logros que ella misma ha obtenido, como la gestión de proyectos, la negociación con clientes, ventas a gran volumen y premios por concursos y trayectorias. Estos logros han podido ser alcanzados en parte por el interés de la propia representante, pero también porque la sujeción de ésta a las responsabilidades del ámbito privado ha sido mitigada por su hermana y por su situación conyugal, es decir, porque es soltera y porque su hermana se ha encargado de cubrir el trabajo en el hogar cuando ella ha necesitado salir, ya que en su hogar sólo viven ellas y su hermano, quien se dedica al trabajo agrícola pero que también se ha involucrado en las actividades del hogar y no tiene poder de decisión sobre las actividades que sus hermanas realizan.

Regresando a la acumulación de experiencias y capacidades, vemos que quien gana y destaca es la representante, reputada como la mejor capacitada entre las socias para ejercer su cargo y, por ello, la dominación sobre las otras socias. Pero el tipo de dominación del que hablaba Weber puede ayudarnos a comprender por qué las demás socias permiten que la representante sea quien ostente el poder en la organización.

Estas experiencias y capacidades generadas que se acompañan de su carisma han hecho de ella una mujer muy preparada y que gestiona recursos valiosos para todas las mujeres que integran el grupo. Por ello, su permanencia en el poder es legitimada por las socias, porque no hay otra mujer en el grupo con este grado de preparación que pueda lograr lo que ella, al menos desde la perspectiva de las socias.

Existe un sistema de diferenciación simple pero concreto que visibiliza la diferencia entre la representante y el resto de las socias; y aunque la estructura no es muy compleja en este aspecto, y este sistema de diferenciación responde a una razón de capacidades, y luego económicas, por el control de la comercialización y, por ende, del dinero que llega a la organización, hace de la representante y en segundo nivel a la asistente, dos socias distintas o superiores dentro de la organización.

Conclusiones

Hemos revisado en el presente trabajo algunas de las transformaciones en la vida de las personas de Amatenango del Valle en relación con la alfarería como un elemento y patrimonio cultural de un pueblo tseltal en Los Altos de Chiapas. Estos cambios han sido de diferentes magnitudes en los varios aspectos de la vida cotidiana de las alfareras. Hemos puesto especial atención en la organización para la producción y comercialización de las piezas de barro y cómo en este espacio se crean ejercicios de poder de la representante y su familia sobre otras mujeres de la organización. En este proceso de establecimiento del trabajo femenino de alfarería, se ha logrado una mayor capacidad de agencia de las mujeres, incluso en comparación con la de la generalidad de la población masculina de Amatenango.

Las condiciones estructurales que detonaron la creciente importancia de la alfarería de Amatenango del Valle fueron económicas, políticas y sociales. Económicas porque la alfarería, ha sido una de las actividades no agrícolas que se convirtieron en una opción de obtener ingresos monetarios. Su creciente importancia por el crecimiento del mercado de artesanías ha creado un entorno local y regional más favorable para las mujeres. También es una realidad que la alfarería ha abierto un camino para que las mujeres participen en grupos que promueven las acciones del Estado y de la sociedad civil que, al tiempo que apoyan la producción alfarera, ejercen algunos manejos políticos como la adherencia a ciertos partidos y grupos que participan en la política regional.

A raíz de esta importancia, nuevas formas de organización se promovieron por el Estado, el mercado y la sociedad civil organizada para po-

tenciar la producción y comercialización de la alfarería, y comenzaron a surgir empresas sociales como la S.S.S. que analizamos en esta investigación. Pero para su funcional operación la estructura propuesta por la ley se adaptó, y luego apropió, para que se consolidara dicha organización y pudiera operar de manera que los beneficios fueran efectivos y mayores para las socias pertenecientes a ella.

Tanto la organización como la importancia de la alfarería fueron factores que han favorecido mejores opciones de vida, y en este sentido se puede señalar que la condición femenina de las mujeres de la localidad ha cambiado a posiciones sociales de mayores ventajas, tanto por el prestigio que ciertas líderes alfareras han logrado, como en la ruptura de ciertas costumbres de género, como el deber casarse a cierta edad y convertirse en madres y esposas sin tener otras opciones de vida. Las mujeres pueden ejercer el poder a través de las actividades relacionadas a la producción y comercialización de la alfarería, y como ésta toma cada vez mayor importancia en la localidad, las mujeres pueden transformar los espacios del ejercicio del poder y decidir cada vez más sobre otros aspectos de su vida privada, como en la situación conyugal.

La mayor capacidad de ejercer poder, el aumento de capacidades y conocimientos y el salir al mundo de algunas de las artesanas alfareras ha resultado también en un aumento de la brecha de inequidad entre mujeres, al tiempo de mayores ventajas en las relaciones de género. La participación y constitución de una organización de producción y comercialización que deviene de una política de desarrollo ha detonado cambios incluso distintos a los esperados en la vida de las mujeres y sus familias, así como transformaciones en la cultura de Amatenango del Valle. Las condiciones de las mujeres se hacen menos asimétricas entre géneros y contribuyen a generar mayores espacios de participación y toma de decisiones de las mujeres. De esta manera, Amatenango y sus mujeres nos dan una muestra de la posibilidad de crear de alguna manera un desarrollo local, que desde la acción, la creatividad y los intereses femeninos, se convierte en una opción de ingresos familiares que contribuye a una mayor igualdad de género y un mayor respeto por los derechos de las mujeres.

Bibliografía

- Álvarez Sánchez, Yolanda (2011) “El poder y las relaciones de poder en las organizaciones. Algunas aproximaciones teóricas desde las perspectivas de Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Max Weber”. En *Gestión y Sociedad*, vol. 4, núm. 1, enero-junio, pp. 145-161.
- Calla, Pamela (2002) “Una aproximación al género del poder”. En *Reflexiones sobre teoría de género hoy*. En *Umbrales*, núm. 11, septiembre, pp. 89-130.
- Camacho, Daniel (2010) “Treinta y cinco años de evolución de la Teoría de Desarrollo en las Ciencias Sociales en América Latina (1974-2009)”. En *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, vol. 43, núm. 168, pp. 149-162.
- Carrasco, Cristina (2001) “La sostenibilidad de la vida humana ¿un asunto de mujeres?”. En *Mientras Tanto*, núm. 82, otoño-invierno, pp. 43-70.
- Dávila Ladrón de Guevara, Carlos (2001) *Teorías organizacionales y administrativas*. Bogotá: Mc Graw Hill.
- Domhoff, William (2005) “Basics of studying power”. University of California at Santa Cruz. Disponible en http://whorulesamerica.net/methods/studying_power.html [consultado el 8 de noviembre de 2015].
- García Pascual, Francisco (2003) “La agricultura latinoamericana en la era de la globalización y de las políticas neoliberales: un primer balance”, en *Revista de Geografía*, núm. 2, pp. 9-36.
- Grammont, Carton (2009) “La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos”. En *Carton de Grammont y Martínez*, (coords.), *La pluriactividad en el campo mexicano*. Ecuador: FLACSO. pp. 245-267.
- Kay, Cristóbal (2002) “Enfoques sobre el desarrollo rural en América Latina y Europa desde mediados del siglo veinte”. En García Pascual (coord.) *El mundo rural de la era de globalización. Incertidumbres y posibilidades*. España: Ministerio de Agrícola, Pesca y Alimentación y Universidad de Lleida, pp. 337-429.
- Kay, Cristóbal (2009) “Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal ¿una nueva ruralidad?” En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 71, núm. 4 octubre-diciembre, pp. 607-645.

- Hall, Richard (1983) "Organizaciones: Estructura y proceso". Madrid: Dossat.
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). *Censo de población y vivienda 2010*. México.
- Lamas, Marta (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Ley de Sociedades de Solidaridad Social, (1976) en *Diario Oficial de la Federación*. Publicación: 27 de mayo de 1976.
- Martínez García, Luz Elena, et al. (2005) "Género y poder en tres organizaciones rurales de la región lagunera". En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 67, núm. 2, abril-junio, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-25032005000200002&script=sci_arttext [consultado el 8 de noviembre de 2015].
- Millett, Kate (1995) *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Nash, June (1973). "Ideology and Behavior: The Betrothal in a Tzeltal Speaking Maya Indian Community". En Siverts, Henning (Ed.). *Drinking patterns in highland Chiapas*, Bergen: Universitetsforlaget.
- Nash, June (1993) "Maya Household Production in the World Market: The Potters of Amatenango del Valle, Chiapas, Mexico". En Nash, June (Ed.), *Crafts in the World Market: The impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, State University of New York Press.
- Oliveira, Orlandina (2000) "Transformaciones socioeconómicas, familia y condición femenina". En María de la Paz López y Vania Sallés (coords.), *Familia, género y pobreza, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza*. México: Porrúa, pp. 135-172.
- Ramos Muñoz, Dora y Esperanza, Tuñón (2001) "De vasijas de uso a lámparas de ornato: Cambios en la alfarería y en la vida de las mujeres de Amatenango del Valle, Chiapas". En Paloma Bonfil (coord.). *De la tradición al mercado: microempresas de mujeres artesanas*. México: Grupo interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, A. C., pp. 415-441.
- Ramos Maza, Teresa (2010) *Artesanas tzeltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Shanin, Teodor (1983) *La clase incomóda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. Madrid: Alianza Universidad.
- Varela, Nuria (2005) *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

- Velasco Ocampo, María Guadalupe (2000) “Mujeres y condición femenina”. En *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 11. Disponible <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88412392008> [consultado el 8 de noviembre de 2015].
- Villafuerte Solís, Daniel (2009) “Cambio y continuidad en la economía chiapaneca”. En Marco Estrada (Ed.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, México: Gobierno del Estado de Chiapas-El Colegio de México, pp. 25-94.

Acerca de las autoras y los autores

Nancy Beatriz Antonio Miguel es maestra en Ciencias en Desarrollo Rural Regional por la Universidad Autónoma Chapingo. Licenciada en Desarrollo Sustentable por la Universidad Intercultural de Chiapas. Ha trabajado en asociaciones de desarrollo como la Asociación Civil Madres del Pueblo del Sureste, la fundación “Casa Bajareque”, en la que trabajó en el proyecto de elaboración de productos artesanales, medicinales y alimenticios en el estado de Chiapas, y la Organización para el Desarrollo Social, Integral y Sustentable del Campo y la Ciudad, A.C. (ODESISC). Correo electrónico: foca_1903@hotmail.com

Jesús Geovani Alcázar Sánchez actualmente es doctorante en la Universidad Autónoma Chapingo en el posgrado en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. Sus raíces campesinas le han permitido inclinar su investigación hacia los temas de la agricultura familiar campesina y estrategias campesinas como alternativas al desarrollo. Es parte de la Red Nacional de Escuelas Campesinas. Correo electrónico: alcazar_44_49@hotmail.com

Lilliana Bellato Gil es doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y la Universidad de Alicante (UA). Recibió la mención honorífica del premio Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis de maestría en Antropología Social del INAH. Tiene una especialidad en terapia psicocorporal. Entre sus publicaciones destacan: *Las representaciones sociales de la pobreza en Chiapas*, *La sexualidad entre hombres y mujeres mazahuas*, *El sistema carcelario y riesgos del VIH/SIDA entre jóvenes privados de la libertad* y *Violencia social en Tapachula*, entre otras. Actualmente se desempeña como presidenta de la organización Jlu-maltik Equidad Sur A.C. Correo electrónico: lilianabellato@hotmail.com

Francisco Cruz Rejón es licenciado en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Es maestro en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo, sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Ha trabajado con asociaciones civiles en proyectos de desarrollo comunitario en localidades de Yucatán y Campeche. Desde 2014 hasta la fecha, coordina una organización de desarrollo comunitario en distintas localidades de Los Altos de Chiapas. Correo electrónico: goodpaco@hotmail.com

Astrid Cuero Montenegro es feminista antirracista afrocolombiana. Maestra en Estudios Sociales, línea de Estudios Laborales, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa (UAM-I) y socióloga la Universidad del Valle de Cali-Colombia. Actualmente es doctorante en el posgrado en Estudios e Intervención Feminista del CESMECA-UNICACH. Sus temas de especialización son: el feminismo negro y decolonial, el feminismo marxista y materialista, el trabajo feminizado y la industria maquiladora mexicana y colombiana. Como activista feminista, ha participado en diferentes colectivos del movimiento afroestudiantil colombiano. Ha participado en varios proyectos de investigación en Colombia sobre sexualidades y feminidades de mujeres negras hetero, lesbianas y bisexuales y sobre los efectos de la discriminación racial en el empleo en las mujeres afrocolombianas residentes en Cali, de los cuales surgieron varias publicaciones. Correo electrónico: astridcuero850@gmail.com

Perla Shiomara del Carpio Ovando es doctora en Psicología Social por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada en Psicología por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Profesora investigadora de tiempo completo de la Universidad de Guanajuato, Campus Celaya-Salvatierra. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Ha sido acreedora de diversos premios estatales, nacionales e internacionales, entre los que resaltan el Premio Especial de la Sociedad Española de Psicología Experimental (España, 2012), el primer lugar en Ensayo Bre-

ve Fermín Caballero, otorgado por la Asociación Castellano-Manchega de Sociología (ACMS, España, 2009) y el Premio Estatal de la Juventud (2009), otorgado por el Gobierno del Estado de Chiapas a través del Instituto Estatal de la Juventud. Cuenta con Perfil Deseable PRODEP y es miembro del Cuerpo Académico en Consolidación Migración y Grupos Vulnerables. Su línea de investigación es: “Artesanías, identidades y trabajo”. Correo electrónico: shiomarartesanía@gmail.com

Masaya del Rasso Sáyago es maestra en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Licenciada en Antropología Social, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Temas de especialización: industrias creativas, industrias culturales, políticas culturales, textiles de Los Altos de Chiapas. Correo electrónico: Correo electrónico: masaya.drs@gmail.com

María Teresa Garzón Martínez es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Maestra y especialista en Estudios Culturales por la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. Maestra en Estudios Feministas por la Universidad Nacional de Colombia. Profesional en Estudios Literarios por la Universidad Nacional de Colombia. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Fundadora del Comando Colibrí, escuelas de defensa personal para mujeres y otros cuerpos en peligro y coordinadora e instructora de Comando Colibrí Lacandona. Investigadora del CESMECA-UNICACH en donde participó en el diseño y puesta en marcha del programa de posgrado en Estudios e Intervención Feministas. Correo electrónico: maría.garzon@unicach.mx

Arlette Gautier es doctora en Sociología, profesora de Sociología en la Universidad de Bretaña Occidental y miembro del Laboratorio de Estudios y de Investigaciones Sociológicas (LABERS, EA 3149). Sus investigaciones versan sobre las transformaciones de los regímenes de género en contexto colonial y poscolonial —las Antillas durante la esclavitud y después de la departamentalización, el Yucatán contemporáneo— y so-

bre las evoluciones de los derechos del matrimonio y de la reproducción. Ha publicado, entre otros, en 2013 con Marie-France Labrecque *Avec une touche d'équité et de genre. Les politiques publiques de développement et de santé au Yucatan*, Québec, Presses Arlette. Correo electrónico: Gautier@univ-brest.fr

Emanuel Gómez Martínez estudió Sociología (1999), maestría (1999) y doctorado en Desarrollo Rural (2013) por la UAM Xochimilco, diplomado en Antropología Jurídica por el INAH (2012) y en Agroecología (2011) por la Universidad Internacional de Andalucía, España. Sus líneas de investigación se derivan de su vinculación con organizaciones indígenas y campesinas de Oaxaca y Chiapas donde trabaja desde 1994. Entre sus publicaciones destacan libros y artículos sobre los pueblos chimalapas, mixtecos, zapotecos del Istmo, y en coautoría los libros: *Representaciones sociales de la pobreza y el bienestar en Chiapas*, *Los recursos hídricos en las regiones indígenas de México* y *El TTP y los derechos indígenas en América Latina*. Profesor investigador del posgrado en ciencias en desarrollo rural regional de la Universidad Autónoma Chapingo desde 2014, en los niveles de maestría y doctorado. Activista de la Campaña Sin Maíz No Hay País. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 2015. Correo electrónico: pinotzin@gmail.com

Isela González Marín es doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Sus líneas de investigación y experiencia profesional se orientan hacia las identidades y representaciones sociales de la infancia y temas relacionados con las juventudes urbanas y las afectividades juveniles. Actualmente labora como docente en la Universidad Autónoma de Yucatán, impartiendo asignaturas referentes a la investigación en las artes. Correo electrónico: gonzalez.chely@hotmail.com

Rafael Alonso Hernández López es doctor en Ciencias Sociales y humanísticas por el CESMECA-UNICACH. Coordinador del Doctorado en Estudios de Migración en El Colegio de la Frontera Norte (COLEF). Miembro del SNI. Presidente del Consejo Ciudadano del Instituto Nacional de Mi-

gración. Líneas de investigación: migración internacional en tránsito, jornaleros migrantes y derechos humanos en la migración. Correo electrónico: rafaelalonsohernandezlopez@gmail.com, rahernandez@colef.mx

Rigoberto Martínez Sánchez es licenciado en Ciencias de la Educación con especialidad en Ciencias Sociales, maestro en Educación con Especialidad en Investigación Educativa y doctor en Estudios Regionales por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Profesor de tiempo completo y coordinador de Investigación y Posgrado del Centro de Estudios para la Construcción de la Ciudadanía y la Seguridad (CECOCISE) de la UNACH. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Cuenta con Perfil Deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente para el Tipo Superior (PRODEP). Correo electrónico: rigobert19@hotmail.com

Carlos Miranda Videgaray es doctor en Antropología, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cursó la Maestría en Psicodrama y Coordinación de Grupos. Primer Lugar del Premio Nacional 1997-1998 de Investigación en Salud Reproductiva desde la Perspectiva de Género (UNAM/Secretaría de Salud). Docente de la Licenciatura en Gerontología, de la Facultad de Medicina “Dr. Manuel Velasco Suárez”, de la Universidad Autónoma de Chiapas. Profesor invitado en la Maestría de Trabajo Social de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Es autor de artículos científicos y de divulgación que ha publicado en revistas especializadas de México, Argentina, Perú y Holanda; de diversos capítulos de libros en temas de etnicidad, religiones, migración, género y masculinidades, y coautor de cuatro libros en temas de etnografía indígena, sociodemografía indígena, migración y violencia contra las mujeres por razones de género. Coproductor de cuatro documentales sobre vejez urbana, vejez indígena, mujeres trans y VIH-sida en personas adultas mayores. Correo electrónico: huehues@hotmail.com

José Pablo Mora Gómez es licenciado en Filosofía por Instituto de Filosofía AC, coordinador del equipo de investigación de FM4 Paso Libre y asistente del coordinador nacional de la Red de Documentación de Orga-

nizaciones Defensoras de Migrantes. Actualmente realiza una maestría en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Unidad Villahermosa. Correo electrónico: jpabml4@gmail.com

Manuel Roberto Parra Vázquez es doctor en Economía y es investigador de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR); pertenece al SNI Nivel III. Su interés se centra en la generación de alternativas alimentarias en zonas campesinas. Impulsa procesos de desarrollo local vinculando actores locales. Su objetivo es propiciar, mediante un aprendizaje social, el establecimiento de sistemas alimentarios sustentables basados en la integración de los saberes de todos los participantes. Correo electrónico: mparra@ecosur.mx

Karla Pérez Cánovas es maestra en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México (CIMSUR). Etnóloga, trabaja desde la antropología aplicada en la organización, acompañamiento y fortalecimiento entre mujeres dentro del contexto comunitario. Fundadora del proyecto Malacate Taller Experimental Textil. Su línea de investigación es acerca de la transformación, la resignificación y las relaciones interculturales en torno a la práctica textil. Interesada en la reactivación de técnicas tradicionales.

Alejandra Pinto Ballinas es maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, egresada de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Maestra en Ciencias de la Educación con Formación en Docencia e Investigación de la Universidad Valle del Grijalva (UVG). Licenciada en Diseño Gráfico por la Universidad de Los Altos de Chiapas (UACH). Colaboró en el periódico *Margaritas Hoy* con la sección “animación lectora” y en la gaceta *El Jocote* con la sección “Personaje del mes”. Ha sido docente en el Instituto Tecnológico Amado Nervo (ITAN) y en la Universidad del Sureste (UDS). Áreas de interés: artes visuales, procesos didácticos y cultura tojolabal.

Iván Francisco Porraz Gómez es doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas por el CESMECA-UNICACH. Investigador asociado en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), unidad Tapachula, en el Grupo Académico de Estudios de Migración y Procesos Transfronterizos del Departamento de Sociedad y Cultura. Miembro del SNI. Líneas de investigación: Juventudes, migración de retorno, violencia en el sur de México y Centroamérica. Correo electrónico: pacon_83@hotmail.com, iporraz@ecosur.mx

Teresa Ramos Maza es doctora en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, licenciada en economía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Sus líneas de investigación se orientan a los temas de feminismos, economía y sociología rural, estudios culturales y cultura laboral y desarrollo y género. Docente de los programas de posgrado en Estudios e Intervención Feministas y en Ciencias Sociales y Humanísticas del CESMECA. Sus últimas publicaciones son: “Trabajadoras rurales chiapanecas y relaciones sociales en la producción: ¿hacia una economía solidaria?”, publicado en la revista *Otra Economía*, Brasil, 2016; Reygadas *et al.* “Economías Alternativas Utopías, desencantos y procesos emergentes”; Díaz, Ochoa, Ramos y Cancino “Género, mercado y trabajo: mujeres productoras de tostadas de maíz”; Basail, A. Castro, de la Garza, Ramos y Valdez, *Raíces comunes e historias compartidas*. Correo electrónico: teresarm@prodigy.net.mx

Eva Valadez Angeles es maestra en Estudios e Intervención Feministas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Psicoterapeuta y facilitadora de procesos grupales en materia de género, sexualidad y feminismo, menstruartivista y activista. Correo electrónico: evavaladezangeles@gmail.com

**Ruralidades,
cultura laboral y feminismos
en el sureste de México**

Teresa Ramos Maza
(coordinadora)

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2018
en offset tradicional con un tiraje de 500 ejemplares
en los talleres de Ediciones de la Noche, Madero 687.
Casi esq. Av. Federalismo/Zona Centro. C.P. 44100
Guadalajara, Jalisco, México.

Las investigaciones incluidas en el presente libro, además de proporcionar una panorámica de los intereses de las nuevas generaciones de estudiosos sobre nuestras sociedades, nos remiten a la necesidad de aunar diversas disciplinas sociales como la historia, la sociología y la antropología; nos dirigen hacia reflexiones sobre las formas de organización laboral y sobre relaciones sociales desde el trabajo infantil hasta el trabajo femenino y masculino en las migraciones de la población rural; nos enseñan que estas poblaciones no sólo tienen gran capacidad de innovación y habilidades, sino que han encarado múltiples retos en la búsqueda de la vida. Los artículos contribuyen al conocimiento de problemáticas sociales desde nuevas y creativas ópticas y metodologías sociales, para la búsqueda de alternativas orientadas hacia igualdades sociales acompañadas de las diferencias culturales.



CONSEJO DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA
DEL ESTADO DE CHIAPAS