



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES UNIVERSITARIOS

MAESTRÍA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

**ENTRE LA COOPERATIVA Y LA FAMILIA: LA RECONFIGURACIÓN
DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO ENTRE LAS ARTESANAS
TSOTSILES.**

**EL CASO DE LA COOPERATIVA J'PAS JOLOVILETIK EN LOS
ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO.**

TESIS

**QUE COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:**

MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

PRESENTA:

HAZAEI DE JESÚS MEJÍA CERVANTES



DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
DPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXÁMENES PROFESIONALES



SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS, MÉXICO, DICIEMBRE 2016.

**ENTRE LA COOPERATIVA Y LA FAMILIA: LA RECONFIGURACIÓN DE LA
IDENTIDAD DE GÉNERO ENTRE LAS ARTESANAS TSOTSILES.
EL CASO DE LA COOPERATIVA J'PAS JOLOVILETIK EN LOS ALTOS DE
CHIAPAS, MÉXICO.**

Tesis realizada por **Hazael de Jesús Mejía Cervantes**, bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTOR:



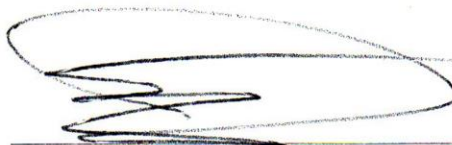
Dr. Timothy Roderick Trench Hamilton

ASESORA:



Dra. Juana Cruz Morales

ASESORA:



Dra. Teresa Ramos Maza

A Rosalina Cervantes y Víctor Mejía

Por el gran amor con el que me han acompañado en cada paso.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es fruto del esfuerzo compartido entre muchas personas durante más de dos años. Quiero expresar mi más sincera gratitud a todas las artesanas de la cooperativa J'pas Joloviletik, por la calidez y confianza con la que me recibieron. A Martha, María, Juana, Verónica, Francisca, Lupita, Rosa, Ana María, Petrona, y a quienes me abrieron las puertas de su casa y me ofrecieron con sinceridad, la posibilidad de realizar este trabajo; a las representantes y al Consejo, por lo que me enseñaron sobre sus vidas, por sus palabras y por permitirme aprender. De todas es este trabajo.

Al equipo de THP-Chiapas, por su confianza y estima durante tantos meses. A Margarita, quien con sus pláticas profundas me compartiera una forma distinta de mirar el mundo.

A Lucy, mujer inigualable, compañera, amiga, cómplice de aventuras, sueños y desvelos. Su cariñosa lectura, consejos y cuidados están presentes en cada una de éstas páginas.

Agradezco a quienes formaron parte de mi comité asesor, Dr. Tim Trench Hamilton, Dra. Juana Cruz Morales y Dra. Teresa Ramos Maza, su compromiso, paciencia y consejos durante todo el camino posibilitaron concretar esta tesis.

A la Universidad Autónoma Chapingo. A todos los docentes y personal administrativo de la Sede Chiapas. Al CONACyT, por el financiamiento económico facilitado durante el programa de estudios.

A mis padres, quienes desde la distancia me han acompañado y alentado cada día.

A Dios, por permitir que todo sea.

Kolaval tajmek

DATOS BIOGRÁFICOS

Nací en la Ciudad de México en el año de 1985. Cursé los estudios de licenciatura en el Instituto Politécnico Nacional, donde me gradué como Ingeniero Textil.

Ya como egresado, nunca me gustó someterme a las reglas del trabajo en la industria y luego de probar en carne propia las amargas hieles del *“trabajo estable y con prestaciones mayores a las establecidas por la ley”* decidí buscar otros senderos para andar.

Encontré en los textiles artesanales, una alternativa que me llevó, como tejedor y tintorero, a involucrarme con instituciones oficiales de fomento artesanal. Estas experiencias me vincularon con artesanxs, campesinxs y comunidades rurales, a las que mi corazón textilero se siente ahora enraizado.

La inquietud por comprender qué había más allá del sentido técnico y estético de los procesos textiles, me llevaron a querer fortalecer y explicar, desde la perspectiva teórica, el conjunto de experiencias empíricas adquiridas durante más de tres años de trabajo en comunidades. Es así que ingresé a la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo, de la que hoy egreso con una visión más amplia y profunda de las realidades, rebeldías y luchas de las comunidades, de sus hombres y de sus mujeres.

ENTRE LA COOPERATIVA Y LA FAMILIA: LA RECONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO ENTRE LAS ARTESANAS TSOTSILES. EL CASO DE LA COOPERATIVA J'PAS JOLOVILETIK EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

BETWEEN THE COOPERATIVE AND THE FAMILY: THE RECONFIGURATION OF GENDER IDENTITY AMONG TSOTSIL WOMEN. THE CASE OF THE J'PAS JOLOVILETIK COOPERATIVE FROM THE CHIAPAS HIGHLANDS

Hazael de Jesús Mejía Cervantes¹ y Timothy Roderick Trench Hamilton²

RESUMEN

Para las mujeres tsotsiles de Los Altos de Chiapas, participar en organizaciones consideradas no tradicionales (como las cooperativas de artesanas), representa una oportunidad para tomar parte en espacios pertenecientes al ámbito público, el cual de acuerdo a su condición étnica y de género les ha sido culturalmente negado, puesto que, en las comunidades indígenas, el imaginario genérico asignado a las mujeres, vincula su éxito social al ámbito familiar a través del cumplimiento del rol de *madresposas*, reproduciendo así la opresión y subordinación genérica que históricamente ha construido una identidad femenina como *seres-para-otros*.

A partir de un enfoque cualitativo en el que se incorpora una visión feminista de las relaciones de género, este trabajo tiene por objeto analizar si, la participación de las socias en una organización en la que ellas figuran como dueñas y “dirigentas” ha propiciado cambios en la identidad de género al facilitar procesos de aprendizaje y el desarrollo de saberes, aptitudes y habilidades que trastocan las normas culturales y posibilitan un cambio tanto en la posición personal como en la valoración colectiva, dando origen a procesos de autoafirmación, confianza y empoderamiento.

Se hallaron elementos para afirmar que la participación en esta cooperativa incide en el proceso de construcción la identidad de género. Sin embargo no pueden considerarse cambios lineales, puesto que hay factores como el tipo y tiempo de participación, intereses personales así como las condiciones de vida de cada socia que intervienen en dichos procesos de cambio.

Palabras clave: *Mujeres tsotsiles, identidad genérica, familia, participación, feminismo.*

ABSTRACT

For Tsotsil women from the Chiapas Highlands, the participation in non-traditional organizations (such as artisan cooperatives) represents an opportunity for taking part in spaces that correspond to the public sphere. This is something that had hitherto been denied to tsotsil women, because of their ethnic and gender condition. In indigenous communities, the gender construction assigned to women, links their social status to the domestic sphere and through the fulfillment of the ‘mother-wife’ role, reproducing patterns of gender oppression and subordination, which have historically constructed female identity as ‘beings-for-others’.

Using a qualitative approach that incorporates a feminist vision of gender relations, this article analyzes whether the participation of these women in an organization in which they are owners and leaders has produced changes in their gender identity, through learning processes and the development of capacities, aptitudes and knowledges that challenge cultural norms or it allows for personal and collective transformations, which in turn leads to processes of self-affirmation, self-confidence and empowerment.

We identified elements to confirm that participation in this cooperative influences the gender identity construction process. However, these changes cannot be considered lineal, as factors such as the type and length of involvement, personal interests and living conditions of every member affect the transformation processes.

Key words: *Tsotsil women, gender identity, family, participation, feminism.*

¹ Tesista

² Director de tesis

ÍNDICE

ÍNDICE.....	vii
ÍNDICE DE MAPAS, CUADROS Y FIGURAS	x
INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo 1. En busca de las identidades femeninas.....	9
1.1. Una Mirada al concepto de identidad.	9
Un primer acercamiento conceptual.....	9
Un segundo acercamiento conceptual	10
1.2. Un acercamiento al concepto de género e identidad genérica	16
1.2.1. El género	16
1.2.2. Identidad de género.....	18
1.3. Etnicidad y cultura: su influencia en la construcción de la identidad étnica y genérica	19
1.3.1. Etnicidad	19
Identidad étnica	20
La cultura y su relación con la identidad étnica y genérica	21
1.4. Relaciones de género	22
1.5. La dicotomía público-privado.....	24
1.6. La familia, las mujeres, las identidades	30
1.6.1. El triple rol de las mujeres.....	32
1.6.2. Las mujeres, la producción y reproducción de las identidades	34
1.7. Las organizaciones de artesanas: participación de las mujeres en el “espacio público” y su implicación en la construcción de la identidad genérica.....	37
1.7.1. El concepto de participación	38
Tipos de participación	40
Capítulo 2. Los Altos de Chiapas: Escenario de desigualdades, subordinaciones y escaparate comercial para las artesanías indígenas	42
2.1. Los Altos de Chiapas: Breve mirada a la región de estudio	42
2.1.1. El espacio de J’pas Joloviletik	49
2.2. Ser mujer en Los Altos de Chiapas: un vistazo la región a través de la perspectiva feminista	53
2.2.1. Educación	54
2.2.2. Acceso a la salud	57
2.2.3. Violencia intrafamiliar.....	58
2.2.4. Opciones laborales.....	62
2.3. El surgimiento de las cooperativas de artesanas en Los Altos de Chiapas: Una revisión a través de la historia	65
2.3.1. Las cooperativas de artesanas: hijas de la política indigenista.....	70
Capítulo 3. J’pas Joloviletik: Una cooperativa diferente	75
3.1. Historia de J’pas Joloviletik	75

3.1.1. (1982-1989) Surgimiento y consolidación	75
3.1.2. (1990-1996) Las asesorías y las rupturas	79
3.1.3. (1997-2007) El regreso al INI y la posterior separación	81
3.2. (2008-2015) La transformación	83
3.2.1. Forjando alianzas	83
¿Quién es THP?	84
3.2.2. Problemática y situación de la cooperativa (2008).....	85
3.2.3. Repensando la cooperativa.....	87
La reestructuración de la cooperativa en 2011	90
Consolidación de la organización (2012-2016)	91
3.2.4. Los retos de transformar la cooperativa.....	93
3.2.5. Artesanas, socias y dueñas de la cooperativa.....	98
3.3. Estructura y organización (2015-2018)	100
3.3.1. Integración de los Consejos y las Comisiones	102
3.3.2. Espacios de participación	103
3.3.3. ¿Cómo opera la cooperativa?	105
Funciones del Consejo Administrativo y Consejo de Vigilancia	106
Las representantes de los grupos	107
Las experiencias de las Comisiones	107
3.4. Tipos de participación en la cooperativa	110
3.5. La tienda y los sistemas de venta	114
3.5.1. Sistema de Nota	114
3.5.2. Sistema de Consignación	115
3.5.3. Sistema de venta por pedidos	117
3.5.4. Comparativa entre sistemas de venta.....	117
3.6. El futuro de la cooperativa	119
Capítulo 4. Las socias de J'pas Joloviletik: tres generaciones reunidas	121
4.1. El género en tres generaciones de artesanas	121
4.1.1. Primera generación: Socias fundadoras	122
4.1.2. Segunda generación: Las hijas de las fundadoras	127
4.1.3. Tercera generación: las nietas de las fundadoras	130
4.2. ¿Quiénes son las socias de la cooperativa?	137
4.2.1. El grupo de Aldama	137
Relaciones sociales en el grupo de Aldama	138
4.2.2. El grupo de Bautista Chico.....	139
Relaciones sociales en el grupo de Bautista Chico	140
4.2.3. El grupo de Catishtic.....	141
Relaciones sociales en el grupo de Catishtic.....	143
4.2.4. El grupo de Larráinzar	144
Relaciones de sociales en el grupo de Larráinzar	145

Capítulo 5. Reconfigurando identidades	147
5.1. Entre la cooperativa y la familia: la organización del trabajo en los núcleos familiares	147
5.1.2. El trabajo de las mujeres.....	149
5.1.3. El trabajo de los hombres	154
Trabajo masculino “fuera” del espacio doméstico	155
Trabajo masculino “dentro” del espacio doméstico	158
Los hombres en la economía del cuidado	159
5.2 Mujeres en la organización: ¿Cómo coexiste el trabajo doméstico y la elaboración de artesanías?	162
5.2.1. Entre la cooperativa y la familia: El precio de la participación interactiva.....	164
5.3. Percepciones de los hombres sobre la participación de las mujeres en la cooperativa	168
5.3.1. ¿Contradiendo los patrones genéricos?	171
5.4. Percepciones de las mujeres sobre su participación en la cooperativa.....	173
5.5. Factores que determinan el tipo de participación de las mujeres en la cooperativa.....	177
5.5.1. Objetivos y características de la organización.....	178
5.5.2. Situación de vida de las socias	179
5.5.3. Elementos circunstanciales.....	181
5.5.4. Tiempo de participación	183
5.5.5. Distancia a la sede de la organización.....	184
5.5.6. Interés por participar	185
5.6. Participación y reconfiguración de identidades.....	186
5.6.1. La organización como experiencia: Identidad colectiva, aprendizajes y conflictos.....	187
5.6.2. Percepción de las mujeres respecto a “ser artesanas”	190
5.6.3. Percepción de las artesanas sobre “ser mujeres”	193
<i>Ser mujer</i> : cambios en la dimensión personal	194
Capítulo 6. Conclusiones.....	199
Literatura Citada	210

ÍNDICE DE MAPAS, CUADROS Y FIGURAS

MAPAS

Mapa 1	Municipios que conforman la Región Altos de Chiapas	44
Mapa 2	Localización geográfica de los municipios de donde provienen las socias de la cooperativa J'pas Joloviletik.	51
Mapa 3	Ubicación de municipios y localidades de estudio.	51

CUADROS

Cuadro 1	Región Altos: población indígena por municipio.	46
Cuadro 2	Región Altos: Índices de pobreza por municipio.	48
Cuadro 3	Población en los municipios donde se efectuó el estudio.	52
Cuadro 4	Población en las localidades donde realizó el trabajo de campo.	52
Cuadro 5	Rezago educativo en los municipios de estudio.	56
Cuadro 6	Grado escolar promedio en los municipios y localidades donde se realizó el estudio.	56
Cuadro 7.	Acciones conjuntas de la cooperativa J'pas Joloviletik y THP (2010).	90
Cuadro 8.	Principales acciones de la cooperativa J'pas Joloviletik con el acompañamiento de THP durante el periodo 2012-2015.	92
Cuadro 9.	Calendario agrícola de la milpa tsotsil.	157
Cuadro 10.	Aspectos que inciden en el tipo de participación de las mujeres indígenas en organizaciones.	178
Cuadro 11.	Razones e intereses de las mujeres para ingresar a la cooperativa.	186

FIGURAS

Figura 1.	Tipología de participación.	40
Figura 2.	Municipios en Los Altos: lengua e indumentaria.	47

Figura 3.	Porcentaje de la población analfabeta y monolingüe desagregado por sexo en los municipios de estudio.	57
Figura 4.	Porcentaje de mujeres hablantes de lengua indígena en el estado de Chiapas violentadas por su pareja.	60
Figura 5.	Población indígena económicamente activa e inactiva desagregada por municipio y sexo	64
Figura 6.	Organigrama de la cooperativa J'pas Joloviletik en 1992.	78
Figura 7.	Número de socias durante el periodo 2008-2015.	96
Figura 8.	J'pas Joloviletik: Estructura interna (2015-2018).	100
Figura 9.	J'pas Joloviletik: Estructura organizativa y distribución de cargos para el periodo 2015-2018.	104
Figura 10.	Redes de comunicación entre los distintos órganos de la cooperativa.	105
Figura 11.	Tipo de participación en función de los cargos desempeñados.	111
Figura 12.	Distribución de prendas en sistemas de Nota y Consignación (febrero 2016).	118
Figura 13.	Distribución de prendas a consignación y nota desagregado por grupos (febrero 2016).	118
Figura 14.	Relaciones sociales en el grupo de Aldama.	138
Figura 15.	Relaciones sociales en el grupo de Bautista Chico.	140
Figura 16.	Relaciones sociales en el grupo de Catishtic.	143
Figura 17.	Relaciones sociales en el grupo de Larráinzar.	145

INTRODUCCIÓN

En el intrincado escenario social de Los Altos de Chiapas, las labores textiles han estado inmersas en un proceso continuo de resignificación desde hace más de tres décadas. Se ha transformado la connotación de su elaboración pasando de un artículo primordialmente utilitario a una función de generadora de ingresos monetarios a través de los cuales, las mujeres han encontrado una vía de independencia económica.

De la mano de las políticas indigenistas, en Los Altos de Chiapas se impulsó la creación de organizaciones de artesanas entre las que destacan la figura asociativa de Sociedades Cooperativas. En este contexto regional se fundó la cooperativa J'pas Joloviletik, con la idea de facilitar la comercialización de textiles, integrando a las mujeres tsotsiles en circuitos comerciales para la generación de ingresos económicos.

J'pas Joloviletik es una organización creada hace más de 30 años, está integrada por 107 mujeres tsotsiles provenientes de 12 localidades en seis municipios de Los Altos. A partir de las experiencias organizativas, un elemento cultural asociado al ámbito doméstico: la labor textil, ha llevado a sus creadoras a incursionar en el espacio público, históricamente restringido a la participación femenina.

Para la mayoría de las mujeres rurales, las organizaciones de artesanas representan una vía para satisfacer necesidades económicas y producir satisfactores materiales (Bonfil, 2002), sin embargo, al participar en éstas, se desencadenan procesos de cambio en dimensiones subjetivas, como la conformación de identidades.

Considerando que tradicionalmente el rol de las mujeres indígenas las sitúa dentro del ámbito de *lo doméstico*, como *madres y esposas*, distanciadas de espacios públicos e instancias de toma de decisiones. Las organizaciones como J'pas Joloviletik, en contraposición con las estructuras sociales comunitarias, simbolizan la oportunidad para incursionar en sistemas de cargos así como para desarrollar habilidades y capacidades que las sitúan como líderes y *dueñas*, trastocando las normas y patrones de género.

Por ende, esta investigación pretende abonar al conocimiento y la comprensión de una de las problemáticas que acontecen en el contexto de las cooperativas de artesanas en cuanto a determinar si participar en este tipo de organizaciones influye en el proceso de conformación de la identidad de género en las mujeres que las integran; por lo que se plantearon las siguientes preguntas de investigación.

Preguntas de investigación

La investigación se centra en responder las siguientes preguntas:

1. ¿Qué espacios de participación genera la cooperativa para las artesanas?
2. ¿Qué factores determinan el tipo de participación de las mujeres en la cooperativa?
3. ¿Puede considerarse la participación en la cooperativa J'pas Joloviletik una vía para la reconfiguración de la identidad de género de las mujeres que la conforman?

Objetivos

1. Investigar cuáles son las formas de participación de las mujeres dentro de la organización.

2. Determinar cuáles son los factores que impulsan o inhiben la participación de las mujeres dentro de la cooperativa.
3. Determinar si la participación de las artesanas en la cooperativa J'pas Joloviletik ha generado cambios en la identidad de género de las mujeres.

El presente trabajo está organizado en cinco capítulos y un apartado donde se exponen las conclusiones de la investigación. En el primero capítulo se expone una propuesta teórica que pretende contextualizar el proceso de la construcción de la identidad individual y colectiva así como aportar elementos para analizar de qué manera influyen la etnicidad y la cultura en la construcción de la identidad de género en las mujeres rurales.

En el segundo capítulo se hace una aproximación geográfica a la región de estudio, que es analizada a través de la mirada feminista para describir las condiciones de vida de las mujeres, evidenciando las profundas desigualdades sociales estructuradas desde el género. En este mismo capítulo, se ofrece una breve retrospectiva histórica que aborda la aparición y consolidación de las organizaciones de artesanas en Los Altos de Chiapas.

En el tercer capítulo se presenta la historia de la cooperativa J'pas Joloviletik, su estructura organizativa así como el análisis de los espacios y tipos de participación que tienen sus socias. Por otra parte, en el cuarto capítulo se analizan las trayectorias de vida de tres generaciones de artesanas, con el fin de conocer qué ha cambiado en el contexto sociocultural en el que se desarrollan, así como las oportunidades y limitantes presentes en torno a su participación en la cooperativa.

El quinto capítulo expone y discute los resultados encontrados en campo con elementos teóricos que permitan evidenciar si existen procesos de cambio en la construcción de la identidad de género en las mujeres que participan en la

cooperativa J'pas Joloviletik. Finalmente, en el sexto capítulo se exponen las conclusiones que se derivan de la investigación.

Metodología

A finales del año 2014, luego de haber recorrido al menos tres organizaciones de artesanas en San Cristóbal, establecí el primer contacto e inicié el acercamiento con las representantes de J'pas Joloviletik. Luego de ser invitado a una asamblea en donde les expuse mis inquietudes e intenciones de realizar una investigación con las socias de la cooperativa; las representantes y el Consejo Administrativo estuvieron de acuerdo en aceptarme así que establecimos una alianza de trabajo e intercambio de conocimientos y experiencias en la que formalmente comencé a ser voluntario de la organización.

La cooperativa J'pas Joloviletik es una organización de artesanas tsotsiles cuya fundación se remonta al año de 1982. A lo largo de sus 33 años de historia, esta organización se ha destacado por el hecho de agrupar mujeres provenientes de distintos municipios ubicados en la región Altos de Chiapas.

Hasta el primer semestre del 2016, la organización está integrada por 107 socias, originarias de 12 parajes y localidades distribuidos en los municipios de Aldama, Larráinzar, Zinacantán, Huixtán, Chamula y Pantelhó. La rama artesanal que desarrollan es la textil, en la que se destaca el bordado a mano y el tejido en telar de cintura como las técnicas principales empleadas para elaborar una amplia gama de piezas destinadas al uso utilitario o decorativo.

La cooperativa ofrece en su único punto de venta ubicado en San Cristóbal de Las Casas, prendas tradicionales: huipiles, fajas, naguas, ceñidores, camisas, jorongos y rebozos, así como textiles contemporáneos: blusas, bufandas, chalinas, chalecos, mantelería, cojines, cubrecamas y; piezas ornamentales como telares miniatura, servilletas y tapetes.

Debido a la dificultad de trabajar con los seis municipios en los que tiene presencia la cooperativa, se decidió hacer un corte en el que se incluyeron únicamente los municipios de Aldama, Chamula y Larráinzar.

En la investigación participaron artesanas de cuatro grupos locales: Aldama; Larráinzar; Bautista Chico y Catishtic (los dos últimos ubicados en Chamula). En conjunto, los cuatro grupos suman 34 artesanas, cifra que representa el 31.4% del total de socias en la cooperativa.

Este universo contempla mujeres cuyas edades oscilan entre los 18 y 73 años, pertenecientes a tres generaciones distintas: fundadoras de la organización (24%); la segunda, representada principalmente por sus hijas (38%) y; la tercera, sus nietas (38%).

Estrategia Metodológica

La investigación se realizó bajo un enfoque cualitativo, siguiendo el método etnográfico, definido por Rodríguez *et al.* (1999), como:

El método de investigación por el que se aprende el modo de vida de una unidad social concreta. Cuando hacemos la etnografía de una determinada unidad social, estamos intentando construir un esquema teórico que recoja y responda lo más fielmente posible a las percepciones, acciones y normas de juicio de esa unidad social (pp. 44-45).

Este estudio se centra en las mujeres, por lo que el género aparece como categoría transversal en la investigación. Desde la academia feminista se hace notar que en ninguna cultura los hombres ni las mujeres existen como seres aislados (Goldsmith, 1998), por lo que la propuesta metodológica bajo la cual se realizó este trabajo, se contempló el estudio de las mujeres, pero en relación con los hombres y en relación con otras mujeres. Las técnicas empleadas para la recolección de datos fueron:

Observación participante

La observación, para Álvarez-Gayou (2005) no implica únicamente obtener datos visuales, ya que al realizarla, el investigador debe participar con todos sus sentidos. Según lo expone el autor, en investigación cualitativa, el único tipo de participación válida es la observación participante puesto que no es posible aislar al investigador de los sujetos investigados.

En investigación cualitativa se habla de tipos de observador. Durante el trabajo de campo para esta investigación, se tomó el rol de *participante como observador*, que el propio Álvarez-Gayou define como aquel en el que el investigador se vincula más con la situación observada, “incluso puede adquirir responsabilidades en las actividades del grupo que observa. Sin embargo, no se convierte en un miembro del grupo ni comparte por completo la totalidad de sus valores y metas” (2005:105).

La observación participante se realizó en varios periodos comprendidos entre julio de 2015 y febrero de 2016, en los que, como voluntario de la cooperativa, colaboré con las socias en el diseño de una propuesta para codificar la información de identificación de cada textil en un código alfanumérico que facilitara el registro de ventas y control de inventario. La propuesta se convirtió en un taller que se impartió durante septiembre y octubre del 2015 con las socias, encargadas de la tienda y el equipo de *The Hunger Project* (THP). Como resultado se generó un catálogo digital de prendas y códigos. Este taller, además de formar parte de la alianza de intercambio de conocimientos, estrechó relaciones con las mujeres de los grupos y fortaleció lazos de confianza. Por otro lado, durante estancias en las comunidades, ocurrieron numerosas conversaciones informales con las socias, las representantes, encargadas de la tienda y el equipo de *THP*.

Además, tuve el honor de ser invitado a varias asambleas donde sesionaron el Consejo y las representantes; asistí como observador al ejercicio de evaluación de logros efectuado en diciembre de 2015, así como al conversatorio

organizado por THP en el marco del día internacional de la mujer (2016). Participé en tres inventarios de la tienda y fui acompañante del personal del FONART, enviado para realizar un diagnóstico participativo de la cooperativa.

Grupos focales (entrevista grupal)

Se realizaron cuatro entrevistas grupales, efectuando una con cada grupo de estudio. Vela (2004:79) define la entrevista con grupos focales como:

El conjunto de personas que se reúnen con el fin de interactuar en una situación de entrevista grupal, semiestructurada y focalizada sobre un tema en particular y compartido por todos [...]. Aunque el moderador toca diferentes temas vinculados con el área central de interés, de acuerdo con una serie de guiones predeterminados, la discusión es esencialmente abierta.

Esta herramienta permitió conocer la opinión de las mujeres en tópicos como: los procesos textiles y su aprendizaje, formar parte de la organización de artesanas, así como conocer el contexto de la organización de los núcleos familiares. Las actitudes, percepciones y opiniones vertidas, sirvieron como base para la preparación de entrevistas que se efectuaron posteriormente.

Entrevistas Cualitativas

Para Vela (2004) la entrevista cualitativa es un mecanismo de interacción social en el que el entrevistado transmite información hacia un entrevistador que la recibe, entre ambas partes existe un proceso de intercambio simbólico que retroalimenta todo el proceso. De acuerdo al autor, en los estudios sociales:

[...] la entrevista cualitativa proporciona una lectura de lo social a través de la reconstrucción del lenguaje, en el cual los entrevistados expresan los pensamientos, los deseos y el mismo inconsciente; es, por tanto, una técnica invaluable para el conocimiento de los hechos sociales, para el análisis de los procesos de integración cultural y para el estudio de los sucesos presentes en la formación de identidades (Vela, 2004:68).

Durante el trabajo de campo, se realizaron 14 entrevistas cualitativas *no estructuradas* a socias de la cooperativa; participaron también la encargada de la tienda y dos esposos de artesanas. De acuerdo a Hernández *et al.* (2006) las

entrevistas no estructuradas, se fundamentan en una guía general de contenido, durante su aplicación el entrevistador tiene toda la libertad para manejarla. Es una conversación flexible, en la que quien entrevista, desempeña un papel de receptor pasivo, interviniendo en lo esencial para orientar la conversación hacia el tema de interés o alguno relacionado al mismo (Vela, 2004).

Se realizaron varias sesiones de entrevistas en profundidad en las que participaron la representante legal de la organización, tres socias de la cooperativa, dos representantes de grupo, así como el equipo de *The Hunger Project*-Chiapas y una comerciante de artesanías del municipio de Larráinzar. Taylor y Bogdan (1996) definen este tipo de entrevista como una serie de encuentros cara a cara entre investigador e informante, orientados a comprender las perspectivas que tiene el entrevistado sobre su vida, sus experiencias y situaciones personales tal como las expresan con sus propias palabras.

Historias de vida

Para Álvarez-Gayou (2005:126), las historias de vida son narraciones autobiográficas orales por medio de las cuales se revive el pasado:

[...] su evocación va más allá de la reconstrucción de una época y de sus pormenores; los detalles incluyen las emociones y los afectos, las desilusiones y los fracasos, el lenguaje corporal y el no verbal que los seres humanos siempre recordamos, dado que los episodios referidos están vivos en el sujeto, como si ocurrieran en el momento presente.

Se realizaron cinco historias de vida a mujeres pertenecientes a tres generaciones distintas, este instrumento permitió comparar las condiciones de vida entre cada generación e identificar qué elementos estructurales son comunes a todas y cuales han cambiado.

CAPÍTULO 1. EN BUSCA DE LAS IDENTIDADES FEMENINAS

Para comprender los procesos de cambio (o continuidad) en la identidad de género que se han derivado a partir de la participación de las artesanas en la cooperativa, el entramado teórico que se propone en este capítulo, pretende aportar los elementos necesarios para analizar los procesos transformadores que inciden en la conformación de la identidad de género en las mujeres. Teniendo como referente que el proceso de conformación de la identidad está en constante interacción con otros aspectos como los étnicos y las construcciones culturales que de ellos se derivan.

1.1. Una Mirada al concepto de identidad.

Un primer acercamiento conceptual

El concepto de identidad, tiene sus raíces en los trabajos del psicoanalista austriaco Erick Erickson, quien la definiría como “un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal” (citado en Mercado *et al.*, 2010:231) lo que se traduce, de acuerdo al autor, en “la percepción que tiene el individuo de sí mismo y que surge cuando se pregunta ¿quién soy?” (*Ídem*).

Alicia Szmukler escribiría que la identidad “implica un proceso de construcción del Yo (individual o colectivo) que siempre se realiza en relación con otros diferentes; a partir de esas diferencias se toma conciencia de la propia identidad” (Szmukler, 2002:41).

Me parece que en estas dos definiciones destacan dos aspectos interesantes: por un lado, la existencia de un Yo, lo que nos remite a una esencia individual, a algo interno, algo propio; y por otro, queda de manifiesto la necesidad de

establecer relaciones con otros Yo, que en tanto individuos (sujetos) externos o ajenos a nosotros mismos, permiten que se suscite el proceso mediante el cual se construye y se define la identidad. La clave, radica en comprender que para que pueda definirse la identidad del Yo, deben existir interacciones sociales, por lo tanto, la identidad es el resultado de procesos dialécticos.

Por su parte, Serret considera la identidad como una consecuencia del proceso de constitución de la subjetividad, argumentando que “esta subjetividad es compleja y contradictoria, resultado de un proceso de múltiples identificaciones, aunque, como condición para su existencia, en el sujeto se crea la ilusión de ser única, propia, diferente, coherente y eterna” (Serret, 2000:233). En el mismo contexto, Szmukler (2002) evidencia el sentido subjetivo que existe dentro del proceso de construcción de la identidad al afirmar que esta puede existir únicamente cuando es construida imaginariamente por el sujeto, de acuerdo a su propia historia y en relación con otros sujetos externos, mismos que le hacen tomar consciencia de sí.

Un segundo acercamiento conceptual

Desde otra perspectiva, Gilberto Giménez sitúa la identidad en el cruce entre la teoría de la cultura y la teoría de los actores sociales, y la concibe como “el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva” (Giménez, 2000:47). El autor menciona que una de las vías más directas para lograr profundizar en la problemática de la identidad, es aquella que parte de la idea de la *distinguibilidad* y afirma que:

En efecto, la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea (una roca, un árbol, un individuo o un grupo social) [...] la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie.³

Ahora bien, hay que advertir de inmediato que existe una diferencia capital entre la distinguibilidad de las cosas y la distinguibilidad de las personas. Las cosas sólo pueden ser distinguidas, definidas, categorizadas y nombradas a partir de rasgos objetivos observables desde el punto de vista del observador

³ En este párrafo, Giménez cita a Habermas (1987).

externo, que es el de la tercera persona. Tratándose de personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación (Giménez, 2000:48).

De acuerdo a lo expuesto por el autor, no sería suficiente el hecho de que las personas se perciban a sí mismas como distintas, sino que también tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. En suma, concluye: “toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente” (*Ídem*). Vemos así que la concepción de identidad que hace Giménez coincide hasta cierto punto con la propuesta del psicoanálisis en la necesidad del reconocimiento social como condicionante para su construcción tanto a nivel individual como colectivo.

Ciertamente el proceso de construcción de la identidad, al tener la característica de necesitar del reconocimiento de los demás para poder definirse a sí misma, es decir la necesidad de interacciones sociales que implican a su vez, la interacción o confrontación con otras identidades, nunca queda estancada, por el contrario es dinámica y como sugiere Alberti (1994:57), “nunca puede considerarse adquirida de manera definitiva”.

Este dinamismo, resulta ser una característica importante al considerar que los sujetos se definen “a partir de distintas combinaciones que hacen de su posición en la red de relaciones influyendo esto en su capacidad para maniobrar y transformar su experiencia subjetiva” (*Ídem*). La experiencia subjetiva, según la conceptualiza Alberti (1994) es una dimensión consciente que puede modificarse en la vida cotidiana a través de la interacción entre el sujeto y la estructura social. En otras palabras, la identidad de “el Yo”, que como apuntábamos hace un momento, no es estática, va modificándose a consecuencia de las interacciones sociales en las que el sujeto toma parte y en la medida en que éste participe en ellas; por lo tanto, la construcción de la identidad se sitúa entre el auto y el hetero-reconocimiento.

Tratándose de las identidades individuales, desde el enfoque de la *distinguibilidad* propuesto por Giménez, se advierte la presencia de elementos o

rasgos diferenciadores, estos son: 1) La pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes así como de grandes colectividades). 2) La presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales y; 3) una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada y concluye que:

El individuo se ve a sí mismo –y es reconocido- como “perteneciendo” a una serie de colectivos, como “siendo” una serie de atributos y como “cargando” un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable (Giménez, 2000:51).

A partir de esta afirmación, tenemos una serie de niveles o escalas interrelacionadas entre sí, que van de lo más íntimo o personal hasta lo macro, más abierto a interacciones sociales. El conjunto de estos niveles resulta ser el complejo entramado en el cual se crean y se recrean las identidades. Analicemos más detenidamente estos tres elementos.

1) La pertenencia social.

La pertenencia social implica que la identidad individual de hombres y mujeres está definida por una diversidad de pertenencias sociales que, al contrario de empobrecerla, la forjan y la definen. Es decir, existe una relación positiva y directamente proporcional, en el sentido que la identidad personal se refuerza con mayor vigor mientras más amplios sean los círculos sociales de los que se forma parte.

La pertenencia social va a significar la inserción de las personalidades individuales en colectividades hacia las cuales los sujetos sienten algún tipo de sentimiento de lealtad. La inserción se da –dice Giménez- “mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad [...] pero sobre todo *mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión*”⁴ (2000:52).

⁴ Cursivas del autor.

Sobre la apropiación parcial de complejos simbólico-culturales, Mercado *et al.* (2010) apunta que los sujetos se identifican con los diversos grupos a los que están adscritos en la medida que encuentren en ellos formas de participación, donde reafirman continuamente su pertenencia y diferencias con los otros.

Un individuo puede pertenecer a: a) *grupos*, entendidos éstos como el conjunto de individuos que interactúan de acuerdo a una serie de reglas establecidas, teniendo interacciones sociales relativamente frecuentes (por ejemplo un club deportivo, una cooperativa de artesanas); b) *colectividades*, en las que las interacciones sociales entre los individuos no necesariamente tienen que ser frecuentes, e incluso pueden llegar a ser inexistentes, no obstante sus miembros sienten un sentimiento de solidaridad, al compartir en cierto modo los mismos valores (por ejemplo la pertenencia a determinada nación o a determinada religión); c) *categorías sociales*, entendidas como agregados de posiciones y de estatutos sociales en los que sin haber interacción social, los sujetos responden a las mismas características, como su sexo o edad, la diferencia es que no hay reglas o valores que sean compartidos en común.

Giménez (2000) agregaría a esta lista un último elemento de pertenencia: las redes de interacción o *redes sociales*, concebidas como relaciones de interacción entre individuos, cuya característica es poseer una composición y un sentido variable, en las que, a diferencia de los grupos o las colectividades, este tipo de redes estaría cambiando y reconfigurándose constantemente.

2) Atributos idiosincráticos o relacionales

Lipiansky define este elemento como: “un conjunto de características tales como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Citado en Giménez, 2000:56). Estos atributos, de acuerdo a Giménez (2000), pueden a su vez clasificarse por sus significaciones en individuales y relacionales. Los primeros, funcionan como rasgos de personalidad (como por ejemplo: trabajador, inteligente); mientras que los segundos, expresan rasgos de

socialidad (por ejemplo: amable, comprensivo). Sin embargo, cabe la aclaración de que cualquiera de los atributos, en tanto materia social, tienden a convertirse en estereotipos, mismos que están relacionados a prejuicios sociales. Al respecto, Goffman (1986), afirma que cuando el estereotipo es despreciativo, infamante y discriminatorio, se convierte en estigma. Goffman señala que “el estigma no tiene que ver con los atributos sino más bien con las relaciones, porque un atributo ni es digno de crédito, ni no lo es, como una cosa en sí misma” (1986:37).

3) Narrativa biográfica

En el planteamiento de Giménez (2000), la narrativa biográfica o historia de vida, corresponde a la dimensión más profunda de los atributos de distinguibilidad de las personas, puesto que revela una biografía única e incanjeable, misma que queda al descubierto en un intercambio interpersonal cuando se pregunta ¿Quién eres? Dime algo de tu pasado. Esta interrogante se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial, en la que se expresan una serie de actos personales del pasado para conferirles coherencia y un sentido a la propia vida.

Para Sautu, este tipo de narraciones consisten en “el despliegue de las experiencias de una persona a lo largo del tiempo, lo cual incluye una selección consciente e inconsciente de recuerdos de sucesos o situaciones en las cuales participó directa o indirectamente; y su interpretación mediada por las experiencias posteriores” (Sautu, 2003:48). En este proceso, se crea una ilusión biográfica ya que existe en esta narrativa la autocensura de ciertas experiencias que pueden ser dolorosas o poco gratas de recordar así como la intención de hacer coincidir la narración con normas morales definidas. A lo que habría que agregar la posibilidad que tienen los interlocutores de reconocer y reinterpretar las auto-narrativas personales, ya que la apreciación que se hace de esta auto-narración puede ser evaluada en distintos grados y de diferentes maneras.

Hasta este punto se ha hecho un abordaje al concepto de identidad que ha estado centrado en las personas individuales, sin embargo, como estaremos hablando de una cooperativa (grupo) de artesanas, antes de seguir adelante, agregaremos en este apartado de revisión teórica un breve análisis acerca de las identidades colectivas.

Las colectividades pueden concebirse como entidades relacionales que se hallan conformadas por individuos que están “vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia” (Giménez, 2000:60), al ser así, los individuos estarían compartiendo un mismo núcleo simbólico, que genera un vínculo que permite la unión de las personas con su grupo (Mercado *et al.*, 2010). Este vínculo solo puede lograrse en las personas siempre que estas reúnan tres características: “1) Percibir que pertenece al grupo; 2) Ser consciente de que por pertenecer a ese grupo, se le asigna un calificativo positivo o negativo y; 3) Sentir cierto afecto derivado de la consciencia de pertenecer a un grupo” (Mercado *et al.*, 2010:232).

Giménez (2000), plantea la existencia de una relación dialéctica entre la identidad personal y la identidad colectiva, ya que con la excepción de los rasgos de personalidad (que son atribuibles únicamente al individuo o sujeto-persona), el conjunto de elementos centrales de la identidad, puede aplicarse también al sujeto-grupo o al sujeto-actor colectivo. En el caso de las identidades colectivas, estos elementos se centran en la afirmación de ciertas capacidades, como la de distinguirse y ser distinguido de otros grupos; de definir sus propios límites; de generar símbolos y representaciones sociales distintivos y específicos; de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como memoria colectiva compartida por sus miembros e incluso, el reconocimiento de ciertos atributos como propios y característicos del grupo en cuestión.

Para autores como Chihu (2002) y Mercado *et al.* (2010), el ingrediente esencial de las identidades colectivas es la pertenencia social; ya que un individuo, en tanto forma y se siente parte de un grupo, se diferencia de los miembros de otros grupos a los cuales no pertenece, experimentando que es diferente a los

otros y reafirmando la pertenencia a su propio grupo. Por tanto, la identidad colectiva vendría a ser el producto del binomio pertenencia-comparación, el cual implica dos distinciones, por una parte, aquella en la cual el grupo se autodefine a partir de las características que los hacen comunes y la segunda, aquella que resulta de sus diferencias con los otros.

1.2. Un acercamiento al concepto de género e identidad genérica

1.2.1. El género

Hacia las décadas de 1940 y 1950, el estudio de los comportamientos de los hombres y de las mujeres, se hallaba dominado por el punto de vista biologicista (Conway *et al.* 2000). Sociólogos como Talcott Parsons, sostenían que los papeles o roles de género tenían un fundamento biológico y que el proceso de modernización había logrado racionalizar la asignación de estos papeles. Siguiendo a Conway, lo que Parsons entendía por racionalización, era “la definición de papeles de género con base en las funciones económicas y sexuales” (Conway *et al.* 2000:2). En el pensamiento de Parsons, la unión matrimonial y la familia que derivaba de ésta, funcionaban debido a la presencia de lo que él denominaba “vínculos de apoyo mutuo” mismos que eran de carácter tanto económico como afectivo. Lo importante en el planteamiento de este teórico, era que, en estos vínculos, existía una cierta complementariedad entre lo que denominó *la capacidad del hombre para el trabajo instrumental* (público, productivo o gerencial) y *la habilidad de la mujer para manejar los aspectos expresivos de la vida familiar y la crianza de los hijos*, por lo tanto, en este tipo de planteamientos, las funciones de producción y reproducción venían determinadas por el sexo biológico, es decir, los roles así como los comportamientos de hombres y mujeres estaban *naturalmente* determinados por su sexo.

Por su parte, desde un enfoque totalmente opuesto, Simone De Beauvoir lanzaría en 1949, en su obra *El segundo sexo*, la primera declaración célebre sobre género: “No se nace mujer: se llega a serlo” (De Beauvoir, 2005:371). En

esta obra, De Beauvoir, plantearía que el conjunto de características humanas consideradas *femeninas* era adquirido por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, por lo que de ningún modo se derivaban naturalmente de su sexo. Con ello, De Beauvoir le estaba diciendo al mundo que si bien ser mujer u hombre estaba determinado por el sexo biológico, lo que se entendía por cómo y qué debía ser una mujer o un hombre, estaba socialmente determinado, una especie de acuerdo no escrito el cual establecía valores, conductas, formas de relacionarse y de pensar; con estas palabras, dejaba al descubierto la existencia de un complejo entramado socio-cultural que servía de base para la construcción de las desigualdades sociales a partir de la diferencia sexual.

La aguda reflexión de Simone De Beauvoir, vino a dar otro matiz a la forma en que posteriormente se iba a interpretar el problema de la igualdad (o desigualdad) entre los sexos y, según Lamas (1996:1), “enmarcó el campo de la investigación académica feminista posterior”. Con lo expuesto en estas breves líneas, podemos establecer que el surgimiento de la categoría género va a darse como una respuesta ante el discurso biologicista imperante, para desmitificarlo y evidenciar que las diferencias entre hombres y mujeres no podían de ninguna manera ser naturales, sino que estas obedecían a construcciones sociales fundamentadas en la diferencia sexual.

Por lo tanto, el género es una construcción social, un código simbólico que a partir de la diferenciación anatómica, produce un imaginario social que otorga un significado diferenciado al cuerpo de las mujeres y al de los hombres, lo que Lamas (2002:135) va a denominar como “la construcción social de la masculinidad y la feminidad”, siguiendo a esta autora, el género se transformaría en un filtro con el cual es interpretado el mundo y es a través de este filtro que lo masculino y lo femenino son determinados culturalmente, quedando entonces, en el terreno de lo simbólico (Lamas,1997).

Desde el feminismo comunitario planteado por autoras como Cabnal (2010) y Paredes (2013), el género evidencia y denuncia las relaciones de subordinación

social de las mujeres frente a los hombres, ya que “devela la valoración inferior que el patriarcado asigna a los cuerpos de las mujeres desde que nacemos hasta que morimos, incluso antes de que nazcamos y después de que nos morimos” (Paredes, 2013:62-63). Siguiendo a esta autora, el género es una categoría relacional, y como tal, estaría visibilizando la posición de inferioridad del género femenino en comparación con el género masculino dentro de un sistema patriarcal, mismo que queda definido como “una estructura social jerárquica basada en un conjunto de ideas, prejuicios, símbolos, costumbres [...] por el que el género masculino domina y oprime al femenino” (Montero *et. al*, 2002:2). Retomaré y profundizaré en esta discusión más adelante. Antes de continuar, con esta breve inmersión a la categoría género, debemos agregar un elemento más al análisis teórico, se trata de la identidad genérica.

1.2.2. Identidad de género

Dejamos dicho en el apartado anterior, que el género es un código simbólico que opera a partir de la diferencia sexual entre hombres y mujeres, otorgando una significación diferenciada a cada uno de ellos, por lo que, en este trabajo, la identidad de género será entendida como el conjunto de significaciones que a partir de un orden simbólico-cultural específico, determinarán el comportamiento de los géneros masculino y femenino y por ende, de quienes a ellos se encuentren adscritos.

Coincido con Alberti, cuando especifica que la identidad genérica irá adquiriéndose y desarrollándose desde temprana edad por niñas y niños de acuerdo “a cómo le tratan los demás, especialmente la madre y el padre que moldearán el comportamiento de los niños de acuerdo con lo que se espera que hagan mujeres y hombres en su cultura” (Alberti, 1994:61).

Hablamos aquí de la identidad de género como una asignación cultural, por lo que debemos precisar la interacción que existe entre cultura-etnicidad y la construcción de la identidad genérica, particularmente en el caso de las mujeres tsotsiles.

1.3. Etnicidad y cultura: su influencia en la construcción de la identidad étnica y genérica

Como punto de partida, mencionaremos que el interés de considerar el abordaje de estos dos conceptos, es comprender el papel que tiene la adscripción a un grupo étnico, en tanto generador y portador de cultura (orden simbólico) determina el comportamiento de los géneros masculino y femenino. Así como comenzar a cuestionar, qué es lo que sucede con la identidad genérica de las mujeres que al participar en procesos que necesariamente implican por una parte, una ruptura, al menos parcial de los patrones culturales que han moldeado la construcción de esta identidad, y por otra, la asimilación e integración de complejos simbólicos distintos a través de su participación en una colectividad como el caso de una cooperativa de artesanas.

1.3.1. Etnicidad

Desde la mirada de la antropología, la categoría etnia ha sido ampliamente utilizada en diversos trabajos sobre identidad sobre todo al abordar la identidad étnica, ello es así debido a que en los trabajos antropológicos, la identidad ha sido relacionada con componentes de la etnia tales como el lenguaje y la cultura (Mercado y Hernández 2010).

Fredrik Barth (1976) pone énfasis en observar a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación, que tienen la característica de organizar la interacción entre los individuos. Según lo expone este autor, el término étnico es empleado en la antropología por muchos autores al hacer referencia a una comunidad que:

- 1) se autoperpetúa biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción y 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976:11).

Estas características constituirían una especie de tipo ideal, sin embargo, el propio Barth cuestiona el hecho de concebir al grupo étnico como *unidad*

portadora de cultura, argumentando que al hecho de compartir una cultura común, se le ha otorgado una importancia central; sin embargo, -dice Barth- “mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan importante más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico” (1976:12).

Los grupos étnicos, son un tipo de organización social cuya existencia está relacionada no solo con otros grupos semejantes en cuanto a su dimensión social (Barth, 1976). Sin embargo, al contextualizarlos en una escala más macro, adquieren características relacionadas con las minorías vinculadas de manera contrastante y contradictoria con una estructura mayor hegemónica (Cardoso, 2007).

Por otra parte, Bari (2002:153), siguiendo los postulados de Barth, menciona que es posible: “concebir a un grupo étnico como una *organización social local* caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores”. Según la autora, el sistema de valores estaría dinamizado por las prácticas de producción y reproducción de la vida material y social, las cuales, a su vez ordenarían las relaciones internas y externas, definiendo los límites étnicos.

Identidad étnica

Juan José Rendón (2003b) se refiere al concepto de identidad étnica como *identidad de los pueblos*, y sostiene que hay una relación muy estrecha entre identidad y cultura. De acuerdo con Rendón, la identidad es la expresión de la cultura ya que “atribuir, reconocer o afirmar la identidad individual o grupal es, por encima de todo, situar al individuo o al grupo inmerso en el ámbito de una cultura” (Rendón *et al.* 2003b:24).

Villoro nos ofrece una explicación más amplia de la relación que existe entre la identidad de los pueblos y la cultura, al afirmar:

Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo.

Se trata [...] de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que construiría un “sí mismo” colectivo [...]. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una *cultura*. (Villoro, 1998: 65-66).

En el mismo sentido de la argumentación presentada por Villoro, el propio Rendón *et al.* (2003b) expone que la identidad de los pueblos es un aspecto importante de la vida comunitaria, y queda definida como un “tipo de relaciones de cohesión que se dan entre los miembros de un pueblo o comunidad, para que reconozcan su pertenencia a ella y se mantengan unidos” (2003b:23).

Por lo tanto, entenderemos la identidad étnica o identidad de los pueblos, como el sentimiento de reconocerse como parte de un pueblo y significa compartir con otros individuos un mismo sistema cultural, que como expresa Villoro (1998), no solo se comparten formas de sentir, sino también de comprender y actuar. En suma, significa identificarse con normas, así como con valores y patrones de comportamiento establecidos de acuerdo a aspectos como el género, la edad, la clase social o rango de cada uno de los individuos, entre otros. Aquí coincido con Alberti (1994) cuando dice que la identidad de género se define desde el propio sistema simbólico de cada cultura; y poniendo énfasis en el contexto de las mujeres indígenas argumenta que la pertenencia a un grupo étnico “permite definir la pertenencia a un género: las mujeres se incluyen en una etnia y desde sus referentes simbólicos entienden a los otros y al mundo, también a ellas mismas” (Alberti, 1994:74).

La cultura y su relación con la identidad étnica y genérica

La cultura, desde un enfoque que se ubica desde el interior de los pueblos campesinos indígenas, es definida por Rendón como:

Todo lo que se hace, se dice, se crea y se piensa en el pueblo, es decir: actividades, formas de organización, conocimientos, creencias, costumbres,

saberes, etc., para satisfacer necesidades y resolver problemas, ya sea de tipo material o espiritual, todo lo cual se integra en un sistema complejo, [...] que tuvo su origen en la época prehispánica y ha pasado por un proceso histórico en el que se han dado, y se siguen dando, innumerables cambios [...] (Rendón *et al.*; 2003b:20).

Un aspecto fundamental de la definición planteada por Rendón es conceder un carácter dinámico a la cultura, al ubicarla dentro de un proceso histórico, que podemos relacionar con contextos más macro, que se articulan con los micro-sociales, en una forma de intercambio dialéctico. Acerca de la dimensión histórica, el mismo autor señala:

En este acontecer que es sucesivo, los individuos y los pueblos van adquiriendo experiencias y construyendo conocimientos, van desarrollando valores, símbolos y técnicas, y se van organizando en diferentes formas [...]. De esa manera, es cómo se va creando y recreando su cultura; es decir, se va reproduciendo (Rendón; 2003a:17).

La cultura cobra una mayor relevancia si relacionamos su dimensión histórica con parámetros temporales y espaciales, pues como afirma Alberti (1994:74) “no podríamos estudiar el género sin contextualizarlo en un tiempo concreto, un lugar determinado y en una sociedad dada; [...] el género constituye al individuo como base primaria de identidad y la etnia construye el género desde un parámetro temporal, espacial e histórico”.

Es por ello que partir de aquí, contextualizaremos la revisión teórica centrándonos en las mujeres artesanas de las comunidades indígenas, concibiendo la actividad artesanal como parte de una estrategia familiar que ha permitido entre otros logros, obtener ingresos y posibilitar su participación en organizaciones (como las cooperativas), hecho que ha significado una oportunidad para la resignificación de la identidad genérica y étnica de las artesanas.

1.4. Relaciones de género

Dejamos dicho que el género es una construcción social (y no natural), que con base en la distinción anatómica entre los seres humanos, otorga un significado

diferenciado a los cuerpos de hombres y mujeres, situación que Araiza concibe como una separación del mundo en dos polos: masculino y femenino, ya que el género, “como imposición social, no solo engendra roles y mundos divididos, sino que, a su vez provoca subjetividades y, por ende, huellas en la personalidad diferenciadas para hombres y mujeres, lo que repercute en los planos individual y social” (Araiza, 2004:128). Esta autora menciona que dentro del juego de roles que desempeñan los individuos dentro de los grupos sociales, el más evidente es el de género, en el cual, a los hombres les corresponde entre otras cosas, ser los proveedores, valientes, inteligentes, agresivos; mientras que a las mujeres corresponde, entre otras “cualidades”, ser sumisas, amorosas y sensibles.

Desde la sociología, dos aspectos sobresalen en el análisis del género, por una parte se encuentran los aspectos sociopolíticos y por otra, los socioeconómicos. Los primeros están relacionados con cuestiones de poder, lo que se traduce en una limitada o nula participación política femenina (Araiza, 2004). En este contexto, Aguirre (2003:2) escribe que “en general, el acceso de las mujeres a los espacios de poder es muy limitado, la imagen de su presencia en éstos es un imaginario embudo invertido, la relación proporcional es: a más poder de decisión menos mujeres, a menos poder de decisión más mujeres”; esta autora menciona que este fenómeno en los contextos y realidades que viven las mujeres indígenas tiene causas complejas, entre las que encuentra: el alto grado de analfabetismo, monolingüismo, la desnutrición, la cantidad de horas y cargas de trabajo, que hacen que el acceso a la participación social y política por parte de ellas se vuelva más difícil, aunque no por ello, imposible.

Por otra parte, los aspectos socioeconómicos del género, -según lo expone Araiza (2004)- tienen que ver en la forma en que se manifiesta la división sexual del trabajo, esta división asigna tareas diferenciadas para ser desempeñadas por hombres y mujeres, es decir, cada sexo se dedica a trabajos distintos, lo cual tiene repercusiones en el ámbito económico, pues es a los varones a quienes corresponde el trabajo fuera de casa, mientras que a las mujeres se les

asignan todas las actividades que están relacionadas con el cuidado de la misma; sin embargo, si las mujeres realizan algún otra actividad económica, como el caso de la elaboración de artesanías, suele verse como una actividad secundaria a sus actividades domésticas, dando lugar a la doble jornada de trabajo, misma que es asumida por muchas mujeres.

De esta idea, me parece importante reflexionar sobre el papel de la división sexual del trabajo y la forma en la que este impacta las relaciones de género; sin embargo, tal como sugiere Hartmann (1979), existe un predominio sistemático de los hombres sobre las mujeres que no puede ser explicado únicamente a partir de la división sexual del trabajo, para Hartmann, el problema de la familia, el mercado de trabajo, la economía y la sociedad es el resultante de una división que sitúa a los hombres en una posición de superioridad y a las mujeres en una posición subordinada.

De aquí que el feminismo utilice el concepto *subordinación de género* al referirse a las desigualdades sociales que encaran las mujeres al enfrentar situaciones y posiciones desiguales de poder y participación. Desde la crítica feminista, tales desigualdades tienen su origen en la visión de un sistema patriarcal, en el que las reglas han sido definidas de acuerdo con los intereses y valores de los hombres (Hartmann, 1979; Turégano, 2007), es por ello que:

[...] los roles y posiciones sociales relevantes han sido definidos de modo tal que los hombres –en cuanto independientes de las cargas familiares– resulten más aptos para ellos y, en consecuencia, la estructura de la sociedad es desigualitaria aunque aparentemente no existan discriminaciones arbitrarias (Turégano, 2007:324).

En la siguiente sección analizaremos con más detalle esta dicotomía.

1.5. La dicotomía público-privado

Autoras como Szmukler (2002), Osborne (2005), Turégano (2007), explican la dicotomía público-privado, a partir de la idea de dos esferas separadas y con escasa interrelación entre ellas. Por una parte, la esfera pública, para los

hombres, y la privada (doméstica), para las mujeres. Según lo expone Szmukler (2002), esta construcción binaria ha reforzado la reproducción de los roles de género y ha sido fundamental para la construcción de una identidad femenina subvalorada. De acuerdo con esta autora, el hecho de entender el espacio privado como el ámbito de los afectos, de la reproducción (y por ende de las mujeres), y el público como el ámbito de la cultura, la política y la racionalidad (y por lo tanto de los hombres), vino a justificar el poder de los hombres sobre las mujeres y la dependencia de ellas hacia aquellos.

Es así que en este planteamiento, se visualiza a las mujeres en el entorno de lo doméstico, comprometidas con el sostenimiento de la vida humana, y como menciona Carrasco (2001), quedan desprovistas de cualquier idea de participación social y política, ya que la esfera privada, se centra en el hogar y se basa principalmente en sentimientos y lazos afectivos, debido a ello, las mujeres quedan relacionadas “directamente con las necesidades subjetivas y *siempre olvidadas* de las personas, por lo que, quedan relegadas al limbo de lo invisible, negándoles toda posibilidad de valoración social” (Carrasco, 2001:5); mientras que, a los hombres, se les relaciona con el ámbito público, centrados, en palabras de la misma autora, “en lo social, lo político y lo económico-mercantil, regidos por criterios de éxito, poder y derechos de libertad y propiedad universales” (Carrasco, 2001:4-5). Si bien el modelo de contraposición público-doméstico, ha sido criticado y debatido desde finales de la década de 1970 del siglo XX, continúa siendo empleado como un marco universal para conceptualizar las actividades de los sexos (Rosaldo 1974, citada en Moore, 2009), y constituye la base de una serie de ideas sobre la maternidad y la paternidad, así como la familia y el hogar. Moore, aludiendo a la diversidad y diferencias culturales entre distintas sociedades, atribuye un carácter arbitrario y “culturalmente específico” a la división doméstico-público (Moore, 2009).

Por su parte, los trabajos de autoras como Ramos (2010) cuestionan la dicotomía público-privado argumentando que este planteamiento es uno de los

“universalismos metodológicos” que está siendo debatido por otro tipo de enfoques, en los que se propone que lo político no está restringido a la esfera pública, sino extendido al espacio doméstico así como a todos los ámbitos en los que existan relaciones de poder. En este sentido, la autora nos dice “no es posible considerar todo ámbito de relaciones de poder como espacio político, así también se comete un error al ver todas las actividades de las mujeres como actividades pertenecientes a la dimensión de lo privado sólo por ser realizadas por las mujeres” (2010:42). Para esta autora, la cuestión más significativa radica en entender cómo se construye y transforma la identidad femenina, así como la condición de las mujeres de acuerdo a la forma en que ellas participan tanto en el espacio privado como en el público.

La crítica de autoras como Ramos a la dicotomía público-privado, cobra mayor relevancia si tomamos como eje de análisis los espacios en los que las mujeres indígenas realizan las actividades cotidianas como parte de la organización de las unidades domésticas familiares, puesto que encontraremos el traslape de múltiples espacios que se extienden más allá de lo doméstico, en los que es difícil establecer la línea que distingue lo público de lo privado.

No me es posible negar que exista una marcada división sexual del trabajo en las comunidades indígenas; así como tampoco me es posible negar que la participación de las mujeres indígenas en los espacios políticos (que podemos considerar como propios de la esfera pública), es muy limitada. En este punto coincido con Araiza (2004) cuando afirma que las formas de participación política en las comunidades son diferenciadas para hombres y mujeres; esta diferenciación hace que la mayoría de las veces las mujeres queden excluidas del ámbito político, es decir, “raras veces las mujeres participan del sistema de cargos propiamente indígena, ni del civil” (Araiza, 2006:3).

Recordemos que en la mayoría de las comunidades indígenas coexisten y en ocasiones se mezclan, las formas de organización política *tradicional* (representadas por el sistema de cargos), así como las formas *municipales* de organización política, (representadas por los ayuntamientos y los sistemas

partidistas); sin embargo, “en ninguno de estos espacios puede hablarse de una verdadera participación femenina, pues las mujeres han estado completamente excluidas, al menos hasta en años recientes” (Araiza, 2004:133).

En el contexto de los sistemas municipales, “la presencia de mujeres en cargos públicos es una minoría marginada dentro de la estructura de poder nacional” (Aguirre, 2003:2). Por otra parte, la participación de las mujeres dentro de los sistemas tradicionales de cargos, -los cuales, según lo expresa Bonfil (2002) pueden ser considerados como aparatos de autoridad fundados en jerarquías religiosas, con un sistema de escalas que se estructura en función del sexo así como de la edad de los integrantes de las comunidades-, es también limitada e incluso condicionada por el estado civil de las mujeres. Tal como ocurre con las mayordomías, cargo en el que fungen los hombres como mayordomos y cuando las mujeres llegan a asumir el cargo, siempre es en calidad de esposas y/o viudas (Oehmichen, 1999, citada en Araiza, 2004:34). Ocurre algo similar en el caso de otros cargos del sistema tradicional, al respecto, Paredes (2013:81) afirma:

Cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento. ¿Quién eligió a la mujer? Nadie de la comunidad, pero al hombre sí, entonces la representación política de los hombres se da vía elección y eso le da fuerza y legitimidad. Las mujeres, en cambio, están ahí acompañando al hombre por ser la pareja heterosexual y no vía elección. Así la representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad.

Vemos en este ejemplo, que las mujeres asumen un cargo no por que se hayan o las hayan postulado, sino por mera casualidad, por ser *las esposas de*, por lo que al parecer, su participación política queda en calidad de *acompañante* de un hombre que sí fue votado o elegido por la comunidad (quizá sólo por los hombres de la comunidad).

El acceso a la tierra es otro ejemplo de cómo las mujeres indígenas han quedado al margen, puesto que los patrones de herencia de la tierra por regla general son patrilineales, es decir pasan de manos del padre a los hijos y no a las hijas; aunque a lo largo y ancho del país hay excepciones como en el caso

de Chamula, Chiapas, en donde la herencia es bilineal, es decir, se hereda tanto por la línea paterna como por la materna, colocando a las mujeres en una posición de *relativa igualdad* frente a los hombres (Pozas, 1987).

Otra situación que también margina la participación de las mujeres se manifiesta en las asambleas comunitarias, en donde generalmente “no suelen tener voz ni voto” (Rodríguez *et al.* 2002:148). Al respecto, la comandanta Miriam (2015:115) expone: “[Las mujeres] no tuvimos el derecho en la reunión de participar, [los hombres] nos dicen que somos unas tontas, inútiles, que no servimos para nada. Nos dejan en la casa”.

Según lo documentó Olivera (2011:104), en algunas comunidades se acepta que las mujeres participen, sin embargo a ellas les da vergüenza expresar su opinión: “tengo que ir, porque si no mis hijos pierden el derecho a la tierra; voy pero casi no hablo, solo levanto la mano para el acuerdo”⁵.

No obstante que los espacios políticos se hallan masculinizados, Bonfil (2002) afirma que las mujeres indígenas, a pesar de las muchas dificultades, poco a poco han conquistado este espacio, ocupando principalmente cargos en comités comunitarios, comités de escuela y de salud, entre otros, que bien pudieran considerarse como secundarios con respecto al sistema de cargos masculino y en mucho menor proporción han participado en cargos públicos municipales (Aguirre, 2003). Sin embargo, como menciona esta última autora, esta participación, aunque sea minoritaria, es sumamente significativa, no solo porque ocupa lugares negados, sino porque puede dar luz a los procesos históricos, sociales y culturales de participación por los que las mujeres indígenas han alcanzado y ejercen el poder, cómo se organizan, así como del cómo y por medio de qué ejercen la ciudadanía.

En cuanto a las actividades desempeñadas por las mujeres en las unidades domésticas, es donde hay una mayor interacción tanto en el espacio privado como en el público. Partiendo de la idea de Rodríguez *et al.* (2002) que califica

⁵ Testimonio de una mujer de Amatenango del Valle, recogido por Olivera (2011).

al ámbito doméstico dentro de las comunidades rurales, como un espacio que no se limita únicamente al hogar, sino que incluye una diversidad de tareas que implican escenarios y planos superpuestos, en los que:

[...] las mujeres deben ser esposas, amantes, madres e hijas, y al mismo tiempo participar en alguna actividad que complementa el ingreso familiar [...]. En la unidad doméstica las mujeres desarrollan actividades que van más allá de lo netamente doméstico, pues en sus largas jornadas están unidos el trabajo doméstico con el trabajo: doméstico artesanal, doméstico agrícola, doméstico pecuario, etcétera. Es así como el trabajo doméstico orientado al autoconsumo se entrelaza con el trabajo doméstico mercantil, todo ello en muchas ocasiones pareciera no ser reconocido por los miembros varones de la unidad, pues suele estar enmascarado con el velo de la vocación, amor y devoción «propia y natural» de las mujeres, velo que oculta las relaciones de subordinación y desigualdad existentes en las comunidades (Rodríguez y Diego 2002:146-147).

Autores como Rodríguez y Diego (2002) y Araiza (2004), coinciden en señalar que sería un error pensar en los espacios domésticos o privados únicamente como aquellos que se encuentran en el plano del hogar, puesto que los espacios en los que las mujeres indígenas realizan actividades consideradas como propio del ámbito doméstico rebasan este plano, y se traslapan con espacios que pueden considerarse como públicos.

El trabajo de Rodríguez (2000), en comunidades del estado de Guerrero, muestra que las tareas domésticas de las mujeres rebasan el ámbito del hogar, extendiéndose a lugares como el río, el molino, el traspatio o la parcela, e incluso el monte, puesto que se vuelven necesarios para desarrollar tareas como lavar, bañarse, moler el nixtamal, o recolectar alimentos o leña; a estos espacios suma otros más, como el mercado, la iglesia, el panteón y la escuela. Una observación importante en el trabajo de esta autora, es que en estos espacios, las mujeres tienen la oportunidad de encontrarse con otras mujeres y discutir sobre asuntos de la comunidad, desde estos espacios inciden en algunas decisiones importantes (Araiza, 2006).

A decir de Rodríguez *et al.* (2002) muchas opiniones y votos masculinos están influenciados por las posturas que las mujeres intercambian en los espacios domésticos y extradomésticos. Por lo que la línea entre público y privado se

vuelve sumamente difusa, existiendo una estrecha articulación entre ambos espacios si los analizamos a partir de las actividades que como parte de su vida cotidiana realizan las mujeres indígenas. En este sentido, Artous reconoce que estas mujeres tienen:

[...] «un poder social» que rebasa ampliamente «el interior» de la casa, por la sencilla razón de que su trabajo no se limita a las tareas domésticas [...] sino que controla también toda una serie de actividades económicas, indispensables para la supervivencia de la familia campesina (1982:49).

Como hemos visto, sería un error considerar que el hogar, en el contexto de las actividades realizadas por las mujeres indígenas se limita únicamente a cuatro paredes.

1.6. La familia, las mujeres, las identidades

En este apartado, intentaremos visualizar la interrelación entre la conformación de la identidad genérica de las mujeres, situando la construcción de la misma dentro del contexto de la familia y los roles que ellas desempeñan como parte del ámbito familiar y la unidad doméstica. Para ello, comenzaremos haciendo un acercamiento a los conceptos de *unidad doméstica* y *familia*.

Gisela Espinosa (1999:5) denomina unidad doméstica:

[...] al pequeño espacio constituido generalmente por un grupo familiar (nuclear o extenso) que desarrolla una actividad económica diversificada (generalmente la agricultura de granos básicos es el eje), sobre la base de una pequeña parcela y organiza su actividad en función de la cantidad y tipo de fuerza de trabajo familiar de que dispone (según sexo y edad), pese a que eventualmente contrate trabajo asalariado, así como cantidad de tierra y medios de producción con que cuenta. La reproducción de la unidad doméstica campesina está condicionada por factores de carácter socioeconómico, pero en su dinámica también incide la cultura y las relaciones de poder.

Otros estudios, como los de Escalona (2001) se utiliza como sinónimo de *unidades domésticas* el concepto de *grupos domésticos*⁶; por lo que en el presente trabajo se utilizarán de manera indistinta ambos conceptos.

Por otra parte, Lévi-Strauss, al referirse a la familia, estableció un modelo explicativo de la misma basado en las siguientes características:

- 1) Tiene su origen en el matrimonio; 2) Está formada por el marido, la esposa y los hijos nacidos del matrimonio, aunque otros parientes pueden incluirse y; 3) Existen entre los miembros de la familia: a) lazos legales; b) derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo; c) una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales, a las que se suman aspectos psicológicos (citado en Burin *et al.* 2010:38).

Levi-Strauss, se refería al matrimonio en términos de una alianza entre familias, sin descartar que una familia, además de las características citadas anteriormente, podía estar constituida “por la unión más o menos duradera y socialmente aprobada de un hombre, una mujer y los hijos de ambos” (citado en Burin *et al.* (2010:38). En esta misma línea de pensamiento, Moser (1995:38), definiría familia como “una unidad social basada en el parentesco, el matrimonio y la paternidad”.

Para Olivera, la familia entre las comunidades indígenas y campesinas “es la institución básica de producción y reproducción social, de continuidad y resignificación cultural así como de construcción de las identidades de género, clase y etnia” (2011:51).

⁶ Escalona (2001:80), menciona que los grupos domésticos cumplen un proceso cíclico de desarrollo, el cual se estructura de la siguiente manera:

- 1) Se forma la pareja y radican en la casa paterna de él o ella; 2) posteriormente nacen los hijos y las hijas, lo que en muchos casos coincide con el nacimiento de otros hijos(as) de los padres de él o ella, por lo tanto los niños crecen juntos; 3) en ocasiones permanecen en el hogar paterno, otras veces optan por construir su propia vivienda en el mismo solar que ocupan los padres o en uno independiente; 4) crece la descendencia y la pareja continúa procreando; 5) las hijas e hijos se incorporan a la unidad de producción; 6) las hijas e hijos más grandes se casan, durante un tiempo radican en la unidad doméstica de residencia de los padres de él o ella y luego nacen sus primeras hijas e hijos; 7) construyen su propia vivienda en el mismo solar de sus padres de él o ella (en ocasiones un solar independiente); 8) algunas hijas e hijos salen de la localidad para trabajar o estudiar, otra parte de la descendencia se casa y se ubica en el mismo solar de los padres de él o de ella y repiten el proceso de las otras parejas; 9) los miembros de la primera pareja son grandes de edad; ocupan la misma unidad de residencia que uno de los hijos o hijas casados, por lo general el o la menor.

Para la mirada de trabajos etnográficos como el de Pozas (1987), el matrimonio ofrecía grandes ventajas económicas y de carácter personal, al tiempo que la división sexual del trabajo entre el hombre y la mujer induce a una interdependencia de los sexos, haciendo de la familia una institución sólidamente integrada. Mientras que para trabajos como los de Araiza (2004), el matrimonio representa un referente fundamental en el que las mujeres indígenas cumplen la función social de *madresposas* quedando como las responsables de la crianza de los hijos; las encargadas de desempeñar actividades domésticas como preparación de alimentos, cuidado de animales, lavado de ropa, acarreo de leña y agua, entre otras; según esta autora, las mujeres: “no se pertenecen a sí mismas, sino que le pertenecen al esposo. En otras palabras, las mujeres indígenas son educadas para servir a los demás” (Araiza, 2004:131).

1.6.1. El triple rol de las mujeres

El papel de las mujeres en la sociedad, está vinculado como se dijo anteriormente al ser madre-esposa, apoyar la labor masculina, además de ser cohesionadoras de la familia, reproductoras de seres y de relaciones sociales. En las siguientes líneas, abordaremos esta situación.

Desde la perspectiva de Moser (1995), las mujeres desempeñan un triple rol dentro de sus hogares: a) el trabajo reproductivo; b) el trabajo productivo y; c) el rol de gestión comunal. Siguiendo a esta autora, se describen estos roles a continuación:

a) Trabajo reproductivo

Este rol comprende las responsabilidades de la crianza y la educación de los hijos, así como las tareas domésticas desempeñadas por las mujeres, que son indispensables para garantizar el mantenimiento y la reproducción de la fuerza de trabajo. Aquí se incluye no solo la reproducción biológica (entendida expresamente como alumbrar niños), sino también el cuidado y el

mantenimiento de la fuerza de trabajo (entendida como el cuidado, la socialización y el mantenimiento de los individuos a lo largo de sus vidas para garantizar la continuación de la sociedad a la siguiente generación).

Uno de los aspectos importantes vinculados al trabajo reproductivo de las mujeres, tiene que ver con el grado de visibilidad y la valoración que se hace del mismo. Para Moser (1995), pareciera que este trabajo, a pesar de ser *real*, es visto como un trabajo natural de las mujeres, por lo que de alguna manera no es considerado trabajo verdadero, y por ello se vuelve invisible. En este sentido, Serret (2006) piensa que a pesar de que los roles de cuidado varían infinitamente entre las sociedades⁷, lo que realmente aparece como subvalorado son las actividades que las mujeres desempeñan; y argumenta que la valoración de un rol social estaría directamente ligada a quien lo desarrolle, si un hombre o una mujer. Esta autora afirma que no puede reducirse únicamente a la crianza el rol social de las mujeres, ya que las actividades sociales y económicas que desempeñan en los grupos humanos, van mucho más allá de ello, además de ser imprescindibles para la propia supervivencia del grupo, y concluye que “cualquiera que sea el carácter de esa actividad, y cualquiera que sea el grado de importancia real, carece siempre de prestigio” (Serret, 2006:57).

b) Trabajo productivo

El rol productivo de las mujeres comprende el trabajo realizado a cambio de un pago ya sea en dinero o en especie. A decir de Moser (1995), esta categoría incluye tanto la producción para el mercado (con un valor de cambio, como la artesanía) como la producción para la subsistencia (doméstica), en la que se encuentran productos que tienen un valor de uso real, pero también un valor de cambio potencial.

⁷ Uno de los trabajos de Margaret Mead (1950) documentaba ejemplos de la existencia de sociedades en los que los hombres eran los principales responsables del cuidado del infante y del niño.

En esta categoría, queda inscrito también el trabajo desempeñado por las mujeres como agricultoras independientes, como esposas de campesinos así como de trabajadoras asalariadas.

c) Gestión social del espacio de participación

Este rol comprende actividades desempeñadas por las mujeres a nivel de la comunidad, como una extensión de su rol reproductivo. Según Moser (1995), es un trabajo voluntario, no remunerado, emprendido durante el «tiempo libre». Este trabajo se diferencia de los roles políticos que desempeñan los hombres en la comunidad de manera formal, por ser considerado como trabajo no remunerado directa ni indirectamente, es decir, no implica un salario, ni un aumento de *status*, poder o prestigio para las mujeres.

Aunque para las mujeres indígenas, las oportunidades de asumir este rol, como hemos visto en apartados anteriores, son bastante limitadas. Bonfil ofrece algunos ejemplos, entre los que destacan su participación en trabajos colectivos (tequio, mano vuelta, faenas); además de participar en “nichos de participación genéricos culturalmente establecidos y permitidos” (2002:75); como comités comunitarios de mujeres, comités de escuela, de salud, de padres de familia entre otros; en los que, de acuerdo a la autora, muy raramente obtienen a título personal cargos, *status* propio o responsabilidades, sino más bien su participación es como esposas, hijas, hermanas o compañeras de un hombre que ostente algún valor como comunero. En estos términos, la socialización pública de las mujeres dentro de las comunidades indígenas continúa mediada por las relaciones de género.

1.6.2. Las mujeres, la producción y reproducción de las identidades

El triple rol que cumplen las mujeres es una condición ampliamente denunciada desde el feminismo comunitario. Este enfoque evidencia que la idea simbólica de complementariedad de hombres y mujeres se ha tergiversado por un sesgo machista y es interpretado como la pareja heterosexual, en donde la

complementariedad se vuelve jerárquica y vertical. Complementariedad en la que los hombres tienen privilegios mientras que las mujeres se encuentran subordinadas. Desde este enfoque, Paredes escribe que dentro de las comunidades es visto como *natural* que las mujeres cumplan con ciertos roles y actividades que:

[...] son considerados menos, de menor valor, de menor importancia, lo cual significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados por ejemplo con tener más tiempo, escuela, mayor salario, mayor respeto a su palabra (Paredes, 2013:80).

Enfoquémonos ahora en las consecuencias que para la construcción de la identidad de género en las mujeres indígenas tiene el vivir estas condiciones sociales, que como hemos visto, se estructuran desde el complejo simbólico-cultural.

Comenzaremos por mencionar que el rol reproductivo de las mujeres, (que como hemos visto, no es el único que desempeñan), se vuelve un tema importante al hablar de la forma en que se producen y reproducen las identidades y, de acuerdo a Nancy Chodorow “partiendo del hecho que son las mujeres quienes cuidan los niños [y las niñas] se crea el género” (citada en Lerner, 1990:54). En una línea muy similar de pensamiento, Salles (2000:282) menciona:

El proceso formador de las pautas culturales que atribuyen los géneros masculino y femenino sucede mediante la socialización y la identificación sexual de niños y niñas durante los primeros años de vida. En este panorama, la familia y los órdenes simbólicos que estructuran los roles de género en su interior, cumplen un papel crucial (a pesar de ser compartidos con otros ámbitos relacionales) en la formación de intergeneracional de identidades genéricas.

A partir de estas reflexiones, tendremos que las mujeres, que dentro de la familia cumplen la función reproductora y se encargan de la crianza y educación de las hijas y los hijos, transmiten a las nuevas generaciones ciertas pautas y conocimientos generales sobre la cultura a la que se pertenece, como pueden

ser la lengua, las normas, las reglas de convivencia y las costumbres de la comunidad, pero además, “existe la asignación de determinados conocimientos relacionados con el sexo, lo que construirá la adscripción al género” (Aguirre, 2001:52). Sobre este punto, Burin *et al.* (2010), afirman que dentro del proceso de aprendizaje de los roles genéricos, así como de la identidad genérica, la familia y organización parental asimétrica en la que son las mujeres quienes mayormente ejercen la maternidad, produce y reproduce subjetividades femenina y masculina diferenciadas y desiguales, lo que refuerza la división sexual del trabajo, así como la desigualdad entre hombres y mujeres.

En el contexto de las comunidades indígenas, las mujeres se encargan del cuidado y la educación de las niñas y los niños hasta que éstos cumplen unos siete u ocho años (Rodríguez, *et al.* 2002), y según estos autores, durante estos primeros años, les son transmitidos de manera distinta a niñas y niños, aspectos cotidianos como alimentarse, caminar, hablar, vestirse, sentarse, bañarse, orinar, defecar, respetar a los mayores, aceptar la autoridad del padre, sujetarse a espacios y tiempos, creencias religiosas y míticas; de esta manera, los roles habrán quedado plenamente identificados para cuando llegue el momento de que las niñas y niños se incorporen a las labores, los niños irán al campo a ayudar a sus padres, mientras que las niñas “aprenderán a hacer comida, cuidar de sus hermanos pequeños, asear la casa, acarrear agua, lavar la ropa, desarrollar un oficio” (Rodríguez *et al.* 2002:149); es decir realizarán todas las actividades que culturalmente les han sido asignadas de acuerdo a los patrones genéricos establecidos en cada comunidad. Como se ha mencionado, las mujeres juegan un papel muy importante en la transmisión, reproducción, y como se verá más adelante, inciden también en la transformación de ciertas pautas culturales vinculadas al significado de ser mujer y al desarrollo de sus capacidades.

1.7. Las organizaciones de artesanas: participación de las mujeres en el “espacio público” y su implicación en la construcción de la identidad genérica

Ya hemos mencionado anteriormente que como parte de su adscripción genérica, muchas mujeres de comunidades indígenas aprenden desde pequeñas algún oficio, como la elaboración de artesanía, que aunque no puede considerarse como una actividad exclusivamente femenina, ya que a lo largo y ancho del país existen muchos ejemplos de hombres artesanos; pero sin duda alguna, las mujeres representan una mayoría dentro de este sector artístico, y más aún, si nos situamos en el contexto de Los Altos de Chiapas.

En las siguientes líneas se abordará el análisis de las organizaciones de mujeres artesanas, más específicamente el caso de las cooperativas, considerándolas como un espacio en el que se han gestado y se continúan gestando procesos de cambio y transformación de las identidades étnicas y genéricas de las mujeres que en ellas participan.

En apartados anteriores hemos mencionado que la participación de las mujeres indígenas en espacios públicos y políticos dentro de sus comunidades se halla limitada por el sesgo cultural que ordena que ciertos espacios públicos y principalmente los políticos sean considerados “cosa de hombres”; sin embargo, como hemos revisado, no obstante los impedimentos culturales, las mujeres han logrado incursionar en estos espacios. Bonfil (2002), encuentra dos niveles de participación: el primero de ellos, (que hemos abordado anteriormente), se trata de los espacios y formas de participación política que tradicionalmente han sido accesibles dentro de las comunidades. Por otra parte, el segundo nivel, que abordaremos ahora, está representando por las organizaciones “no tradicionales” en las que las mujeres han tomado parte para alcanzar fines concretos, tales como satisfactores económicos, o servicios.

Dentro de este nivel situaremos las organizaciones de artesanas, que en el caso del estado de Chiapas y particularmente de Los Altos, surgieron de la mano de las políticas del Estado con el fin de impulsar proyectos productivos y

de generación de ingresos económicos a través de la incorporación de los productos del oficio artesanal en mercados de consumo más amplios, principalmente mercados culturales; (este tema lo abordaremos con más detenimiento en el siguiente capítulo de este trabajo). Lo importante aquí es dejar claro que en el caso de este tipo de organizaciones, promovidas inicialmente desde “afuera” de las comunidades las consideraremos como no tradicionales y en el mismo sentido que Vargas (2002:137), las miraremos como una “muestra de la determinación de las mujeres por trascender las limitaciones que su entorno social les impone”. De acuerdo con Bonfil (2002), son varias las formas de organización en las que las mujeres han incursionado, impulsando su participación pública y teniendo mayor presencia en el ámbito político y en la toma de decisiones dentro de sus comunidades; este trabajo aborda solo una de esas formas organizativas: la cooperativa.

En las siguientes líneas se abordan el concepto y una tipología de participación, con el fin de contextualizar los procesos participativos, así como sus grados y características.

1.7.1. El concepto de participación

La definición de participación tiene múltiples matices, dependiendo del contexto desde el cual se le aborde, muchos autores coinciden en que su significado está asociado con *tomar parte* o intervenir en algún asunto individual o colectivo. En este trabajo definiremos participación partiendo de las siguientes conceptualizaciones:

- 1) Estar presente en, ser parte de, ser tomado en cuenta por y para, involucrarse, intervenir. Participar es incidir, influir, responsabilizarse. La participación es un proceso que enlaza necesariamente a los sujetos y los grupos. Ser participante implica ser coagente, copartícipe, cooperante, coautor y corresponsable (CJE, 2011:7).
- 2) Es un derecho de ciudadanía, una acción colectiva y social que genera un compromiso y por lo mismo una responsabilidad compartida que permite intervenir en las decisiones, crea oportunidades para el desarrollo de capacidades -sobre todo para aquellas personas que tradicionalmente han sido excluidas- y favorece o expresa un sentimiento de identidad a una comunidad,

siempre y cuando se practique en clave de equidad. Para ello, es imprescindible partir de las experiencias e intereses de las personas participantes (Folgueiras, 2008:2).

Siguiendo a Folgueiras (2008), desde esta conceptualización, la participación está asociada con tres elementos básicos: 1) La participación es un derecho y una responsabilidad ciudadana; 2) es un elemento de empoderamiento ciudadano y; 3) puede ser visto como un elemento generador y/o favorecedor de identidad cívica al tiempo que un indicador clave de la misma.

Por otra parte, Agarwal (2001), afirma que la capacidad de participar está determinada por diversos factores, entre los que destacan:

- a) Las normas de entrada al grupo: Es decir, los criterios del grupo para decidir quiénes pueden formar parte del mismo.
- b) Las normas sociales: Entendidas como las restricciones impuestas socialmente, que establecen la división sexual del trabajo; definen a qué espacios públicos tienen acceso hombres y mujeres y cómo deben comportarse de acuerdo a su adscripción de género.
- c) Percepciones sociales: Alude a las ideas socialmente construidas sobre las capacidades y habilidades de mujeres y hombres.
- d) Dotaciones personales: Se relaciona con el acceso desigual entre hombres y mujeres a los recursos, ya que normalmente a las mujeres rurales les es negado el acceso a recursos físicos (como la tenencia de la tierra) y sociales (como la participación política), lo cual reduce el peso de sus opiniones y limita su experiencia en el espacio público.
- e) Dotaciones y atributos familiares: Dentro de una comunidad, la posición de clase y casta que ocupa la familia a la que se pertenece, pueden afectar la capacidad de las mujeres para participar.

En la propuesta de la autora no pasan desapercibidas las relaciones de género, además aclara que el peso de cada uno de los factores de participación anteriormente señalados puede variar dependiendo de los contextos políticos así como de las normas y las distintas construcciones socioculturales.

Tipos de participación

Se han desarrollado varias tipologías para caracterizar la participación, autores como Hart (1993), Gelfus (2002), han propuesto gráficos organizados en diversos niveles para ayudar a explicar y determinar las características en los procesos de participación. Por su parte, Agarwal (2001) propone una tipología basándose en sus trabajos en investigación forestal, en la que expone seis categorías o tipos de participación:



Fig. 1. Tipología de participación.
Fuente: Elaboración propia con base en Agarwal (2001).

Siguiendo a esta autora, en el nivel más elemental de esta tipología, se encuentra la participación *Nominal*, definida como la membresía o adscripción a un grupo.

En el segundo nivel, se encuentra la *Participación Pasiva*, definida como: ser informado o mantenerse informado de las decisiones *ex post facto*; o bien, asistir a reuniones y escuchar las tomas de decisiones sin tener derecho a voz.

La participación *Consultiva* se encuentra en el tercer nivel de la escala, su principal rasgo es que el individuo es consultado sobre temas específicos, sin garantía de que sus opiniones influyan en las decisiones.

Por otra parte, la participación *Activa-específica* (o en actividades específicas), implica que el individuo es requerido (o se ofrece como voluntario) para realizar tareas específicas.

En la participación *Activa*, los individuos pueden expresar sus opiniones, les sean o no solicitadas. También pueden tomar la iniciativa en diversos asuntos.

Finalmente, en la participación *Interactiva*, los individuos tienen voz e influencia en los debates y en la toma de decisiones del grupo.

Si pensamos en el aprendizaje de la elaboración de textiles, como los tejidos en telar de cintura, y lo situamos en la geografía de Los Altos de Chiapas, encontraremos en primer lugar, un aprendizaje que se ha transmitido generacionalmente entre mujeres, derivado de su adscripción genérica. Situando ahora ese aprendizaje como parte de un trabajo que se ha resignificado cobrando relevancia no solo *del hogar hacia adentro*, pues al insertarse en circuitos comerciales, se ha hecho visible, convirtiéndose en una clara manifestación del rol productivo de las mujeres, quienes ya no solo son proveedoras *en especie*, sino al igual que los varones, lo son de ingresos económicos.

Si bien el resultado más visible de la participación en grupos organizados es la generación de ingresos, también se suscitan procesos de empoderamiento que tienen su origen en el desarrollo de habilidades y capacidades mismas que están vinculadas al tipo de participación que se tenga al interior de la organización.

CAPÍTULO 2. LOS ALTOS DE CHIAPAS: ESCENARIO DE DESIGUALDADES, SUBORDINACIONES Y ESCAPARATE COMERCIAL PARA LAS ARTESANÍAS INDÍGENAS

El presente capítulo está estructurado en tres partes, en la primera de ellas se contextualiza la región de estudio, Los Altos de Chiapas a partir de datos geográficos y socioeconómicos. De la misma manera, se describen y analizan los indicadores demográficos y socioeconómicos más representativos de los municipios y localidades en los que se efectuó este estudio.

En el segundo apartado, a partir de la mirada de la geografía feminista, se explora la región haciendo énfasis en los municipios de estudio, para describir las condiciones de vida de las mujeres, mismas que evidencian las profundas desigualdades sociales estructuradas desde el género. Finalmente, en la tercera parte del capítulo, se hace una breve retrospectiva histórica para analizar los factores económicos involucrados en el despunte y consolidación del mercado de artesanías en Los Altos. Dicho proceso está íntimamente relacionado con la conformación de organizaciones indígenas, de las que las cooperativas de artesanas forman parte importante en la región

2.1. Los Altos de Chiapas: Breve mirada a la región de estudio

El presente estudio se sitúa geográficamente en la región denominada como “Los Altos de Chiapas”; con fines socioeconómicos y administrativos este espacio territorial recibe también el nombre de “Región V Altos Tsotsil-Tseltal” y es una de las 15 regiones en las que se divide el estado.

Ubicada en la parte central del estado de Chiapas, la región Altos⁸ colinda al norte con la Región VII De Los Bosques, al este con las Regiones XIV Tulijá-Tseltal-Ch'ol, y XII Selva Lacandona, al sur con las Regiones XV Meseta Comiteca Tojolabal y IV De Los Llanos y al oeste, nuevamente con la región VII De Los Bosques y con la Región I Metropolitana (CEIEG⁹, 2013).

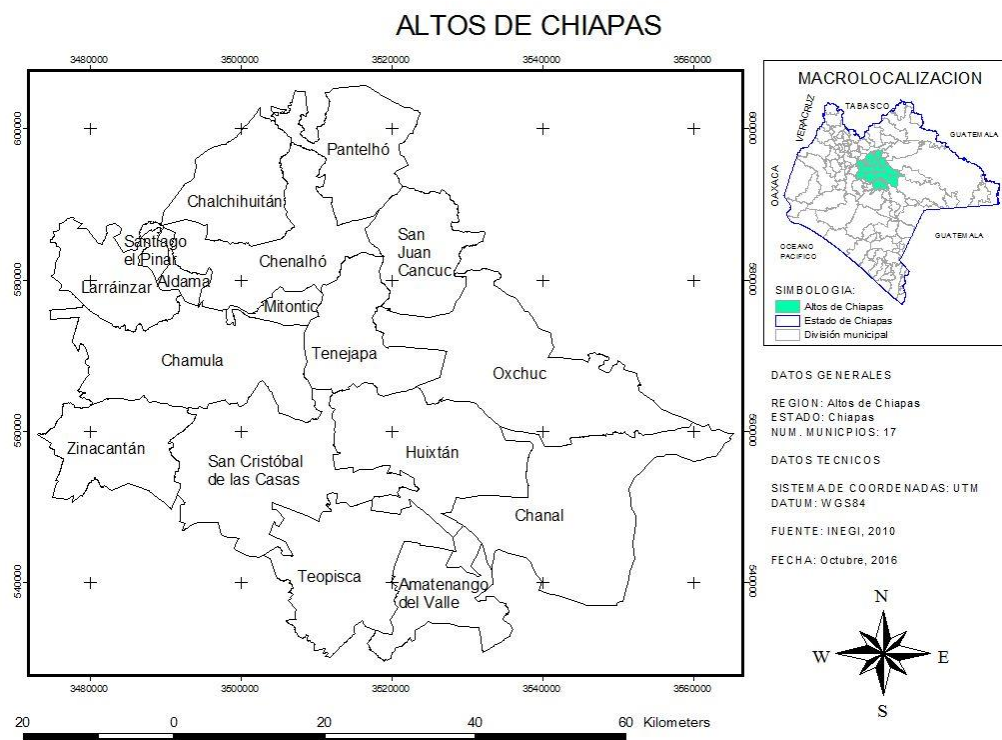
De acuerdo con los datos del Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI¹⁰, la población en la región Altos ascendía a 601,190 habitantes (representando el 12.53% del total estatal), de los cuales 310,774 (51.88%) son mujeres y 290,416 (48.12%) varones. El número de habitantes en la región, la hace ser la segunda más densamente poblada del estado, con 161 habitantes/km² (CEIEG, 2013).

La extensión territorial de Los Altos es de 3,717.08 km² y está integrada por 17 municipios: 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.

⁸ De acuerdo a Ramírez (2003:76), el concepto región significa la división de espacios homogéneos nacionales, o bien, grandes paisajes naturales o regiones fisiográficas. Por su parte, la regionalización se constituyó en una forma de dividir el espacio con el fin de sintetizar el análisis geográfico de las homogeneidades, o un instrumento para los administradores públicos y políticos de encontrar espacios homogéneos y otorgar recursos para alcanzar el desarrollo.

⁹ Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, Gobierno del Estado de Chiapas.

¹⁰ Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.



11

Mapa 1. Municipios que conforman la Región Altos de Chiapas.
Fuente: Elaboración propia.

Quizá uno de los aspectos que más llama la atención en Los Altos, es el hecho de que la mayoría de los centros de población corresponde a comunidades indígenas, mientras que una minoría corresponde a asentamientos urbanos donde cohabitan indígenas, mestizos (ladinos o *kaxlanes*¹²) y extranjeros (*j'alimanetik*¹³). Según datos oficiales, para el año 2010, la población indígena en la región Altos ascendía a 408,958 habitantes¹⁴, representando el 68% de la población regional (Gobierno del estado de Chiapas, 2013).

¹¹ Agradezco la colaboración de María L. Yam para la elaboración de los mapas mostrados en este capítulo.

¹² En trabajos como los de Jarcorzinsky (2004), se hace alusión a la diferencia entre *kaxlanes* y ladinos, siendo los primeros nacidos en *Jovel* (San Cristóbal) y los segundos en lugares más alejados (Tuxtla, México, etc.). En otros trabajos, se utilizan ambos términos como sinónimos.

¹³ Extranjeros o blancos no mestizos y no indios. Ver: Jarcorzinsky (2004).

¹⁴ Según estimaciones del Gobierno del estado de Chiapas, para el año 2014, la población indígena sumaría 438,691 habitantes.

Para Pitarch (2004:237), esta condición en Los Altos de Chiapas:

[...] dispone un escenario humano heterogéneo, una abigarrada galería de grupos social, cultural y étnicamente diversos, a los cuales, en apariencia, todo les separa. Y sin embargo son grupos que se hallan ligados entre sí en forma inextricable, así como con el mundo fuera de la región. Dependen unos de otros económicamente puesto que están instalados en una, cada vez más única economía regional.

A primera vista -como sugiere Pitarch (*Ibíd.*)-, en la población de Los Altos, pueden distinguirse dos grandes conjuntos de personas: ladinos e indígenas. Entre las principales características de la población ladina, se encuentran el hablar español como primera lengua y residir en poblaciones nucleadas de trazo rectilíneo, siendo San Cristóbal de Las Casas el principal centro poblacional con 158,027 habitantes, 73% de los cuales, de acuerdo a datos del INEGI, son población no indígena.

Por otra parte, se encuentra la población indígena, que tiene como primer idioma una lengua amerindia; en la región destacan el tsotsil y el tseltal por su número de hablantes. De acuerdo a datos del INEGI (2010), del total de la población que habita la región Altos, el 68% es población indígena, de la cual, el 62.29% corresponde a hablantes de tsotsil y el 31.17% son reconocidos como hablantes de tseltal.

En la región, la población indígena se concentra mayormente en 14 municipios en los que representan entre el 81 y 90% del total de sus habitantes. En general estos “municipios indígenas” están compuestos por un centro administrativo y ceremonial –la cabecera municipal- y numerosas localidades rurales dispersas que se sujetan a ella (Pitarch, 2004; Boyer, 2014).

Cuadro 1. Región Altos: población indígena por municipio.			
Municipio	Total Habitantes	Población Indígena	%
Amatenango del Valle	8,728	5,823	67
Chalchihuitán	14,027	12,551	89
Chamula	76,941	69,475	90
Chanal	10,817	9,638	89
Chenalhó	36,111	31,788	88
Huixtán	21,507	18,611	87
Larráinzar	20,349	17,213	85
Mitontic	11,157	9,877	89
Oxchuc	43,350	38,804	90
Pantelhó	20,589	16,716	81
San Cristóbal de las Casas	185,917	62,208	33
Tenejapa	40,268	36,353	90
Teopisca	37,607	14,680	39
Zinacantán	36,489	32,323	89
San Juan Cancuc	29,016	25,926	89
Aldama	5,072	4,157	82
Santiago el Pinar	3,245	2,815	87
Total	601,190	408,958	68%

Fuente: Elaboración propia con base a datos del Censo de Población y Vivienda (INEGI 2010)

Los habitantes de estos municipios se distinguen entre sí por el uso de emblemas étnicos, entre los que se encuentran la indumentaria, así como variantes dialectales propias (Pitarch, 2004; Rus, 2009), condición que, de acuerdo a antropólogos, historiadores y especialistas en la región, conforma un pluralismo indígena en el que se hacen obvias distinciones como la lengua (tsotsil, tseltal), el dialecto (7 variantes lingüísticas de tsotsil y 4 de tseltal), así como el municipio de procedencia¹⁵.

¹⁵ Sin embargo, tal como manifiesta Pitarch (2004:240): “desde hace tiempo han aparecido nuevas fuentes de distinción [...]. Hay indios pobres, muy pobres, ricos (los menos); católicos, presbiterianos, adventistas, mormones, testigos de Jehová, tradicionalistas, agnósticos; rurales, urbanos, semiurbanos, nómadas, refugiados, paracaidistas; campesinos, hortelanos, floricultores, madereros, artesanos, comerciantes [...], choferes, albañiles, obreros, sirvientes, jardineros, informantes de antropólogos, y con frecuencia quienes ejercen varios de estos trabajos a la vez”. Por lo que, siguiendo a este autor, todo



Fig. 2. Municipios en Los Altos: lengua e indumentaria.

Fuente: Morris et al. (2011).

Por otra parte, según datos del CONEVAL¹⁶, el estado de Chiapas ocupa el primer lugar en porcentaje de población en pobreza y en pobreza extrema¹⁷

esto conduce a evidenciar la heterogeneidad de la categoría “indígena” y pone de manifiesto que lo indígena supera la estrecha identificación con lo campesino. Por lo tanto, lo indígena debe considerarse como una clase mucho más compleja que el estereotipo del indio-campesino pobre y explotado.

¹⁶ Consejo Nacional de Evaluación.

(CONEVAL, 2012; Villafuerte, 2015). De acuerdo a datos oficiales, del total de la población del estado, un 76.2% se encuentra en situación de pobreza (CIEPSE¹⁸, 2014). La región Altos no es ajena a esta realidad, la pobreza afecta a un 88% de sus habitantes (Boyer, 2014). Con excepción de San Cristóbal de Las Casas, en los 16 municipios restantes, el porcentaje de población considerada en condiciones de *pobreza* supera más del 90% tal como se expone en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Región Altos: Índices de pobreza por municipio.			
Municipio	% Total población en pobreza	% Población en pobreza extrema	% Población en. pobreza moderada
Aldama	97.3	78.8	18.5
Amatenango del Valle	94.9	67.6	27.4
Chalchihuitán	96.8	79.8	17.0
Chamula	94.8	69.7	25.1
Chanal	96.1	69.1	27.1
Chenalhó	95.6	72.3	23.4
Huixtán	92.9	60.5	32.4
Larráinzar	96.3	73.0	23.3
Mitontic	95.9	71.8	24.1
Oxchuc	93.5	62.0	31.5
Pantelhó	96.0	70.3	25.7
San Cristóbal de Las Casas	66.1	21.3	44.9
San Juan Cancuc	97.3	80.5	16.8
Santiago el Pinar	96.5	69.2	27.3
Tenejapa	95.7	65.2	30.6
Teopisca	91.2	48.0	43.3
Zinacantán	94.9	64.8	30.1

Fuente: Elaboración propia con base en datos de CONEVAL (2012).

¹⁷ De acuerdo al CONEVAL: Una persona es pobre cuando tiene un rezago en al menos uno de los siguientes indicadores: educación, acceso a servicios de salud, acceso a seguridad social, espacios de la vivienda, servicios básicos de la vivienda y acceso a la alimentación y su ingreso está por debajo de la línea de bienestar (equivalente a \$1,596 ingreso mensual? para población rural y \$2,518 para la urbana). Por otra parte, una persona está en pobreza extrema cuando tiene 3 o más carencias (de los seis indicadores mencionados anteriormente) y su ingreso está por debajo de la línea de bienestar mínimo que es de \$853 para población rural y \$1,225 para población urbana.

¹⁸ Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social del Estado.

En la región Altos, la población económicamente activa (PEA) asciende a 259,758 personas, de las cuales, 60% realiza actividades en el sector primario, 12% en el secundario y 28% en el terciario (Gobierno del estado de Chiapas, 2013). El ingreso económico mensual por hogar asciende a \$2,691.33¹⁹; siendo el ingreso promedio *per cápita* de \$660.05 (*Ibíd.*). Estos últimos datos coinciden con la información publicada por S!Paz²⁰ señalando que en el contexto estatal,

[...] el Banco Mundial mencionó que Chiapas es el estado con mayor desigualdad de distribución de ingreso monetario a nivel nacional. De la población indígena, el 42% no registra ingresos, otro 42% sobrevive con menos de un salario mínimo mensual²¹, y sólo el 10% gana de uno a dos salarios mínimos al mes (S!Paz, 2016:99).

En general, los tsotsiles y tseltales que habitan en la región Altos, “viven de una agricultura muy deficitaria, tienen muy bajos índices de escolaridad, limitados servicios de salud, falta de comunicaciones y niveles significativos de monolingüismo” (Olivera, 2011:40). Si bien como afirma Olivera, estas condiciones son representativas de toda la región, la presentación de datos estadísticos que se muestran en las páginas siguientes, se limitan a ilustrar la situación de los municipios y localidades de las que provienen las artesanas de la cooperativa J’pas Joloviletik, particularmente en aquellas en donde se realizó el trabajo de campo.

2.1.1. El espacio de J’pas Joloviletik

En medio de un océano multicolor de manos sabias, telares, bordados, técnicas tradicionales mezcladas con innovaciones en materiales y procesos de confección, apoyos gubernamentales, participación de instancias internacionales, Organizaciones No Gubernamentales, turistas, especialistas en “arte popular”, mercados solidarios, comerciantes, acaparadores, coleccionistas, estudiosos y académicos, se ha ido tejiendo una compleja red

¹⁹ Este ingreso está integrado por: 66.70% de trabajos realizados; 32.42 de transferencias; 0.36% de rentas y 0.52% de otros ingresos (Gobierno del estado de Chiapas, 2013).

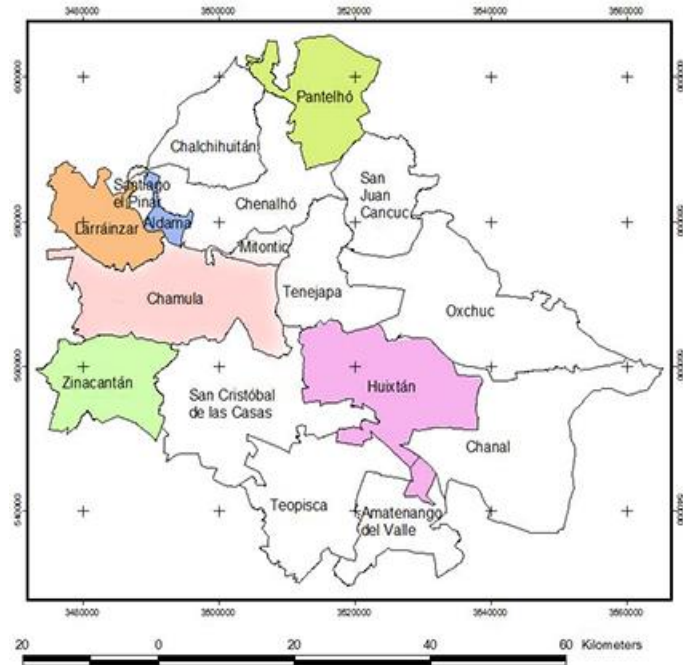
²⁰ Servicio Internacional para la Paz (S!Paz)

²¹ Un salario mínimo mensual equivale a \$2,190 mensuales.

caracterizada por sus “*entrecruces de cooperación, conflicto y poder*” (recordando el título de la obra de Ramos, 2010), en la que han estado inmersas las cooperativas de artesanas en Los Altos, sorteando dificultades para organizarse, para acceder a materiales de “mayor calidad”, para participar en cursos de capacitación, para lograr insertarse en el mercado cada vez más competido, para sostener a sus familias con el producto que nace de sus manos, en fin, para alcanzar sus sueños.

Caminando por la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, los visitantes, como atraídos por un imán llegan al templo de Santo Domingo, donde es imposible no notar el colorido mercado de artesanías que rodea la *casa del santito*. Blusas, vestidos, chalecos de lana, juguetes de madera, caminos de mesa, joyería y un sinfín de *souvenirs* que se ofrecen al turista que recorre con asombro los pasillos del mercado, ávido por llevar algo a su casa como recuerdo del viaje. Atrás del templo, en la calle General Utrilla esquina con Chiapa de Corzo se halla una tienda de artesanías que ostenta en la pared blanquiazul un viejo letrero de herrería que reza: J’pas Joloviletik “Las que hacen tejido”; las puertas de madera pintadas en color azul rey abiertas de par en par (de lunes a viernes de 9 a 2 y de 4 a 7; sábados de 9 a 2) esperan impacientes por recibir a quienes en su empeño de buscar algo único, se han aventurado más allá del mercado de artesanías. En efecto, se trata de la tienda de J’pas Joloviletik, la cooperativa de artesanas con poco más de 3 décadas de historia, una de las pocas organizaciones en Los Altos que se ha mantenido vigente durante 33 años.

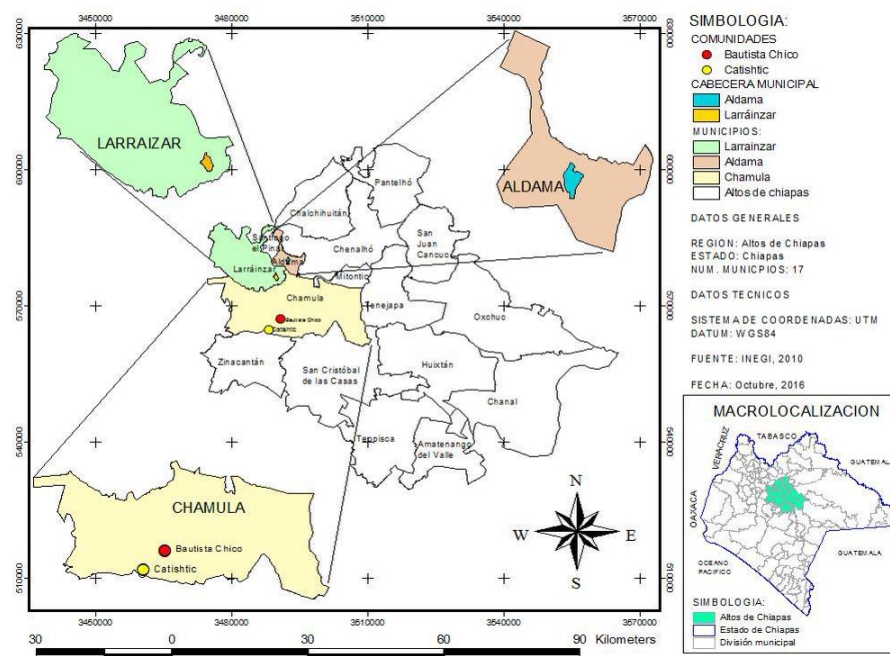
Uno de los aspectos que destacan en esta cooperativa, es que agrupa a artesanas de 12 comunidades y parajes ubicados en 6 municipios de la región Altos (Mapa 2), ello habla de que han encontrado la manera de vencer las distancias que las separan geográficamente para unir esfuerzos y luchar juntas para alcanzar sus sueños.



Mapa 2. Localización geográfica de los municipios de donde provienen las socias de la cooperativa J'pas Joloviletik.

Fuente: Elaboración propia.

El trabajo de campo que sustenta esta esta investigación se efectuó en cuatro localidades comunidades situadas en tres municipios: Aldama, Chamula y Larráinzar, tal como se ilustra en el mapa siguiente.



Mapa 3. Ubicación de municipios y localidades de estudio.

Fuente: Elaboración propia

En los cuadros siguientes se muestran los datos poblacionales en los 3 municipios de estudio y en las localidades en las que se realizó el trabajo de campo.

Cuadro 3. Población en los municipios donde se efectuó el estudio.			
Municipio	Población total	Hombres	Mujeres
Aldama	5,072	2,438	2,634
Chamula	76,941	35,555	41,386
Larráinzar	20,349	10,035	10,314

Fuente: Censo de Población y Vivienda INEGI, 2010.

Cuadro 4. Población en las localidades donde realizó el trabajo de campo.				
Municipio	Localidad/Paraje	Población total	Hombres	Mujeres
Aldama	Cabecera Municipal	1,273	603	670
Chamula	Bautista Chico	1,173	569	604
	Catishtic	1,319	636	683
Larráinzar	Cabecera Municipal	2,364	1,154	1,210

Fuente: Censo de Población y Vivienda INEGI, 2010.

Con una primera mirada a esta información, es posible constatar que tanto a nivel municipal como en el nivel más local, las mujeres representan la mayoría poblacional. Situación que conduce a pensar en el problema actual de la pobreza, o mejor dicho, de la *feminización de la pobreza*. Como se verá más adelante, la crisis económica que ha azotado al estado de Chiapas desde la década de 1970, recrudecida por las políticas neoliberales implementadas por el Estado una década más tarde (Díaz *et al.* 2015, Villafuerte 2015), han dado como resultado la caída de la producción en el sector agropecuario, razón por la que, en Los Altos, cultivos como maíz y frijol se produzcan fundamentalmente para el consumo familiar (Olivera, 2011).

Esta situación ha motivado también un alza en el fenómeno migratorio, ya que la población que trabaja en el campo ha estado disminuyendo, cada vez hay más trabajadores en el comercio y en el sector de los servicios que en la agricultura (Villafuerte, 2015). La migración hacia áreas urbanas del país y hacia los Estados Unidos ha sido para muchos una opción para satisfacer las necesidades de los hogares pobres. Por otra parte, tal como lo señalan Díaz *et al.* (2015:31):

Debido a las condiciones de pobreza, en muchos casos las responsabilidades en la casa para las mujeres implican una gran carga tanto emocional como psicológica y física, especialmente en épocas de escasos recursos económicos ya que son ellas sobre quienes recae la tarea de encontrar soluciones para poder seguir alimentando a la familia.

Muchas mujeres de Los Altos (al igual que en las localidades de estudio) han encontrado en la elaboración y venta de textiles una alternativa laboral para superar la adversa situación económica familiar. San Cristóbal de Las Casas se ha consolidado en las últimas décadas como un importante centro turístico²², atrayendo multitud de personas interesadas en las expresiones culturales de los pueblos originarios, entre las que se cuentan, por supuesto los textiles; retomaré este tema más adelante.

2.2. Ser mujer en Los Altos de Chiapas: un vistazo la región a través de la perspectiva feminista

Uno de los aportes que la geografía feminista ha hecho al estudio de los espacios geográficos, es conferirles “una nueva dimensión ya que se profundiza en asuntos no sólo referidos al lugar y el espacio, sino que distingue las múltiples dimensiones que se dan a partir de las relaciones entre los géneros” (Zapata, 2002:74). En el mismo contexto, autoras como Nazar (2002), advierten que el análisis del espacio geográfico desde la perspectiva feminista:

²² De acuerdo a datos del Gobierno del estado de Chiapas, en el año 2011, San Cristóbal de las Casas recibió la visita de 741,554 turistas (Programa Regional de Desarrollo 2013-2018).

Contribuye a la comprensión de las características y diferencias en las actividades cotidianas de mujeres y varones a partir de la relación entre géneros y la utilización del espacio local, lugar concreto que como entorno inmediato construye, mantiene y transforma los valores y aspiraciones que dan sentido al ser y quehacer de las personas. Esta perspectiva permite explicar a lo que las mujeres pueden acceder en términos de empleo, educación formal y libertad de movimiento, con base en las interrelaciones entre género, nivel socioeconómico y las variaciones territoriales (Nazar *et al.* 2002:269).

Si bien como mencionamos en el primer capítulo de este trabajo, las normas de género son determinantes de la división sexual del trabajo, al tiempo que denotan los espacios asignados genéricamente a hombres y mujeres ya que “determinan el establecimiento de límites comunitarios para el control de las mujeres, principalmente en términos de su sexualidad, que constituye la principal razón para limitar -por medio de sanciones morales- la movilidad de las mujeres” (Nazar *et al.* 2002:267).

Una forma de visibilizar las limitantes que ha impuesto la adscripción genérica hacia las mujeres indígenas de Los Altos, es el análisis de su condición de vida a partir de categorías como: educación, acceso a la salud, violencia intrafamiliar y opciones laborales, mismas que se describen a continuación.

2.2.1. Educación

En el contexto rural, uno de los obstáculos que evidencía la condición de desventaja de las mujeres frente a los hombres, es el acceso a la educación. De acuerdo con Bonfil (2002), para las mujeres, la falta de acceso a ésta es el resultado de las construcciones culturales de género. En este contexto, la voz de la comandanta zapatista Miriam del EZLN²³:

[Nosotras] no fuimos a la escuela porque somos mujeres, no nos dejan ir a la escuela porque si nos vamos a la escuela nos dicen que sólo vamos a buscar marido ahí, y mejor aprender a trabajar en la cocina porque de por sí vamos a tener marido y tenemos que aprender todo cómo atender un esposo (2015:115).

²³ Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Ver: EZLN (2015) *El pensamiento Crítico Frente a la Hydra Capitalista*.

Si bien, como afirma Olivera (2011), la idea *tradicional* que las mujeres “no necesitan estudiar”, ha ido cambiando a partir de los años 70 del siglo XX y el acceso a la escuela se ha ido generalizando a partir del año 2000, sin embargo, a pesar de este cambio cultural en el que se contempla “cada vez más la posibilidad de que las mujeres estudien y no queden relegadas solamente al cuidado de las hijas e hijos y del hogar” (S!Paz, 2016:76), aún persisten limitantes respecto a su movilidad, puesto que para muchas mujeres, les es negado salir de la comunidad para continuar estudiando.

En este sentido, Gargallo sostiene que poner estos límites a la escolarización de las mujeres para mantenerlas alejadas del mundo mestizo, resulta en una práctica discriminatoria, puesto que “los hombres **tienen derecho** al trato y a adquirir conocimientos de ese mundo, lo cual les permite interactuar con él a su favor” (2014:81). Desde esta visión, se hace evidente la subordinación de género, puesto que mientras que los hombres tienen el derecho de asistir a la escuela e interactuar con el mundo mestizo, a las mujeres se les niega, por temor a las violaciones sexuales, a que aprendan malas costumbres, además de que, si salen a estudiar, los varones de sus comunidades, no las quieren como esposas (Olivera, 2011). Según lo expone esta última autora, en Los Altos de Chiapas:

La baja escolaridad es una barrera que impide salir de la marginación, y si bien las jóvenes generaciones han alcanzado un grado mayor, esos cambios al no darse como parte de modificaciones profundas en la estructura económico-social, no han repercutido en una transformación significativa de sus condiciones de vida y menos aún en su posición subordinada de género (Olivera, 2011:49).

De acuerdo a los datos del CONEVAL (2012), los indicadores de carencia poblacional por rezago educativo en los municipios de estudio son los siguientes:

Cuadro 5. Rezago educativo en los municipios de estudio.	
Municipio	% población afectada por rezago educativo
Aldama	42.5
Chamula	50.8
Larráinzar	37.2

Fuente: Elaboración propia con base en datos de CONEVAL (2012)

El grado escolar promedio entre las y los habitantes de los municipios y localidades de estudio, se muestran en el siguiente cuadro.

Cuadro 6. Grado escolar promedio en los municipios y localidades donde se realizó el estudio.		
Municipio/Localidad	Grado promedio escolaridad hombres	Grado promedio escolaridad mujeres
Chamula	3.96	2.84
Bautista Chico	3.33	2.03
Catishtic	3.19	2.37
Larráinzar	5.70	4.29
Cabecera Municipal	7.16	5.22
Aldama	5.24	3.82
Cabecera Municipal	5.48	3.97

Fuente: Elaboración propia con base a datos del INEGI (2010)

Los cuadros anteriores muestran en primer lugar, que en los municipios en donde se realizó el estudio, la carencia educativa alcanza cifras significativas afectando a gran parte de la población. En segundo lugar, se observa que en general la escolaridad promedio es muy baja en los municipios y localidades de estudio, no obstante esta generalidad, se observa un patrón en el grado escolar alcanzado por las mujeres, siendo éste menor en relación con el de los hombres. Si bien al hablar de un promedio, la brecha no parece ser muy amplia,

no obstante, logra evidenciar la disparidad genérica existente en el acceso a la educación.

Sin embargo, la disparidad educativa existente entre hombres y mujeres se hace patente al revisar los índices de analfabetismo y monolingüismo en las poblaciones indígenas de los municipios de estudio.

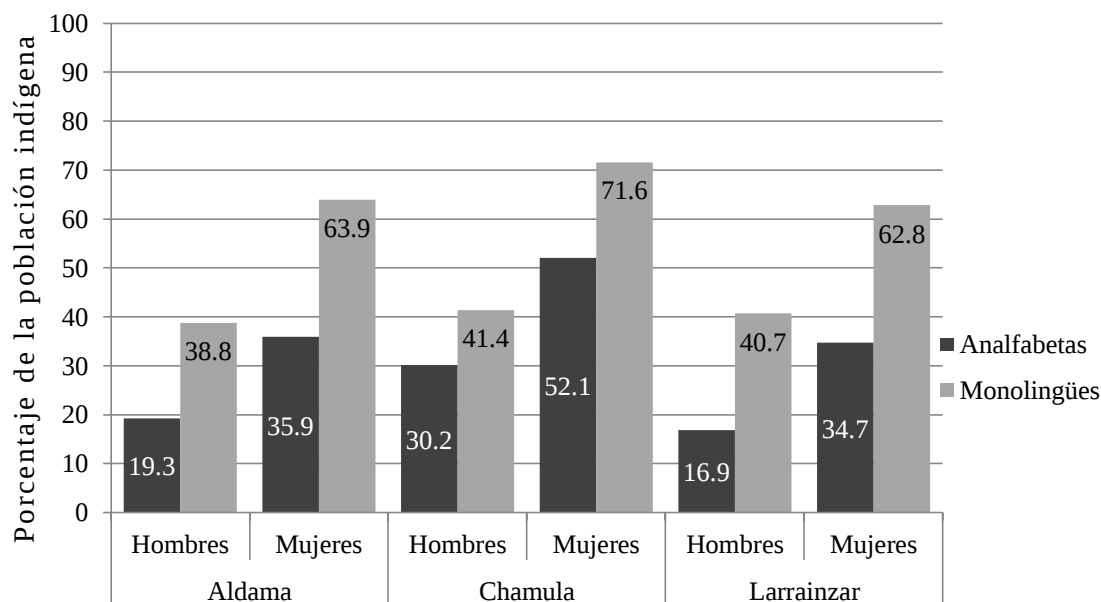


Fig. 3. Porcentaje de la población analfabeta y monolingüe desagregado por sexo en los municipios de estudio.

Fuente: Elaboración propia con base a datos de CDI (2010).

La figura anterior muestra que en estos municipios, los índices de analfabetismo y monolingüismo son superiores para la población femenina, lo cual aporta más elementos para hacer evidente la desigualdad genérica presente en el acceso a la educación.

2.2.2. Acceso a la salud

En el acceso a la salud, las desigualdades de género también están presentes. Tal como lo expone S!Paz (2016:77): “diferentes formas de dominio y opresión masculina impiden a las mujeres acceder a los servicios de salud”. En contextos rurales, es relativamente frecuente que sea un hombre (padre, esposo) quien

decida si las mujeres pueden o no recibir atención médica (Hernández *et al.*, 2008; Olivera, 2011; S!Paz, 2016). En este sentido, Hernández *et al.* (2008:32) puntualizan que, “si en algún momento de urgencia médica el cónyuge no está de acuerdo con alguna intervención, tratamiento o traslado, ninguno de éstos se realizará”.

A esta condicionante genérica, se suma también la condición de pobreza familiar, ya que con frecuencia, hacer uso de los servicios de salud significa un gasto económico importante, puesto que además del costo tratamiento médico, se debe cubrir también el costo del transporte hasta clínicas u hospitales, que regularmente se hallan alejados de las comunidades o parajes.

Otra agravante en el acceso a la salud para las mujeres está representada por la discriminación vivida al acudir a las clínicas y hospitales, así lo expone la comandanta Miriam del EZLN:

No hay atención a la salud, aunque había clínicas, hospitales del mal gobierno, [...] como que no nos atienden porque no sabemos hablar la castilla, y a veces nos regresamos y muchas mujeres y niños mueren de enfermedades curables, porque de por sí no somos nada para ellos, nos discriminan porque somos indígenas, nos dicen que somos indios pata rajada, que no podemos entrar en las clínicas, en los hospitales porque no nos dejan, sólo le dan atención a la gente que es de dinero (Comandanta Miriam, 2015:115).

Por tales razones, “algunas mujeres prefieren simplemente no asistir a un servicio de salud público [...] ya que el trato que reciben en la mayoría de las veces como desprecios o insultos al ser juzgadas por su condición social, física, económica, cultural e incluso política, las hace rechazar estos servicios” (Hernández *et al.*, 2008:35).

2.2.3. Violencia intrafamiliar

En las comunidades indígenas de Los Altos, “la violencia de género que se da en el ámbito familiar es una situación demasiado común” (S!Paz, 2016:84). De acuerdo con Olivera (2008), ésta se materializa a través del ejercicio de poder en contra de las mujeres, a través de conductas específicas que histórica y

socialmente forman parte del pensamiento colectivo comunitario. Para Ulloa *et al.* (2011:27), los varones indígenas de las comunidades de Los Altos, amparados en el discurso de los usos y costumbres “han establecido pactos de poder contra las mujeres, sobre sus cuerpos y sus subjetividades”. De acuerdo a lo descrito por estas autoras, en los contextos indígenas, los niños y niñas son educados para que lleguen a tener un buen matrimonio, lo cual significa que deberán ajustarse a un orden social establecido en el que, el hombre manda, la mujer le obedece, es decir, uno domina, la otra se subordina (Ulloa *et al.*, 2011:176).

Según datos recogidos en la Encuesta Nacional sobre la dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) (2011) realizada por el INEGI, en el estado de Chiapas, el 27.9% de las mujeres han vivido algún tipo de violencia dentro de la familia²⁴. De acuerdo a esta encuesta, la violencia más habitual es la emocional²⁵. Sin embargo, Olivera (2011:73) nos advierte que, “las mujeres indígenas sólo consideran violencia cuando hay golpes, la violencia psicológica (emocional) se considera sólo regaño o enojo”.

Otra de las formas de violencia familiar contra las mujeres son las agresiones sexuales, tal como lo advierte S!Paz:

Dentro de los matrimonios, es práctica extendida que las mujeres sean presionadas para tener relaciones sexuales en contra de su voluntad. El consumo de alcohol por parte de los hombres suele ser un factor que habitualmente influye en la detonación y el aumento de la violencia (2016:86).

En las comunidades indígenas de la región, una creencia que no ha perdido del todo su vigencia, es la consideración de que la violencia contra las mujeres es natural (Olivera, 2011; Ulloa *et al.* 2011), y que el lazo matrimonial no debe romperse sin importar las condiciones en la relación con sus parejas (S!Paz,

²⁴ De acuerdo a la ENDIREH, en el ámbito del hogar, se distinguen cuatro tipos de violencia: física, emocional, sexual y económica.

²⁵ Entendida como todas aquellas formas insidiosas de tratar a las mujeres con el fin de controlarla o aislarla, de negarle sus derechos y menoscabar su dignidad, tales como: insultos, amenazas, celotipia, intimidaciones, humillaciones, burlas, aislamiento, infidelidad, entre otras. (ENDIREH, 2011).

2016), tal como si el único destino de las mujeres casadas fuera soportar la violencia ejercida en su contra. Sobre ello, Olivera (2011:73), presenta el testimonio de una mujer de Chalchihuitán:

Si el esposo es bolo²⁶ y le pega a la mujer, su padre le llama al orden, pero también a la mujer su madre le dice que aprenda a sobrellevar al esposo, es la carga que nos toca por ser mujeres.

Los datos de la ENDIREH²⁷ efectuada en 2011 y publicada por el INEGI en 2014, revelan que en Chiapas, de un total de 272,351 mujeres hablantes de alguna lengua indígena que se encuentran casadas o unidas con su pareja, un 28.4% de ellas (77,347) declaró haber sido violentada durante su relación. En el siguiente gráfico se muestran los tipos de violencia registrados por la ENDIREH y los porcentajes de mujeres que los han vivido.

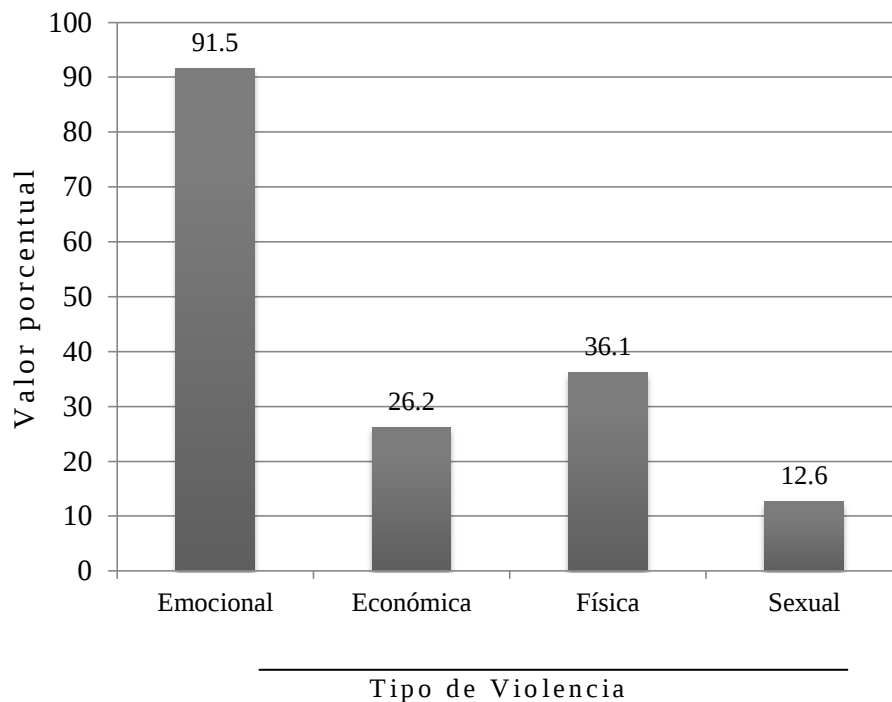


Figura 4. Porcentaje de mujeres hablantes de lengua indígena en el estado de Chiapas violentadas por su pareja.

Fuente: Elaboración propia con base a datos de la ENDIREH 2011, obtenidos de INEGI (2014)

²⁶ Borracho, alcoholizado.

²⁷ Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares.

Llama la atención que en las estadísticas oficiales, tanto la violencia física como sexual presenten porcentajes de incidencia relativamente bajos, sin embargo, como menciona Olivera (2011), este hecho puede deberse a que ellas no lo dicen abiertamente, debido al miedo que tienen hacia sus esposos.

En el contexto regional, las mujeres acuden cada vez más a diversas instancias, tanto comunitarias como oficiales para denunciar hechos de violencia en su contra, sin embargo, Olivera (2011:73) apunta que el hecho de denunciarlo, no disminuye la discriminación ni la violencia en su contra, por el contrario, “en muchos casos la agudiza y las excluye de la vida comunitaria”. En este sentido, un testimonio recabado por SI!Paz (2016:87) expresa:

Cuando las mujeres quieren denunciar el maltrato que nos dan los hombres en nuestra casa, nos dicen que nosotras somos las culpables porque no nos comportamos como manda la tradición, que debemos respetar a nuestro esposo; porque no lo respetamos, por eso nos castigan. Nos dicen que si vamos a denunciar con las licenciadas nos van a meter a la cárcel.

La idea de que las mujeres son las propias causantes de la violencia que los hombres ejercen en su contra, no pasó desapercibida en el sentir de la comandanta Miriam (2015:115), quien expresara:

Y cuando nos pega, cuando nos insulta nuestro esposo, no podemos reclamar. Y si pedimos auxilio con otras instituciones del gobierno son los más peores, porque apoyan a los hombres, les dan más razón a los hombres y nosotras quedamos calladas, humilladas, avergonzadas de ser mujer[es].

Estas limitantes sociales para que las mujeres acudan a denunciar los actos de violencia intrafamiliar han tenido efecto. El INEGI (2014), reconoce que en Chiapas, 90 de cada 100 mujeres casadas o unidas no acuden con las autoridades a realizar las denuncias, ya sea por considerar “sin importancia” los incidentes, por vergüenza, para que la familia no se entere, por influencia de la propia familia que las desalienta a denunciar, por considerar ineficiente el sistema de justicia o bien por miedo a sus esposos.

Si bien han existido cambios al interior de muchas familias originados por las propias mujeres tras la toma de consciencia de que la violencia en su contra no

es algo *natural*, sin embargo, resulta difícil que los hombres lo asuman y cambien su comportamiento, así lo afirma Soriano (2006), quien menciona que la vida de las mujeres comienza a cambiar una vez que toman consciencia de sus derechos y empiezan a defenderse, sin embargo este cambio no se da en paridad con sus compañeros y muchas terminan separadas. Siguiendo a esta aurora, “ese parece ser el destino de la[s] mujer[es] que cuestiona[n], quedarse sin pareja porque ellas van cambiando solas” (Soriano, 2006:227).

2.2.4. Opciones laborales

Como se verá más adelante, las continuas crisis económicas durante las 3 últimas décadas del siglo XX en el estado de Chiapas tuvieron fuertes repercusiones en la región Altos. A nivel socioeconómico, fueron el detonante para la mayor participación de las mujeres en actividades económicas remuneradas (Olivera, 2011; Rus, 2012).

Rus (2012:59), al referir un trabajo etnográfico realizado en un paraje del municipio de Chamula, menciona que:

A principios de los años 70, sólo una mujer había participado en la economía del dinero, mediante la venta de ropa ceremonial para los funcionarios indígenas y sus esposas, para 1988 había una mayoría de mujeres [...] que producía textiles para el mercado turístico o también para diferentes tipos de trabajo asalariado.

Por su parte, Olivera (2011:79) refiriéndose también a las mujeres de Chamula, señala:

Para mediados de los 70 las mujeres de Chamula trabajaban en su casa, cuidaban sus ovejas, hilaban, tejían y ocasionalmente ayudaban a sus esposos e hijos en la milpa. Pero dos décadas después, el 70% ganaba dinero produciendo artesanías para el turismo, vendían leña fuera de sus comunidades, rentaban tierras y sembraban o trabajaban como jornaleras.

No obstante que actualmente sea un hecho que existe una mayor participación de las mujeres en actividades remuneradas económicamente, la misma autora advierte:

A pesar de los profundos cambios que ha originado la dinámica económica neoliberal en los últimos 30 años, las indígenas de Los Altos [...] siguen fincando su identidad en la maternidad y en las actividades de cuidado que conlleva, es decir, su ser está determinado por la simbolización cultural de las funciones reproductivas que realizan (2011:80).

La inclusión de las mujeres en el mercado laboral se da en medio de barreras culturales que limitan o impiden su libre movilidad. Es decir, el trabajo remunerado de las mujeres se da paralelo a las actividades domésticas que deben realizar por su adscripción genérica. En este sentido, Sonia Toledo afirma que “la obligatoriedad del trabajo doméstico es asumida porque a fuerza de costumbre se considera que éste es el trabajo de las mujeres. Esto corresponde a la ideología machista que domina dentro de las culturas indígenas” (Citada en Ulloa *et al.* 2011).

Díaz *et al.* (2015) mencionan que las mujeres de Chiapas no han permanecido pasivas frente a las crisis económicas y han buscado alternativas laborales para la obtención de ingresos. En Los Altos, es común que las mujeres que no salen de sus comunidades en busca de empleo, se dediquen a actividades informales, como la producción de alfarería y textiles, a la cría de borregos así como a recolectar y vender productos del bosque (*Íbid.*).

La disparidad de género en los municipios de estudio en cuanto al acceso a empleo remunerado formal se hace evidente en los datos estadísticos presentados por CDI²⁸ (2010).

²⁸ Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas.

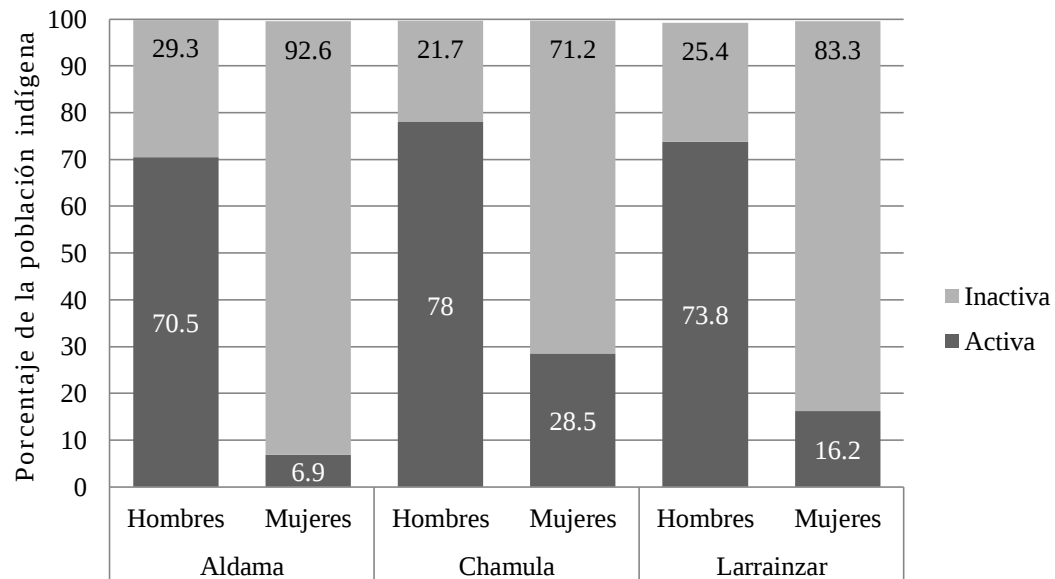


Fig. 5. Población indígena económicamente activa e inactiva desagregada por municipio y sexo.

Fuente: Elaboración propia con base a datos de CDI (2010).

La figura 5 muestra que en los tres municipios de estudio, la población masculina indígena económicamente activa oscila entre el 70 y 80%; mientras que, en el caso de las mujeres, existen notables diferencias a nivel municipal, siendo Chamula el municipio que presenta un mayor índice de población femenina económicamente activa (28.5%), seguido por Larráinzar con un 16.2%. Destaca el caso de Aldama, en donde el índice cae a 6.9%. Estos datos estadísticos ilustran la profunda desigualdad de género en el acceso al empleo formal.

La elaboración de textiles, si bien puede considerarse como una actividad económica informal, se ha convertido en una opción para muchas tejedoras y bordadoras en Los Altos. Estas actividades artesanales pueden desarrollarse dentro del espacio de la vivienda familiar, lo que significa que pueden alternarse con las labores domésticas sin que ello signifique transgredir las normas de género comunitarias, puesto que es una actividad económica que poco a poco las mujeres han ido legitimando, logrando la aceptación y aprobación de la gran mayoría de los varones al interior de las comunidades.

Para contextualizar histórica y económicamente el surgimiento del mercado artesanal en Los Altos, es necesario mirar las transformaciones económicas de la región en las últimas décadas del siglo XX. Por ello, en los siguientes apartados de este capítulo se describen estas transformaciones y paralelamente se busca reconstruir el escenario en el cual surgen y se consolidan las cooperativas de artesanas como una opción para la inserción de las artesanías en el mercado turístico de la región.

2.3. El surgimiento de las cooperativas de artesanas en Los Altos de Chiapas: Una revisión a través de la historia

En esta breve retrospectiva, he de centrar la atención en tres procesos históricos que originaron grandes cambios en la vida de las comunidades de Los Altos y que a la postre sentarían las bases para el surgimiento de los primeros grupos organizados de artesanas: por una parte el colapso de las fincas, fuente principal de empleo asalariado para los campesinos indígenas de Los Altos; por otro lado, la política indigenista promovida por el Estado y; por último la creciente actividad turística en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Considero que estos tres procesos, que aunque no iniciaron de manera simultánea, terminaron por confluir en el tiempo y crearon ciertas condiciones permitiendo (o quizá forzando) a que ocurrieran cambios en las comunidades tsotsiles y tseltales, cambios que entre otras cosas, derivaron en la participación de las artesanas en la comercialización de prendas para obtener ingresos económicos necesarios para poder mantener a sus familias. El incremento de la participación de las mujeres en la elaboración y venta de textiles destinados ya no solo al autoconsumo y al mercado local (que pudiese estar representado por su propia comunidad o paraje), sino a la comercialización en mercados mucho más amplios (que se orientaron principalmente al turismo en la Cuidad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas), detonó posteriormente el surgimiento de los primeros grupos organizados de artesanas.

Es también de suma importancia entender primeramente el papel que jugó el trabajo en las fincas para la economía de las comunidades tsotsiles y tseltales de Los Altos, de esta forma podrá dimensionarse de mejor manera la magnitud del desastre económico que representó su declive para las familias de quienes trabajaban en ellas como peones y la dura crisis económica subsecuente en las comunidades generada por la falta de empleos en tierras bajas, a lo que se sumó la profunda recesión económica nacional de 1982. Para enfrentar la situación adversa, las comunidades tsotsiles y tseltales emplearon diversas estrategias que terminaron por redefinir el papel tanto de los hombres como el de las mujeres al interior de las familias y de las comunidades.

Como primer punto, abordaremos el tema del declive de las fincas en Chiapas y su impacto en la organización de los núcleos familiares en Los Altos. Jan Rus (2012) señala que desde los años 50 y hasta principios de los 70, prácticamente todos los hombres que había en comunidades como Zinacantán, Chamula, Tenejapa y Oxchuc trabajaban como jornaleros agrícolas estacionales en las tierras bajas de Chiapas, labor que los obligaba a estar lejos de sus casas y de sus comunidades durante al menos 6 meses al año. Este trabajo asalariado significaba el principal ingreso económico para los hombres y para la mayoría de las familias tsotsiles y tseltales. En este sentido, el propio Rus sostiene que:

En contra de la creencia popular según la cual [tsotsiles y tseltales] eran granjeros autosuficientes, la evidencia indica que desde hace ya unas buenas décadas y debido al crecimiento demográfico, en la mayoría de las comunidades [en Los Altos], la gente no era capaz de obtener más que una fracción de su propio sustento a partir del trabajo en sus propias tierras (2012:33).

De acuerdo con los estudios de este autor, la agricultura de milpa, aportaba menos de la quinta parte de los ingresos anuales²⁹, ello debido en parte a la

²⁹ Rus sustenta esta afirmación haciendo mención acerca de un estudio de bases económicas de las comunidades de la Región Altos denominado “Proyecto de estructura agraria en Chiapas”, financiado por el Gobierno Federal. Menciona que este estudio fue elaborado justo antes de la crisis de la agricultura de las tierras bajas a mediados de los setenta y en él se había mostrado que colectivamente, los tsotsiles y tseltales de la región sólo obtenían aproximadamente 20% de su alimentación anual de sus propias tierras y que la manera en que realmente se ganaban la vida era trabajando como jornaleros estacionales en la agricultura comercial de las tierras bajas.

alta fragmentación de tierras en las comunidades, lo que no permitía tener las extensiones necesarias para obtener cosechas suficientes para el sustento familiar; así como a la presión que sobre ellas dejaba sentir el propio crecimiento demográfico, en este contexto, Pozas (1987:395) afirma:

El trabajo de los indios en las plantaciones será determinado por la satisfacción de necesidades suplementarias, pues los lugares donde están establecidos sus pueblos no poseen las fuentes de trabajo suficientes para satisfacer sus necesidades básicas tradicionales; ya que el aumento de la población en los municipios de indios empujará a éstos, cada vez en mayor número a depender económicamente del trabajo asalariado fuera de sus parajes.

Por su parte y refiriéndose a los choles, Alejos (2004:327) señala: “los campesinos cada vez eran más, pero las tierras de cultivo cada vez se volvían más escasas y menos fértiles”. Además de ello, la accidentada geografía y condiciones físicas de la región³⁰ propician el rápido deterioro de las tierras debido principalmente a la erosión. Por lo que para las comunidades era menester contar con una fuente alterna de ingresos económicos, que permitiera obtener todo lo que no les fuera posible producir por ellos mismos. De ahí la importancia del trabajo estacional, pues como se anotó anteriormente, proporcionaba la mayor parte de los ingresos económicos para el sustento de las familias³¹.

Sin embargo, la demanda de mano de obra en las fincas de las tierras bajas, que por varias décadas se había mantenido estable, e incluso había ido constantemente en aumento, comienza a decaer a partir de la segunda mitad

³⁰ Kölher (1975), describe que las condiciones del ambiente son, en su mayor parte, bastante desfavorables para la agricultura, siendo la geomorfología de la región el obstáculo más grande para el aprovechamiento del suelo ya que únicamente existen unos cuantos valles de cierta extensión mientras que la mayor parte de los campos de cultivo se encuentran en las pendientes de las montañas. Kölher documenta que el declive de los campos oscila en varios municipios de Los Altos entre el 12 y el 15% e incluso documenta la existencia de suelos con declives del 35 al 40%, utilizados para la agricultura.

³¹ Como ejemplo de esta situación, Rus (2012) documenta lo observado en un paraje en Chamula llamado *Ch'ul Osil*: “Independientemente de que fuera un año bueno o malo, de si sembraban maíz en Los Altos o no, realizar trabajo migratorio estacional fuera de Ch'ul Osil no sería una fuente de ingresos suplementaria, sino el ingreso fundamental de los hombres de Ch'ul Osil, la base misma de la subsistencia de sus familias”. Además hace una comparación entre su investigación en Ch'ul Osil y las investigaciones de Wasserstrom en otros parajes de Chamula y Zinacantán, encontrando que en todos los casos se vivían condiciones muy similares.

de los setenta, hecho que se resintió en las comunidades, pues tal como afirma Rus (2012:39):

En la medida en que las comunidades tradicionales de Los Altos se fueron convirtiendo, para su propia sobrevivencia económica, en altamente dependientes del trabajo migratorio en las tierras bajas, en esa misma medida se volvieron enormemente vulnerables frente a la serie de crisis que golpearon a la agricultura chiapaneca al final de 1970 y durante los 80.

En cuanto a las crisis de la agricultura a las que Rus hace referencia, podrían mencionarse, diversos acontecimientos que llevaron finalmente al colapso de las fincas, entre los que se pueden mencionar:

El primer gran cambio en los requerimientos de fuerza de trabajo por parte de las tierras bajas³², se dio como resultado del boom petrolero y la devaluación del peso en 1976. (...) Los precios de garantía del maíz que se habían mantenido estables a principios de los años 70, después de aumentar durante 10 años se desplomaron de una manera constante hasta tocar fondo en 1980 cuando llegaron a representar apenas las tres cuartas partes de su valor en 1975 (Rus, 2012:39).

Ante la caída del trabajo en las fincas en tierras bajas y las posteriores crisis económicas, las comunidades emplearon diversas estrategias para hacer frente a la complicada situación y obtener recursos para sostener a sus familias.

Dentro de las muchas estrategias empleadas por las comunidades indígenas, se encuentra una mayor participación de las mujeres en distintas actividades económicas. Una de estas actividades es la elaboración de artesanía en la que, de acuerdo a Ramos (2010:91), la “mayor participación de las mujeres comienza a darse en los años setenta, al tiempo en que se dio también un crecimiento continuo del trabajo a domicilio bajo la modalidad de maquila”.

Entonces el arte de bordar y tejer poco a poco fue adquiriendo un lugar significativo dentro de las actividades económicas que las mujeres de las familias indígenas realizaban para obtener ingresos. Así, la elaboración de

³² Un ejemplo de ello es la sustitución de la fuerza de trabajo por tecnología para la producción de maíz en los Valles Centrales hacia 1976.

artesanía pasó de estar orientada al autoconsumo o el consumo a nivel local, a “cambiar totalmente su sentido, para adquirir el de producción artesanal, es decir, para el mercado turístico, tanto nacional como internacional” (Olivera, 2011:84).

Cabe mencionar que estas tendencias, convergieron con el desvío del turismo cultural de la región maya de la Sierra Occidental de Guatemala a Los Altos, a raíz de la guerra civil (Rus, 2012), por lo que el turismo, principalmente europeo, que llegaba a Los Altos comenzó a convertirse en el principal destino de las artesanías elaboradas por las mujeres. Al respecto, Rovira (2007:166), sostiene que “de esta manera, las indígenas encontrarían una fuente de ingresos familiares adicionales que implicaría a su vez el inicio de su participación en la vida pública”. Y argumenta que, el hecho de que las mujeres empezaran a reunirse y organizarse para la comercialización de artesanías, fue un cambio radical en su vida familiar, tomando en cuenta que en décadas anteriores las prendas artesanales se concebían únicamente para el uso cotidiano y las fiestas ceremoniales.

Para concluir con este breve panorama histórico que rodea a la formación de organizaciones de artesanas indígenas en Los Altos de Chiapas, no puedo dejar de lado otro acontecimiento de orden político-económico que terminaría por tener importantes repercusiones en todos los ámbitos nacionales y dejaría sentir su impacto también en Los Altos; me refiero al neoliberalismo. Vargas (2002:124) se refiere a este como “la ola globalizadora” y en el contexto del estado de Chiapas y los grupos de artesanas, apunta:

Algunas de las características importantes de este embate de la globalización, desde el punto de vista de las artesanas y sus organizaciones, es el actual predominio de las relaciones mercantiles sobre otras formas de intercambio, la mínima regulación del mercado de productos y dinero, y el retiro gradual de las instituciones estatales como resultado de las políticas de “ajuste estructural”, que derivan en el retiro de los gobiernos nacionales de sus antiguas labores sociales. (...) en México, estas políticas de ajuste estructural han sido instrumentadas desde 1982, y siguen operando hasta la fecha.

2.3.1. Las cooperativas de artesanías: hijas de la política indigenista

Sin duda, en el contexto del estado de Chiapas y en lo que toca a Los Altos, es innegable la acción del aparato Estatal en el nacimiento y conformación de las cooperativas de artesanías a través de planes y políticas de fomento seguidos por algunas instituciones; aquí presento una breve retrospectiva a fin de complementar el panorama histórico del surgimiento de los grupos organizados de artesanías.

Cierto es que la política indigenista ha pasado por varios momentos históricos, por ello hay que precisar que este acercamiento debe enmarcarse, en primer lugar, en el contexto del “indigenismo institucionalizado”, que, de acuerdo a Korsbaek *et al.* (2007), comienza en el año de 1948. Siguiendo la “versión oficial” proporcionada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas³³, durante el periodo comprendido entre 1948 y 1970, la visión de la política indigenista era integrar a los indígenas a la cultura nacional: “el camino para lograrlo es la aculturación a partir de la acción indigenista en las regiones interculturales, también conocidas como regiones refugio” (CDI, 2012:7). El objetivo que perseguía el Instituto Nacional Indigenista (INI) durante ese periodo era: “inducir el cambio cultural de las comunidades y promover el desarrollo e integración en las regiones interculturales a la vida económica, social y política de la nación” (CDI, 2012:7).

Korsbaek *et al.* (2007:205) sostienen que:

El auge del indigenismo empezó casi inmediatamente después de haberse establecido la institución correspondiente, el Instituto Nacional Indigenista, tal vez tres años después, en 1951, cuando se estableció el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) en San Cristóbal de Las Casas, por Gonzalo Aguirre Beltrán.

Sobre el Centro Coordinador del INI, Vargas (2002:122), sostiene:

³³ Publicación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en la que se muestra un recuento de la visión de la política indigenista así como las metas que perseguía el Instituto Nacional Indigenista hasta antes de su extinción así como los objetivos de la propia CDI a partir de su creación y hasta el año 2012.

Este centro sería el nodo desde el cual se coordinarían las acciones del instituto en la región Altos de Chiapas (...) La premisa fundamental detrás de la creación del centro, que fue de entonces en adelante practicada por el personal del INI, fue que las y los habitantes de Los Altos de Chiapas (y de otras regiones del país) no eran chamulas, zinacantecos, tenejapanecos o andreseros, ni tampoco eran “indios”, como se pensaba, sino “indígenas”. El adjetivo debía reemplazar al sustantivo de tal forma que de ser una esencia, la indianidad se convirtió en una cualidad, que podía ser superada cuando la persona que la tuviera la dejara de lado, para pasar a ser parte de la nación mexicana.

En otras palabras, (parafraseando a Korsbaek, 2007), se trataba de mexicanizar al indio y éste debía dejar de ser lo que era para integrarse a la nación mexicana como un ciudadano más, producido por el indigenismo.

Para mediados de la década de 1970, el discurso indigenista ya se había transformado, se hablaba entonces: “los indígenas conforman un sector de la población que vive en zonas deprimidas. Ellos deben participar en la construcción de las propuestas de desarrollo y tienen derecho a preservar su identidad étnica”, mientras que el objetivo del INI era el de “lograr el equilibrio entre el acceso a la modernidad económica, el respeto a la diversidad cultural, a la participación y al fortalecimiento de la identidad nacional” (CDI, 2012:15).

En este contexto, tal como se ha planteado en los antecedentes históricos, comienza a gestarse la consolidación de organizaciones formales de artesanas en Los Altos. Teniendo como marco la política indigenista del Estado y la crisis de empleo que trajo consigo el ocaso de las fincas de las tierras bajas en el estado de Chiapas. A mediados de la década de 1970 comienzan a generarse las primeras experiencias de grupos formales de artesanas. En este sentido, López *et al.* (1997:12) sostienen que:

El proceso de las asociaciones de artesanías es otra experiencia que deja sentir una clara influencia en las políticas gubernamentales de desarrollo y las necesidades de organización. A mediados de la década de los setentas, el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías FONART, en coordinación con el INI, llevaron a cabo la formación de grupos de artesanas en Los Altos de Chiapas. En la región surgieron grupos informales de artesanas quienes eran estimuladas por los premios a la calidad de sus productos.

La antropóloga Marta Turok, quien formó parte del equipo de asesores del FONART en los setentas, escribe sobre su experiencia de trabajo con las mujeres indígenas:

Nosotros -como instancia de fomento- estábamos induciéndolas masivamente a convertir los objetos de su uso personal (productos de la “industria doméstica”) en mercancías, es decir, en valores de cambio, sin que se diera a través de un proceso económico espontáneo: nuestro objetivo era aprovechar mano de obra adiestrada para generar ocupación y apoyar la economía familiar (Turok, 1998:129).

Esta afirmación deja ver que, en la visión institucional, la conformación de cooperativas o grupos de artesanas perseguía el fin de integrarlas en la economía mediante la comercialización de la artesanía que habían elaborado durante generaciones, cambiando la connotación de las piezas de autoconsumo a mercancías, cuyo valor de cambio en el mercado sería la clave para obtener ingresos para el sustento familiar. Este era pues, el reflejo del indigenismo en acción.

Producto de este impulso formador de organizaciones, ya entrada la década de 1980, había en Los Altos varios grupos organizados de textileras³⁴, uno de ellos, J’pas Joloviletik, conformado en 1982, que al igual que otras cooperativas de artesanas, estuvo bajo el control directivo del INI.

Entre las instituciones oficiales y programas de desarrollo que impulsaron las cooperativas durante la década de 1980, se encuentran: la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el Programa de Desarrollo Económico y Social de Chiapas (PRODESCH), y Desarrollo Integral de la Familia (DIF) (Ramos, 2014).

Una de las características de este periodo de surgimiento y consolidación de las cooperativas era que estaban siempre bajo la tutela de alguna de las instituciones oficiales, era notoria la presencia de asesores mestizos o

³⁴ No solo se formaron organizaciones de artesanas, también de cafecultores, transportistas, floricultores, entre otras (López *et al.*, 1997), sin embargo en este trabajo se pone especial atención a las organizaciones de artesanas textileras.

extranjeros (López *et al.* 1997; Vargas, 2002; Rovira, 2007), quienes se encargaban de la dirección, organización, comercialización y contabilidad al interior de los grupos, López *et al.* (1997:12), contextualiza tal situación:

En el fomento a la producción artesanal de la región, los asesores ocuparon un papel relevante, ya que ellos en su posición de extranjeros manejaron las relaciones comerciales en el mercado exterior, supeditando con ello a las socias artesanas a sus definiciones de trabajo e intereses.

Ello deja ver las relaciones de control y poder que se ejercían sobre las artesanas desde la directiva de las propias cooperativas; las artesanas rara vez podían involucrarse más allá de la elaboración de las prendas, lo que en ocasiones generaba descontentos y conflictos entre las mismas socias y con la directiva, por lo que se generaban rupturas internas, llegando incluso la desaparición del grupo completo.

En cuanto a las bases jurídicas de las cooperativas textiles, son notables dos figuras legales que se desprenden de dos leyes: por un lado la Ley de Sociedades de Solidaridad Social (decretada en 1976) y la Ley General de Sociedades Cooperativas (decretada en 1938 y reformada en 1994), su importancia radica en que bajo estas figuras asociativas se han formalizado la mayoría de las organizaciones textiles en Los Altos.

Desde la política del Estado, el registro formal daba la posibilidad al grupo de ser considerado como sujeto de crédito por el DESMI (Desarrollo Económico y Social del Medio Indígena), así como también acceder a los programas y proyectos financiados por el INI (ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI), la SEDESOL, y otras instancias, tanto oficiales como internacionales (López *et al.*, 1997).

Si bien este marco jurídico posibilitaba la participación de las cooperativas en la financiación de proyectos productivos y facilitaba el acceso a créditos, al mismo tiempo forzaba a las socias a “amoldarse” a la normatividad contemplada en las leyes, a lo que se debería sumar, que no todas las artesanas sabían leer y escribir, lo que dificultaba la comprensión de lo que las leyes establecían, lo

cual deja ver la importancia que tenían los asesores externos al interior de los grupos.

En el estado de Chiapas, se han conformado un gran número de organizaciones de artesanas, al respecto Vargas (2002:142) señala:

Estas organizaciones están registradas ante los organismos gubernamentales dentro de varias figuras legales, desde las Sociedades de Solidaridad, pasando por las de Sociedad de Capital Limitado, hasta la de Sociedades Civiles. El papel de estas organizaciones es el de encontrar canales comerciales para los productos elaborados en su mayoría por indígenas de las distintas regiones de Chiapas.

Aunque los procesos históricos de cada una de las cooperativas que han prevalecido desde los ochentas y las de más reciente formación ha sido distinta; en la actualidad, el común denominador es que su producción está dirigida mayoritariamente al turismo en San Cristóbal de Las Casas, mientras que no muchas han logrado construir redes de comercialización tanto en el territorio nacional como en el extranjero y son capaces de exportar sus piezas.

Otro cambio sustancial es que existe una mayor participación de las artesanas en la toma de decisiones y en la forma de dirigir sus cooperativas; aunque quizá no sea posible hablar de procesos homogéneos de participación en todas y cada una de las organizaciones, puesto que aún persiste la participación de asesores externos así como trabajo conjunto con diseñadores y asesores especialistas en moda; en general, estas participaciones externas son ahora gestionadas desde diversas Organizaciones No Gubernamentales (ONG), que tienen mayor o menor grado de control dentro de las organizaciones de artesanas. Estas ONG se han involucrado más de cerca con las artesanas y han contribuido a la diversificación de las piezas artesanales para incursionar en un consolidado y cada vez más competido mercado turístico y cultural, al que ahora se dirigen la mayoría de las piezas elaboradas por las manos de las artesanas.

CAPÍTULO 3. J’PAS JOLOVILETIK: UNA COOPERATIVA DIFERENTE

En el presente capítulo, se aborda la historia de la cooperativa J’pas Joloviletik y describen los principales acontecimientos desde su constitución en 1982 hasta el año 2015. La historia de la cooperativa se presenta a partir de la contextualización de distintos periodos o etapas por las que ha atravesado: surgimiento y consolidación; asesoría y ruptura y finalmente, la transformación.

En un segundo momento, se presenta la descripción de la organización de la cooperativa para el año 2015, se explora la conformación de su estructura interna, así como los espacios y el tipo de participación que tienen sus socias.

3.1. Historia de J’pas Joloviletik

3.1.1. (1982-1989) Surgimiento y consolidación

Como se mencionó en el capítulo dos, el contexto económico del estado durante la década de 1970 y 1980 fue “terreno fértil para el nacimiento de múltiples organizaciones de mujeres” (SIPaz, 2016:22). En el año de 1979, el INI que para entonces ya realizaba varias acciones orientadas a impulsar la producción artesanal (Mosquera, 1995; Soriano, 2006), contempla la creación de una tienda que operaría como intermediaria, comprando directo a las artesanas para después revender. Tras los primeros esfuerzos, en 1982 el INI decide crear una Unión Regional de Artesanos y comienza a crear una extensa red de acopio teniendo como base las distintas residencias de la institución ubicadas en diferentes municipios de Los Altos (Mosquera 1995; Vargas, 2002). Sobre el acopio de artesanía, PLR comentó:

En ese momento, el Director del INI empezó a mandar licenciados a las comunidades, les daban un carro especial para visitar a las mujeres. Las mujeres se juntaban muy bien porque les compraban luego las prendas y era un buen precio. Así se daban cuenta que sí les convenía porque no pagaban ya nada de pasaje para ir a vender. Por eso las mujeres en esos tiempos trabajaban muy contentas porque llegaban a recoger y a pagar ahí en sus comunidades (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Las artesanías acopiadas se vendían en un espacio adaptado dentro de las instalaciones del INI en San Cristóbal de Las Casas. Para atender la tienda, el INI contrató una coordinadora de ventas y una contadora (a quién llamaré “Claudia”).

Un año más tarde, el INI conforma a las artesanas y artesanos en grupos organizados y cambia el modelo de acopio directo en las comunidades por la compra directa en las cabeceras municipales:

El Director empezó a decir a las mujeres y hombres que ya no se puede trabajar solos, que ya solo van a trabajar en grupos. El Director dijo: ‘a partir de hoy iremos mandando un licenciado a cada municipio’. Todos dijeron que estaba bien. Así es que los licenciados ya no llegaban a las comunidades, pero llegaban en cada municipio el día domingo, porque ese día había más personas (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Desde 1984 y hasta 1986, se efectuaron diversas actividades con los grupos de artesanas, como talleres de teñido con tintes naturales, así como proyectos productivos a “fondo perdido” (financiados por INI) en los que se entregaban hilos a las mujeres para que continuaran trabajando. Paralelamente se celebraron varias asambleas con los grupos en donde comenzó a discutirse la necesidad de registrar la organización formalmente bajo una figura jurídica:

El Director volvió a reunir varias veces a todas las señoras, pero en San Cristóbal. Y de ahí ya empezó a decir que para ellos se ve bien que haya licenciados en cada municipio, pero que si quieren echarle más ganas tienen que tener un Acta Constitutiva para que se vea que ya están bien organizados. Cuando preguntaba qué es lo que pensaban, las señoras le contestaron: ‘nosotras no sabemos, como usted es el que organiza y nos reúne, usted decídalo’.

Todos estuvieron de acuerdo y así se levantó el Acta Constitutiva. Luego el Director empezó a explicar cómo era eso del Acta y dijo que así ya quedaría todo como una ley. Que el Acta es para que ellos pudieran encontrar más

apoyo. Y que se necesitaba alguien que quedara se secretario, tesorero o de vocales. Dijo que algunos tendrán su cargo y que no debían sentirse mal si eran nombrados. En ese momento muchas mujeres quedaron con cargos y ellas deberían de asistir a las reuniones; cuando se enteraron de eso muchas tuvieron miedo porque sabían que no tenían la capacidad y que no sabían qué iban a decir; pero ya no pudieron decir nada, así tuvieron que pasar las mujeres al frente para presentarse. Desde entonces quedó el acuerdo y el Acta Constitutiva (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Para 1987, ya con nuevo Director, el INI decide buscar otro lugar para la tienda independiente de sus instalaciones, que para entonces, resultaban insuficientes para albergar las asambleas:

El lugar que encontraron era una casa de profesores indígenas. Ahí el INI dijo que los sacaría y les buscaría otro lugar. Cuando llegó el día para ir a limpiar, las señoras vieron que no se podía, había bastante basura, las señoras sufrieron mucho para limpiar. (Comunicación personal, PLR, Bayalemhó, julio 2016).

En 1989 quedó formalmente escriturada la sociedad, “quedando inscrita ante la Secretaría de la Reforma Agraria y la Subsecretaría de Asuntos Agrarios, con el nombre de Unión Regional de Artesanas de Los Altos de Chiapas “J’pas Joloviletik” (Mosquera, 1995:401) bajo la figura de Sociedad de Solidaridad Social de Responsabilidad Limitada (SSS de RL). La estructura organizativa estaba compuesta de la siguiente manera:

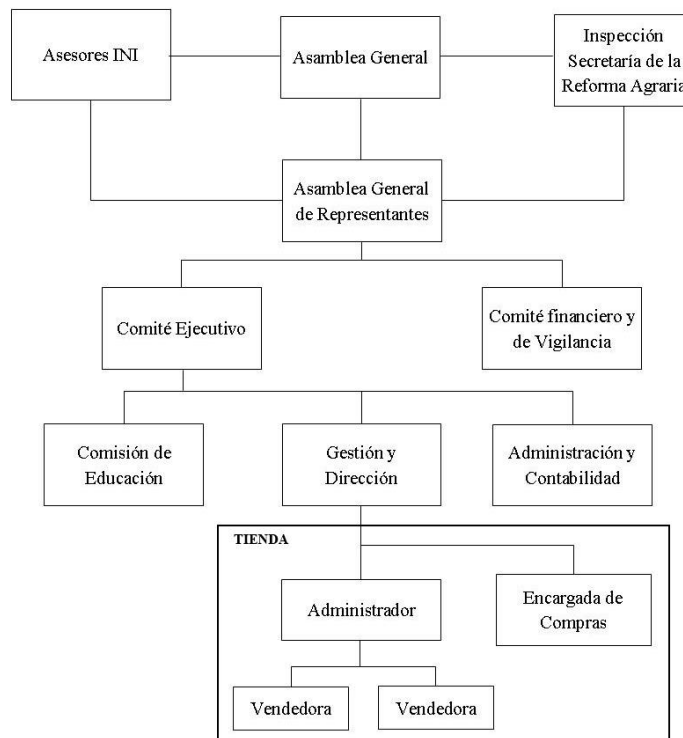


Fig. 6. Organigrama de la cooperativa J'pas Joloviletik en 1992.

Fuente: Elaboración propia a partir de Mosquera (1995).

No obstante que la sociedad formalmente era ajena al INI, “las interferencias de esta institución son constantes cada vez que se cambia al responsable del Centro Coordinador Tsotsil-Tseltal que considera a la organización como una dependencia donde tiene que hacer sentir su nuevo poder de mando” (Mosquera, 1995:407). Para finales de los 80, “Claudia” se desempeñaba como asesora de la organización.

En esta estructura organizativa de tipo vertical, destacan la presencia del INI, como asesor de la organización. Desde este nivel jerárquico, la institución instrumentaba la política neoliberal del Estado, a través de la creación y fomento de mercados de productos artesanales y lazos mercantiles (que más tarde servirían para reactivar la economía regional).

3.1.2. (1990-1996) Las asesorías y las rupturas

En el año de 1990, ocurrió un accidente automovilístico en el que murieron el contador y algunas personas de la mesa directiva. Posteriormente la organización comenzó a tener problemas y a desarticularse (Vargas, 2002). Durante la administración de Patrocinio González Garrido en el estado de Chiapas (1989-1994), el Director del INI fue acusado de malversación de fondos y despedido, con lo que se recortó el financiamiento para la cooperativa (Rovira, 2007).

El INI nombra en 1991 a “Irma” como nueva asesora de la organización, quien pronto se distanció del INI y “tomó la organización con un espíritu político” (Vargas, 2002). Esta asesora es la primera que intentó hacer que las artesanas se apropiaran de la cooperativa y tomaran decisiones sin depender del INI. Según relató PLR, “Irma” y el contador que trabajaba contratado por la dependencia gubernamental como administrador de la cooperativa:

[...] empezaron a despreciarse. Se hacía de cuenta que el contador ya de nada servía. “Irma” empezó a decir que trabajaran solas, que el INI ya de nada les servía. ‘Yo puedo’ decía ella. Desde ahí ya no llegamos al INI, tampoco hubo contador ni otra asesora, ya solo quedaba trabajando “Irma” (Comunicación personal, PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Mientras tanto, J’pas Joloviletik seguía creciendo en número, en 1984 se inició con aproximadamente 100 artesanas, para el 2002, contaba con 870 artesanas y 10 artesanos (Mosquera, 1995).

A partir de la nueva asesoría, J’pas Joloviletik cambió su forma de operar, democratizó su estructura, se nombró otra mesa directiva, y se diseñaron nuevos programas (Vargas, 2002; Rovira, 2007). La organización se involucró en discusiones públicas y “se integró a una red de organizaciones civiles que empezaban a tomar forma” (Vargas, 2002:152).

En el plano productivo, la asesoría de “Irma” estuvo acompañada de un grupo de voluntarias que impartieron talleres de contabilidad y de costos de

producción. Las redes comerciales de la cooperativa crecieron gracias a los contactos personales de la asesora en la Ciudad de México y la cooperativa participó en diversas ferias y exposiciones en México y el extranjero. Mientras que en el terreno político se hablaba y se reflexionaba acerca de los derechos de las mujeres.

En 1994, año del levantamiento zapatista, las mujeres de la cooperativa participaron en talleres de discusión y debate acerca de las costumbres y tradiciones de los pueblos indios, buscando eliminar aquellas que consideraran injustas (Rovira, 2007). Las mujeres de J'pas Joloviletik participaron también en todas las manifestaciones por la paz y en el cinturón de seguridad en el primer diálogo entre el gobierno y el EZLN (Rovira, 2007).

La participación política de la cooperativa y la simpatía por el movimiento zapatista, provocó una serie de amenazas y agresiones contra la sede de la organización, al igual que en contra de las artesanas y de "Irma". Además causó una división al interior de la organización:

Algunas no quieren participar, nomás quieren dedicar nada más de vender, de sus tejidos nada más. Entonces [también] hay otras mujeres que quieren participar de otras cosas... pues como de marchas, de mitin [...], como participar de política [...] porque queremos aprender también, o sea dar nuestras palabras (Testimonio de "Micaela" recuperado por Soriano, 2006:169).

Dos años más tarde, tras seguir recibiendo amenazas y agresiones "Irma" dejó J'pas Joloviletik para trabajar con una organización de mujeres que recientemente ella misma había ayudado a fundar. La salida de la asesora representó la división de la cooperativa, puesto que la mayoría de las mujeres decidió salir de la cooperativa y unirse a "Irma" en la nueva organización, sobre esta ruptura, PLR comentó:

Un día ella me empezó a decir que las señoras las iría dividiendo y me preguntó si me quedaba o me iba en la otra organización. 'La mayoría se irán conmigo, ya muy pocas van a quedar' me dijo. Yo en ese tiempo ya era la presidenta [de J'pas Joloviletik] y le dije que me diera más tiempo para decidir.

Al final nos quedamos solas, sin asesora. Entonces fue que reuní a las mujeres para ver si estaban de acuerdo en regresar al INI. Todas las señoras estuvieron de acuerdo. Así es como fuimos a hablar con el Director y le contamos todo lo que nos había pasado. Fuimos tomadas en cuenta todavía y poco a poco se volvió a levantar la cooperativa (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, julio 2016).

3.1.3. (1997-2007) El regreso al INI y la posterior separación

Este periodo fue de relativa calma para la organización, las mujeres que continuaron en ella se alejaron de la participación política y se dedicaron únicamente a la elaboración y comercialización de textiles. La división de la organización separó a muchas de las mujeres que habían tomado los talleres de contabilidad, por lo que las funciones administrativas fueron asumidas por el INI, a través de una asesora y un contador.

En el año 2001, ocurrió un incidente que marcó la separación de muchas socias y una nueva ruptura con el INI:

En la tienda nos vinieron a invitar unos ladinos, dijeron que querían comprar prendas para llevarlas a España. Nos dijeron que querían llevar muchos costales [llenos de prendas], hasta dijo que las iban a llevar en avión (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Esta parecía una buena oportunidad para comercializar las prendas de la cooperativa, que incluso, según testimonios de las socias:

[...] convenció al Director del INI. De ahí les dijo a las señoras que entraran en esa invitación. Pero todo era un fraude, nos engañaron y así llegamos a perder la cantidad de 80 mil pesos³⁵ (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Sobre este acontecimiento, MSG³⁶, tejedora de Pantelhó, comentó que los compradores visitaron a las artesanas en las comunidades:

³⁵ Ya que la cooperativa no contaba con un inventario o registro de prendas, no fue posible cuantificar el número exacto de textiles robados. En palabras de MRL, “en realidad nadie sabe el número exacto, porque nadie lo encontró, eso es lo más triste”.

³⁶ MSG formó parte de la cooperativa durante varios años, sin embargo, tras haber tenido un problema, decidió dejar la organización en 2013.

Vinieron aquí a dar la cara esas personas y dijeron que sí, que las iban a vender y las iban a transportar todas, que era una gran oferta, que se iba a vender toda la prenda en España. ¡Y una cantidad de prendas que mandaron! Aunque en ese tiempo era bajo el precio de las prendas, aun así, [las mujeres] mandaron muchas³⁷ (Comunicación personal MSG, Pantelhó, diciembre 2015).

Luego de no recibir noticia alguna de los compradores ni de los textiles entregados,

Las señoras sentían que se morían, porque fue mucho el dinero que perdieron (Comunicación personal, PLR, Bayalemhó, julio 2016).

Pasaron días, meses y nada, sin pagar. De ahí se aburrieron las mujeres, le echaron la culpa a la encargada de la tienda, que en ese momento era una socia de Pantelhó que tenía ya muchos años ocupando ese puesto. La culparon, de que ella había robado, que ya tiene su gran casa. Las mujeres le dijeron un montón de cosas. De ahí se desorganizó la gente que dejó sus prendas, y muchas fueron saliendo [de la cooperativa]. Aquí en Pantelhó eran 46 [socias], luego de eso, solo quedaron 30 (Comunicación personal MSG, Pantelhó, diciembre 2015).

PLR continúa el relato:

Estuvimos esperando dos años si iba a llegar todavía el señor ladino, pero ya nunca llegó. El Director del INI también estuvo buscando a los señores que robaron, pero ya nunca los encontraron.

MSR agregó:

Luego de este problema, muchas de las mujeres pensaron que todos estaban de acuerdo, que el contador y la asesora estaban de acuerdo [con los ladrones]. Es ahí donde nos quedamos solas porque ya no quisieron seguir trabajando [con INI] porque muchas mujeres pensaban que ellos sabían bien donde estaban las prendas, aunque no era cierto, pero las mujeres así lo pensaron. Como se perdió todo, empezamos a gestionar para ver qué se podía hacer con el INI [...]. Ya no se recuperó en efectivo, pero nos dieron un apoyo de materias primas, puros hilos nos dieron. De esa forma fue que nos levantamos otra vez.

Así nos dejaron solas, el INI ya no quiso seguir con nosotras. Nos quedamos solas, seguíamos con la tienda y con lo poco que vendíamos. Pero todo estaba mal organizado porque nadie nos guiaba y ninguna de nosotras sabía cómo

³⁷ MSG estima que solo en el grupo de Pantelhó, cada socia entregó poco más de \$1,000, aunque según recuerda, hubo algunas que dieron hasta \$3,000. Y en aquel tiempo -recuerda MSR- en el grupo había 46 mujeres.

hacerle. Ya hasta después que llegó THP fue que ha ido mejorando todo (Comunicación Personal MSR, San Cristóbal, abril 2016).

El descontento, coraje e impotencia que sintieron las mujeres por aquel suceso, influyó en muchas de ellas para que tomaran la decisión de abandonar J'pas Joloviletik y buscar su ingreso a otras organizaciones e incluso trabajar de manera independiente.

3.2. (2008-2015) La transformación

Este periodo está caracterizado por la serie de cambios al interior de la organización originados por la alianza entre las artesanas de la cooperativa y una ONG denominada *The Hunger Project* (THP). Estos cambios en la estructura organizativa han derivado en un sistema de cargos rotativo y democrático, que tiene como objetivo primordial lograr una mayor participación de todas las socias e involucrarlas en la toma de decisiones. En los siguientes apartados se describen, desde la mirada de algunas socias, y del equipo de THP-Chiapas las condiciones en las que se dio la alianza y los cambios que desde entonces han ocurrido en la cooperativa.

3.2.1. Forjando alianzas

A finales del año 2007, representantes de *The Hunger Project* (en adelante me referiré a ésta como THP), llegan al estado de Chiapas en busca de personas y grupos productivos con quienes forjar alianzas de trabajo. En San Cristóbal de Las Casas, se da el primer encuentro con las artesanas de la cooperativa, quienes buscaban asesoría para superar las dificultades económicas y administrativa que la organización atravesaba.

PLR, tejedora tsotsil de la localidad de Bayalemhó, municipio de Larráinzar, quien en ese tiempo fungía como Representante Legal de la cooperativa, se refiere a ese encuentro con estas palabras:

Aquí llegaron dos señores, tocaron la puerta; no sabemos cómo fue, creemos que fue la bendición de Dios. Cuando [los] escuchamos nos pareció muy bien la

plática de los dos señores, como que sabían cómo eran nuestros sufrimientos, [...] así como que a veces se perdían nuestros trabajos. Nosotras les explicábamos cómo estábamos y no les gustó [la situación]. Ellos dijeron que vinieron por parte de THP y lo vimos bien. Estaba claro lo que decían y nos dimos cuenta que tenían buenas ideas para nosotras las mujeres.

De ahí se reunieron todas las representantes y empezamos a tener muchas reuniones [...]. La vimos bien ¿por qué? porque nos dijeron cómo soñar.³⁸

Durante el año 2008, las representantes de la cooperativa y THP continuaron los diálogos y asambleas en los que comenzó a forjarse un lazo de confianza que más tarde se convertiría en una sólida alianza de trabajo y cooperación entre ambas organizaciones. Antes de proseguir con la historia de la cooperativa, hago un pequeño paréntesis en el cual contextualizaré a ésta ONG.

¿Quién es THP?

The Hunger Project es una organización global “comprometida al fin sostenible del hambre en el mundo” (*The Hunger Project*, 2013:3). Tiene presencia en 12 países de África, Asia y Latinoamérica. Para esta organización, las estructuras sociales impiden que las personas construyan vidas dignas y autosuficientes; por lo tanto, el *hambre* “significa que las personas carecen de oportunidades para obtener educación, ingresos suficientes y las habilidades para satisfacer sus necesidades básicas de salud y tener voz en las decisiones que afectan a su comunidad” (*Ídem.*).

La estrategia de esta ONG para “terminar con el hambre y la pobreza” se centra en el empoderamiento de las personas consideradas en situación de hambre “para que ellos mismos sean los autores de su desarrollo, asuman el liderazgo de sus vidas, tomen las acciones necesarias para lograrlo y se interrumpa el *statu quo* que ha prevalecido en sus comunidades” (*The Hunger Project*, 2015:8).

³⁸ Estas palabras fueron tomadas del video titulado “Historia de la cooperativa J’pas Joloviletik” (s/f), publicado en: www.youtube.com/watch?v=s0-vgNDuBzQ.

En México opera en cuatro estados: Zacatecas, San Luis Potosí, Oaxaca y Chiapas, en los que desarrolla diversas acciones alrededor de dos ejes: empoderamiento comunitario e incidencia en las políticas públicas.

De acuerdo con la ONG, a través del empoderamiento, las personas en situación de pobreza logran crear una nueva visión de su futuro, para lograrlo, “THP acompaña este proceso mediante el fortalecimiento de sus capacidades para que se organicen y tomen las acciones necesarias para lograr una vida plena” (*The Hunger Project*, 2013:7).

La metodología de trabajo que implementa la ONG, se fundamenta en 3 pilares: a) Movilización comunitaria para la acción autosuficiente; b) Empoderamiento de las mujeres como agentes claves de cambio y; c) Alianzas con los gobiernos locales y municipales. A partir de estos pilares, surgen varios programas estratégicos que forman parte del trabajo que desarrolla THP en las comunidades, tales como: Soberanía Alimentaria, Nutrición, Salud, Educación, Empoderamiento de las Mujeres, Generación de Ingresos, Movilización Comunitaria, Agua Potable, entre otros.

Como veremos más adelante, el trabajo de THP con las mujeres de la cooperativa se ha centrado en el programa de generación de ingresos³⁹, sin embargo, a través del asesoramiento, ha impulsado la participación de las socias en la cooperativa, brindando las herramientas para que éstas inicien un proceso de autogestión.

3.2.2. Problemática y situación de la cooperativa (2008)

Para el año 2008, la cooperativa, que en ese momento sumaba 287 socias (*The Hunger Project*, 2009), el principal problema de la cooperativa, era la falta de una administración propia para realizar inventarios, gestionar el dinero de las ventas, los pagos de las prendas a las socias y encargadas de la tienda, así

³⁹ Este programa abrió brecha para implementar otros, como nutrición (a través de huertos familiares y talleres), Salud (a través de talleres; construcción de estufas y baños ecológicos, en donde las mujeres intervienen tanto en el diseño como en la construcción (considerada como un trabajo masculino).

como tener el registro de los ingresos y gastos. Al respecto MRL, tejedora tsotsil de Bayalemhó, socia activa de la cooperativa que además ha formado parte del equipo de trabajo de THP desde el 2008, recuerda:

“en los días en que llegó THP, toda la tienda estaba patas pa’arriba (*sic*)”
(Comunicación personal MRL, diciembre 2015).

Durante los años 2009 y 2010, el trabajo de THP en la cooperativa hizo evidente la imperante necesidad de involucrar tanto al Consejo Administrativo como a las representantes y socias en la administración financiera de la tienda, al respecto, MRL comentó:

Cuando llegó THP, nadie sabía cuánto dinero entraba en esta cooperativa al mes ni al día. Si preguntabas ¿Cuánta prenda hay? ¡Quién sabe! ¿Dónde está el dinero? ¡Quién sabe! ¿Cuánto dinero hay? ¡No sé! Nadie sabía nada. La única que sabía un poco era la encargada de la tienda, pero [...] ni ella lo tenía todo claro. En ese entonces había venta en esta cooperativa, pero era dinero que nadie sabía cuánto entra, cuánto sale y en dónde estaba. (Comunicación personal MRL, diciembre 2015).

MRL expone en este testimonio que la cooperativa no contaba con estrategias o formatos adecuados para registrar inventarios, ventas y pagos; es decir, las encargadas de la tienda hacían este trabajo de acuerdo a su experiencia y posibilidades, sin embargo, los registros que elaboraban no eran suficientemente claros, situación que originaba confusiones y conflictos con las representantes y las socias.

Al revisar la contabilidad de la organización, se hizo visible que la situación fiscal y financiera de la cooperativa no era del todo favorable:

Cuando junto con THP empezamos a retomar esta situación, nos dimos cuenta que debían por acá, debían por allá, había deudas por todas partes.

Y empezamos a trabajar para ordenar un poquito, a través de talleres, capacitaciones, conversaciones, de enojo también. Enojo, coraje y tristeza al mismo tiempo. Para nosotras la pregunta era ¿cómo le hicieron para que sobreviviera esta cooperativa? (Comunicación personal MRL, diciembre 2015).

De acuerdo con THP, hasta ese momento, J'pas Joloviletik, “no había funcionado como una cooperativa debido a que en sus inicios no surgió de un proceso participativo; existía una estructura en donde las decisiones se tomaban por un grupo muy reducido de mujeres y la mayoría no tenían conocimiento de ninguno de los procesos internos” (*The Hunger Project*, 2012:9), por este motivo “nunca hubo una apropiación y un entendimiento de las socias de qué significa operar como cooperativa” (Comunicación personal WNM Líder de Programas THP-Chiapas, septiembre 2016).

3.2.3. Repensando la cooperativa

Conscientes de la situación por la que atravesaba la cooperativa, las representantes y el equipo de la ONG, comenzaron a idear y poner en práctica diversas estrategias para superar los problemas económicos y administrativos e involucrar a las socias en la toma de decisiones y en el control de la cooperativa.

Durante este mismo año, dentro de la organización, MRL comienza a tener un rol protagónico en la cooperativa al ser designada por THP como el enlace entre ésta ONG y J'pas Joloviletik. MRL debería encargarse de trabajar con las representantes y socias de la cooperativa, para identificar los problemas y necesidades de la organización, hacerlas llegar a THP y en conjunto, buscar soluciones, planear estrategias y efectuar acciones encaminadas a superar la situación adversa que atravesaba la cooperativa.

MRL comentó que durante muchos años, había visualizado J'pas Joloviletik únicamente como una tienda y al igual que la mayoría de las socias, desconocía qué pasaba en la cooperativa, por lo que nunca se había cuestionado ¿Cómo es que funciona? Ella pensaba:

Se reúnen y se reúnen, ¿y qué?, ¿qué hacen ahí? ¡Quién sabe! Veía a mi mamá venir y hasta a veces me enojaba porque regresaba muy tarde a la casa. Lo único que decía es ¿de qué tanto hablan? Porque es una tienda ¿no? Vas y dejas tus prendas, vendes, te dan dinero y ¡listo! (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Sin embargo, ya como responsable de coordinar el trabajo de THP en la organización, redimensionó el significado de ser socia en J'pas Joloviletik. MRL comentó que el primer reto que enfrentó fue “entender de qué se trata esta cooperativa”, y el primer obstáculo: su edad: ella tenía 21 años mientras que las representantes más de 40. Por lo que lograr que la escucharan fue complicado al principio, se encontró con cierta resistencia por parte de las propias representantes, quienes le decían:

Es que es así, ¡así ha funcionado [la cooperativa] y así va a seguir! Nadie va a venir a decirnos que no. ¡Y mucho menos una niña! (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

El reto fue asumido con mucha madurez, y con trabajo y tiempo las representantes la escucharon. Se reconoció a sí misma como una de las dueñas de la cooperativa y después de muchas charlas con PLR (su madre), fue consciente del esfuerzo y sacrificio que habían hecho las mujeres para mantener J'pas Joloviletik en pie durante muchos años. En este sentido comentó:

Hasta ese momento lo entendí [...] incluso a mi mamá le dije: ‘gracias, te juro que no sé cómo, pero voy a hacer que un día te sientas orgullosa de mí [...] hoy te lo puedo decir como la hija de la Representante Legal, pero más adelante no voy a ser la hija de la representante legal. No quiero ser la hija de. Quiero ser la dueña de este lugar, de este negocio. Más allá de si voy a tejer un huipil, voy a ser una de las mejores dueñas de esta cooperativa’.

Entonces entendí de qué se trataba esta casa donde he estado muchísimo tiempo. Aquí crecí, corrí, lloré, me dio hambre. Hasta ese momento me di cuenta que en ese entonces, ¿Cuántas de las socias de esta cooperativa de verdad se han dado cuenta que también son las dueñas? ¿O soy la única? (Comunicación personal MRL, marzo 2016).

Como parte de su trabajo, MRL analizó cómo el Consejo y las representantes dirigían la cooperativa, en este sentido mencionó:

Empecé a mirar a cada una de las representantes, a escucharlas [...] y me di cuenta que de las doce que había, dos sí sabían qué significaba esto, que eran Petrona [PLR] y Rosa [RSR] de Bayalemhó, porque eran las representantes legales (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Debido a que de varias líderes de la organización habían salido de ésta durante los primeros años de la década del 2000, la responsabilidad de dirigir la cooperativa había recaído paulatinamente en PLR, Representante Legal y RSR, tesorera de la organización, quienes ante la poca participación mostrada por sus compañeras, para el año 2010 ya habían asumido el liderazgo y se encargaban de la mayoría de los asuntos de la organización. No obstante que las representantes de todos los grupos tenían derecho a voz y voto en las asambleas, su participación durante las mismas era limitada:

En realidad no había participación. Si había que hacer algo, pues ahí estaba Rosa, ahí estaba Petrona; si había que resolver algo, ahí estaba Rosa, ahí estaba Petrona. Si llegaban tarde ellas dos, 'las esperamos', si no llegaron a la reunión, 'pues ni modos' (*sic*). 'Nosotras no sabemos, las que saben son ellas. Las que hablan son ellas, nosotras no. Las que entran en la tienda son ellas, nosotras no'. No había atención, y si la había, salía a través de contestar en automático: sí o no.

[En las asambleas], la mayoría de las representantes llegaban a bordar, a preparar su hilo o algunas a dormir. Y aunque estaba hable y hable el Consejo, en realidad no ponían atención. Cuando volvían a la siguiente reunión, ya no recordaban los acuerdos de la reunión pasada. (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Una vez identificada la falta de participación entre las socias como una problemática prioritaria, THP facilitó talleres a las representantes, con el objetivo de estimular su participación e impulsar su liderazgo. En aquel momento:

Se trataba de hablar y hablar y seguir hablando y otra vez hablando y reuniones. Otra vez hablando, planeando, hablando, planeando, así hasta que les cayó el 20 [...], hasta que un día dijeron '¿y si de verdad ponemos atención?' (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Como resultado de los talleres, las representantes acordaron dejar de llevar sus bordados, "se dieron cuenta que no podían estar trabajando y poniendo atención al mismo tiempo". En las asambleas, las mujeres comenzaron a cuestionarse qué querían para el futuro de la cooperativa, plantearon estrategias para aumentar las ventas de la tienda, y establecieron como prioridad fortalecer la organización en la parte administrativa. El 2010 fue un

año de intensa movilidad; la alianza de trabajo entre THP y J'pas Joloviletik se resume en el cuadro siguiente:

Cuadro 7. Acciones conjuntas de la cooperativa J'pas Joloviletik y THP (2010).

- Taller de Visión Compromiso y Acción, en el cual las mujeres establecieron temas de interés colectivo: ingreso económico, educación, salud y nutrición.
- Taller de participación democrática.
- Taller de equidad de género.
- Vinculación con la fundación Semillas Sociedad Mexicana Pro-derechos de la Mujer A.C. para el financiamiento de un programa de lectoescritura que se llevó a cabo de julio de 2010 a marzo de 2011.
- Revisión de contabilidad y prácticas administrativas.
- Se realizó el primer balance de ingresos y egresos.
- Se efectuó el primer inventario general de la tienda.
- Se creó una "Visión Colectiva" en la que incluyeron además del incremento de ingresos en la tienda, temas como: salud, seguridad alimentaria y educación. A raíz de esta visión, surge el proyecto de huertos familiares en el que 22 familias participaron con el apoyo de THP.
- Se impartió un taller de comunicación y autodocumentación, en el que 18 socias de la cooperativa se capacitaron en el uso de la cámara fotográfica.
- Se montó una exposición fotográfica planeada y ejecutada por el grupo de mujeres fotógrafas, en la que subastaron las imágenes.
- Participaron en el Concurso de Fotografía del Centro Mexicano para la Filantropía (CEMEFI), en el que obtuvieron el primer lugar.

Fuente: Elaboración propia con base a The Hunger Project (2010) y al trabajo de campo.

La reestructuración de la cooperativa en 2011

El siguiente cambio significativo en la organización ocurrió en el 2011 cuando PLR y RSR anunciaron su decisión de dejar el Consejo para que alguien más ocupara éstos cargos.

Petrona [les] dijo: 'Yo ya fui representante mucho tiempo, ¿Quién sigue?' Fue cuando surgió todo esto de ¿Y ahora quién? Si Petrona ha sido [representante]

tantos años, pues que siga Petrona. Y pues no. Ella hizo su trabajo y lo hizo muy bien, gracias a ella junto con otras representantes que son la fortaleza de la cooperativa, ésta logró mantenerse, ahora le tocaba asumir cargos a otras mujeres (Comunicación personal WNM Líder de Programas THP-Chiapas, diciembre 2015).

Se acordó convocar una Asamblea General, en la que además de definir la nueva estructura organizativa, las mujeres revisaron los estatutos de su Acta Constitutiva y establecieron un nuevo reglamento interno; de acuerdo con THP (2012:9), “estos logros representaron un parte aguas en la manera en la que las mujeres participan y se organizan al tomar la responsabilidad de las decisiones de su cooperativa”.

La estructura organizativa aprobada por la Asamblea General de ese año, (misma que sigue vigente), transformó la jerarquía vertical con la que había operado la cooperativa desde sus inicios con el INI, en un modelo horizontal basado en un sistema de cargos rotativo, compuesto por varios órganos y comisiones⁴⁰ con múltiples líneas de comunicación entre sí. La toma de decisiones dejaría de ser centralizada y con la rotación de cargos la posibilidad de acceder a tener puestos de representación dentro de la cooperativa quedó abierta para todas las mujeres. La estructura y operación de la cooperativa serán detalladas en el apartado 3.3.

Consolidación de la organización (2012-2016)

Los cambios en la estructura interna han fomentado una mayor participación de las socias en la cooperativa. Durante este periodo, los talleres facilitados por THP y otras organizaciones que se han sumado al proyecto de las mujeres, han estado dirigidos al desarrollo de habilidades técnicas y administrativas que han puesto a la cooperativa J'pas Joloviletik en el camino hacia la autogestión. Las principales acciones emprendidas en los años 2012-2015 se exponen en el cuadro 8.

⁴⁰ Las comisiones formadas fueron: Salud, Nutrición, Educación y Equidad de Género. Su descripción aparecerá más adelante.

Cuadro 8. Principales acciones de la cooperativa J'pas Joloviletik con el acompañamiento de THP durante el periodo 2012-2015.	
Año	Actividades realizadas
2012	• Talleres de Derechos Humanos, impartidos por la Comisión Estatal de Derechos Humanos, que fueron gestionados y organizados por la Comisión de Género, en los que se habló con las mujeres de violencia y discriminación de género. • La comisión de salud gestionó y organizó cinco talleres impartidos por la Fundación “Sanando Heridas” en los que se habló sobre nutrición, diabetes, colesterol, triglicéridos, diarrea, gastritis y presión arterial. • La misma comisión organizó la “Feria de la Semilla”. En la que las socias compartieron los aprendizajes de los talleres de salud y además intercambiaron semillas provenientes de sus huertos familiares. • Concluyó el proyecto “Tejiendo sueños, creando ingresos” en el que se obtuvo financiamiento de FUNDEMEX⁴¹, para la remodelación de la tienda, un estudio de mercado, talleres de diseño para la creación de nuevas prendas, impresión de etiquetas y empaque, así como la creación e impresión de catálogos. • Firma de contrato para la elaboración de la página web de la cooperativa. • Taller de Cooperativismo y Liderazgo de mujeres, impartido por el Instituto Mexicano de Desarrollo Cooperativo A.C. (IMDECOP). • Firma de convenio con la Red Binacional de Mujeres “NIU MATAT NAPA WIK A.C.” para comercializar los textiles en México y Estados Unidos.
2013	• Asamblea General de socias para elegir al nuevo Consejo Administrativo, Consejo de Vigilancia y Representante Legal. • Se fortaleció la parte administrativa, definiendo estrategias para la rendición de cuentas y se estableció la estrategia para hacer inventario periódicamente.
2014	• Asamblea General de socias en la que se actualizó la Visión Colectiva de la cooperativa; se renovaron prioridades, se fijaron metas a cumplir en el periodo 2015-2018; y el Consejo presentó la rendición cuentas (estado financiero) actualizada.

⁴¹ Fundación del Empresariado en México.

	• Se buscó la asistencia de un contador para conocer más acerca del sistema fiscal mexicano y en conjunto diseñar una estrategia fiscal para disminuir (dentro del marco legal) el monto de impuestos pagados a la federación.
2015	• Se establece la Comisión de Calidad. • Nombramiento del nuevo Consejo Administrativo, Consejo de Vigilancia y Representante Legal. • Puesta en marcha del Sistema de Ventas por Consignación. • Taller de creación de códigos para prendas.

Fuente: Elaboración propia con base a The Hunger Project (2013; 2014; 2015) y al trabajo de campo.

La nueva estructura interna de la cooperativa requería para su funcionamiento de mayor participación de las socias, principalmente de aquellas que formaban parte de los Consejos, así como de todas las representantes de los grupos locales, quienes en conjunto se encargaban de analizar la situación de la cooperativa en las asambleas y tomar acuerdos para posteriormente emprender las acciones descritas en el cuadro anterior.

Si bien durante este periodo la cooperativa se ha fortalecido en el plano administrativo, ha superado la crisis en la que se encontraba y la rotación de cargos se ha llevado a cabo en tres ocasiones permitiendo que más socias participen en la toma de decisiones y estén informadas de todo lo que ocurre en la organización, tomar parte en este proceso de cambio ha tenido fuertes repercusiones tanto para las mujeres que han formado parte de los tres distintos Consejos, como para las representantes y el resto de las socias que han formado parte de J'pas Joloviletik, quienes descubrieron que hacer de ésta una cooperativa diferente, llevaría implícitos grandes retos.

3.2.4. Los retos de transformar la cooperativa

Uno de los comentarios recurrentes de las entrevistadas fue que a partir de la alianza con THP, las asambleas en la tienda de San Cristóbal ocurrieron con mayor frecuencia. Por lo que, salir de sus comunidades más a menudo,

significó el primer gran cambio para las mujeres que ocupaban cargos en los Consejos así como representantes de los grupos locales.

JPP, que ha sido representante del grupo de Bautista Chico por más de 30 años, recuerda que antes de la alianza con THP, regularmente las representantes se reunían en la tienda, entre dos y tres veces al mes. Durante los primeros años de trabajo con esta ONG, el número de asambleas aumentó considerablemente. JPP comentó haber sido convocada hasta en ocho ocasiones al mes y algunas asambleas ocurrieron con una frecuencia de hasta tres veces por semana⁴². La duración de estas reuniones también se incrementó y varias terminaron al oscurecer, dificultando el retorno de las mujeres a sus comunidades.

Ocupar un cargo y participar en la transformación de la cooperativa planteaba un reto doble para las mujeres: por una parte el ausentarse largas horas de su casa, lo que originaba descontentos con su familia, además sus actividades cotidianas quedaban pendientes, significando una sobrecarga de actividades. Por otro lado, las asambleas representaron espacios de diálogo en los que las mujeres debieron superar el miedo a hablar para generar acuerdos.

Mientras que para quienes no ocupaban ningún cargo, el reto se visibilizaba en forma diferente: Las representantes convocaban a las socias de sus comunidades para ponerlas al tanto de los asuntos tratados en las asambleas de San Cristóbal, el objetivo de estas reuniones era informar a las artesanas todo lo que estaba pasando con la cooperativa. Si bien, esta estrategia se empleó para incorporar a todas las socias en las decisiones de la organización, comenzó a crear descontento entre muchas de ellas ya que significaba que también debían dedicar tiempo para acudir a las reuniones del grupo⁴³.

⁴² Comunicación personal JPP, marzo 2016.

⁴³ De acuerdo con las entrevistadas, antes del cambio en la estructura de la cooperativa, las reuniones de los grupos locales no eran tan frecuentes y los principales motivos para realizarlas eran efectuar tanto el acopio como el pago de textiles, regularmente estas reuniones se han llevado a cabo en la casa de las representantes de cada grupo.

Al incrementarse la demanda de tiempo para atender las asambleas de la cooperativa, muchas artesanas estuvieron en desacuerdo, por lo que dejaron sus grupos y abandonaron la cooperativa. MHL, representante del grupo de Macvilhó, Chamula, comentó:

Hubo personas, como mi nuera Pascuala, que llegó una vez a mi casa...
-¡Buenas tardes!
-¡Buenas tardes! -le dije-
-No sé si te enojas porque yo ya no quiero ir a las reuniones allá en San Cristóbal, porque ya me cansé [...] ya no quiero, discúlpame.
-Está bien -le dije- y así salió mi nuera del grupo. Porque allá en la tienda había reunión cada rato, y reunión cada rato, pero la paga del producto ¡nada! Por eso [las mujeres] se salían y se salían del grupo (Comunicación personal MHL, Macvilhó, diciembre 2015).

De acuerdo a este testimonio, además del descontento por el número y frecuencia de las asambleas, las socias se sentían insatisfechas por el tiempo que la cooperativa tardaba en pagar los textiles.

El malestar de creció cuando en el 2011, J'pas Joloviletik incluyó como parte de su reglamento interno criterios de calidad para aceptar textiles en la tienda: "Cuando las prendas no estén bien hechas, no serán recibidas" (J'pas Joloviletik, 2011:3). Una tejedora de Larráinzar recuerda:

Desde que vino el Proyecto Hambre, se dieron cuenta que los trabajos que llevaban [las socias], si estaban bien o estaban mal, seguían [aceptándolos] ahí. Por eso decidieron junto con el Consejo y las representantes, cambiar de cómo trabajar (*sic*), que ya las mujeres necesitaban hacerlo más bien (*sic*) (Comunicación personal, AMH, Larráinzar, octubre 2015).

Esta regla fue creada como parte de la estrategia para incrementar las ventas, puesto que las artesanas pensaron que "si no están bien costuradas y limpias, no se van a vender"; sin embargo, cuando por razones de calidad la tienda rechazó varios textiles, creció la inconformidad hacia pertenecer a la cooperativa:

Como las representantes dieron la orden que ya deben de ser más bien hechos los trabajos (*sic*), las mujeres empezaron a decir que [la cooperativa] ya cambió mucho, que antes recibían cualquier tipo de tejidos [sin importar] como estén,

no miraban, si estaban bien o estaban mal. Por eso se enojaron, algunas [mujeres] se enojaron de más y se salieron del grupo (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

Ante este contexto de cambios profundos, en la cooperativa se ha presentado una tendencia a la disminución del número de socias, fenómeno que se ilustra en la siguiente figura.

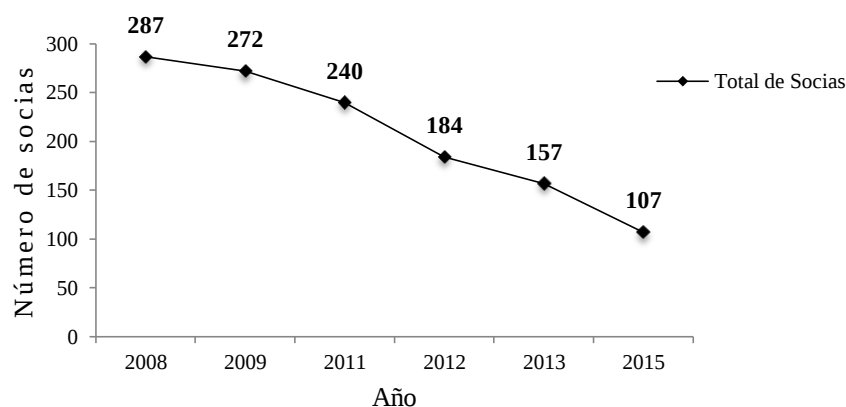


Fig. 3.2.4. Número de socias durante el periodo 2008-2015.

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

En la opinión de MRL, una de las causas de la salida de socias de la organización durante en este periodo se debe al fuerte compromiso que las mujeres deben asumir para formar parte de la cooperativa⁴⁴:

Es cierto que en un principio había más de 600 mujeres de diferentes municipios [...], pero ahorita se han ido depurando, ahorita están las mujeres que realmente están entendiendo qué significa ser dueña de una cooperativa o formar parte de una cooperativa (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., diciembre 2015).

Como hemos mencionado anteriormente, lograr una participación activa dentro de la organización, significa dedicar una mayor cantidad de tiempo a las asambleas y actividades de la cooperativa, sin embargo, como se explorará en el capítulo cinco, debido a sus situaciones de vida, no todas las mujeres tienen

⁴⁴ De acuerdo al documento de protocolización de Asamblea General en el año 2015 se dieron de baja 47 mujeres y se registró el ingreso de 12.

la posibilidad de disponer del tiempo que la organización demanda. Por otra parte, el interés de muchas artesanas en Los Altos está puesto en la comercialización de textiles para generar ingresos familiares, por lo que participar en las actividades y el sistema de cargos de la cooperativa les resulta poco atractivo, razón por la cual han decidido abandonarla.

Otra causa de la disminución de socias es el reemplazo generacional. Considerando que la cooperativa tiene 33 años, la mayoría de las socias fundadoras la han ido abandonando a causa de que “ya no miran bien y no pueden trabajar”. Como se retomará en el capítulo cuatro, se ha iniciado un proceso de reemplazo en el que cada vez son más las mujeres jóvenes que están ingresando a la cooperativa, sin embargo, el ciclo de este proceso se ha visto afectado a causa de una de las reglas de ingreso a la cooperativa, en la que se establece que sólo aquellas artesanas que tienen parentesco consanguíneo o político con las socias actuales (hijas, nueras, suegras, nietas, etc.) pueden formar parte de la cooperativa. MRL habló acerca de la lógica de esta regla:

Se tomó ese acuerdo porque hubo un momento en el que muchas mujeres querían ser socias y la cooperativa les abrió el espacio. Pero estas mujeres llegaron sin el contexto, sin el entendimiento, sin haber vivido el proceso que había llevado la cooperativa. Entonces vinieron y ‘¡Ah, yo lo único que quiero es dejar mis prendas, vender y punto! No quiero ser Consejo, no quiero ser Comisión, no quiero ser encargada, no quiero reuniones, no quiero [participar en] nada’.

Fue así que se dieron cuenta que era muy difícil que entrara alguien sin este contexto, sin el entendimiento que más allá de colgar una blusa, significa planear, mirar hacia dónde vamos, hacia dónde queremos, cuál es la meta de este año, cuáles son las estrategias que vamos a aplicar. Asumir eso es complejo para una señora que no ha tenido este entendimiento.

De alguna forma, si soy la hija, pues sé que mi mamá va a reunión cada semana. ¿Y a qué? Pues más o menos tienen la idea de qué se trata. Es así como van sumando socias, cuando luego la hija se casa, tiene su suegra, sus cuñadas. Ese es el sistema que les ha funcionado hasta el momento (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., diciembre 2015).

La estrategia de recurrir al parentesco como determinante para el acceso de nuevas socias, tiene dos matices peculiares: por una parte se puede negar el

acceso a artesanas de gran maestría por no estar emparentadas, lo que resultaría en cierto modo negativo para toda la organización. Por otra parte, las ventajas de recurrir a esta forma de asociación se hacen evidentes al reflexionar que al formar parte de núcleos familiares extensos.

Las mujeres comparten espacios en común, como el patio, escenario físico donde las mujeres se sientan a tejer, hilar o bordar y además simboliza un punto de encuentro en donde ocurre gran parte de la comunicación diaria (Sánchez y Pérez, 2014); por lo que al hablar de la cooperativa y de las actividades que ahí se realizan, otras mujeres se enteran de cómo funciona y, si deciden unirse a la organización, ya contarán con la información sobre el contexto de operación, compromisos y opciones de participación, puesto que ya les habrán sido transmitidos.

3.2.5. Artesanas, socias y dueñas de la cooperativa

Como producto de la alianza de trabajo entre J'pas Joloviletik y THP, puede citarse la consolidación de una estructura y prácticas económicas y administrativas bien definidas. Incursionar en éstas, ha abierto la posibilidad para que las mujeres desarrollen su liderazgo en la toma de decisiones, así como un conjunto de habilidades que les ha permitido apropiarse del control de la organización. Al respecto, MRL señaló:

Eso es lo que hace diferente a esta cooperativa. Puedes ir en diferentes cooperativas y hay alguien que la está manejando, hay una persona contratada que lleva el inventario, que lleva entradas y salidas, las cuentas... ¡todo! Y aquí no hay ningún otro administrador.

En esta cooperativa es el Consejo el que lleva la administración, son todas las socias las que manejan esta cooperativa. Eso es lo que ha permitido también que tomaran el liderazgo las representantes, principalmente en este caso las mujeres que han estado formando parte de los diferentes Consejos que ha tenido ésta cooperativa (Comunicación personal MRL, diciembre 2015).

Como producto del cambio en la estructura organizativa y la apertura de espacios de participación, surge entre las artesanas de la cooperativa una

diferenciación entre ser socia y ser dueña de la cooperativa. VMG, se refirió a *ser dueña* con éstas palabras:

Sí, me siento dueña. Una de las dueñas de la tienda. Me siento bien como dueña. Nosotras elegimos, nosotras buscamos, por eso es que nos sentimos como dueñas (Comunicación personal VMG, Catisttic, marzo 2016).

MSR, Representante Legal de la organización para el periodo 2015-2018, profundiza en la percepción de esta diferencia:

Nosotras somos las dueñas de esta cooperativa porque no hay quien nos mande, sino que mandamos nosotras. Sería otra cosa si hubiera otra persona quien recibe nuestras prendas. Pero aquí nosotras mismas decidimos qué hacer y cómo hacerlo. Por eso es muy diferente ser dueña y ser socia. Porque al ser la dueña de la cooperativa hay que estar pendiente de todo, desde las encargadas hasta del pago de impuestos. En cambio, si sólo fuéramos socias, alguien más estaría encargado de [hacer] todo, sería muy diferente y no nos importaría el cómo va la tienda, no sabríamos nada (Comunicación personal MSR, San Cristóbal de L.C., abril 2016).

De acuerdo con el testimonio de MSR, el concepto de *ser dueña* se entiende cómo la apropiación de los procesos de la cooperativa, es decir, estar al tanto de lo que ocurre tanto en la tienda como en la organización e influir en las decisiones. En contraste, cuando sólo se es *una socia*, no se está informada de lo que acontece en la cooperativa. En este sentido, *una socia* es aquella que sólo entrega textiles para vender sin tener mayor incidencia en la toma de decisiones.

Una joven planteó la diferencia de esta forma:

Yo digo que todas somos las dueñas de la cooperativa. Pero cuando estás en el Consejo, ahí es que aprendes muchas cosas sobre la tienda. Al ser socia, pues no sabes nada, no sabes cómo va la tienda, no sabes nada. Pero al ser del Consejo, sí sabes todo de la tienda. Eso se siente bien; cuando empecé en el grupo no me sentía como dueña, pero ahora sí porque sé cómo va, cómo está todo, si se vende o no, como te digo, al ser del Consejo pues ahí se sabe todo (Comunicación personal FJM, Catisttic, marzo 2016).

Este testimonio parte del reconocimiento de que todas por igual son dueñas (en un sentido de propiedad), es decir, la cooperativa les pertenece a todas. Sin embargo, plantea la diferencia entre *dueña* y *socia* en relación con el tipo de

participación que se tiene. De acuerdo a lo expuesto por FJM, las socias desconocen “cómo va” la organización porque no forman parte del sistema de cargos. Mientras que las *dueñas* están más involucradas, puesto que las actividades que desempeñan en el cargo, las acercan a mayor cantidad de información e inciden directamente en las decisiones.

3.3. Estructura y organización (2015-2018)

Al momento de realizar esta investigación, la cooperativa J'pas Joloviletik se encontraba estructurada de la siguiente manera:

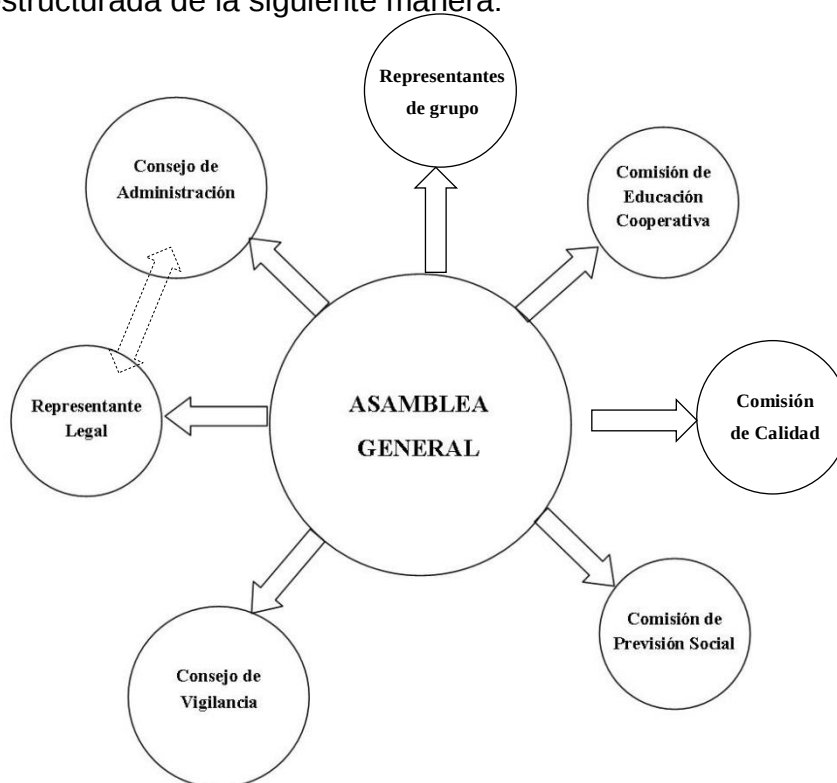


Fig. 8. J'pas Joloviletik: Estructura interna (2015-2018).

Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo.

La figura 8, muestra los distintos órganos que integran la cooperativa J'pas Joloviletik. Con excepción de la Comisión de Calidad, que fue establecida en el año 2015, los distintos Consejos y Comisiones se establecieron en la Asamblea General del 2011, año en el cual se modificó la estructura organizativa ideada por el INI (descrita en un apartado anterior), y se institucionalizó un modelo en

red (molecular) que permitió descentralizar la toma de decisiones y aumentar la participación de las socias.

En la misma figura, se observa que de la Asamblea General emanan el Consejo de Administración (del que forma parte la Representante Legal), el Consejo de Vigilancia, la Comisión de Previsión Social, la Comisión de Educación Cooperativa y la Comisión de Calidad.

De acuerdo con Rivas, un modelo de organización en red es una forma de organización basada en *nodos*. El propósito básico de la organización en red “no es la gestión de funciones, sino la resolución de problemas específicos” (2002:29). En este tipo de organización todos los *nodos* tienen una importancia equivalente. Por lo tanto, “la relación jefe-subordinado pierde su importancia, puesto que los roles no son estables, “unas veces se es jefe y otras subordinado, sin ningún conflicto de rol” (Rivas, 2002:29).

Siguiendo al mismo autor, las conexiones entre los nodos pueden clasificarse en cinco tipos: a) Burocráticas (órdenes, estándares, políticas); b) Económicas (transacciones comerciales o financieras); c) Operativas (toma de decisiones comunes, recursos compartidos); d) Culturales (valores, normas de conducta, creencias) y; e) Informativas (acceso a fuentes de información, intercambios, información compartida en receptorías comunes).

Como veremos más adelante, en la cooperativa los nodos están representados por los cargos en los que los principales tipos de interconexión son operativos e informativos. Por otra parte, aunque en las estructuras en red no existen las jerarquías, de acuerdo a Rivas (2002), en la práctica, se distinguen dos modelos de aplicación:

Modelos dirigidos: Donde uno de los nodos tiene privilegios para el planteamiento de los problemas estratégicos que deben ser resueltos por algún

nodo de la red. Es decir, el poder de activación⁴⁵ se encuentra concentrado en algún nodo en concreto.

El otro modelo es el *no dirigido* donde no existe verdaderamente ninguna jerarquía de un nodo sobre otro y cualquiera tiene la posibilidad de planear los problemas estratégicos y de darles solución (Rivas, 2002:31-32).

El modelo de operación de la cooperativa corresponde al *dirigido*; en los nodos representados por los consejos de Administración, Vigilancia y representantes de grupo reside el poder de activación. La forma de operar de la cooperativa será descrita líneas más adelante.

3.3.1. Integración de los Consejos y las Comisiones

De acuerdo al documento de “Protocolización de la Asamblea General Extraordinaria” (2015), la administración, dirección y vigilancia de esta Sociedad, está a cargo de la Asamblea General; el Consejo de Administración; el Consejo de Vigilancia; la Comisión de Previsión Social; la Comisión de Educación Cooperativa y la Comisión de Calidad.

Conforme a los estatutos de la organización, reconocidos por la Asamblea General, cada uno de estos órganos, está integrado por una presidenta, una secretaria y una tesorera. Además, se nombra una suplente para cada uno de estos cargos. Las mujeres son electas por la Asamblea General y desempeñan sus funciones durante un periodo de tres años. El periodo al que se hace referencia en este trabajo es el 2015-2018.

Algo relevante con respecto a los órganos que constituyen la estructura de J'pas Joloviletik, es que únicamente tres de los órganos citados anteriormente están en funciones, éstos son: el Consejo de Administración, el Consejo de Vigilancia y la Comisión de Calidad.

En contraste, la Comisión de Educación Cooperativa y la Comisión de Previsión Social, están constituidas conforme a estatutos, sin embargo no están en

⁴⁵ Se refiere a la capacidad que tienen los nodos de iniciar interacciones con los miembros de la red (Rivas,2002).

funcionamiento debido a dos razones: la primera, que la cooperativa no ha asignado el presupuesto que cada Comisión requiere para operar de forma permanente, y la segunda, la Asamblea General únicamente activa estas comisiones cuando son necesarias para lograr las metas que se plantean en la visión colectiva, por ello, estas comisiones tienen un carácter de intermitentes.

3.3.2. Espacios de participación

La estructura y forma de organización de J'pas Joloviletik, ha permitido la creación de diversos espacios de participación, mismos que están vinculados al cumplimiento de cargos y al desarrollo de roles directivos y administrativos en la cooperativa.

Si pensamos en la cooperativa como un espacio perteneciente al ámbito público, entenderemos que la participación dentro de la organización mediante el cumplimiento de algún cargo, ha permitido que las mujeres vayan desarrollando y potenciando habilidades y capacidades distintas a las que el rol de madres y esposas les permitirían alcanzar.

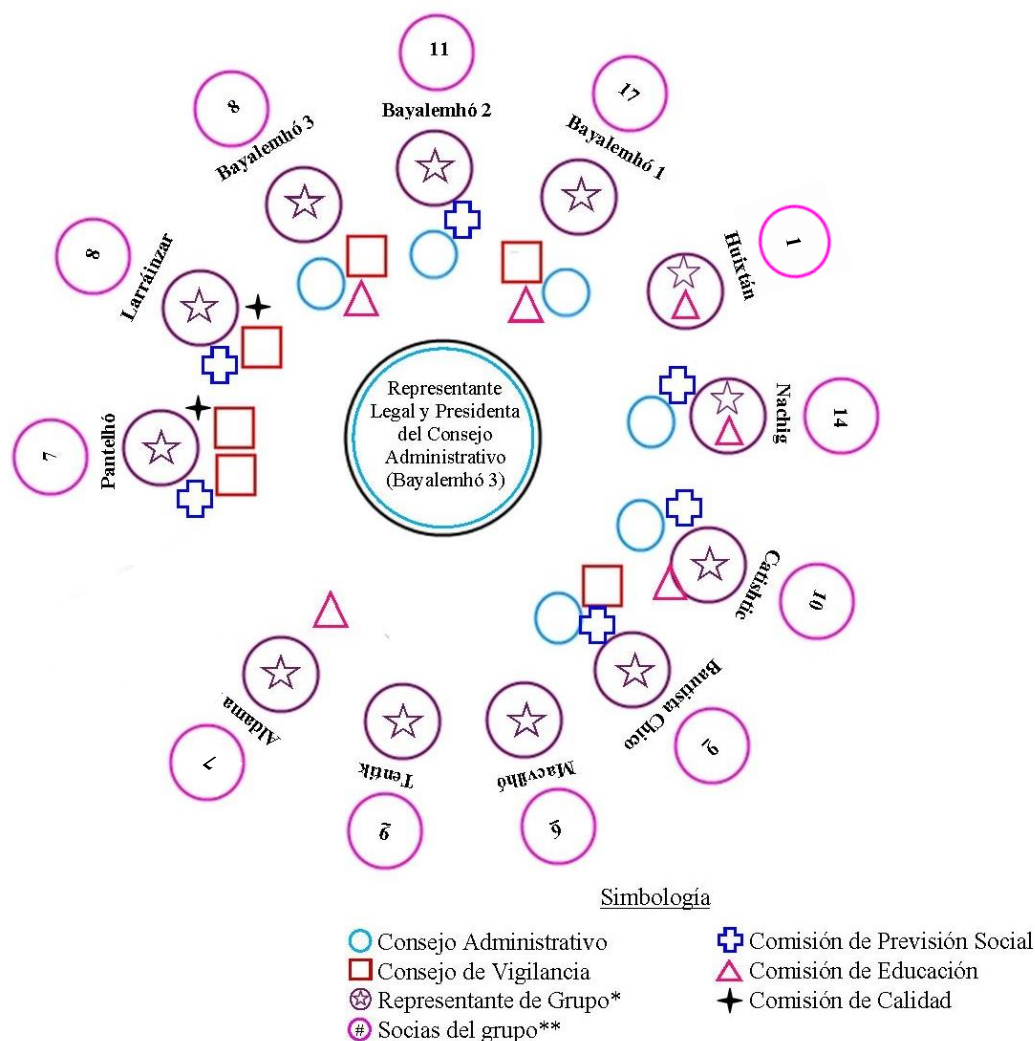


Fig. 9. J'pas Joloviletik: Estructura organizativa y distribución de cargos para el periodo 2015-2018.

Fuente: Elaboración propia con base en J'pas Joloviletik (2015).

La figura 9 ilustra los 12 grupos que integran J'pas Joloviletik, así como la procedencia de las mujeres que integran el Consejo de Administración, el Consejo de Vigilancia y las Comisiones de Educación, Previsión Social y Educación.

En la misma figura, se observa que los cargos en la cooperativa para este periodo están distribuidos entre las mujeres de varios grupos. Por otra parte,

con la excepción de los casos de Nachig y Huixtán, ninguna otra de las mujeres ocupa dos cargos de manera simultánea, evidenciando la descentralización del poder al interior de la organización. En los siguientes apartados se describirá la forma de operar y las funciones de los órganos que integran la cooperativa.

3.3.3. ¿Cómo opera la cooperativa?

Se ha mencionado anteriormente que la organización opera a través de un modelo horizontal, en el que el sistema de cargos representa la vía de acceso a los espacios de participación en los distintos órganos de la cooperativa. Ahora bien, la forma de operar, está relacionada con la creación de múltiples redes de comunicación e información entre los diferentes órganos, cada uno de los cuales realiza funciones específicas, sin embargo, todos se encuentran interrelacionados a través de líneas de comunicación, tal como se describe en la figura 10.

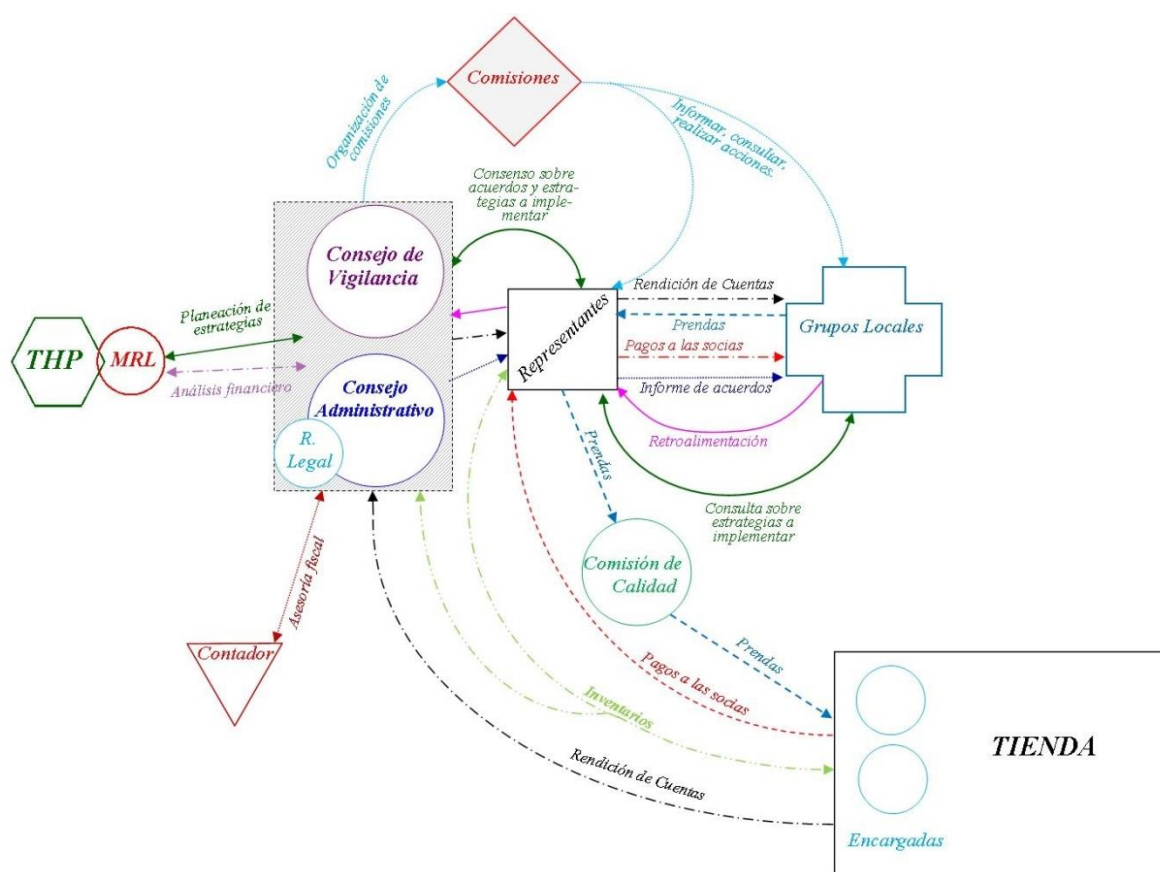


Fig. 10. Redes de comunicación entre los distintos órganos de la cooperativa.

Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

Funciones del Consejo Administrativo y Consejo de Vigilancia

El Consejo Administrativo tiene la responsabilidad de guiar las acciones de toda la cooperativa. Se encarga también de realizar cualquier gestión con instituciones públicas o privadas, así como de estar al tanto del pago de las cuentas de la cooperativa. Las mujeres del Consejo, son también responsables de administrar los recursos materiales y económicos con los que cuenta la organización..

El Consejo Administrativo, en conjunto con el Consejo de Vigilancia se encargan de la revisión de las ventas de la tienda, supervisión de inventarios, aprobar el pago a las socias, así como de la administración de todos los fondos y recursos con que cuenta la cooperativa. Ambos Consejos comparten la responsabilidad de organizar el trabajo de las distintas Comisiones, así como de realizar evaluaciones periódicas del trabajo y logros de la organización, en base a ello, junto con las representantes de los grupos, establecen planes, estrategias, acciones y crean los acuerdos para alcanzar las metas de la organización. La planeación y las evaluaciones se realizan de manera conjunta con el acompañamiento de THP. Según lo expresó MSR,

THP nos ha apoyado mucho, nos guían por dónde ir porque hay muchas cosas que nosotras no sabemos hacer y es así que ya nos han ido enseñando (Comunicación personal MSR, San Cristóbal de L.C., abril 2016).

Otra de las funciones del Consejo Administrativo y del Consejo de Vigilancia, es la de recibir y supervisar la “rendición de cuentas” elaborada por las encargadas de la tienda. En este ejercicio, se informa a los Consejos cuánto se ha vendido, cuánto se ha pagado, la ganancia de la tienda y el estado de la cuenta bancaria. Los Consejos corroboran y validan la información recibida y autorizan el pago de las socias. Esta actividad se realiza una vez al mes por los Consejos. Mientras que, con una frecuencia bimestral, se convoca a las representantes de los grupos con la finalidad de informar la situación financiera de la cooperativa.

Las representantes de los grupos

La representante del grupo informa a las socias en su comunidad sobre lo que está pasando en la cooperativa y en la tienda; paralelamente funge como portavoz del grupo que representa en las asambleas que se llevan a cabo en San Cristóbal. Además, se encarga de reunir las prendas que cada socia hace y las entrega en la tienda; participa en los inventarios contando y registrando las prendas de su grupo; recibe el pago de las ventas y lo entrega a las socias que corresponda en su comunidad. A diferencia de los Consejos y las Comisiones, para el cargo de representante no hay un periodo establecido para efectuar una rotación. Cada grupo decide de forma independiente al resto de la cooperativa el momento de realizar el cambio de representante; al respecto, una tejedora de Larráinzar expuso:

No tiene un tiempo. Cuando una mujer ya se cansa de ser la representante, se elige otra. Por ejemplo, Martha es representante porque la eligieron cuando se salió del grupo la [representante] que estaba antes (Comunicación personal AMH, Larráinzar, octubre 2015).

El no realizar estas rotaciones de manera periódica es una muestra de “aprecio y respeto por las mujeres que ocupan este cargo”, es una forma de reconocerles el trabajo que han hecho durante varios años. Durante el trabajo de campo fue posible encontrar al menos tres grupos que han mantenido a la misma representante durante más de 15 años.

Las experiencias de las Comisiones

Como ya se mencionó con anterioridad, al momento de realizar esta investigación, la Comisión de Calidad era la única activa, mientras que las Comisiones de Educación y Previsión Social no estaban en funcionamiento.

Sin embargo, en el trabajo de campo, se hallaron evidencias de comisiones que se establecieron entre los años 2010 y 2012, en las que hubo una intensa actividad de distintas comisiones, tales como: la Comisión de Equidad de

Género, la Comisión de Salud, y la Comisión de Educación⁴⁶. En las siguientes líneas se abordan dos de las experiencias en las que han intervenido diversas Comisiones.

En el año 2010, la Comisión de Educación se activó para contribuir a lograr el objetivo de que las mujeres se convirtieran en las administradoras de la tienda: El Consejo de Administración y las representantes estuvieron de acuerdo en que el primer paso para hacer realidad esta meta, era aprender a escribir. La comisión de educación ideó lanzar una convocatoria a través de un video, que con apoyo de THP fue realizado y publicado en el portal de *Youtube*. En este video, las mujeres hablaron de los motivos que tenían para aprender a escribir y solicitaban la asesoría de una maestra.

Como resultado de la convocatoria, una maestra se ofreció para asesorarlas y capacitar a una de las mujeres para que ella se encargara de continuar enseñando a las demás socias. De esta manera surgió el programa de lectoescritura en el que las mujeres que participaron aprendieron a leer y escribir oraciones sencillas. Este programa se llevó a cabo entre julio de 2010 y marzo de 2011.

En el año 2011, la visión de las socias de la cooperativa incluía buscar la manera de dar mantenimiento a las instalaciones de la tienda, ya que éstas se encontraban en malas condiciones:

La casa tenía muchas goteras, en temporada de lluvias había cubetas por todos lados dentro de la tienda [...] y no solo eso, había hoyos por todas partes, en el pasillo, adentro, incluso hubo casos de clientes que se cayeron [...].

Aunque ya era visible en la visión, para ellas faltaban los recursos. Pienso que THP podía bajar recursos si hubiera querido. Pero nuestra apuesta no era esa, sino que de verdad [las mujeres] se dieran cuenta que si es posible encontrar un recurso, pero por ellas mismas, manejado por ellas y ejecutado por ellas (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Las artesanas participaron en la convocatoria de proyectos de la Fundación del Empresariado en México (FUNDEMEX), y en ese año obtuvieron los fondos

⁴⁶ Ver cuadros 7, y 8. en este mismo capítulo.

necesarios para la remodelación de la tienda, en la que incluyeron todos los aspectos que ellas consideraron importantes como: mantenimiento a los techos, renovación de pisos, mantenimiento a puertas, ventanas y muros, construcción de baño y cocina, así como la pintura para todas las instalaciones.

Al saber que habían obtenido el financiamiento, formaron varias comisiones de trabajo (puertas, piso, baño, pintura, entre otras) con la finalidad de vigilar y hacerse responsables de que todos los trabajos se cumplieran.

Para los trabajos de remodelación, necesitaron la ayuda de albañiles, carpinteros, así como de un arquitecto que evaluara y emitiera las recomendaciones pertinentes. El Consejo se encargó de buscar la asesoría de un arquitecto; lo cual representó una nueva experiencia en la que se demostraron a sí mismas que tenían ya la capacidad de hablar, negociar y convencer a otras personas, al respecto MRL señaló:

Tuvieron que negociar con el arquitecto, que era lo más choncho (*sic*): ‘¿Cuánto nos cuesta de aquí pa’ allá? (*sic*) de esquina a esquina; y de abajo también, de esquina a esquina; y de arriba también de esquina a esquina... ¿Cuánto nos cobra?’ Cuando el arquitecto les hizo el presupuesto, ¡salía carísimo!

Es ahí donde [platicamos y] dijimos: ‘nosotras hemos hablado y hemos compartido que tenemos la capacidad de lograr todo lo que queremos’. Y la prueba fue con el arquitecto, decidimos negociar con el arquitecto. Decidimos hacer que el arquitecto sea nuestro aliado [...] decidimos que ¡queríamos trabajar con la persona; no con el arquitecto!

Un día lo invitaron, le dieron su comidita, y le platicaron la historia de esta cooperativa, y su visión de lo que querían hacer. En ese entonces decían: ‘queremos ser mariposas, queremos extender nuestras alas’ [...] al final, el arquitecto dijo: ‘¡Wow, les bajo la mitad! Y si necesitan algo más, aquí estoy’ (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Las experiencias que han tenido las mujeres a través de su participación en las Comisiones y en el Consejo, han contribuido a aumentar la autoestima, reafirmar la seguridad en sí mismas, desarrollar su liderazgo e incursionar en espacios habitualmente negados por su condición de género, étnica y de clase.

3.4. Tipos de participación en la cooperativa

Retomando la propuesta de Agarwal (2001), y con base en las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, en este apartado se analiza el tipo de participación que tienen las mujeres dentro de la cooperativa.

Partiendo que todas las mujeres tienen en común ser artesanas, la cooperativa representa en primer lugar, un sitio en donde poder comercializar los textiles y generar ingresos económicos para subsanar las necesidades familiares. Sin embargo, como hemos visto, la estructura y forma de operar de la organización, demanda que las artesanas formen parte del sistema de cargos. Al tomar parte en este sistema, la cooperativa deja de ser solo un espacio comercial, ya que demanda que las mujeres se involucren en la dirección y gestión administrativa.

Si bien la estructura corresponde a un modelo de red con múltiples interacciones en el que todas las socias se reconocen por igual como *dueñas*, fue posible identificar diferencias en el tipo de participación. Algunas de estas diferencias son latentes en las descripciones de la operación de los distintos órganos que se presentó en apartados anteriores, en este apartado se profundizará en estas distinciones.

En la siguiente figura se indican el tipo de participación de acuerdo al cargo desempeñado por las socias de la cooperativa.

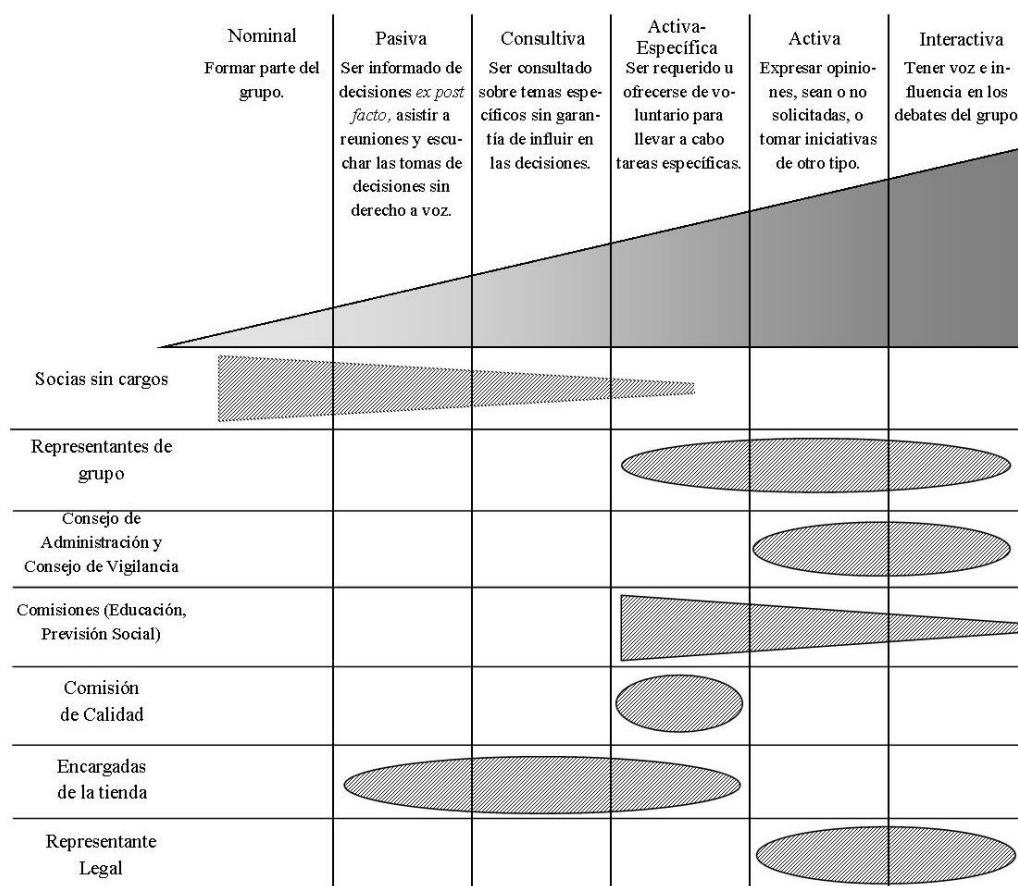


Fig. 11. Tipo de participación en función de los cargos desempeñados.

Fuente: Elaboración propia con base en Agarwal (2001) y trabajo de campo.

Según las observaciones en campo, el tipo de participación en la mayoría de los cargos es dinámico. La explicación se encuentra en el tipo de interacciones que existen en la red de la organización, que hace que cada cargo tome diferentes roles, adaptándose a distintos contextos. A continuación, se describen cada uno de los cargos y el tipo de participación encontrado.

- a) Socias sin cargo: Se encontró que la participación de este grupo oscila entre la participación *nominal* y la *activa específica*; sin embargo, la mayoría de estas se hallan concentradas entre el primer y segundo nivel. El primero corresponde a elaborar y entregar textiles para su venta, sin opinar en las asambleas del grupo local (por desinterés o

desinformación). Mientras que en el segundo nivel está representada por la asistencia a asambleas informativas en donde las representantes les informan acuerdos tomados por el Consejo, es decir, escuchan los acuerdos, pero no fueron consultadas.

Este mismo grupo se involucra en el tercer y cuarto nivel al expresar su opinión en las asambleas del grupo local, cuando son consultadas por las representantes antes de que sean tomados los acuerdos. La participación en el cuarto nivel ocurre cuando las representantes solicitan apoyo de alguna socia del grupo para efectuar tareas como asistir como acompañante o suplente de la representante a las asambleas o apoyar durante los inventarios en la tienda.

- b) Representantes: Su participación fluctúa entre el nivel de *actividades específicas* y el *interactivo*, en función del rol que desempeñen. En el nivel de *actividades específicas*, se encuentra su presencia en inventarios, así como apoyo o responsable de realizar gestiones y trámites (banco, contador, notario). La participación *activa* e *interactiva* se manifiesta en las asambleas, en donde expresa su opinión para generar acuerdos, la voz de las representantes influye en las decisiones, pactos y consensos que definen el rumbo de la organización.
- c) Consejos de Administración y Vigilancia: Estos órganos oscilan entre tres niveles de participación, que van desde *activa específica* a *interactiva*. Ambos Consejos tienen actividades definidas, sin embargo la participación de tipo activo e interactivo se presenta al estar presentes en las asambleas en donde se planean y evalúan las actividades de la cooperativa, se fijan metas, se toman decisiones y acuerdos, además de definir periodos de entrega y pago de prendas. Se encargan de informar y convocar a las representantes, así como de la supervisión financiera de la tienda. En estos Consejos reside el poder de activación de las Comisiones, así como del resto de los nodos de la organización.

- d) Comisiones de Educación y Previsión Social: Operan en tres niveles, *Activa específica-Activa-Interactiva*. Las actividades de cada comisión están bien definidas, por tanto realizan tareas específicas para el logro de las metas de la organización. Por otra parte, cuando están activas, toman un rol directivo, organizando las actividades, consultando y ejecutando o supervisando el cumplimiento de las acciones.
- e) Comisión de Calidad: La participación de esta comisión está bastante definida, su función es la revisión y evaluación de los textiles que las socias entregan. Por tanto, el tipo de participación no se traslapa con otros niveles.
- f) Encargadas de la tienda: Tienen presencia en tres niveles: *pasivo, consultivo y actividades específicas*. Son informadas de las decisiones relativas a la tienda, algunas veces son convocadas a presenciar y escuchar las asambleas. Son consultadas en asuntos relativos a la tienda (como estados financieros, rendición de cuentas) pero no influyen en la decisión de cómo se ejerce el presupuesto. Y son requeridas en actividades específicas, como apoyo durante inventarios, depósitos bancarios, pago de servicios, cotizaciones, envío y recepción de paquetería.
- g) Representante legal: Su participación oscila entre dos niveles, *activa e interactiva*. Como representante de la organización, participa en todas las asambleas entre Consejos y Representantes en las que expresa su opinión, misma que influye en las decisiones y acuerdos. Participa en la planeación de acciones, así como en las gestiones con instituciones. Está informada de la situación fiscal y financiera; en conjunto con el Consejo definen fechas para entrega de pagos, así como para convocar a asambleas y coordinar a las socias.

Un aspecto clave implícito en el acceso a los cargos de la cooperativa, que se explorará con mayor detenimiento en el quinto capítulo son las capacidades

necesarias para desempeñar cargos, pues a decir de las mujeres entrevistadas “tener estudio” es uno de los factores determinantes para el acceso a los cargos vinculados con los últimos tres niveles en la escala de participación. Retomaré este punto más adelante.

3.5. La tienda y los sistemas de venta

Se denominan sistemas o modos de venta, a las estrategias que ha implementado la cooperativa para la comercialización de textiles en la tienda. Se distinguen tres modalidades: el “Sistema de Nota”, el “Sistema de Consignación” y el “Sistema de Pedido”, en los siguientes apartados se describe cada uno.

3.5.1. Sistema de Nota

Este sistema es el más antiguo de la organización. Consiste en que, siguiendo un orden o turno, cada grupo entrega sus prendas en la tienda y a cambio recibe una nota. Para realizar el pago de las notas, la administración reúne los fondos de las ventas y empieza a pagar siguiendo el mismo orden de entrega. Cuando llega el turno de pago, sin importar si el grupo *en turno* ha vendido o no sus productos, la administración cubre el monto de todas sus notas.

Por acuerdo de la Asamblea, la entrega de prendas en esta modalidad se efectúa entre una y dos veces al año. El Consejo Administración es el órgano facultado para decidir las fechas de recepción de textiles. Además, se ha fijado un valor tope de dos mil pesos por socia en cada entrega. Esta restricción se estableció luego de observar que había grupos que entregaban muchas prendas pero vendían muy pocas y grupos que vendían mucho.

Cuando los fondos de los grupos con altos índices de venta fueron utilizados para pagar las notas de los grupos con pocas ventas, se detuvo el flujo de efectivo y la tienda se vio forzada a posponer los pagos por no contar con suficiente liquidez para cubrir el monto de las notas pendientes por pagar. Sobre esta problemática, algunas artesanas expresaron:

Anteriormente tardaban unos seis o siete meses, ahora tardan hasta un año en que paguen las prendas, pero es porque cada una de las mujeres llevó muchas prendas, por eso tarda un año (Comunicación personal, AMH, Larráinzar, diciembre 2015).

Desde hace unos 15 años a la fecha, ya no se pagó tan rápido las prendas, ya tarda mucho tiempo [...] nueve meses o hasta un año, ya tarda mucho (Comunicación personal Artesana de Nachig⁴⁷, diciembre 2015).

El problema es que no pagan. Si vamos a dejar las prendas, hasta como [en] un año lo van a pagar. Como allá en la cooperativa nada más una artesana puede meter unos dos mil pesos, pues solo estamos esperando hasta cuando lo pagan. Pero como que no nos alcanza [para] todo el año [...], como que no es suficiente pago (Comunicación personal GMS, Aldama, diciembre 2015).

Al analizar la problemática de este sistema, el Consejo Administrativo que estuvo en funciones durante el periodo de 2013-2015, concluyó que el desbalance en las ventas de los diferentes grupos se debía a la calidad de las prendas que entregaban:

Llegó el momento en el que ya nos estábamos mal acostumbrando, ya traemos prendas aunque sean de mala calidad 'porque ya sé que se vendan o no se vendan, de todos modos me las van a pagar' (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., diciembre 2015).

Para solucionar este problema, el Consejo de Administración creó en el 2015 la Comisión de Calidad, encargada de revisar (y aprobar o rechazar) los textiles entregados bajo la modalidad de nota. Paralelamente en el mismo año, la tienda implementó el *Sistema de Consignación* como alternativa de venta para agilizar el pago de las socias.

3.5.2. Sistema de Consignación

El sistema consiste en que las socias entregan sus prendas en la tienda y el pago de las mismas se realiza conforme se van vendiendo, inmediatamente después de que las encargadas de la tienda hagan los cortes mensuales de caja, y la rendición de cuentas ante el Consejo, quien autoriza que se efectúen los pagos.

⁴⁷ A petición de la artesana, aparece como anónima.

A diferencia del sistema de nota, en consignación no hay un orden de pago, ni un límite al valor de los textiles que puede entregar cada socia. Las prendas recibidas en este sistema pueden también ser devueltas a sus propietarias si éstas así lo solicitan.

Con este sistema las socias se responsabilizan de la calidad de sus productos, por ello no es preciso contar con la presencia del comité de calidad en el momento de entregar textiles en la tienda; al respecto MRL indicó:

Como es consignación, [...] no vas a traer algo que sabes que no se va a vender.

En el fondo, hemos llegado a que el entendimiento de ‘pues de todas maneras ahí me van a pagar’ no lo queremos en esta cooperativa. [Con el sistema de consignación] lo que estamos tratando de impulsar es educarnos, porque así vamos aprendiendo que en esta cooperativa hay que traer nuevas prendas o que sean tradicionales, pero muy bonitas, bien costuradas, bien lavadas, no despintadas, no viejas. Si nuestra meta es incrementar las ventas, ¿qué vamos a hacer para lograrlo? Pues primero educarnos; esto para algunos grupos se les ha hecho muy difícil (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., diciembre 2015).

Al momento en que se implementó, este sistema de venta no fue bien recibido, puesto que el pago “ya no estaba seguro”; sin embargo, ha ganado terreno en el gusto de las socias de la cooperativa al comprobar que el pago es más rápido (alrededor de un mes a partir de la fecha de venta). En este sentido, MPJ comentó:

Como pagan rápido, pues estamos felices. Cuando no, cuando tardan mucho, pues no tienes ganas de trabajar cuando no te pagan (Comunicación personal MPJ, Catishtic, noviembre 2015).

De acuerdo a los comentarios de las entrevistadas, este sistema funciona para obtener ingresos más a menudo y entregar prendas con mayor frecuencia, en cuanto a la calidad de los textiles, mencionaron que “si está bien hecho, no tarda en venderse”, lo que indica la responsabilidad en el cuidado de los textiles que entregan.

3.5.3. Sistema de venta por pedidos

Este sistema surge a raíz de que hubo clientes que al adquirir algún textil, se interesaron en el trabajo de algún grupo en particular, ya sea por la técnica de tejido o bordado empleada en su elaboración o por el diseño de algún textil en especial.

Los clientes en esta modalidad son diseñadores, coleccionistas, empresarios, así como comerciantes de “arte textil”, mismos que pueden ubicarse incluso en otros estados. Los lazos comerciales con la cooperativa se hacen a través de pedidos especiales en los que el cliente indica colores, medidas y materiales a emplear⁴⁸ y proporciona las especificaciones del trabajo a realizar.

Regularmente se pide un 50% de anticipo y se liquida el resto hasta que el pedido está terminado. En este tipo de venta, las encargadas de la tienda fungen como enlace facilitando la comunicación entre artesanas y clientes. De ser necesario también se encargan de realizar el envío por paquetería y verificar el pago hecho través de depósitos bancarios. El pago a las socias puede efectuarse el mismo día que se completa el proceso de entrega, sin embargo el uso de este sistema ocurre con escasa frecuencia, por el momento la cooperativa cuenta con pocos clientes y pedidos.

3.5.4. Comparativa entre sistemas de venta

La siguiente figura ilustra la distribución de prendas de los dos sistemas de venta más importantes en la tienda de la cooperativa: *Nota* y *Consignación*. La información corresponde al corte de inventario del mes de febrero del 2016.

⁴⁸ Incluso algunos entregan el “corte”, la tela o los moldes.

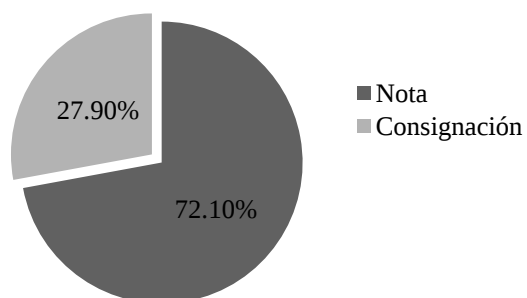


Fig. 12. Distribución de prendas en sistemas de Nota y Consignación (febrero 2016).

Fuente: Elaboración propia con base a los registros de J'pas Joloviletik.

En el gráfico expuesto en la figura 12, se observa que en el sistema de nota se concentra la mayoría de prendas en existencia. Clara muestra de la preferencia de las socias por tener un “pago seguro”. La siguiente figura ilustra la distribución de prendas por nota y consignación desagregada por grupo, mostrando las distintas estrategias presentes en el uso de ambos sistemas entre las socias de la organización.

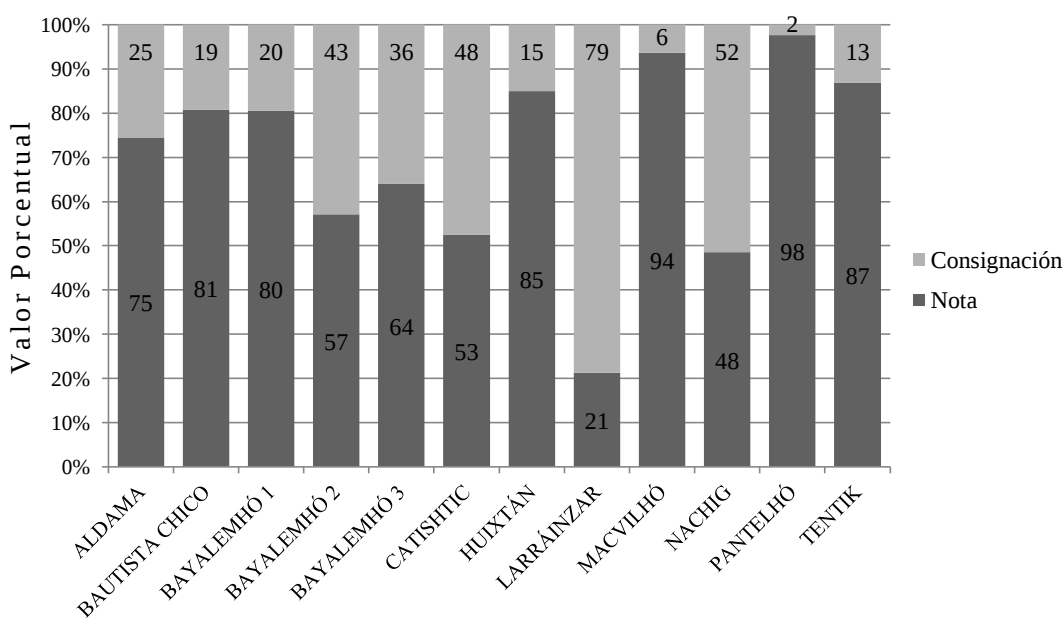


Fig. 13. Distribución de prendas a consignación y nota desagregado por grupos (febrero 2016).

Fuente: Elaboración propia en base a los registros de J'pas Joloviletik.

En la figura 13 se observa que, al menos siete de los doce grupos superan el 70% de textiles entregados mediante el sistema de nota, de éstos se destacan Macvilhó y Pantelhó, cuyos porcentajes de textiles en *nota* es cercano al 100%. Por otra parte, grupos como Nachig, Catishtic y Bayalemhó 2, se encuentran muy cercanos a una distribución de 50-50 entre ambos sistemas. Si bien existe una marcada tendencia hacia utilizar el sistema de nota, llama la atención el grupo de Larráinzar, en el que la distribución es invertida, indicando un valor cercano al 80% de textiles en consignación. Con esto se demuestra la diversidad de percepciones y estrategias que cada grupo y cada mujer efectúan en el proceso de comercialización.

3.6. El futuro de la cooperativa

Los logros que ha tenido J'pas Joloviletik en el periodo 2008-2015, están relacionados con el desarrollo de procesos de aprendizaje y con la construcción de una identidad colectiva en la que se ha impulsado a las socias a apropiarse de la organización. Como se ha presentado en este capítulo, este periodo está marcado por la asesoría que una ONG ha brindado a la cooperativa así como por los espacios y mecanismos de participación promovidos para que las socias tomen el control de la organización.

Si bien durante esta etapa, la experiencia organizativa ha propiciado que algunas mujeres desarrollen habilidades para gestionar y administrar la cooperativa, no puede afirmarse que la cooperativa sea totalmente independiente puesto que continúa necesitando de la asesoría externa en aspectos como la planeación y el control administrativo. Si bien THP no toma las decisiones de la organización (puesto que corresponde al Consejo y a las representantes), la presencia de la ONG es notable en las asambleas, guiando el proceso para generar acuerdos. Para el equipo de THP Chiapas, el mayor reto para el futuro es lograr que las socias asuman el control total de la cooperativa y que ésta “sea totalmente independiente del acompañamiento de THP”.

Sería preciso reconocer que para las socias de la cooperativa, involucrarse en las actividades de una organización tan extensa como J'pas Joloviletik y tener una participación interactiva, lleva implícito dedicar mayor tiempo a ésta; sin embargo, de acuerdo a las observaciones en campo, ninguna de las artesanas entrevistadas dedica totalmente su tiempo a la cooperativa, tal como se abordará en el capítulo cinco, todas deben conjugar sus tiempos para realizar las actividades cotidianas y además las de la cooperativa. En este sentido, se encuentran en constante interacción (e incluso en oposición) el rol “tradicional” de las mujeres en el espacio doméstico, con la construcción del liderazgo en el espacio público.

Por lo tanto, la construcción de liderazgo y de la identidad profesional de las mujeres demanda que éstas no sean absorbidas por las funciones de cuidado y reproducción. Por lo que, en el fondo, es una demanda de cambio en los roles de género socialmente contruidos.

CAPÍTULO 4. LAS SOCIAS DE J'PAS JOLOVILETIK: TRES GENERACIONES REUNIDAS

Pensar en J'pas Joloviletik, también significa contemplar la lucha de las mujeres por mantener en pie una organización que, a lo largo de 33 años de existencia, ha presenciado los pasos, las voces y las ilusiones de tres generaciones de artesanas. Cada una de ellas ha dedicado parte de su vida a realizar el sueño de tener una cooperativa en la que su quehacer textil se convierta en una mejor vida para ellas y su familia.

En este capítulo se analizan las trayectorias de vida de tres generaciones de artesanas, con el fin de conocer qué ha cambiado en el contexto sociocultural en el que se desarrollan, así como las oportunidades y limitantes presentes en torno a su participación en la cooperativa J'pas Joloviletik. Se analiza también quienes son las socias de los grupos que formaron parte de este estudio; un breve acercamiento a la historia de cada grupo, así como a las relaciones sociales presentes en cada uno de ellos.

4.1. El género en tres generaciones de artesanas

En este apartado se presentan fragmentos de la trayectoria de vida de tres generaciones de artesanas que forman parte de J'pas Joloviletik. La *generación*, como un elemento conceptual vinculado a un tiempo y contexto histórico, aportará elementos de análisis que evidencien la existencia de procesos de cambio en la identidad de género.

Las tres generaciones de las que se habla en este apartado, se han desarrollado en un contexto sociocultural dinámico en el que los momentos históricos han desplegado diferentes oportunidades para las mujeres, un claro

ejemplo, está representado por el cambio en la valoración de un *saber-hacer* considerado como femenino: la labor textil, misma que como se planteó en el primer capítulo, adquirió un valor comercial, ofreciendo a las mujeres la oportunidad de generar ingresos integrándose al mercado artesanal. La cooperativa representa un espacio de interacción intergeneracional, sin embargo, se debe reconocer que las trayectorias de vida son distintas entre cada generación, pues el contexto histórico ha ido cambiando. De lo que se trata entonces, es de analizar estas diferencias a través de entrecruzar la condición de género y las trayectorias seguidas en la cooperativa. Si bien como señala Giménez (2000), las trayectorias de vida revelan una biografía única e incanjeable, en este apartado se presentan únicamente aquellos elementos en común compartidos por todas las entrevistadas.

4.1.1. Primera generación: Socias fundadoras

En este grupo lo conforman las mujeres mayores de 50 años.

a) Infancia

Las mujeres de este grupo indicaron que desde muy pequeñas (alrededor de los 7 años) se vieron en la necesidad de colaborar en los trabajos necesarios para la supervivencia de las unidades domésticas, como apoyo en actividades de la cocina como moler nixtamal, limpieza de la casa, acarreo de agua y leña y principalmente, el cuidado de borregos. Al respecto, el testimonio de JPP:

Desde que era chiquita vivía con mi abuela, ahí crecí con ella, trabajando. Como a la edad de 10 años, ya me la pasaba cuidando borregos todo el día, pastoreando todos los días, de lunes a domingo. Diario iba al campo, allá cuidaba los borregos, allá jugaba, hacía corralitos. Así crecí, así pasé los días y los años. Solo cuidando borregos todo el día. Salía de la casa a las nueve de la mañana y regresaba hasta las cinco de la tarde ¡todo el día! Así pasó cuando era niña (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, marzo 2016).

El aprendizaje de las labores textiles habitualmente se iniciaba entre los ocho y diez años⁴⁹, aunque hay quienes aprendían luego de los 12. Eran instruidas por sus abuelas o algún familiar cercano. Frecuentemente las niñas pequeñas ayudaban a cardar la lana, “hacer bolita”⁵⁰ los hilos. Posteriormente se iniciaban en el aprendizaje del tejido a través de “un telar de juguete” obsequiado por sus madres o en el bordado en retazos de tela que usaban para practicar.

b) Juventud

En esta etapa de sus vidas (comprendida a partir de los 12 años), se conjugaban las labores domésticas con el cuidado de borregos y actividades agrícolas como cultivo de hortalizas y recolección de leña (ambas actividades con fines comerciales), ayudaban en la milpa, desyerbando o sembrando.

Entre los 12 y 15 años, las jóvenes ya habían aprendido las técnicas textiles y ya podían hacer “su propia ropa”. Sin embargo, la incursión de las jóvenes en las labores textiles se hacía tanto para la producción de prendas de uso familiar como para su comercialización en pequeña escala dentro de la comunidad o en el mercado municipal, así como con comerciantes coletas en San Cristóbal de Las Casas, la cual realizaban tanto personalmente como apoyadas en redes familiares. JPP comentó:

Aprendí a bordar cuando tenía 14 años; aprendí a bordar bolsitas; antes se hacían más otras cosas de lana, como chalecos, como las bolsas, era todo diferente. Me enseñó una señora que vivía allá abajo; ella ya era grande, ahorita ya no está, ya se murió, esa señora era mi tía. A los catorce empecé a bordar poquito a poquito, así fue que aprendí. Pero siempre seguí pastoreando borregos, solo que ya pastoreaba y tenía mi trabajito. Cuando terminaba de hacer los bordados, mi tía los vendía. Ella se iba a venderlos fuera, se iba hasta San Cristóbal. Yo en ese tiempo no sabía viajar ni conocía la ciudad, por eso le entregaba los bordados para que ella los vendiera (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, marzo 2016).

⁴⁹ No obstante que la mayoría de las entrevistadas se inició en las labores textiles alrededor de los 10 años, también hubo quienes se iniciaron entre los 6 u 8 años, “porque les llamaba mucho la atención”.

⁵⁰ “Hacer bolita” significa enredar el hilo de una madeja para darle forma de bola. Así quedan preparados para realizar el urdido para el telar.

c) Educación

La generación de fundadoras se caracteriza por no haber ido a la escuela, de acuerdo a las entrevistadas, no había escuela o bien, estas estaban alejadas de sus parajes y sus padres no las dejaban ir porque “no había tiempo, había que cuidar los borregos, traer la leña”. Olivera (2011) afirma que la baja o nula escolaridad está relacionada con la idea *tradicional* de que las mujeres no necesitaban ir a la escuela puesto que únicamente debían ser educadas para casarse. En este grupo se presenta también un alto índice de monolingüismo, la mayoría de las entrevistadas manifestó ser hablante únicamente de tsotsil, sin embargo, pude observar que JPP entiende el español, aunque no lo hable con fluidez.

d) Matrimonio y número de hijos

Con frecuencia, las mujeres eran pedidas entre los 15 y 20 años. No se permitía que las muchachas hablaran con los muchachos ni que tuvieran novios. De acuerdo a la *costumbre*, el futuro esposo, acompañado de sus padres o familiares cercanos, visitaba a los padres de la muchacha con quien quería casarse para expresarles sus intenciones. Si ambas partes llegaban a un acuerdo, se fijaba una fecha para realizar la unión. Las muchachas no intervenían en la decisión, solo eran avisadas y no podían protestar porque su padre “ya había aceptado los regalos” de la familia del pretendiente. Aunque hay excepciones, al casarse, las mujeres dejaban el hogar donde crecieron para ir a vivir en la casa de la familia de su esposo. Se les exigía respeto y obediencia hacia sus maridos y hacia la familia de éstos. Olivera (2011) señala que luego de realizado el rito matrimonial, la novia pasaba a formar parte de la familia del novio y quedaba al servicio de su esposo y suegra.

Sobre cómo se casó, JPP comentó:

Me casé a los 17. Como era aquí la costumbre de antes, al hombre no se le deja hablar con la muchacha; lo que hacían los jóvenes es hablar con sus padres para que les ayuden a ir a pedir a la muchacha en su casa. Pero mi esposo, lo que él hizo fue ir solito a pedir la mano con mi abuela. Ella le dijo que

sí, yo no lo sabía; pero como a mi abuela primero le preguntaron y ella le dijo que sí; así fue que me casé.

Así era la vida aquí. Él tenía como 18 años, trabajaba el campo, sembraba maíz, pero no aquí, era en una parte que le llaman “Tierra Caliente”, allá crece rápido la milpa. Allá se ganaba la vida la gente. Como allá tenía su trabajo, pues nos íbamos los dos. Yo iba a hacer las tortillas y él se iba a trabajar todo el día. Así pasaron unos cuantos años, no sé cuántos, pero luego ya no me fui con él a sembrar. Ya me quedé aquí en la comunidad, ya seguí bordando (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, marzo 2016).

Por otra parte, en las mujeres de esta generación el número de hijos es elevado (entre 7 y 13 en los grupos de estudio); las entrevistadas señalaron que no tuvieron la oportunidad de planear cuantos hijos deseaban tener ya que “en ese tiempo, era normal” tener muchos hijos.

e) Ingreso a la cooperativa

De acuerdo a los testimonios proporcionados por las artesanas de esta primera generación, la forma en la que ingresaron a la cooperativa está estrechamente ligada a dos circunstancias principales, la primera, que ya habían aprendido a tejer o bordar. La segunda, el impulso a la actividad comercial por parte de instituciones como el INI, que en 1972 organizó el primer concurso artesanal en Los Altos; y el FONART⁵¹ que tuvo una intensa actividad a partir de 1974 en la compra de artesanía; estas instituciones tuvieron cuantiosos acercamientos con las artesanas en las comunidades (Mosquera, 1995). Por lo que para 1982, año en el que se formó J’pas Joloviletik, ya había mujeres con amplia experiencia en el trato con los agentes ladinos que llegaban a comprar a las comunidades, además de que habían “aprendido a viajar” a San Cristóbal para vender los textiles que ellas mismas acopiaban en sus comunidades, formando las primeras redes comerciales entre las comunidades y los centros de venta en San Cristóbal.

A partir de la experiencia en estas redes, algunas mujeres comienzan a destacarse como líderes en sus parajes (pues tenían contactos en la ciudad de San Cristóbal, “sabían viajar” y dónde vender), hecho que empezó a forjar una

⁵¹ Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías.

diferencia entre las artesanas de ese tiempo: las que salían de sus comunidades periódicamente vieron fortalecidas su capacidad de gestión y agencia en comparación con aquellas que no salían. Esto les permitiría que más adelante asumieran un rol como representantes de grupo.

En el caso de JPP y otras socias fundadoras, la oportunidad de integrarse a la cooperativa vino luego de haber escuchado sobre la tienda del INI en San Cristóbal:

Un día salí a vender a San Cristóbal, tenía como 23 años, ya había aprendido un poco a viajar. Fui a una tienda en donde llegaban todas las artesanas de diferentes comunidades a dejar sus prendas⁵². Ese día había un concurso en el que premiaban las prendas que se veían bien; ahí conocí a María, ella es de Macvilhó, ahí fue que platicamos. Me dijo que hay oportunidad de entrar en una cooperativa: 'si quieres entrar, tienes que juntar un grupo, no sé cuántas mujeres puedas juntar y mañana vienes' -me dijo-.

Regresé muy contenta al paraje porque pensé que ya estaba la tiendita para las prendas. Así junté unas cuantas mujeres. En ese tiempo las mujeres de aquí cerca decían que no sabían dónde vender las cosas, pero cuando les avisé que había una tienda y les pregunté si querían trabajar, las señoras también se pusieron muy contentas, rápido vinieron 15 en un solo día. Ya muchas de ellas ya se murieron; pero así empezó todo con la cooperativa (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, marzo 2016).

No obstante que las mujeres “se pusieron muy contentas” por haber hallado un sitio para comercializar los textiles, debieron enfrentar problemas con sus maridos, pues no todos aceptaron de buena gana el *nuevo trabajo* de sus esposas:

Un problema es que hay hombres [...] que no quieren que sus esposas estén ganando dinero. Agarran su trabajo y lo echan al fuego o lo arrastran en el lodo o lo manchan con tierra. Se ponen muy bravos. Pero otros lo aceptan: 'Está bien, trabaja' -dicen-, 'Yo voy a cuidar tu trabajo'.

Antes mi marido también se enojaba mucho. 'Vete a San Cristóbal de una vez' [...] me gritó. Bueno, entonces me voy, -le dije-, porque no voy a dejar de trabajar. Con este trabajo me sostengo. Si no trabajo, ¿con qué voy a comprar mi maíz, mis tortillas? ¿Cómo voy a ganar dinero? [...]. Aunque me cueste mucho hacer las cosas que vendo, no lo voy a dejar, porque es un oficio bien

⁵² Se refiere a la tienda del INI, descrita en el capítulo tres.

bonito (Testimonio de María Gómez⁵³, tejedora de Catishtic, recogido por Rus et al., 1990:9-10).

Fueron las mujeres de esta generación, quienes promovieron la elaboración de artesanía como un oficio, un trabajo con el cual podían mantenerse y tal como señala el testimonio anterior, no estaban dispuestas a renunciar a él, puesto que significaba la seguridad de que en sus hogares no faltara el dinero para comprar alimentos.

En conclusión, la vida de las mujeres de esta generación está enmarcada por el trabajo en el campo desde pequeñas, el aprendizaje de los quehaceres textiles en su temprana juventud, la sumisión ante el matrimonio, así como su rápida adaptación a los cambios que condujeron a que el trabajo artesanal se convirtiera en una posibilidad para generar valor económico tanto para ellas como para su familia.

4.1.2. Segunda generación: Las hijas de las fundadoras

En este grupo haré referencia a las socias de entre 30 y 49 años. Si bien este grupo se compone en su mayoría de las hijas de las fundadoras, también se detectaron otros parentescos: nueras y sobrinas.

a) Infancia

La infancia de esta generación fue muy similar a la de las fundadoras, desde muy pequeñas prestaron su fuerza de trabajo principalmente en actividades de la cocina, labores domésticas, así como en el pastoreo y cuidado de animales de traspatio. Sin embargo, lo que hace distinta a esta generación es el acceso que la mayoría tuvo a la educación primaria, iniciando sus estudios entre los 6 y 8 años.

⁵³ María Gómez es madre de VMG, actual representante del grupo de Catishtic.

b) Juventud

Esta etapa tiene mucha similitud con la juventud de la generación de fundadoras. Las jóvenes ayudaban en las labores domésticas y el cuidado de los menores. No les era permitido salir solas ni hablar con muchachos. Se iniciaron en el aprendizaje de labores textiles entre los 10 y 15 años, debido a que durante su infancia acudieron a la escuela y “no tuvieron tiempo” de aprender desde pequeñas.

Las mujeres de esta generación, mencionaron que en su juventud, la elaboración de textiles era ya una actividad reconocida para generar ingresos, la mayoría expresó que antes de pertenecer a la cooperativa se apoyó en redes familiares para vender sus productos.

c) Educación

Como se mencionó con anterioridad, en esta generación la mayoría de las mujeres accedieron a la educación primaria, debido a que “ya había escuela cerca del paraje”. El acceso a este nivel educativo significó un gran cambio en la vida de las mujeres de esta generación puesto que desarrollaron habilidades en la lecto-escritura; sin embargo, no continuaron sus estudios puesto que las primeras escuelas secundarias fueron construidas en las cabeceras municipales, lo que representaba alejarse mayores distancias de la casa, además del gasto que representaban los útiles escolares, por ese motivo sus padres no permitieron que sus hijas continuaran estudiando. Las entrevistadas comentaron que al no tener la opción de ir a la escuela, empezaron a ocuparse en trabajar principalmente en la artesanía y con menor frecuencia, en actividades agrícolas.

d) Matrimonio y número de hijos

En lo referente al matrimonio, la *costumbre* se mantuvo sin muchos cambios, tal como expresara MLP, esposo de una de las artesanas:

Hace como 15 años, mi esposa María vivía en otra comunidad que se llama Seteltón. Su papá ya había muerto y solo vivía con su abuelita y con su mamá. En ese entonces mi mamá [JPP] tenía familiares en esa comunidad y ella los iba a visitar. En una de esas veces ahí vi a María y se me hizo bonita. Cuando llegamos a la casa platiqué con mi mamá y ella me dijo: ‘pues vamos a buscar, vamos a preguntar’.

Fue así que mi mamá preguntó por ella, mi hermano el mayor, acompañó a mi mamá y a mi papá para preguntar qué dicen en la casa de María. ‘Tú quédate, vamos a preguntar nosotros solitos’ -me dijeron-. Así llegaron directo a la casa donde vivía María, preguntaron, platicaron, entraron... Pero todavía no hubo respuesta, tardó como un mes la respuesta; entonces esperamos y mis papás volvieron a preguntar. Esta vez les dijeron que sí, que estaba libre si es que me quería casar con ella, que lo veían bien.

La tradición de aquí era entregar muchas cosas a la familia, como carne de res, plátano, pan, azúcar, trago, cervezas, refrescos; aparte se pide dinero, antes pedían entre 10 mil y 15 mil pesos, más aparte lo de la comida para la fiesta. Así se casa uno, así fue que nos casamos, yo tenía 17 años y María como 16 (Comunicación personal, MLP, Bautista Chico, marzo 2016).

La mayor parte de las mujeres de la segunda generación, se casaron entre los 16 y 24 años con hombres que no conocían o conocían “solo de vista”; fueron “pedidas” y sus matrimonios acordados entre los padres quienes formalizaban el compromiso. Sin embargo, el testimonio de una de las artesanas evidencia la preocupación de las mujeres sobre su futuro marital:

Cuando preguntan en la casa de la muchacha si ella está libre, pues lo van a pensar si se casa o no se casa. Las mujeres hablan, unas piensan en cómo es ese hombre, si tiene dinero, si tiene casa, si tiene auto. Pero también se fijan más si es trabajador, si no es borracho, si no es de la calle, si vive bien, si ha tenido otras mujeres (Comunicación personal [Anónima], Bautista Chico, marzo 2016).

En lo concerniente al número de hijos e hijas, en esta generación, las mujeres entrevistadas de 40 años o más tienen entre 4 y 8 hijos, mientras que en aquellas cuya edad está entre 30 y 39, el número oscila entre 2 y 6, sin embargo, se debe considerar que muchas de ellas están en edad reproductiva. No obstante, algunas indicaron que “es mejor tener menos hijos para que alcance mejor el dinero en la casa”.

e) Ingreso a la cooperativa

Su ingreso está estrechamente vinculado a la participación de algún familiar cercano, principalmente la madre, quienes al darse cuenta que sus hijas ya sabían elaborar tejidos o bordados, buscaban a la representante del grupo local para que ella diera el consentimiento y se incluyera a la joven como parte del grupo y de la cooperativa:

Hace unos 20 años, como las hijas aprendían a tejer desde muy chicas, pareciera que automáticamente se podían sumar a la cooperativa, porque simplemente era un lugar dónde vender (Comunicación personal MRL, marzo 2016).

Cuando una joven ya sabía elaborar sus propios textiles, necesitaba un espacio donde comercializarlos, por lo que la tienda de la cooperativa representaba un lugar muy apropiado y puesto que su madre ya formaba parte de la organización, se facilitaba el ingreso y aceptación por parte de las socias del grupo con quienes además compartía lazos de parentesco o amistad.

El tiempo promedio que esta generación ha formado parte de la cooperativa es de 15 años, es decir, el ingreso de estas artesanas ocurrió luego de la fragmentación de la organización a mediados de la década de 1990. Por lo tanto, son ellas quienes dieron continuidad a la misma luego de la ruptura descrita en el tercer capítulo.

4.1.3. Tercera generación: las nietas de las fundadoras

En este apartado se habla de las mujeres cuya edad oscila entre los 18 y 29 años.

a) Infancia

La infancia entre las mujeres de esta generación transcurrió entre las actividades domésticas, el aprendizaje de las labores textiles y la asistencia a la escuela. Sobre su infancia FJM comentó:

Cuando era niña, de lo que me acuerdo es que iba a la escuela, jugaba un rato con mis hermanos, ayudaba a barrer, a cuidar borregos. También bordaba, aprendí a bordar cuando tenía como seis o siete años. Mi mamá me enseñó; la verdad yo sí quería aprender, le pedí a mi mamá que me enseñe cómo bordar y [ella] me enseñó (Comunicación personal FJM, Catisttic, marzo 2016).

En los testimonios de esta generación fue recurrente escuchar que desde pequeñas “les llamaba la atención” ver a sus madres tejiendo o bordando, lo que despertaba su curiosidad por aprender desde temprana edad:

Mi mamá me enseñó a tejer, me acuerdo que ella lo hacía todo el tiempo. Cuando lloraban mis hermanitos pues ahí lo dejaba tirado y todo el tiempo aprovechaba esos momentos para cargarle⁵⁴. Pues no sabía ni el para qué ni el por qué, pero como la veía ahí sentada mucho tiempo, entonces me daba mucha curiosidad y también le levantaba.

Aunque terminaba rompiéndole sus hilos o jalándole y sacando los palos, porque no tenía muy claro qué función tenía cada cosa. Entonces a partir de ahí, entre mi curiosidad y la desesperación de mi mamá de tener que componerlo cada ratito, pues ya también me hizo un telar (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

b) Juventud

A diferencia de las dos generaciones anteriores, las jóvenes tienen más libertad para salir, sin embargo, se hace visible un choque entre las costumbres de antaño y el cambio que se está dando en el pensar y actuar de las muchachas. No todas las familias aceptan el noviazgo entre jóvenes por considerarlo “una falta de respeto a las familias”, sin embargo, el acceso a la escuela secundaria pone a las y los jóvenes en constante interacción social, en la escuela surgen amistades y noviazgos:

Muchas veces los novios se conocen en la escuela. Como aquí ya hay secundarias y COBACH, ahí se conocen, ahí se enamoran. Ya luego deciden si se van a casar (Comunicación personal AHS, Aldama, diciembre 2015).

Para la mayoría de las jóvenes ya es normal conversar en las calles con muchachos, salir a fiestas y para quienes pertenecen a la cooperativa también están acostumbradas a interactuar con *kaxlanes* (durante el trabajo de campo

⁵⁴ Tejer.

pude verificar que son las muchachas quienes hacen de intérpretes entre las artesanas del grupo y agentes ladinos).

No obstante, estos cambios, aún pesan sobre ellas las restricciones y críticas de su familia, principalmente es “la honra” de la familia la que está en juego porque “dicen que si luego se embaraza y no se casa, ya después nadie la va a querer”. Tener novio en la mayoría de los casos, se hace “en secreto”, para no causar problemas entre las familias.

Recordando los consejos de su abuelo, FJM comentó:

Lo que decía [mi abuelo] es que no hay que hacerle caso a un muchacho en plena calle. No hay que aceptar solamente así salir con el muchacho porque si una acepta ahí nomás donde le abren la boca, ya es su responsabilidad de cómo le va a ir con ese muchacho. En cambio, si la vienen a pedir como es la costumbre, ya es otra forma de cómo las defiendan si es que después les ha ido mal. Porque hay muchas muchachas que aceptan ser novias a escondidas o sin el permiso de sus padres y si después el hombre no trabaja, si pega, ya es responsabilidad de la muchacha. Mi abuelo siempre nos decía eso, que no le gustaba que eso pase; que le gustaría que sus nietas se casen bien.

Cuando una joven elige libremente su pareja, se expone a perder el apoyo de su propia familia, “sobre todo cuando no la van a pedir en su casa”.

En lo referente al quehacer textil, uno de los cambios importantes que las jóvenes señalaron es que muchas de las muchachas ya no aprendieron a tejer ni a bordar, “porque no les gustó”. Mencionaron (aunque no es el caso de ninguna de las entrevistadas), que muchas piensan que es mejor buscar trabajo fuera de la comunidad, “se van a trabajar como vendedoras en las tiendas o trabajan limpiando las casas”; también hay quienes logran ingresar a la educación preparatoria, significando salir de su comunidad para vivir cerca de la escuela. Estas jóvenes tienen aspiraciones de vida distintas en las que las labores textiles pierden importancia.

c) Educación

Como mencioné anteriormente, todas las entrevistadas de esta generación concluyeron la educación primaria, saben leer y escribir y algunas han cursado también la secundaria. Según lo refirieron, el acceso a la secundaria se vio limitado porque en los parajes solo había primaria, al respecto MMJ comentó:

Solo terminamos la primaria. La secundaria ya no, más bien decidimos trabajar porque nos quedaba muy lejos la escuela, por eso fue más fácil quedarnos trabajando (Comunicación personal MMJ, Catishitic, diciembre 2005).

d) Matrimonio y número de hijos

Con relación a las dos generaciones descritas anteriormente, se observó que en esta generación algunas mujeres pudieron elegir con quien casarse luego de haber tenido un noviazgo con muchachos que conocieron en la escuela. La posibilidad de elegir pareja representa la mayor diferencia con respecto a sus predecesoras. Sin embargo, se mantiene la *tradición* de que los recién casados vayan a vivir en la casa de la familia del novio.

Como mencioné anteriormente, la familia todavía tiene mucha influencia en las decisiones de las mujeres, tal como describe MRL, quien a sus 17 años fue presionada por su familia para casarse:

Yo estaba estudiando la prepa en San Cristóbal. En ese tiempo conocía a Mariano, éramos amigos, aunque yo ya sabía que él me pretendía. Un día que fuimos a hacer una tarea, a medio camino topé a alguien muy importante: mi prima. Entonces, cuando me vio, ¡Huy! embarazada, con novio, amante y lo que le sigue (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Para MRL, lograr salir de su comunidad para estudiar la preparatoria lejos de casa era en sí, un gran logro. Sin embargo, su testimonio deja ver que, aún alejadas de casa, el chisme y el honor de la familia influyen y limitan las posibilidades de las mujeres:

Al día siguiente llegó mi papá a la escuela. Me sacó a media clase y a medio examen. Me dijo: 'nos vamos, no te voy a pegar porque puedes abortar'. Y yo

¿qué? ¿Pero en qué momento me embaracé que no me di cuenta? ¡Sí, estás embarazada! ¡Te vas a casar para que no ofendas el apellido de mi familia!

Mi papá es el mayor de todos los hermanos y yo soy la mayor de todas las sobrinas, entonces no puedo ofender el apellido. Yo le preguntaba: ¿pero con quién me voy a casar? De verdad yo no sabía con quién me iba a casar. Sabía que Mariano me estaba diciendo cositas y no sé qué, pero no era mi novio, era un amigo. Entonces no creía que fuera él. Ya hasta que vi que llegó con sus papás: ¿Qué nos vamos a casar? -Pues eso dicen, que estamos embarazados (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

También demuestra que, para esta generación de mujeres, el matrimonio ya no es la única opción para el futuro ya que las jóvenes se van creando expectativas de vida distintas:

Y pues no, yo dije que no, porque para mí casarme no estaba en mi visión. Los planes de la escuela los tenía tan claros, y estaba a punto de terminar la prepa.

Una vez más aparecen las presiones familiares; sin embargo, sobresale el valor de MRL para poner condiciones incluso en el número de hijos que desean tener:

Mis abuelos, ellos negociaron todo. Y yo: 'párenle a su tren, yo no me quiero casar. Mariano, ¡pobre de ti si dices que sí!' Y el muy condenado pues dijo que sí.

Ahí vi la oportunidad de negociar mi matrimonio. Ahí pensé: Si para seguir estudiando, seguir mis planes, tengo que aguantar a Mariano, lo haré. Le voy a poner todos los peros que sean necesarios para que diga: Ya no quiero a su hija.

Le dije que yo no iba a hacer tortilla, le dije que yo no lo iba a atender, le dije que yo no iba a lavar la ropa. Le dije que yo iba a estudiar. ¡Ah! y tampoco lo iba a llenar de hijos. A lo mucho dos. Si aceptas le entro, si no, pues no. ¡Ah! y si no funciona nuestro matrimonio, cada quien por su rumbo y sin peros. ¡Y él aceptó! Durante un año estuvimos enamorándonos a ver si funcionaba. Después nació Luis y pues ya (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

La entrevistada mencionó que, junto a su pareja, comparte las responsabilidades de la casa, rompiendo la imagen de la esposa sumisa y obediente dedicada a atender a su marido y al cuidado de sus hijos:

Hoy ni le sirvo, ni le lavo, ni le hago tortilla. Simplemente somos parejos, te toca lavar cuando te toque y me toca lavar cuando me toca. Te toca cocinar cuando te toque y me toca cocinar cuando me toque. ¡Parejo! Y no lo he llenado de

hijos ni le hago tortilla todo el tiempo. Que lo sé hacer; pero no a eso me voy a dedicar. Yo dije que voy a estudiar, y ahí estoy estudiando (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

Hacer a un lado el papel de *esposa tradicional*, trajo el descontento por parte de sus suegros, principalmente de su suegra, quien al principio reprochaba su actitud e independencia, así como los acuerdos que generó con su pareja; sin embargo tras 10 años de matrimonio, las presiones han disminuido:

A mis suegros les costó mucho trabajo aceptarlo. Porque obviamente en donde estoy, no soy la mujer ideal para su hijo, siendo él el hijo mayor para empezar. No soy la ideal, ni la nuera ejemplar, ni la esposa adecuada. Pero he trabajado también en eso y hoy me dicen: ‘oye hija ¿necesitas que te ayude a lavar la ropa? Es que estás trabajando mucho. ¿Te traigo un café? (Comunicación personal MRL, San Cristóbal de L.C., marzo 2016).

En esta generación, se observó que la edad de casarse oscila entre los 16 y 26 años. Aunque el matrimonio ya no es una unión que deba durar toda la vida, puesto que separarse ya es una opción cuando el matrimonio “no les funciona” o “no les va bien”. Hay un número considerable de jóvenes que piensan que es mejor permanecer solteras durante más tiempo:

Yo creo que nos gusta tener más libertad, es que hay tantas cosas que aprender más adelante. Creo que por eso a mí me gusta estar libre (Comunicación personal, Mujer de la tercera generación⁵⁵, Catishtic, marzo 2016).

Al cuestionarle sobre el matrimonio, otra joven agregó:

Para mí, lo que estaría mejor es que las mujeres a mi edad todavía sean solteras. Porque hay algunas niñas que tienen 15 o 16 años y ya tienen dos hijos. Para mí está mejor seguir soltera, como que puedes hacer más cosas (Comunicación personal FJM, Catishtic, marzo 2016).

De acuerdo con estas reflexiones, para algunas de las muchachas, el matrimonio representa “dejar de ser libres”, es decir, renunciar a ser independientes. Es por ello que están postergando el matrimonio “hasta estar seguras” de querer establecer una familia. Por otra parte, me parece relevante

⁵⁵ A petición de la artesana, su testimonio aparece como anónimo.

que, al estar solteras, se consideren con las mismas posibilidades que los hombres de salir a divertirse:

Yo no sé si los hombres tengan como más facilidades para salir. Porque yo salgo a fiestas, por eso no creo que sea tan diferente. Los hombres sí salen a pasear, pero no es tan diferente con las mujeres, porque también nosotras salimos (Comunicación personal FJM, Catisttic, marzo 2016).

Las jóvenes de esta generación están encontrando una forma distinta de pensar y actuar, en la que no solo se vive para los otros, sino que se están abriendo espacios para vivir (aunque sea un poco) para sí mismas.

e) Ingreso a la cooperativa

En promedio, esta generación ha formado parte de la cooperativa durante 7 años. Su ingreso está estrechamente ligado a la invitación de sus madres o suegras para unirse a la organización. Las jóvenes manifestaron que “ya querían ganar su propio dinero”, como la razón principal para ser socias de la cooperativa. Es importante señalar que el haber aprendido a leer y escribir ha facilitado su acceso en el sistema de cargos.

Por otra parte, las jóvenes que integran esta generación comparten el gusto por la creación y comercialización de textiles por considerarla un trabajo del cual obtienen su principal fuente de ingresos económicos. Muestran mayor inquietud por participar en ferias artesanales, así como por viajar y conocer otros lugares y otras artesanías. En este contexto es interesante el giro que esta generación está dando a su trabajo, no solo considerándolo como fuente de ingresos, sino también como una vía para salir de sus comunidades y extender las redes comerciales y sociales de la cooperativa, así como las personales, más allá de San Cristóbal y del estado de Chiapas.

Las jóvenes están siendo consideradas como el futuro de la organización, al respecto MRL comentó:

Son ellas las que van a quedar aquí, son ellas las que van a lograr hacer muchas cosas, porque traen menos ruido, menos resignación, menos topes. Su

cerebro está fresco para cambiarlo todo, para mirar algo diferente (Comunicación personal MRL, marzo 2016).

En la cooperativa, las jóvenes de esta generación ocupan la tercera parte de los espacios de participación en los cargos del Consejo de Administración y en los Comités de la cooperativa, hecho que es un indicador del proceso de cambio generacional que se vive al interior de J'pas Joloviletik.

4.2. ¿Quiénes son las socias de la cooperativa?

En este apartado, se presenta la caracterización de las socias así como las relaciones sociales dentro de los grupos donde se realizó el estudio: Aldama, Bautista Chico, Catishtic y Larráinzar.

4.2.1. El grupo de Aldama

Hace aproximadamente 25 años, muchas de las tejedoras del municipio de Aldama estaban en busca de algún lugar para vender los textiles que tejían. Trabajaban en forma individual, sin embargo, en la comercialización de textiles, se apoyaban en redes tanto familiares como individuales; con mujeres que salían a vender en Larráinzar o en San Cristóbal de Las Casas.

El grupo se formó cuando VSH y el esposo de MSH, se enteraron que en San Cristóbal se había formado una cooperativa de artesanas llamada J'pas Joloviletik, por lo que decidieron acudir a preguntar si podían formar parte de ella. En la cooperativa les explicaron las reglas de la organización y las aceptaron. Sin embargo, como requisito debían invitar a más artesanas y organizarse en un grupo, en el que hubiera una representante que estuviera encargada de acopiar los textiles y entregarlos en la tienda. Al regresar a la comunidad, platicaron con más tejedoras y quedó formalmente organizado el grupo, que desde entonces ha formado parte de la cooperativa. En 1992, el grupo de Aldama se componía de 57 socias (Mosquera, 1995), para 2015, el grupo está compuesto de 7 socias.

Relaciones sociales en el grupo de Aldama

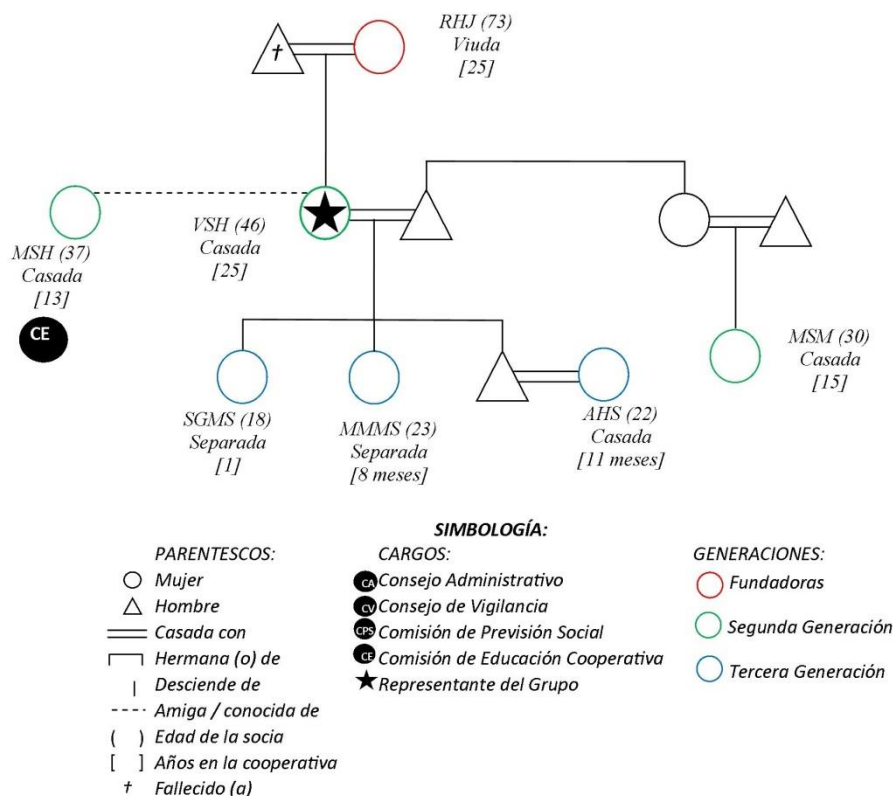


Fig 14. Relaciones sociales en el grupo de Aldama.

Fuente: Elaboración propia.

El grupo de Aldama está compuesto en su mayoría por mujeres que guardan entre sí parentesco consanguíneo con la representante del grupo (Fig. 14), entre quienes se encuentran: su mamá, dos de sus hijas, una nuera y una sobrina. Por otra parte, la relación de amistad que mantiene la representante con MSH, les ha permitido trabajar juntas desde hace muchos años.

VSH ha sido representante del grupo desde que éste se inició. Sin embargo, de acuerdo a las observaciones en campo, es su hija SGMS quien la sustituye en la mayoría de las asambleas en San Cristóbal. De acuerdo con las socias del grupo, las actividades en la tienda se han complicado y es necesario saber leer y escribir, por este motivo es su hija quien toma su lugar, aunque moralmente se sigue reconociendo a VSH como la representante del grupo local, como una forma de reconocimiento hacia su trayectoria.

Por otra parte, la figura permite visualizar el cambio generacional al interior del grupo, en el que únicamente RHJ forma parte de la primera generación, tres socias representan a la segunda generación y tres más a la tercera. En cuanto al estado civil de las socias, se observó que todas han estado casadas, sin embargo, tanto SGMS como MMMS se separaron de sus parejas “porque no les fue bien” y regresaron a vivir a la casa de sus padres. Situación que evidencia que separarse ya es una opción para evitar “malos tratos y malos entendidos”, rompiendo la concepción del matrimonio como unión inquebrantable.

4.2.2. El grupo de Bautista Chico

El grupo de Bautista Chico se formó hace 33 años, cuando JPP conoció en un concurso del FONART en San Cristóbal a María Hernández, una tejedora y bordadora del paraje Macvilhó, Chamula. JPP mencionó que cuando platicó con María, ella la invitó a formar parte de la cooperativa:

María nos invitó [...], preguntó que si nos gustaría aprender a hacer más trabajos. Ella me dijo que si es que yo quería, que formara un grupo con las señoras de aquí [de Bautista Chico]. Le dije que sí. De esa forma empezamos a trabajar con la cooperativa, creo que apenas tenía como 15 días que se había formado la cooperativa cuando entramos nosotras, ¡bien rápido! (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, octubre 2015).

Las artesanas del grupo comentan que antes de que formaran parte de la cooperativa, las mujeres que hacían bordados tenían que ir a vender solas a San Cristóbal, sin embargo, no todas las comercializaban y “solo trabajaban para hacer sus propias ropas”. Al respecto, GPP comentó:

Cuando Juana inició el grupo, las mujeres no tenían trabajo, no hacían nada, más que hacer tortillas, cuidar los borregos, pero no tenían otro trabajo, algunas hacen sus ropas (*sic*) y no ganan su propio dinero. Por eso Juana empezó el trabajo, vio que las mujeres no tenían su propio dinero y [...] juntó algunas mujeres. Entonces a las mujeres sí les gustó y empezaron a trabajar junto con ella. Hasta ahora sigue la artesanía, ganado su propio dinero las mujeres de artesanas (Comunicación personal GPP, Bautista Chico, octubre 2015).

De acuerdo con Mosquera (1995), hacia el año de 1992, el grupo se conformaba por 36 artesanas. En el año 2015, el número de socias era de 9 mujeres. De acuerdo con el testimonio de JPP, luego de que se formó el grupo, las artesanas:

[...] estuvieron trabajando unos cuantos años, como cinco o seis años. Pasando esos cinco o seis años, entraron otras 15 más. El grupo llegó a 35 mujeres. Y así tardaron dos o tres años, de ahí se salieron todas. Quedó la mitad, quedaron 15. Solo vinieron a aprender cómo se borda, cómo se hacen las cosas. Solo vinieron a aprender, cuando ya aprendieron, se salieron y ya fueron a vender en otra parte, allá en donde están los vendedores en Santo Domingo. Hasta ahora así está y ya no son muchas las que trabajan en la cooperativa (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, marzo 2016).

Relaciones sociales en el grupo de Bautista Chico

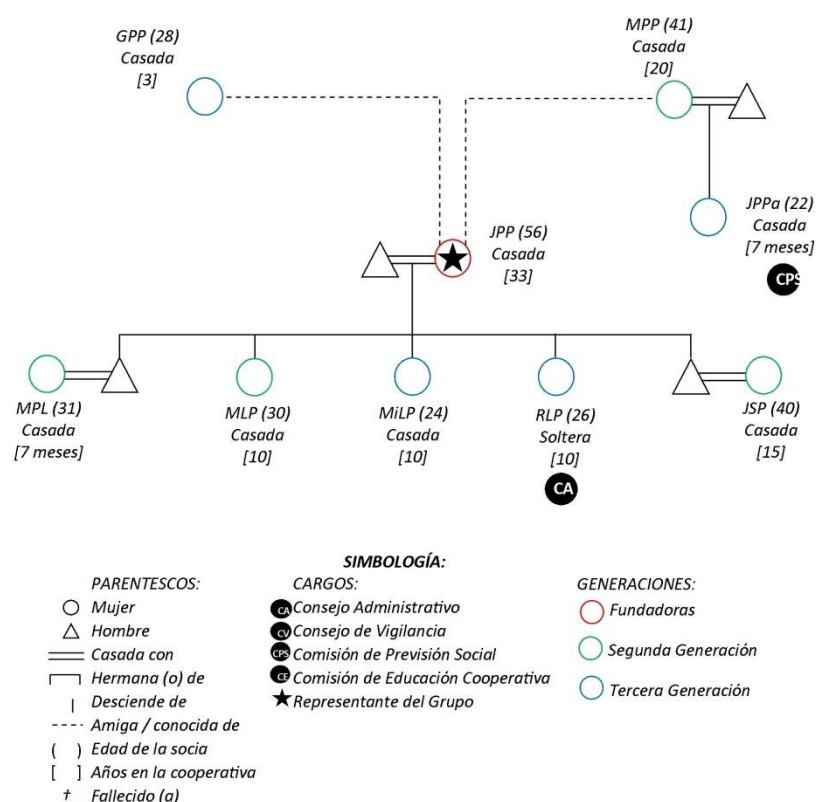


Fig. 15. Relaciones sociales en el grupo de Bautista Chico.
Fuente: Elaboración propia.

La familia de la representante del grupo (JPP) es quien está mayormente involucrada con el grupo de Bautista Chico: se encuentran tres de las hijas y dos nueras. Por otra parte, las relaciones de amistad de la representante se extienden hacia GPP y MPP.

Tomando el ejemplo de esta última, se puede ilustrar la regla de la cooperativa que supedita el acceso de nuevas socias a parentescos con artesanas que ya forman parte de la organización: MPP actúa como enlace entre la cooperativa y su hija JPPa, quien ingresó hace solo siete meses.

Se observa en la figura 15, que la única socia de la generación de fundadoras es JPP, evidenciando el cambio generacional que también se vive en este grupo. Por otra parte, se encuentran dos socias pertenecientes a la tercera generación que están cumpliendo cargos en el Consejo de Administración y en la Comisión de Previsión Social respectivamente; quizá lo más interesante de resaltar es el caso de JPPa, quien con solo siete meses de pertenecer a la organización, ya fue elegida para participar en el sistema de cargos.

Durante el trabajo de campo, se pudo observar que JPP asiste a todas las asambleas a las que es convocada, sin embargo, al no haber asistido a la escuela, se apoya en RLP, su hija, quien la acompaña y apoya cuando hay que escribir o “hacer cuentas”. JPP no solo es líder moral del grupo, sino que realmente asume el rol de representante al estar informada y tomar parte en las discusiones y actividades de la cooperativa.

4.2.3. El grupo de Catishtic

En este grupo han participado dos de las primeras socias fundadoras de J'pas Joloviletik, María Gómez, quien ya no forma parte del grupo y DJM, quien todavía se encuentra activa en la cooperativa. Las hijas y nietas de estas artesanas son quienes actualmente forman el grupo de Catishtic.

En el grupo, las mujeres aprecian mucho la labor que María Gómez y DJM hicieron como fundadoras. Según recuerdan las nietas de María:

Hace muchos años vino a la presidencia de Chamula un señor [del INI], llegó preguntando si había mujeres que quisieran bordar. Como mi abuelo en ese momento ocupaba cargo en la presidencia, él habló con su esposa [María], le platicó lo que el señor vino a decir, que vino a preguntar si [hay mujeres que] quieren trabajar de artesanas.

Mi abuela dijo '¡sí vamos a trabajar!' Y que se juntaría con sus hijas y sus nueras para formar un grupo.

Después vino el señor a visitarlas hasta su casa y les dijo: 'si quieren trabajar, entonces les voy a dar algo para que empiecen'. Ahí les dio 15 pesos para que empezaran a trabajar.

[Con el dinero] compraron materiales para hacer blusas y cuando las terminaron, le dijeron al señor que ya terminaron de bordar; dijeron las señoras que lo que faltaría es dónde vender. El señor les dijo: 'pues buscaremos'. Y ya luego se fue a San Cristóbal y encontró un lugar en el INI, ahí encontró un lugar.

Ya luego las señoras empezaron a juntar sus prendas para vender; es ahí donde vieron más artesanas que había una tienda y empezaron a preguntar que cómo se podía entrar y todo eso. Entonces eran mujeres puro de Chamula, no había de otros municipios. Hasta después fue que empezaron a formarse los otros grupos (Comunicación personal FJM y EJM, Catishtic, noviembre 2015).

Luego de trabajar con la cooperativa por varios años, DJM formaba parte de la Asamblea de representantes, sin embargo, después de varios problemas en la organización, decidió abandonarla.

Junto con DJM, todo el grupo se alejó de J'pas Joloviletik durante un periodo aproximado de 10 años. En el año 2007, VMG, hija de María Gómez decidió volver a formar el grupo de Catishtic para buscar retornar a la cooperativa, una de sus hijas comentó:

Mi mamá [VMG] volvió a preguntar quienes querían regresar a la tienda, ella nos dijo: 'Si quieren seguir trabajando, yo voy a ir y traer la información de todo lo que platicuen en la tienda como representante'. Así se animaron a entrar y hasta nos dijo mi mamá: 'estaría bien formar un grupo para trabajar, porque es el esfuerzo de mi mamá lo que está en esa tienda y no es justo que si nosotras nos salimos, pues nada vaya a quedar.

Así mi mamá aceptó el cargo como representante y formó otra vez el grupo. Pero ya eran las hijas de las primeras compañeras, las mamás como mi abuela [María] y sus hermanas salieron definitivamente. Desde que se volvió a formar el grupo, se quedaron únicamente dos mamás [VMG y DJM], como fue mucho tiempo que salieron [de la cooperativa], las señoras ya no se animaron a regresar (Comunicación personal [Anónima], Catishtic, noviembre 2015).

Mosquera (1995), documentó hacia 1992, un total de 43 socias. Al momento de realizar esta investigación, el grupo de Catishtic se compone por 10 artesanas.

Relaciones sociales en el grupo de Catishtic

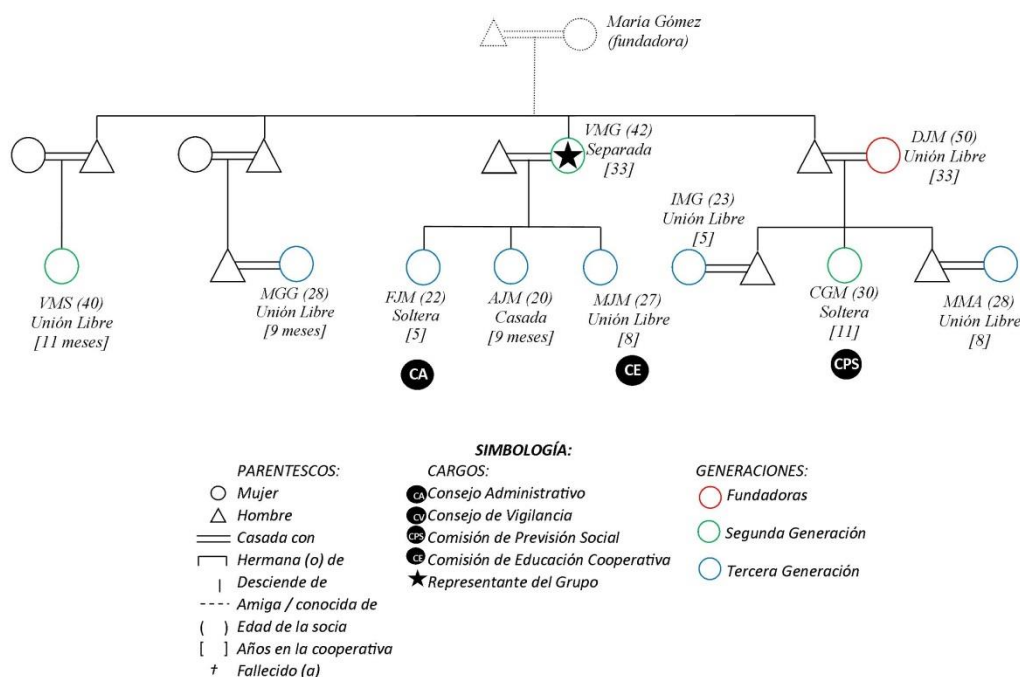


Fig. 16. Relaciones sociales en el grupo de Catishtic.
Fuente: Elaboración propia.

En el grupo de Catishtic es donde se observaron mayor cantidad de parentescos en relación con la representante: todas las socias guardaban parentesco con VMG. El grupo lo conforman: tres de sus hijas, dos sobrinas, una cuñada, y tres sobrinas políticas.

En este grupo se observa también mayor participación de socias que pertenecen a la tercera generación y al igual que en los dos grupos anteriores, solo permanece activa una de las socias fundadoras.

Si bien VMG ha formado parte de la organización desde sus inicios en 1982, lo hacía ayudando a su madre en el trabajo textil desde la edad de nueve años. Por otra parte, durante el tiempo que el grupo estuvo fuera de la cooperativa, VMG y sus hijas continuaron trabajando en la elaboración de textiles,

mencionaron que durante ese tiempo encontraron un comerciante de Chamula que les compraba su producción. Sin embargo, comentaron que obtenían solo la mitad del precio que ofrecía la tienda de J'pas Joloviletik, por lo que “trabajaban más porque ganaban menos”.

En cuanto al reemplazo generacional, se observó que una de las hijas de DJM que no forma parte de la organización, asiste a las asambleas en representación de su madre. También participa en talleres y actividades convocadas por la cooperativa y el grupo local, la joven no descarta sumarse como socia en un futuro.

4.2.4. El grupo de Larráinzar

El grupo de Larráinzar fue iniciado por las tejedoras Juana Santiz y Pascuala Hernández hace 33 años. Ambas fundadoras ya no forman parte de la cooperativa, Juana falleció y Pascuala decidió dejar el grupo porque ya no veía bien y se cansaba mucho al tejer.

Cuando estas primeras tejedoras se enteraron que se había formado una organización en la que se podían vender los tejidos, se dieron a la tarea de buscarla y preguntar si podían ingresar también. Ambas fueron recibidas en J'pas Joloviletik y al igual que a otras mujeres, les fue solicitado convocar más mujeres de su comunidad. Juana y Pascuala buscaron entre sus familiares y amistades más tejedoras con las que finalmente conformaron un grupo.

De acuerdo a las entrevistadas, en aquel momento (1982), había muchas tejedoras en Larráinzar que ya hacían textiles para vender, pero lo hacían de forma independiente; al enterarse que en la cabecera municipal se había formado un grupo vinculado a una tienda en San Cristóbal, muchas decidieron unirse pues así tendrían un lugar en donde vender. Las tejedoras con más tiempo en el grupo de Larráinzar comentaron que antes de unirse al grupo trabajaban por su propia cuenta, sin embargo, señalaron:

Un día escuchamos que por ahí andaban diciendo que Juana tenía un grupo de artesanías; así que fuimos a preguntarle a su casa si era cierto que tenía un grupo. Como Juana dijo que sí tenía, preguntamos si podíamos entrar. Juana dijo que sí, pero que primero debíamos pensarlo y platicar con nuestros esposos, para que luego no tengamos problemas por haber entrado (Comunicación personal JHD y PLD, Larráinzar, octubre 2015).

El grupo de Larráinzar fue en los primeros años de la década de 1990 uno de los más numerosos, llegando a tener 187 socias (Mosquera, 1995). Sin embargo, al mes de abril del 2015, cuenta con únicamente 8 socias.

Relaciones de sociales en el grupo de Larráinzar

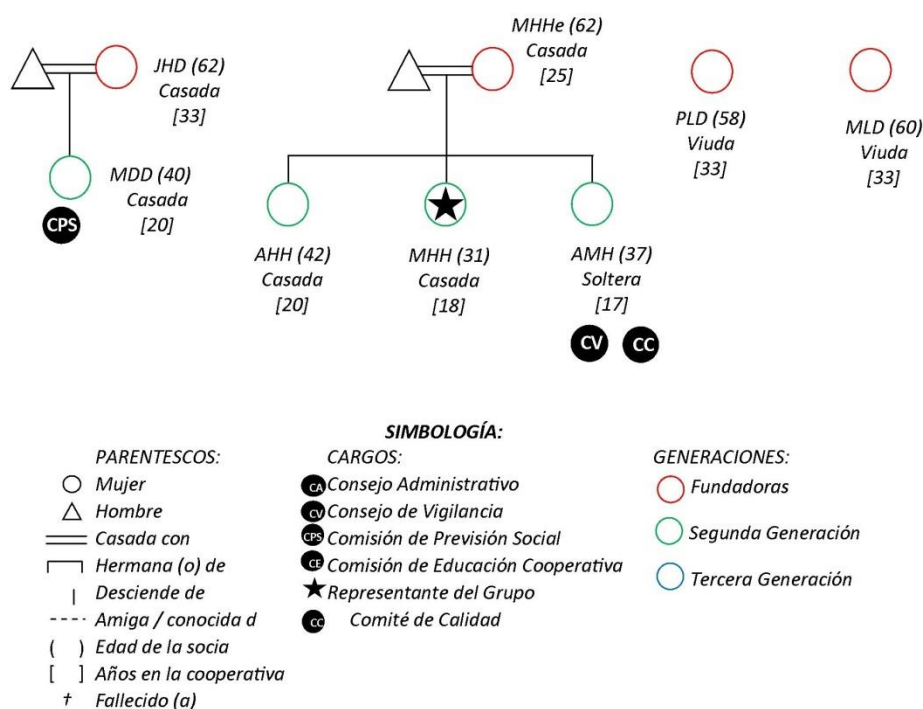


Fig. 17. Relaciones sociales en el grupo de Larráinzar.
Fuente: Elaboración propia.

El grupo de Larráinzar (Fig. 17) se caracteriza por la ausencia de socias de tercera generación. Una posible razón es la edad de las hijas de las artesanas: mientras que algunas son aún muy pequeñas para ingresar a la cooperativa, otras ya están casadas y han ido a vivir lejos de la cabecera, razón que les impediría trasladarse para tomar parte en las asambleas.

Además de lo anterior, Larráinzar es el grupo en el cual hay menor cantidad de parentescos consanguíneos con la representante. La ausencia de estos se debe en primer lugar a la cantidad de socias que el grupo llegó a tener hace más de 20 años; por otro lado, MHH, la actual representante tiene menos de cinco años que fue elegida para cumplir ese cargo.

Los familiares directos de MHH son su madre y dos hermanas. Por otra parte, se encuentran tres socias que han estado por 33 años en el grupo, es decir, desde la fundación de la cooperativa: JHD, PLD y MLD; a decir de MHH “ellas ya son por aparte”, es decir no forman parte de su familia, tampoco consideró tener una relación de amistad muy estrecha.

En este grupo destaca la participación de AMH, como parte del Comité de Calidad. Fue elegida por la asamblea por considerar que “ella trabaja muy bien”, además de haber sido encargada de la tienda durante cuatro años.

Como se ha visibilizado en este breve recorrido por los grupos de estudio, la estrategia de recurrir a las redes familiares como determinante para ingresar a la cooperativa, está actuando en dos sentidos opuestos, por un lado se margina el ingreso de socias, situación que puede generar (como en el caso de Larráinzar) la interrupción del proceso de cambio generacional, reduciendo considerablemente el número de socias. Sin embargo, en un sentido contrario, afirma la pertenencia de las socias a un linaje con el que se tiene un lazo y se experimenta un compromiso muy fuerte, por lo que resulta más difícil renunciar a la cooperativa.

CAPÍTULO 5. RECONFIGURANDO IDENTIDADES

En el presente capítulo se analiza el contexto que rodea la participación de las artesanas en la cooperativa J'pas Joloviletik. Se parte del análisis de la organización familiar y las actividades que realizan hombres y mujeres en las distintas fases del ciclo de vida de los núcleos familiares.

En un segundo momento se exponen las estrategias empleadas por las socias que participan en los sistemas de cargos para cumplir con sus actividades cotidianas en el espacio doméstico con las responsabilidades que el propio cargo demanda. Se presentan las percepciones de hombres y mujeres en torno a la participación de las artesanas en la cooperativa y se exponen los factores involucrados en el tipo de participación que alcanzan las socias dentro de la organización.

Finalmente, a partir de la propuesta del empoderamiento desde una óptica feminista, se hace un análisis de la experiencia organizativa y su incidencia en el proceso de conformación de la identidad de género.

5.1. Entre la cooperativa y la familia: la organización del trabajo en los núcleos familiares

En el terreno de la reproducción del grupo doméstico existe una marcada división del trabajo basada en el sexo (Aguirre, 2001; Olivera, 2011; Díaz, 2015), en la que todos los integrantes desempeñan labores indispensables para la subsistencia del grupo; el trabajo se distribuye entre los integrantes de la unidad doméstica de acuerdo con la edad y el sexo de cada miembro. Sin embargo, vista desde la perspectiva de género, esta distribución de actividades resulta asimétrica y poco favorecedora para las mujeres, quienes, en su

condición de esposas, hijas o nueras, viven sus días en el centro de un escenario de subordinación culturalmente construido. He de abordar este punto haciendo una diferenciación entre las actividades que llevan a cabo mujeres y hombres como parte de la organización familiar a fin de comprender el contexto que actúa como telón de fondo en el que se desarrolla la vida cotidiana de las mujeres de J'pas Joloviletik.

Al hablar con las entrevistadas del trabajo que hacen como parte de la unidad doméstica, encuentro una fuerte relación entre la división e intensidad del trabajo con la forma en cómo está compuesta su familia. Para las mujeres, condicionantes como vivir en la casa de los suegros o en casa *aparte*, tener o no tener hijos y la edad de los mismos, tienen influencia directa en la carga de trabajo y en la forma en que se organizan para desempeñar las actividades domésticas.

La composición o estructura de los grupos domésticos es analizada en trabajos como los de Escalona (2001) y Ramos (2010), a través de la propuesta de un proceso cíclico de vida. Tal proceso es dinámico y a lo largo del mismo la estructura de las unidades domésticas sufre varios cambios. Fortes (1971) expone el desarrollo del grupo doméstico en tres etapas: 1) Expansión, que comienza desde que la pareja se une hasta que procrean su último hijo, en términos estructurales, durante este periodo todos los hijos son económicamente dependientes de los padres. 2) Dispersión o fisión, se da cuando los hijos mayores empiezan a casarse y continúa hasta que todos los hijos se han casado. 3) Reemplazo, finaliza con la muerte de los padres y el reemplazo de la estructura familiar de los padres por la de los hijos. Considero de utilidad retomar esta propuesta como marco referencial para presentar y analizar el trabajo que realizan mujeres y hombres como parte de las unidades domésticas.

Méndez (2001) encuentra una relación directa entre el ciclo de vida de los grupos domésticos y la cantidad de trabajo doméstico, afirmando que este último resulta mayor en aquellos grupos con niños pequeños pues el trabajo

recae preponderantemente en la madre. En la etapa de expansión el trabajo de la madre disminuye puesto que los hijos/as son adultos, además de que puede darse el ingreso de mujeres al grupo, lo que contribuye a aumentar la fuerza de trabajo disponible, con lo cual el trabajo es compartido entre varios miembros de la unidad.

A la luz de los hallazgos en campo, en los siguientes apartados se describen y analizan las actividades productivas y reproductivas, así como las estrategias empleadas por los miembros de los grupos domésticos para llevarlas a cabo.

5.1.2. El trabajo de las mujeres

Dentro de los grupos en los que se realizó este trabajo, las mujeres tuvieron respuestas muy similares al abordar el tema de la organización de las labores domésticas. En sus testimonios sobre este tema, encontré en ellas la tendencia a ubicarse en primer lugar, desempeñando las funciones de cuidadoras de la familia y del espacio doméstico. Actividades tales como echar tortilla, preparar los alimentos, el aseo de la casa, cuidado de los niños pequeños y en edad de ir a la escuela (principalmente preescolar y primaria), lavar la ropa y los trastes; son actividades consideradas por ellas como “del diario”, a estas se suman el cuidado de plantas y aves de traspatio (gallinas, guajolotes) y de borregos, mismos que demandan gran cantidad de tiempo, sobre todo en temporada de secas, que deben llevar los rebaños a pastorear más lejos para que puedan obtener alimento en cantidad suficiente.

Si bien la mayoría de las mujeres entrevistadas mencionaron hacer estas actividades de forma cotidiana, llama la atención que la carga de trabajo para cada una de ellas está en función de diversos factores, entre los que quiero destacar: la edad, el estado civil y el número de mujeres que forman parte del grupo doméstico.

En relación a estos factores, autores como González y Vizcarra (2006) los enmarcan bajo lo que denominan como *ciclo de vida de la mujer indígena*. El

cual se inicia dentro de la familia, en la que las mujeres en un primer momento son *hijas*, que al tiempo que van aprendiendo desde temprana edad las labores domésticas, prestan su fuerza de trabajo en el cuidado de los hermanos menores (Rodríguez y Diego, 2002; González y Vizcarra, 2006). Un segundo momento está determinado por el matrimonio, situación que marca el paso de hija a *esposa* y, un tercer momento, al convertirse en *madre*; ambos momentos están acompañados de responsabilidades y tareas que han sido asignadas de acuerdo a su condición genérica.

Pienso que las diferentes etapas en el ciclo de vida de las mujeres indígenas (en el sentido expuesto líneas arriba) guardan una estrecha relación con el ciclo vital de la propia unidad doméstica. Considerando que existe interacción entre ambos ciclos, en este apartado tomo como eje de análisis el *status* que ocupan las mujeres en sus respectivos ciclos de vida, puesto que se convierte en uno de los principales determinantes de la carga de trabajo. En base a este eje intentaré identificar y explicar que elementos de la identidad genérica y étnica conjugan las mujeres que forman parte de las familias tsotsiles al recrear paralelamente roles sociales familiares con roles productivos que dentro del colectivo que representa la cooperativa, están orientados a la generación de ingresos económicos mediante la elaboración y comercialización de textiles.

Hijas: el trabajo de las mujeres solteras

Ser mujer soltera implica (al menos en el caso de las mujeres entrevistadas) vivir en la casa de los padres, compartiendo el espacio con familiares consanguíneos (hermanos, hermanas sobrinos y en algunos casos también con abuelas) así como con familiares políticos (principalmente cuñadas). Aunque en cada núcleo familiar se organizan en forma distinta para llevar a cabo las tareas domésticas (que como hemos visto en el capítulo 1, trascienden los límites establecidos por la casa y el solar), es común que las mujeres más grandes sean las encargadas de hacer la comida y “echar” tortilla, mientras que las hijas solteras ayudan a limpiar el maíz, poner el nixtamal y hacer otras actividades, tal como describe el testimonio de una tejedora en Larráinzar:

Me levanto como a las seis de la mañana, ya que me lavo la cara y me cepillo el pelo, me pongo a limpiar el maíz que va a servir para hacer tortilla, luego lo muelo y luego ya mi mamá es la que hace la tortilla. Yo mientras que termina las tortillas, preparo los alimentos de los pollos y se lo voy a dar (*sic*). Después se amarran los borregos y vamos a cuidarlos junto con los de mi hermana. Hay veces que antes de ir a amarrar los borregos desayunamos, pero hay veces que hasta después de haber ido a amarrarlos venimos a desayunar (Comunicación personal AMH, Larráinzar; octubre 2015).

En este testimonio, encontramos que la primera actividad del día para las mujeres de esta familia es la elaboración de tortillas (indispensables para la alimentación, pues son ingeridas en todas las comidas), labor en la que se involucran madre e hija de forma complementaria. Posteriormente la hija realiza algunas tareas referidas al cuidado de las aves de traspatio, lo cual hace sola, para después preparar a los borregos y salir a cuidarlos junto con su hermana. Para esta tejedora, el desayuno puede pasar a segundo plano, puesto que es prioritario salir a “amarrar” los borregos.

Allá donde cuidamos los borregos no es muy lejos, como media hora ida y vuelta, es allá por la escuela. Pues ahí los dejamos como 3 o 4 horas y luego los vamos a cambiar de lugar, después regresamos [a la casa] y ya en la tarde vamos [por ellos] y los traemos de vuelta (Comunicación personal AMH, Larráinzar; octubre 2015).

La mañana y la tarde de muchas mujeres como AMH, transcurren lavando la ropa, barriendo la casa, lavando los trastes, preparando comida, saliendo a buscar leña; generalmente alternan estas actividades con la elaboración de textiles durante dos o tres veces al día.

Empezando por la mañana, nos levantamos a preparar nuestra comida. Luego vemos qué hacer [...] empezamos a lavar los trastes. Tenemos la obligación de ver si tenemos leña o tenemos que ir a buscarla [...]. Como mi mamá tiene borregos, tenemos que ver la hora, si ya terminamos de lavar, de ver los trastes, de limpiar la casa, pues ya hay que ir a pasear los borregos y de ahí traer leña (Comunicación personal MMJ, Catishtic, noviembre 2015).

Cuando el núcleo familiar es numeroso y sus miembros tienen edad suficiente para involucrarse en las actividades domésticas, es decir, hay una mayor disposición de fuerza de trabajo, las mujeres suelen dividir y compartir tareas como la preparación de alimentos, dar de comer a los animales de traspatio,

limpiar la casa y el solar que la rodea, lavar los trastes y cuidar de los borregos, que como se dejó dicho anteriormente, demanda gran cantidad de horas, como lo hace notar el siguiente testimonio:

Con los borregos nos vamos a las 12 y regresamos a las 4 o 5. Caminando son como 40 minutos. Allá nos quedamos cuidando, esté como esté el día, aunque esté lloviendo. Cuando no llueve nos llevamos los bordados y allá trabajamos un rato. A cuidar solo vamos dos de nosotras (Comunicación personal FJM, Catishitic, marzo 2016).

Repartirse las tareas permite a las mujeres tener un menor desgaste físico y mental, además de que disponen de mayor tiempo para dedicarlo a otras actividades, como asistir a reuniones de programas sociales, asistir a juntas de la escuela, salir de la comunidad a comprar hilos o tela, acudir al mercado municipal, tejer o bordar, visitar algún familiar e incluso descansar y mirar la televisión por las tardes.

Como se mencionó líneas arriba, cada unidad doméstica se organiza de diversas formas, dependiendo de la cantidad de fuerza de trabajo disponible; actividades como lavar la ropa o conseguir leña (actividad en la que en ocasiones se involucran los hombres), no son propiamente labores del diario, únicamente se realizan una o dos veces a la semana, lo que permite a las mujeres emplear ese tiempo principalmente en la labor textil.

De hijas a esposas y madres: trabajo y tiempo de las mujeres casadas

Para las mujeres casadas y con hijos pequeños, las labores domésticas y de cuidados se multiplican. Generalmente organizan sus jornadas cotidianas tomando como base el horario de los esposos y de los hijos en edad escolar:

Cuando alguien se va a trabajar, nos levantamos a las 5 para hacer la tortilla, para hacer la comida (Comunicación personal FJM, Catishitic, noviembre 2015).

Si tienes hombres trabajando, pues te tienes que levantar más temprano para hacer la comida y que ellos se vayan a trabajar (Comunicación personal MMJ, Catishitic, noviembre 2015).

Carrasco (2001) menciona que la intensidad de participación de las mujeres en el trabajo de la unidad doméstica está en función de su ciclo de vida, señalando que lo habitual es que este tipo de participación “aumente cuando se pasa de vivir sola a vivir en pareja, continúe aumentando cuando se tienen hijos o hijas, disminuya –aunque se mantiene elevada- cuando éstos crecen y vuelva a aumentar si se tiene la responsabilidad de [cuidar] una persona mayor” (2001:21).

Lo expuesto por Carrasco, se refleja en el testimonio de una tejedora de Adama:

La vida cambia mucho cuando ya tienes esposo. Pues ya tengo que hacer tortilla si [él] va a ir a trabajar; tengo que hacerle la comida; voy a lavarle su ropa. ¡Es más trabajo! Cuando estaba sola, pues solo era mi ropa la que tengo que lavar (Comunicación personal AHS, Aldama, diciembre 2015).

En el contexto de vida de las mujeres tsotsiles, casarse o *formar hogar*⁵⁶ con su pareja, viene acompañado con la responsabilidad de cumplir con las tareas domésticas en las que se espera que ella ponga en práctica un acumulado de saberes y “habilidades femeninas” que ha ido aprendiendo desde la infancia⁵⁷, en su conjunto estas habilidades conforman un elemento importante de la identidad genérica de las mujeres tsotsiles.

Olivera (2011) se refiere al trabajo doméstico bajo el término de *economía del cuidado*, en la que las mujeres asumen ciertas normas culturales que reproducen las desigualdades entre hombres y mujeres, obligándolas a vivir subordinadas, a “ser para los otros” (Olivera, 2001:60). Esta afirmación tiene implícita una dimensión muy importante en la vida de todas las personas: el tiempo.

⁵⁶ Con este término me refiero a vivir en unión libre.

⁵⁷ Como un ejemplo, saber “echar tortilla” implica que las mujeres han de saber desgranar el maíz, limpiarlo, nixtamalizarlo, molerlo y por supuesto, encender el fogón.

Partiendo desde la posición de las mujeres en su condición de *esposas y madres*⁵⁸ entiendo que “ser para los otros” se traduce en dedicar gran parte del tiempo personal a realizar acciones que aseguren el bienestar de otros individuos. En el caso de las mujeres casadas con quienes realicé esta investigación, tener la comida preparada y la casa en orden, es una de sus principales preocupaciones en el día a día, seguida por las labores textiles. Lo que parece indicar que, de acuerdo con su identidad genérica, la mayor parte de las actividades necesarias para la reproducción biológica y de la fuerza de trabajo son asumidas como propias. Sin embargo, como veremos más adelante, parece haber una contradicción entre la identidad genérica que mantiene a las mujeres casadas dedicando mayor tiempo a la economía del cuidado y la identidad como proveedoras de ingresos en sus hogares generados a través del trabajo textil, ya que como explicaré en el apartado 5.2 las mujeres emplean diversas estrategias en el ámbito doméstico que les permiten ocupar mayor cantidad de tiempo en el trabajo productivo e incluso se pudo observar que este último influye en la organización de todo el trabajo doméstico en algunos núcleos familiares.

5.1.3. El trabajo de los hombres

Hasta ahora hemos explorado el trabajo que hacen las mujeres como parte de las unidades domésticas, a este análisis agregaremos ahora la dimensión del trabajo masculino fuera y dentro del espacio doméstico a fin de tener una aproximación general a la división de actividades entre hombres y mujeres que permiten la subsistencia de los grupos domésticos.

Desde la perspectiva de género planteada en el primer capítulo de este trabajo, dejamos dicho que la división sexual del trabajo asigna tareas diferenciadas para hombres y mujeres. En el ámbito económico, esta división liga a los

⁵⁸ Marcela Lagarde (1990) refiere al binomio madre y esposa en un solo concepto, el de *madresposas*, debido a la condicionante a la que están sujetas las mujeres que se convierten en esposas. Argumenta que las mujeres casadas no serán completamente mujeres, si no se convierten en madres. Una vez conseguida esta condición, su cautiverio se expresa en **servir** a su esposo e hijos. Servir: ser para/de los otros.

varones con el trabajo fuera de la casa, desempeñando el rol de principales proveedores. En el contexto rural, los hombres viven esta condición ya sea trabajando como agricultores en su propia parcela o a través de los salarios percibidos al vender su mano de obra principalmente como jornaleros o albañiles.

Trabajo masculino “fuera” del espacio doméstico

Parte del trabajo de campo se orientó a investigar las actividades que realizan los esposos de las artesanas de J’pas Joloviletik como parte de la unidad doméstica, permitiendo conocer que la agricultura (fundamentalmente de autoconsumo) es la principal actividad económica a la que se dedican los hombres, tal como se refleja en los siguientes testimonios:

Nos dedicamos al campo, a sembrar milpas, frijol, pero es para la casa, nomás para comer (*sic*), no es para vender. (Comunicación personal MMR, Aldama, diciembre 2015).

Pues casi puro campo es a lo que se dedican los hombres. Algunos tienen sus tierras, algunos no, unos tienen mucho, otros poquito, nomás un pedacito tienen. (Comunicación personal MLP, Bautista Chico, octubre 2015).

Pues casi la mayoría tiene trabajo en el campo. Ahí es que los hombres se dedican a sembrar todo lo que se pueda (Comunicación personal IMG, Catishtic, noviembre 2015).

No obstante que la mayoría se dedica a las labores del campo, también hay hombres que han buscado empleo en el que perciben un salario fijo.

Algunos se van a buscar trabajo en otros lugares [...] a veces encuentran sembrando rosas en un lugar de aquí de Zinacantán, en los invernaderos (Comunicación personal MPJ, Catishtic, diciembre 2015)

Algunos hombres trabajan en el campo y otros ya no. Los que ya no trabajan en el campo, tienen trabajos como choferes o comerciantes. Hay hombres que tienen estudios, esos tienen otros trabajos, como de maestros (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

En el último testimonio encontramos que factores como el nivel de educación inciden en el tipo de empleo que buscan los hombres. Durante el trabajo de campo se pudo observar también una relación con la edad de los mismos y el trabajo agrícola: los esposos de las fundadoras de la cooperativa se dedican (o

dedicaron) mayoritariamente (y casi exclusivamente) al trabajo en el campo. Mientras que en generaciones más recientes, se combina la labor agrícola con el trabajo asalariado, sin que este último signifique dejar de residir en la comunidad. Mención aparte merece el tema de la migración masculina, en cuyo caso, las mujeres han asumido la responsabilidad de trabajar las parcelas, significando un aumento en su carga de trabajo diaria.

Sin ánimo de hacer invisible el fenómeno de la migración masculina, en este apartado se prioriza el análisis del trabajo de los hombres que permanecen en las comunidades como parte de la estructura de las unidades domésticas. La razón es explorar de qué manera se involucran con el trabajo doméstico “femenino” y qué percepción tienen del mismo.

De acuerdo con Méndez (2001), la baja rentabilidad de la tierra es un factor que empuja a los hombres a buscar fuentes alternativas de ingreso. No obstante, según pudo observarse en las distintas inmersiones en campo, quienes poseen parcelas, no dejan de trabajarlas, sino que combinan el trabajo asalariado con el agrícola con la finalidad de aprovechar las cosechas para obtener buena parte del sustento familiar, principalmente tratándose de cultivos como maíz y frijol.

Aquí trabajo el taxi, es taxi local, pero a veces no hay nada [de pasaje], entonces ya mejor le paro un rato y voy a ver el terreno. Ya luego que regrese, pues otra vez me voy a trabajar [en el taxi] (Comunicación personal “Juan”, Larráinzar, octubre 2015).

Para los hombres, es de gran importancia el trabajo en la milpa, puesto que de ella obtienen gran parte del maíz que consume la unidad doméstica.

Es para comer nada más. Sembramos milpa, pero es para la casa nada más. Comemos algunos (*sic*), otros esperamos que se seque. Pero es para consumir en la casa, no es para vender. Como sembramos poquito es para la casa. Tratamos de guardar unas 3 o 4 lonas (Comunicación personal MLP, Mariano, Bautista Chico, marzo 2016).

Lo cual interpreto como una manifestación de la identidad masculina como proveedores, arraigada en producir alimento con las propias manos, además de

que significa también disminuir en lo posible los gastos relacionados a la compra de granos para el consumo familiar. En la opinión de una tejedora de Larráinzar:

Es más complicado estar comprando maíz. A veces cuando uno compra bien poquito como que se acaba muy rápido; pero cuando uno tiene ahí [en la casa] como que dura más, esa es la ventaja que tiene. Aguanta para todo el año, hasta llega a sobrar todavía, aunque no siempre es que va a sobrar, pero siempre sí rinde más que estar comprando por bolsitas o por kilo. Nada más eso tiene la ventaja, pero de que se le gana, pues no se le gana nada. (Comunicación personal “Fidencia”, Larráinzar, octubre 2015).

El testimonio anterior, deja entrever que en el trabajo agrícola, el cultivo de maíz no está orientado a la generación de excedentes, por el contrario, la cosecha es empleada para satisfacer el consumo familiar. Además de que el “hacer milpa” provee a los hogares con frijol y algunas hortalizas como repollo, papa, calabaza, y chilacayote. Éstas últimas, a diferencia del maíz, suelen generar excedentes que son comercializados en función de la cantidad cosechada y de las necesidades de consumo del núcleo familiar.

Cuadro 9. Calendario agrícola de la milpa tsotsil.												
Actividades	Meses											
	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	E	F
Selección de semilla	—	—										
Preparación del terreno	—	—	—	—								
Siembra de maíz y asociados		—	—									
Siembra de frijol intercalado			—	—								
Primera limpia, cosecha de arvenses y primera fertilización			—	—								
Segunda limpia, cosecha de arvenses y segunda fertilización				—	—							
Tercera fertilización					—	—						
Cosecha de frijol de mata intercalado						—	—					
Cosecha de calabazas y frijol								—	—			
Dobla						—	—	—				
Cosecha de frijol de guía											—	—
Cosecha de maíz											—	—
Simbología: Tierra fría (—) Tierra caliente (.....)												
Fuente: Mariaca et al. (2007).												

Tomando como referencia el trabajo de los hombres en el campo, podemos establecer que los periodos de trabajo se intensifican y disminuyen de acuerdo al ciclo agrícola de la milpa tsotsil que se ilustra en el cuadro 9. Complementando las actividades extra domésticas de los hombres, indagaremos en el apartado siguiente qué hacen cuando están en casa.

De acuerdo con el testimonio proporcionado por un informante de Aldama, el periodo comprendido entre los meses de julio y diciembre es conocido como “tiempo de hambre” puesto que “no hay dinero”. De acuerdo a lo expuesto por el informante, la situación económica mejora desde finales de diciembre y durante los meses de enero y febrero ya que “se levantan las cosechas de maíz y el café”. Lo cual concuerda con el calendario agrícola elaborado por Mariaca *et al.* (2007), donde se visualiza que el periodo de cosecha en la Región Altos, se realiza entre los meses de diciembre y febrero. De ahí la importancia para los núcleos familiares de los ingresos económicos generados por el trabajo textil que realizan las mujeres.

Por otra parte, según las observaciones de estos autores, las mujeres se involucran en ciertos trabajos agrícolas, como la siembra y el deshierbe, al respecto mencionan: “es frecuente encontrar dos o tres mujeres por cada hombre trabajando, ya que los varones pueden estudiar fuera de la comunidad o salen a vender productos, comprar satisfactores o hacer algún trámite” (Mariaca *et al.* 2007:48). En este contexto, las entrevistadas mencionaron que, aunque no acuden con tanta frecuencia a la milpa, acompañan a sus esposos siempre que éstos solicitan su ayuda:

Hay veces que nos dicen que quieren que los ayudemos porque no van terminar, como a veces es mucho el trabajo, no terminan pronto. Entonces si es mucho, pues nos vamos juntos (Comunicación personal MSM, Aldama, diciembre 2015).

Trabajo masculino “dentro” del espacio doméstico

De acuerdo a las observaciones hechas durante el trabajo de campo, me fue posible identificar algunas de las labores que realizan los hombres al estar en

casa. Éstas se relacionan con la construcción y/o reparación de cercas, gallineros o corrales donde permanecen las aves y borregos, partir leña, poda de árboles, reparar puertas, deshierbe del terreno que circunda la casa, en general podríamos hablar de las labores relacionadas con el mantenimiento de la misma. Todas las actividades citadas anteriormente pueden clasificarse como “propias” del género masculino y están ligadas a la construcción y práctica de sus identidades como proveedores y protectores de la familia.

En este punto, resulta de interés analizar de qué manera se involucran los hombres con la economía del cuidado y qué percepción tienen de la misma, puesto que será punto de partida para analizar posteriormente si el trabajo doméstico de las mujeres y los hombres se modifica por la participación de ellas en la cooperativa.

Los hombres en la economía del cuidado

Desde la perspectiva de roles de género, la distribución del trabajo doméstico está explicada en función de “las actitudes socializadas en lo que se considera apropiado para hombres y mujeres” (Casique 2008:176). De aquí que el género se convierta en un determinante del trabajo doméstico, es decir, establece quién hace qué en función de la diferencia sexual. Sin embargo, esta división y asignación de tareas “no significa que en ciertos momentos y para ciertas actividades, tanto mujeres como hombres participen en actividades que «no corresponden» a su sexo” (Díaz *et al.* 2015:39).

Al preguntar a las mujeres si sus esposos hacían algún trabajo en la casa, sus reacciones fueron de sorpresa, incluso algunas esbozaron una sonrisa en el rostro; sin embargo, se obtuvieron respuestas como:

¿Ellos trabajar en la casa? Pues hay hombres que no ayudan a nada de la casa y hay algunos hombres que sí ayudan a hacer como el trabajo de la mujer (*sic*). Hay hombres que cuando ven que no está lista la comida, no ayudan nada, salen a pasear, a ver sus milpas. De ahí solo regresan a esperar su comida. Pero hay hombres que sí ayudan también dentro de la casa. No todos los hombres son iguales (Comunicación personal GPP, Bautista Chico, octubre 2015).

Sí trabajan, pero solo algunos. Trapean la casa, barren. Algunos lavan la ropa, hasta hacen comida (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

En los testimonios recabados en campo, una respuesta constante en este tema fue: “no todos los hombres piensan igual”. Para Salguero (2008) tal afirmación tiene relación con procesos de cambio en las identidades masculinas que involucran conflictos y tensiones intergeneracionales, entre las que destacan las relaciones entre los géneros. Al respecto, la autora puntualiza:

[...] para algunos varones no ha sido fácil incorporar su participación en las actividades domésticas ni en el cuidado y crianza de los hijos/as, ya que en la generación de sus padres ese tipo de actividades no eran propias de un hombre, les correspondían a las mujeres (Salguero, 2008:249).

Al interrogar a los entrevistados cómo se involucran con el trabajo doméstico, aún en aquellos que expresaron ser participativos en las labores del hogar, en sus comentarios una palabra en común es “ayudar”, tal como encontramos en el siguiente testimonio:

Pues yo sí ayudo, si hace falta traer agua o leña, yo sí ayudo. En la comida, o a veces hace falta una leñita. Si estoy aquí, sí le ayudo a mi esposa (Comunicación personal, [Anónimo], Bautista Chico, marzo 2016).

Para Salguero (2008), el empleo de la palabra “ayuda” es un reflejo de la manera en que los hombres perciben su lugar y posición en el mundo, ya que “ayudan” a quien le corresponde hacer determinada labor, es decir, a las mujeres; por lo que “ayudar” no implica asumir una responsabilidad compartida.

Según plantea Casique (2008), habría que integrar al análisis de la participación masculina en el trabajo doméstico la distinción entre actividades consideradas “más femeninas” y aquellas “menos femeninas”. De acuerdo con la autora, los hombres estarán dispuestos a participar con menor dificultad en tareas consideradas como menos femeninas. En los testimonios anteriores encontramos participación masculina acarreando agua y leña, barriendo y trapeando la casa, incluso haciendo comida y lavando la ropa, aunque en esta

última actividad, los testimonios indican que lavan solo su ropa, no mencionan lavar la ropa de sus hijas/os pequeños, ni la de sus esposas.

Respecto a la diversidad de percepciones masculinas sobre el trabajo doméstico, un entrevistado mencionó:

Hay hombres que ven que las mujeres hacen las tortillas y también los hombres lo hacen, igualito a la mujer, juntos. Pero hay hombres que nada hacen ni traer agua ni leña, ¡nada! Porque son hombres y la mujer tiene que hacer todo. Y si no lo hacen bien las mujeres, muchos dicen: 'le voy a echar una patada, le voy a pegar, soy hombre'. Pero para mí eso no es vivir juntos, no es vivir feliz.

Cada familia piensa diferente. Yo pienso qué hace falta y hago también las cosas cuando estoy aquí. Pregunto qué hace falta y lo voy a traer [...] si estoy aquí, lo voy a hacer. Si no estoy aquí, si salgo al trabajo, regreso tarde y pues hago lo que se pueda (Comunicación personal MLP, Bautista Chico, marzo 2016).

En este testimonio encuentro cierta preocupación por involucrarse con las responsabilidades de la casa, no obstante, aparece implícita una condicionante: "si estoy aquí". Ello me conduce a pensar que aún los hombres con más apertura hacia desempeñar labores domésticas, priorizan su tiempo otorgando mayor cantidad al trabajo extradoméstico y otras actividades que realizan fuera de la casa:

Algunos sí ayudan, lavan su ropa, su pantalón si están ahí. Pero si van a trabajar pues no hacen nada (Comunicación personal AHS, Aldama, diciembre 2015).

Cuando no trabajo, pues según, a veces voy al pueblo a San Juan o a «Sancris» a pasear o a comprar. A veces es así. Voy a *Chedraui* a ver las cosas. Un día que no trabajo voy a comprar. Si no salgo, pues [estoy] aquí nomás en la casa (Comunicación personal MLP, Bautista Chico, marzo 2016).

Las experiencias compartidas por los entrevistados parecen reafirmar que si bien perciben estas labores como algo muy importante para el bienestar de la familia, son las mujeres quienes llevan la mayor carga del trabajo reproductivo dentro del grupo doméstico, lo que concuerda con los datos obtenidos en la Encuesta Nacional sobre el Uso del Tiempo (ENUT)⁵⁹ para población indígena, en la que en promedio, las mujeres dedican solo al trabajo doméstico un 66.8%

⁵⁹ Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo 2014. Ver: *Galindo y Rivera (2015)*.

de su tiempo (36.7 horas/semana), mientras que los hombres destinan un 22.4% (7.3 horas/semana) (Galindo y Rivera, 2015).

Teniendo un panorama general de la organización de actividades en los grupos domésticos, abordaremos el tema de cómo las mujeres combinan las tareas reproductivas con el trabajo productivo (específicamente hablando de la labor textil) en la unidad doméstica.

5.2 Mujeres en la organización: ¿Cómo coexiste el trabajo doméstico y la elaboración de artesanías?

En este apartado, exploraremos con mayor detalle el tiempo que las mujeres de J'pas Joloviletik dedican a la producción textil, así como las estrategias empleadas por ellas para desempeñar cargos en la cooperativa al tiempo que desempeñan también actividades en el espacio doméstico. Hemos señalado anteriormente que la carga de trabajo doméstico es mayor para las mujeres que para los hombres y que en conjunto, las labores reproductivas absorben gran parte del tiempo diario de las mujeres, lo que en apariencia disminuye la cantidad de horas que pueden dedicar al trabajo productivo textil. Sin embargo, como veremos más adelante, esto es parcialmente cierto, ya que una vez más, entran en juego tanto el ciclo de vida de las unidades domésticas como de las propias mujeres; además de que también se relaciona con el tipo de participación de las mujeres dentro de la cooperativa. Considero que en la organización del trabajo reproductivo y productivo se conjugan diversas identidades: como cuidadoras de la vida y del espacio doméstico, como artesanas generadoras de ingresos, así como la identidad como socias y dueñas de una cooperativa.

Según lo expresaron las entrevistadas, el tiempo que dedican a tejer, es muy variable, aunque el promedio es entre 3 y 4 horas al día, en intervalos de tiempo que distribuyen durante la mañana y la tarde. Al respecto, algunas artesanas comentaron:

Yo no tengo horario. Sí tejo diario, pero no hay hora, a veces en las mañanas, a veces en las tardes (Comunicación personal AHH, Larráinzar, octubre 2015).

Yo me pongo a tejer como unas cuatro horas al día. La verdad no siempre es así. A veces no se puede tanto porque no hay tiempo. Otras sí se puede [tejer] más, pero no mucho, porque es cansado ya cuando trabajas mucho (Comunicación personal AHS, Aldama, diciembre 2015).

Para tejer no hay horario, a veces dos horas al día, a veces tres, a veces una, a veces no se trabaja (Comunicación personal MHH, Larráinzar, diciembre 2015).

Casi no tengo horario, solo tejo unas 2 o 3 horas al día, porque son muchas cosas las que hago en la casa. A veces me pongo a tejer en la mañana, pero más es en la tarde. Como que me gusta más en la tarde, porque en las mañanas como que me aburre, pero en las tardes me siento con más ánimo de tejer (Comunicación personal AMH, Larráinzar, octubre 2015).

En estos testimonios encontramos mucha flexibilidad en el tiempo dedicado a la producción textil; cada día es variable, ya que como mencionan, la artesanía no es la única actividad que hacen cuando están en casa. Hay que mencionar que la labor textil se ve influenciada por factores internos, como la motivación o el “ánimo” que sienten para trabajar⁶⁰. Por otra parte, también influye el ciclo de vida de las unidades domésticas, Méndez (2001) encuentra una disminución en el tiempo asignado al trabajo artesanal⁶¹ que se relaciona directamente con el aumento del trabajo doméstico para las mujeres con niños pequeños. A esta observación, se suman las encontradas por Díaz *et al.* (2015) al considerar como variables que influyen fuertemente en la intensidad y frecuencia del trabajo artesanal la edad de la mujer y la capacidad que tengan el hombre (esposo o pareja) y los hijos solteros en edad de trabajar para proveer los satisfactores que la familia requiere. Concuerdo con Díaz, en esta observación, sin embargo, considero que no solo los hijos trabajan y llevan ingresos a la

⁶⁰ En relación a esto, muchas artesanas comentaron que cuando están contentas, avanzan mucho más rápido en el trabajo de tejido o bordado que cuando se sienten preocupadas o enojadas.

⁶¹ En distintas observaciones durante el trabajo de campo miré que cuando las mujeres se sientan a tejer o bordar, los niños pequeños juegan en el patio de la casa, corren de un lado a otro, mientras su madre los vigila, con mucha frecuencia levanta la mirada del textil para mirar qué están haciendo, desde ahí les grita que no jueguen agua, que se quiten del lodo... Ella interrumpe la labor cuando alguno de ellos tropieza y cae, se desata el telar para ir a levantarlo, sacudirlo, después de secar las lágrimas del pequeño con su blusa, regresa al telar, vuelve a colocarlo en su cintura y continúa entrecruzando los hilos, atenta al juego de sus hijas e hijos.

familia, habría que agregar a la propuesta la capacidad de las hijas solteras para generar ingresos a través del trabajo textil o asalariado.

Méndez (2001) expone que la artesanía -salvo en contados casos- no es una actividad de tiempo completo, de ahí su carácter “complementario” en la generación de ingresos y asignación de tiempo. Sin embargo, en los grupos estudiados, se pudo evidenciar que la artesanía forma parte importante de las estrategias de supervivencia de las unidades domésticas. Las mujeres entrevistadas comentaron trabajar durante todo el año en la elaboración de textiles “para así tener un dinerito cuando se venda”. En este sentido, lo que diferencia a cada mujer es la intensidad con la que trabaja, así como el tipo y cantidad de prendas que elabora. Coincidió con Ramos, cuando afirma que hay distintos significados y formas de apreciar el trabajo textil que varían “según la dependencia económica que tenga la familia y la mujer hacia esta actividad” (2010:183).

Un cambio significativo en el promedio de horas que destinan a trabajar se da cuando las mujeres tienen “un pedido”. Esto conlleva un compromiso con sus clientes/as con quienes acuerdan la fecha de entrega. Las mujeres comentaron que para ellas es muy importante que los clientes “queden contentos”, ello implica incrementar las horas de trabajo diario hasta 6 horas al día “aunque ya estemos cansadas”, para cumplir con el compromiso.

5.2.1. Entre la cooperativa y la familia: El precio de la participación interactiva.

*El camino no es fácil cuando haces algo diferente...
También tu familia puede ser una barrera importante,
pero aquí sigo y me seguirán viendo el tiempo que yo decida.
(MRL, Bayalemhó).*

Abordaremos ahora cómo las mujeres que tienen cargos en J'pas Joloviletik, organizan sus actividades cotidianas y las responsabilidades que el propio cargo les demanda. En este sentido, encuentro grandes preocupaciones y

distintas estrategias seguidas por las mujeres, que de acuerdo con Agarwal (2001) tienen un tipo de participación interactiva en la organización. Me refiero a las mujeres que ocupan cargos como Representantes, Consejos y Comités de la cooperativa.

Como abordamos en tercer capítulo de este trabajo, tener un cargo en la cooperativa es sinónimo de asumir responsabilidades, una de ellas es salir frecuentemente de la comunidad para asistir a las reuniones en San Cristóbal de Las Casas. Al preguntar a una de las Representantes al respecto, mencionó:

Es complicado. Cuando hay reunión en la cooperativa, me levanto temprano, a las cuatro o cuatro y media para hacer tortillas. Tengo mis borregos y mis animalitos, hay que alimentarlos. Meter pasto al borrego, dejarle su alimento; para salir de aquí a las siete o siete y media. Tengo que ir caminando hasta el centro de San Juan Chamula. Ahorita hay taxis pasajeros, pero voy caminando. Ya en San Juan voy en transporte porque a las nueve tengo que estar en la cooperativa. Luego regreso tarde. Mi esposo viene tarde, a veces llegamos juntos a las cinco o seis.

No hay otra más quien va a hacer la tortilla, no hay. Yo voy a hacer todas las cosas, pero ahorita ya no tengo ganas de hacer. Siempre cambian las cosas, ya no tengo más fuerza. Es difícil (Comunicación personal JPP, Bautista Chico, marzo 2016).

Partiendo de este testimonio, encontramos que una primera estrategia es levantarse más temprano para preparar comida, hacer tortillas y alimentar a los animales. De esta forma, sacrificando horas de sueño, las mujeres consiguen tiempo suficiente para salir sin descuidar la alimentación de la familia y de los animales de traspatio. Otras tareas domésticas (como lavar ropa, limpiar la casa) quedan “pendientes” para realizarlas al día siguiente, puesto que las mujeres regresarán hasta ya entrada la tarde. En relación a esta estrategia, Carrasco (2001:19) indica que:

Con la creciente participación femenina en el mercado de trabajo y la poca respuesta social y masculina ante este cambio de cultura y comportamiento de las mujeres, estas últimas asumirán la doble jornada y el doble trabajo desplazándose continuamente de un espacio a otro, solapando e intensificando sus tiempos de trabajo.

Una segunda estrategia consiste en buscar el apoyo de hijas e hijos mayores (adolescentes y jóvenes) para que se queden encargados de la casa durante la ausencia de la madre, tal como exponen los siguientes testimonios:

Pues, si tenemos hijas ya grandes, ahí van a cuidar la casa mientras no estemos (Comunicación personal MSH, Aldama, diciembre 2015).

Como mis hijas ya están grandes, ya pueden hacer todas las cosas de la casa. Por eso acepté ser representante, porque mis hijas pueden cuidar la casa cuando salgo (Comunicación personal VMG, Catisttic, marzo 2016).

Las mujeres también suelen recurrir a redes familiares, pidiendo a otras mujeres (madres, hermanas, nueras) cuiden de los niños pequeños (principalmente aquellos que van a la escuela) mientras salen de casa. En este caso, antes de salir, preparan el desayuno y dan de comer a los niños. Tienen confianza en que por la tarde los niños comerán con su abuela o tía, lo que les da una relativa tranquilidad para ausentarse.

En las tres estrategias descritas anteriormente, se halla latente la preocupación por actividades que no se pueden dejar para después (como preparar la comida, el cuidado de los hijos/as pequeñas y los animales), las dos primeras consideradas como “obligaciones” de una mujer casada, al igual que atender al esposo, quien puede representar un freno para desempeñarse activamente en la cooperativa o bien aliento y motivación para cumplir con el cargo.

De acuerdo a Díaz *et al.* (2015), los hombres asumen la responsabilidad del cuidado de los hijos cuando ellas se ausentan de la casa, llegando incluso a hacer las tortillas. Sin embargo, como bien señalan las autoras “esto no se presenta en todos los casos y cuando sucede es variable puesto que depende del trabajo que tengan así como de las actitudes y compromisos que tengan hacia sus hijos” (2015:40).

Sobre la manera en que su esposo la apoya para salir, una de las entrevistadas comentó:

Yo siempre tengo que levantarme temprano para hacer el desayuno. La comida pues a veces sí se la dejo preparada, a veces no. A veces ya cuando regreso,

ya vengo tarde y mi esposo ya tiene preparada la comida o la cena (Comunicación personal AHH, Larráinzar, octubre 2015).

Casique (2008:174) plantea que “En México, [...] la mayor participación laboral de la[s] mujer[es] no es seguida por cambios en el patrón de poder o cambios evidentes en la división del trabajo doméstico”. Sin embargo, tener cargos en la cooperativa (que podemos considerar como una mayor participación laboral en el espacio extradoméstico) empuja a las mujeres a negociar con sus esposos para que éstos no solo acepten su ausencia, sino que también se involucren en algunas de las labores domésticas y del cuidado de los hijos. Algo que Salguero (2008) describe como el proceso por el que, a través del requerimiento de la propia pareja, algunos hombres están asumiendo formas diferentes de ser hombres y de ser padres. Podemos considerar esta situación como un cambio importante que en algunos hogares está detonando la participación de las mujeres en organizaciones productivas como J’pas Joloviletik.

Participar cumpliendo un cargo en la organización, puede representar una oportunidad para aprender y desarrollar distintas capacidades para las mujeres, a la vez que para construir y consolidar identidades como dueñas y “dirigentas” de la cooperativa de artesanas. Sin embargo, según pude observar en el trabajo de campo, la condición de esposas impone ciertos límites a la participación, sobre todo cuando su poder de decisión y autonomía se ven disminuidos por la reproducción de normas culturales que establecen que las mujeres deben dedicar mayor significado y peso al trabajo reproductivo.

Ante esta situación, las mujeres han respondido con estrategias que les han permitido participar en el sistema de cargos, lo cual no necesariamente significa el abandono o la resignificación del rol reproductivo, sino que constantemente se hallan inmersas en un paralelismo entre el espacio doméstico (asociado a sus identidades como madres y esposas) y el espacio de la cooperativa. Este paralelismo las lleva a sentirse comprometidas a cumplir con las responsabilidades que demandan estos dos espacios tan diferentes y opuestos.

Concuerdo con Bonfil (2002), cuando afirma que la participación de las mujeres indígenas en organizaciones no tradicionales les exige “aprender a no cansarse”, puesto que a las jornadas de trabajo cotidiano, se suman las jornadas de trabajo en la organización. Para esta autora, el esfuerzo de las mujeres indígenas por participar en ámbitos públicos y extradomésticos “todavía no se ha valorado culturalmente hasta el punto de liberar a las mujeres de la carga de trabajo que representan el hogar y la familia” (Bonfil, 2002:85). Esta situación genera tensiones entre los tiempos productivos y domésticos-reproductivos, lo que conduce a las mujeres a limitar sus experiencias en el ámbito público-organizativo.

5.3. Percepciones de los hombres sobre la participación de las mujeres en la cooperativa

Dejamos dicho en el apartado anterior que los hombres en tanto esposos, influyen en la participación de las mujeres en la cooperativa, ya que de acuerdo a su pensamiento, pueden tener mayor o menor apertura para aceptar que ellas salgan de la casa y dediquen tiempo a participar en reuniones tanto en los grupos locales como en la tienda en San Cristóbal.

Por otra parte, según las evidencias que recopilé en campo, a los hombres no parece incomodarles que sus esposas pertenezcan a la cooperativa o a otras organizaciones de artesanas. Incluso comentaron que “lo ven bien” porque esta participación significa generar ingresos a través de la comercialización de los textiles. En este sentido, una compañera comentó:

Antes de entrar al grupo, yo hablé con mi esposo. Él me dijo que no había ningún problema de que yo entrara, porque conseguiría dinero para beneficio de la familia (Comunicación personal JHD, Larráinzar, octubre 2015).

Bonfil (2002) encuentra que una de las formas en la que la participación de las mujeres en ámbitos públicos no tradicionales ha logrado la aprobación y legitimación masculina es cuando las actividades de las mujeres en dichos ámbitos implican la generación y aportación de algún recurso, especialmente de

tipo económico. La reflexión de esta autora hace eco en los siguientes testimonios de dos hombres que son esposos de socias de la cooperativa:

Yo pienso que es mucho mejor que ella siempre trabaje y salga con dinero, por si se llega a necesitar algo (Comunicación personal MLG, Bautista Chico, septiembre 2015).

A mí me gusta que mi esposa esté en la cooperativa. Creo que a los esposos de por sí les gusta, porque la cooperativa no paga rápido y ya cuando al momento que les paga a veces nosotros los esposos no tenemos trabajo o no hay dinero en la casa. Cuando es así, pues ya ayuda también la esposa cuando recibe su dinero. Ya gastamos juntos para la familia. Por eso si es ayuda de la familia. Por eso los hombres, los esposos sentimos bien que nuestras esposas estén trabajando (Comunicación personal MLP, Bautista Chico, octubre 2015).

Tenemos entonces que el trabajo textil de las mujeres y su participación en J'pas Joloviletik es valorado por los hombres principalmente en el sentido de la aportación económica que pueden hacer al núcleo doméstico, reconociéndolas como proveedoras de recursos económicos, lo que significa un cambio importante en las funciones genéricamente asignadas. Puedo afirmar entonces que en general la participación de tipo nominal⁶² de las mujeres en J'pas Joloviletik es percibida por los hombres como algo positivo, que da seguridad económica al grupo doméstico figurando como una de las estrategias para la supervivencia familiar.

No obstante, esta aceptación por parte de los hombres, una cuestión que resulta contradictoria en ellos, es cuando las mujeres tornan su participación de nominal hacia el tipo activo o interactivo. Esto supone que ellas, de acuerdo al reglamento de la organización, tomen parte en reuniones en las que ejercerán su derecho a voz y voto, así como participar en el sistema de cargos, lo que implica, como ya mencionamos anteriormente, ausentarse de la casa con frecuencia.

⁶² Para tener una participación nominal, en el sentido expuesto por Agarwal (2001), bastaría con ser parte de la cooperativa, es decir, ser aceptada como socia, con el derecho de entregar prendas en la tienda y recibir el pago por las mismas. *(En el capítulo 3 de este trabajo se abordan con mayor detalle los tipos de participación dentro de J'pas Joloviletik).*

De acuerdo a las entrevistadas, los hombres (esposos) tienen formas distintas de pensar y comportarse cuando ellas deben ausentarse para tomar parte en actividades de la cooperativa, tal como expone el siguiente testimonio:

Para una mujer casada no es fácil salir a participar, los hombres tal vez no muy dejan a sus esposas que salgan. Tal vez por la costumbre; porque los hombres están acostumbrados de no hacer nada. Los hombres no están acostumbrados de hacer su comida y todo (*sic*), como la obligación es de la esposa. Por eso no es fácil de salir a participar para las señoras. ¡Será porque [los hombres] no quieren preparar su comida! Aparte se hace difícil dejar la casa y los hijos, por eso se hace difícil salir.

No todos son así, algunos sí les dan permiso a sus esposas para que salgan. Pero algunos definitivamente no permiten que [ellas] salgan (Comunicación personal FJM, Catisttic, noviembre 2015).

Escalona (2001) en un estudio realizado con artesanas mayas, encuentra esta misma contradicción entre los hombres:

Tienen una percepción dual respecto de la actividad artesanal. Reconocen la importancia de la aportación monetaria femenina al grupo doméstico y expresan que están contentos por el trabajo que ellas hacen, no obstante, establecen limitantes al desarrollo del trabajo artesanal, anteponiendo y resaltando las responsabilidades de las mujeres como madres, como esposas y como cuidadoras del hogar (Escalona, 2001:125).

Esta percepción dual masculina, representa uno de los impedimentos⁶³ para que las mujeres logren conciliar roles en el espacio público y doméstico, pues ante los conflictos que surgen con sus parejas, optan por abandonar el espacio público y volver al papel de esposas y madres (Vázquez *et al.*, 2012). Esta acción de renuncia está ligada también a la externalización de “subjetividades cautivas” (Lagarde, 1990), que han sido internalizadas desde sus primeros años de vida, puesto que las mujeres crecen siendo educadas para “ser para los otros”, en lo que Barrera y Aguirre (2003) describen como un proceso de educación que centra el éxito social de las mujeres en el ámbito familiar, limitando así sus aspiraciones políticas.

⁶³ Pienso también que representa una fuente de conflicto y violencia contra de las mujeres. Sin embargo, este tema no fue lo suficientemente profundizado en el trabajo de campo. No por invisibilizar o considerar poco importante este tema, sino por la limitante que representó la cuestión del idioma para el autor de este trabajo, así como la cuestión de género. No es sencillo que las mujeres tengan mucha apertura en estos temas cuando quien pregunta es un hombre (y además kaxlán).

5.3.1. ¿Contradiciendo los patrones genéricos?

“No todos los hombres piensan igual”, dicen las compañeras de J’pas Joloviletik en sus testimonios. Lo que me conduce a inferir que las diferencias en el pensamiento de los varones sobre la participación de mujeres en la cooperativa están vinculadas a percepciones, posicionamientos y formas de actuar diferentes en las que han negociado con la pareja formas alternativas de cómo ser hombres (Salguero, 2008).

Al preguntarle a uno de los entrevistados, cómo veía que su esposa salga de la comunidad para atender asuntos en la cooperativa, dijo: “Ya todo está cambiando, ya es diferente, ya no es como antes, si ella lo ve bien, está bien que vaya, es algo importante”⁶⁴.

De acuerdo con Salguero, reconocer y adaptarse a este tipo de cambios implica un proceso en el que

[...] los varones se ven en la necesidad de re-elaborar su propia posición como hombre, como esposo, como padre [...] incursionan en nuevas formas de ser que, como no están escritas en un manual, son desconocidas, las van descubriendo, ensayando, incorporando en su trayectoria de vida relacional a partir de sus propias necesidades, así como las de los otros y otras (2008:263).

En este sentido, un aspecto importante implícito en el cambio de las percepciones de los varones, es el reconocimiento de las necesidades de participación pública de las mujeres. En el testimonio descrito líneas más arriba, al decir “si ella lo ve bien, está bien que vaya” muestra que los hombres están tomando consciencia de que el ámbito público es también “cosa de mujeres”. Este hecho tiene grandes implicaciones políticas, y coincide con Bonfil, cuando expresa que desde las organizaciones no tradicionales, las mujeres cuestionan las tradiciones subordinadoras, hecho que representa “el replanteamiento de las estructuras y las relaciones de poder en todos los niveles de intercambio social, desde la pareja y la familia, hasta la comunidad” (2002:94).

⁶⁴ El testimonio pertenece a un hombre de 35 años originario de Aldama. A petición suya, aparece como anónimo.

No obstante, el optimismo que pudiera representar el reconocimiento y aceptación de los varones a la participación de las mujeres en el espacio público, no me sería posible argumentar que en ellos han ocurrido cambios totales, puesto que los varones siguen manteniendo el poder sobre las decisiones de las mujeres.

Para ejemplificar esta situación, retomo el testimonio de la representante legal de la organización quien en 2015 fue elegida por mayoría de votos en Asamblea General para ocupar el cargo durante los siguientes 3 años. Sin embargo, en un primer momento ella decidió declinar el nombramiento, puesto que su hijo menor en ese momento tenía 2 años y pensó que sería difícil salir de su casa para estar en todas las reuniones, además comentó:

Tenía miedo que la gente no me hiciera caso, porque soy una mujer sin estudios, aparte de que la gente habla cuando ven a una mujer saliendo sola de casa⁶⁵.

Pero cuando llegué a mi casa, platiqué con mi esposo y mis hijos grandes. Les dije que me nombraron como representante y les dije que no acepté [el cargo] porque tengo mi bebé. Me dijeron que era mejor que lo hubiera aceptado, porque de todos modos [el niño] va a crecer. Va a llegar el tiempo de que va a ir a la escuela y después no vas a poder. «Aquí te vamos a ayudar», me dijeron. Me convencieron de que yo aceptara. Que juntos íbamos a ver la manera de cómo le íbamos a hacer. Es así como me animé (Comunicación personal MSR, Bayalemhó, abril 2016).

Esta situación pone en evidencia que la decisión de aceptar el cargo no dependía únicamente de MSR, tuvo que ser comentada y discutida con su esposo y familia. El apoyo y respaldo familiar representó vencer un obstáculo: los posibles *chismes* que se originarían. Sin embargo, queda de manifiesto que el cuidado de su hijo pequeño sería una responsabilidad ineludible: “va a ir a la escuela y después no vas a poder” *porque vas a tener que estar cuidándolo*.

⁶⁵ Las mujeres que combinan actividades del ámbito doméstico con actividades de la esfera pública (en el sentido de participación política o como trabajo asalariado), resquebrajan las normas de género tradicionales y son consideradas “disruptoras de la normatividad de género en lo doméstico, lo comunitario y lo social” (García y de Oliveira, citadas en Vázquez *et al.* 2012:34).

En este sentido Vázquez *et al.* (2012:35) sostienen que “el «apoyo» de algunos esposos consiste en no impedir que su esposa «se supere» pero no en compartir el trabajo doméstico de igual a igual”, por lo que no se comparten las responsabilidades de la reproducción social.

Considero esta situación como una expresión de la desigualdad entre hombres y mujeres, además de ser una muestra de subordinación genérica. Contrario a lo que ocurre cuando los hombres ostentan un cargo, lo cual “supone que los hombres se ocupen del *cargo* mientras las mujeres se ocupan de la *carga* que implica el cargo” (Rodríguez, 2011:93), la mayoría de las mujeres no obtienen el mismo tipo de colaboración por parte de sus esposos para que ellas puedan sentirse libres de tomar cargos en la organización.

Otro asunto todavía pendiente es redefinir las responsabilidades genéricamente asignadas relativas a la maternidad, puesto que como hemos visto, al asumir que el cuidado y crianza de los hijos/as son responsabilidades femeninas, los varones se auto-excluyen como “padres activos” evitando así compartir dicha responsabilidad (Vázquez *et al.* 2012), lo cual se traduce en un impedimento para la plena participación de las mujeres en el ámbito público.

5.4. Percepciones de las mujeres sobre su participación en la cooperativa

A diferencia de lo que ocurre con los hombres, encuentro en el pensamiento de las mujeres mayor diversidad de percepciones sobre su participación en J'pas Joloviletik. Clasifico tales percepciones en tres grupos: a) sentido económico; b) sentido de responsabilidades y; c) consciencia de logros. El primer grupo está vinculado a la percepción de obtener mejores ingresos (beneficios personales), derivados de la comercialización de textiles en la tienda; en el segundo aparece una percepción mixta entre el individualismo y colectivismo; y finalmente, en el tercero subyacen connotaciones fuertemente ligadas a aspectos colectivos. A continuación se describen los tres grupos.

a) Sentido económico

Todas las entrevistadas perciben a la cooperativa como un espacio de comercialización en el que, a diferencia de otros espacios dedicados al mismo rubro⁶⁶, obtienen mayores beneficios económicos por la venta de su trabajo. Una compañera en Larráinzar mencionó:

Me gusta estar en el grupo porque paga un poquito caro. En cambio, cuando se vende de forma particular, pues no se paga bien. Esa es la ventaja que yo veo y por eso no quiero todavía salir (Comunicación personal AMH, Larráinzar, octubre 2015).

Mientras que una tejedora de Aldama dijo:

Las prendas las van a pagar más caras, por eso ahí estamos. Lo que me gusta es que son más caras y la venta está bien (Comunicación personal SGMS, Aldama, diciembre 2015).

Una compañera de Bautista Chico señaló:

Si hago las bolsitas y las vendo en otra parte, las pagan muy barato. En Santo Domingo o en la calle lo pagan muy barato. En la cooperativa es un poco más caro. Siento que es más bueno. Si entrego unas cinco o seis bolsitas, pues ahí va a ir saliendo el dinero. Por eso siento que en la cooperativa es un poco diferente (Comunicación personal MPL, Bautista Chico, marzo 2016).

Otras compañeras hicieron énfasis en que la tienda de J'pas Joloviletik les brinda la seguridad de que las prendas si se van a vender y dieron su opinión sobre la comercialización realizada de forma individual:

Está muy bien estar en la cooperativa, porque sí es seguro ahí, si hacemos algún trabajo pues sí se vende. En cambio, cuando nosotras lo hacemos solas, a veces no vendemos y regresamos con las cosas. Pero en cambio en la cooperativa sí se vende, si la prenda está bien hecha no va a tardar [en venderse] (Comunicación personal GPP, Bautista Chico, octubre 2015).

Hay veces que me siento triste, porque cuando quiero vender individualmente, luego nadie lo compra mi trabajo o no me lo pagan bien (Comunicación personal MLD, Larráinzar, octubre 2015).

⁶⁶ Entiéndase a la venta de artesanías.

De acuerdo con una joven que trabajó como encargada de la tienda, en el sentido económico, la valoración positiva de las mujeres hacia la cooperativa está determinada por la percepción de obtener mejores ingresos:

Las señoras siempre se fijan dónde les conviene más, porque al fin, lo que más importa es que reciban su buena paga. En la cooperativa sí les dan lo que ellas piden por las prendas, por eso es que piensan que está bien (Comunicación personal MPD, Larráinzar, agosto 2016).

De esta forma, la cooperativa es percibida como un espacio de comercialización que en el plano individual genera a las mujeres mayores ingresos económicos, puesto que no existen intermediarios y los precios de venta se establecen por acuerdo de las propias artesanas. Considero que el hecho de ser una cooperativa dirigida por las propias artesanas lleva implícito el reconocimiento del tiempo y esfuerzo necesario para elaborar cada textil, por lo que la percepción de “aquí pagan mejor”, tiene como trasfondo la valoración que ellas mismas otorgan a su trabajo.

b) Sentido de responsabilidades

Mencioné líneas arriba que en esta forma de apreciar su participación en la organización, subyacen percepciones mixtas entre el plano individual y el colectivo. Por la parte individual, se halla la consciencia del esfuerzo que ha representado para cada una ellas formar parte de esta cooperativa. Las mujeres comparten un sentimiento en común: la carga emocional que significa dejar su casa para tomar parte en las reuniones⁶⁷, ya sea en el grupo local o en la tienda en San Cristóbal.

No obstante, la diferenciación que supone el tipo de participación que tiene cada una, todas las entrevistadas perciben que ésta es una gran responsabilidad. En este sentido, una compañera de Aldama señaló:

⁶⁷ Como ya se ha expuesto en otras partes de este trabajo, esta carga es mucho mayor en aquellas que tienen cargos (Representantes, Consejos, Comités) que en quienes no los tienen, puesto que para éstas últimas supone menor demanda de tiempo.

No es fácil, estar aquí [en el grupo]. Es difícil porque hay que cumplir con todo, la casa, el trabajo, las reuniones (Comunicación personal MHL, Macvilhó, marzo 2016).

Otra compañera indicó:

Ha sido muy difícil, para poder hacer todo se necesita mucha fuerza (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, marzo 2016).

A nivel individual, las mujeres visualizan que cumplir con tres responsabilidades a la vez: casa, trabajo y participación en la cooperativa, les significa una gran carga; que si bien como señala el segundo testimonio las conduce a reconocerse como mujeres fuertes, no hace menos evidente que estas responsabilidades juntas, terminan por convertirse en una gran presión para ellas.

Por otro lado, en el plano colectivo, aparece una responsabilidad compartida: dirigir la organización. De acuerdo a la estructura organizativa de J'pas Joloviletik, quienes están más inmersas en esta actividad son las mujeres que participan en el sistema de cargos, no obstante, reconocen que en la toma de decisiones, el pensamiento y la palabra de todas las artesanas es valiosa por igual, tal como lo expresó una tejedora:

Aquí somos parejas, todas tenemos igual derecho de hablar y que nos tomen en cuenta. (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, Larráinzar, junio 2016).

Mientras que dos compañeras claramente expresaron que definir el rumbo de la cooperativa es responsabilidad de todas las que conforman la organización

Todas las mujeres decimos qué va a pasar en esta cooperativa. Aquí no hay quien nos mande, somos nosotras las que trabajamos acá. Nosotras mismas decidimos qué hacer y cómo hacerlo (Comunicación personal MSR, Bayalemhó, marzo 2016).

Todo el trabajo lo hacemos nosotras, nosotras lo pensamos, lo decidimos, lo hacemos (Comunicación personal MHH, Larráinzar, marzo 2016).

De acuerdo a estos testimonios, es posible interpretar que las artesanas se reconocen a sí mismas como protagonistas en la toma de decisiones,

asumiendo la cooperativa como *suya*, un espacio ganado, en el que “las que mandan” son ellas. Considero que compartir esta responsabilidad, afianza el sentimiento de pertenencia al grupo al tiempo que reafirma la identidad como colectivo.

c) Consciencia de logros

Quiero referirme aquí específicamente al proceso de toma de consciencia surgido a partir de las acciones que las mujeres han realizado para mantener la organización durante 33 años. No obstante, las diferencias que pueden representar el ser un grupo heterogéneo, debido a que las socias tienen diferentes historias de vida y distintas trayectorias dentro de la organización (no ingresaron al mismo tiempo y la forma en la que han estado participando es también distinta), las mujeres entrevistadas coinciden en que es el esfuerzo de todas ellas, las que están y las que ya se han ido, lo que ha permitido que la cooperativa se mantenga en pie. Consideran también un logro compartido el hecho de que sean ellas las que se estén encargando de la administración y no tengan la necesidad de contratar personal que “lleve las cuentas”. Finalmente reflexionan sobre su capacidad como mujeres para dirigir su organización sin el apoyo de los varones:

Si nos damos cuenta, todo esto lo hemos hecho nosotras, aquí yo no veo a ninguno de nuestros maridos, todo lo que hemos hecho ha sido nuestro trabajo (Comunicación personal PLR, Bayalemhó, marzo 2016).

5.5. Factores que determinan el tipo de participación de las mujeres en la cooperativa

Como abordamos en tercer capítulo de este trabajo, al interior de J'pas Joloviletik, hay tipos distintos de participación, al igual que niveles diferenciados en el compromiso adquirido por las artesanas hacia la cooperativa.

En este apartado se analizan qué factores influyen en el tipo de participación de las mujeres dentro de la organización. Para ello, retomo la propuesta de Alberti (1998), quien distingue seis aspectos fundamentales:

Cuadro 10. Aspectos que inciden en el tipo de participación de las mujeres indígenas en organizaciones.	
Factor	Descripción
1) Características y objetivos de la organización	Establecen y delimitan el tipo de mujeres que pueden formar parte de la organización.
2) Situación de vida de las socias	Factor estrechamente ligado a la situación de género, es decir, está vinculado con la estructura social y familiar a partir del “ser mujer”. Se distinguen dos categorías: a) Mujeres vinculadas a algún hombre (pareja, esposo, padre, hermanos, etc.). b) Mujeres que no están bajo tutela de ningún varón (solteras, separadas o viudas).
3) Elementos circunstanciales	Situaciones previstas o no previstas que irrumpen en la trayectoria de las mujeres favoreciendo o perjudicando su participación. Circunstancias económicas, políticas, culturales y sociales que confluyen en determinada región de estudio.
4) Tiempo de participación	Está relacionado con el tiempo que las mujeres han formado parte de la organización y su trayectoria dentro de la misma.
5) Distancia a la sede de la organización	En referencia a la separación física de los hogares de las artesanas hasta la sede de la organización. A menor distancia, mayor facilidad para asistir a eventos del grupo.
6) Interés por participar	Factor fundamental para superar los obstáculos que se presenten, haciendo todo lo posible por seguir en la organización.

Fuente: Elaboración propia con base en la descripción de Alberti (1998).

Con base en la propuesta citada y las observaciones hechas en campo, a continuación se profundiza en cada uno de estos factores.

5.5.1. Objetivos y características de la organización

Como estudiamos en el capítulo tres, J'pas Joloviletik es una cooperativa de artesanas tsotsiles que busca el logro dos objetivos principales: 1) La obtención de ingresos económicos para las mujeres a través de la comercialización de las piezas que elaboran y; 2) desarrollar la capacidad de liderazgo de las socias a través de promover la participación activa en el sistema de cargos dentro de la organización y asumir como responsabilidad compartida la toma de decisiones y el rumbo de la cooperativa.

Por otra parte, para formar parte de J'pas Joloviletik se requiere saber elaborar algún tipo de artesanía principalmente en telar de cintura o bordado (aunque otras ramas artesanales no quedan excluidas), que su principal actividad económica sea ser artesanas, haber cumplido la mayoría de edad, estar en la disposición de asumir cargos y tener parentesco con alguna de las socias.

En conjunto estos objetivos y características establecen un perfil, que en tanto factor de selección, incide directamente como filtro para el ingreso de socias, sin embargo, no determina el tipo de participación que éstas llegarán a tener una vez dentro de la organización.

5.5.2. Situación de vida de las socias

En apartados anteriores, hemos abordado ampliamente las limitaciones que por razones de género enfrentan las mujeres para involucrarse en el ámbito público, específicamente me refiero a su participación en organizaciones de tipo no tradicional (como es el caso de la cooperativa J'pas Joloviletik). Ya hemos mencionado que como parte del ciclo de vida de las mujeres indígenas, la transición de *hija* a *esposa*, marca un profundo cambio, puesto que dejar de ser soltera, supone asumir como “suyas” las responsabilidades del ámbito doméstico y en la mayoría de los casos, supone también cumplir “con un rol ancestralmente aceptado, de obediencia al marido, [...] a la suegra, [...] dedicarse a la casa, a su entorno y a los hijos” (Canabal, 2002:14).

A partir de la condición que ocupan las mujeres en su ciclo de vida, Alberti (1998) distingue dos categorías para el análisis de este factor de participación:

a) Mujeres vinculadas a un hombre

De acuerdo con Alberti (1998), es habitual que, como parte de los patrones culturales de muchos pueblos indígenas, los hombres tengan una fuerte injerencia sobre la vida social y laboral de las mujeres. En el sentido de la participación, esto se traduce en que deben contar con la legitimación y aprobación (permiso) de los varones (parejas/esposos) para tomar parte en

actividades fuera del ámbito doméstico (como asistir a reuniones de la organización, talleres, cursos, asambleas).

Como se mencionó en el apartado 5.3, los hombres perciben la participación de las mujeres en la cooperativa bajo una óptica dual, en la que, por una parte, reconocen la importancia de las artesanas como generadoras de ingresos y por otra, continúan anteponiendo y resaltando las responsabilidades de las mujeres como madres, como esposas y como cuidadoras del hogar. A esta última situación se suma el que los varones no han asumido el trabajo reproductivo como una responsabilidad compartida de forma equitativa, resultando un obstáculo para la plena participación femenina en el espacio público.

En el caso de las mujeres de la cooperativa, la aprobación masculina es todavía un factor determinante en el tipo de participación, ya que puede significar aceptar un cargo (participación activa-interactiva), mantenerse únicamente como socia (participación nominal) e incluso, podría significar abandonar la organización para evitar problemas familiares. En este sentido, la negociación es clave, puesto que tal como afirma Alberti, “es después de un largo proceso de negociación [...] cuando las mujeres obtienen el consentimiento, y a veces, el reconocimiento de los varones por su participación en la organización” (1998:208).

b) Mujeres que no están bajo la tutela de ningún varón

Alberti encuentra que en esta categoría existe una participación “más constante y con menos conflictos personales y familiares” (1998:208), lo cual traduzco en mayor libertad para involucrarse en las actividades de la cooperativa. En este sentido coincido con Gargallo cuando afirma: “Más posibilidades tienen las mujeres que no tienen hijos, que se han separado o que están solteras; a las mujeres que están con su familia, que están casadas, siempre se les dificulta y no tienen un proceso continuo de participación” (2014:92).

Según pude encontrar en el trabajo de campo, la soltería permite tener una mayor autonomía en la toma de decisiones, ello no significa la renuncia al trabajo doméstico y la entrega total al espacio público, puesto que, a pesar de estar solteras, las mujeres que entrevisté sienten que “tienen responsabilidades que cumplir en la casa”. Sin embargo, encuentro en el pensamiento de estas mujeres el reconocimiento de tener mayor libertad para tomar cargos, y en general de participar en reuniones, asambleas, e incluso para realizar viajes con fines de representación del colectivo en ferias y exposiciones.

En este factor es clara la presencia de un patrón que indica: mujeres casadas-menor probabilidad de tener participación de tipo activa-interactiva; mujer soltera-mayor probabilidad de alcanzarla. No obstante, en J'pas Joloviletik encuentro casos particulares de mujeres que aun estando casadas y desempeñando el rol tradicional de *madresposas*, han tenido una participación de tipo interactiva; en contraste también hay casos particulares de mujeres solteras que incluso han renunciado a la organización al ser elegidas para cumplir algún cargo dentro de la misma.

Por lo tanto, como factor la situación de vida de las socias, a pesar de tener una gran influencia, no basta por sí solo para explicar el tipo de participación que alcanzarán las socias dentro de la organización. Lo que me lleva a sugerir que todos los factores de incidencia se encuentran interrelacionados entre sí, configurándose y siendo percibidos de distintas maneras por cada una de las artesanas de J'pas Joloviletik.

5.5.3. Elementos circunstanciales

Ubico como parte de este grupo de factores la educación, entendida como el grado escolar alcanzado por las mujeres y las habilidades adquiridas durante su trayectoria académica.

Si bien la escolaridad no es un requisito escrito para acceder a la organización u ocupar cargos, hay ciertas habilidades que son reconocidas por todas las

mujeres como necesarias para ser parte de algún Consejo o Comité y principalmente para ser Representante Legal.

En este sentido, saber leer, escribir, sumar, restar, son algunas de las habilidades apreciadas por todas las socias en las mujeres que propongan y sean electas para cumplir algún cargo, convirtiéndose en un factor importante, tal como comenta una compañera:

A mí me escogieron porque ellas [las mujeres de la Asamblea] miraron que yo tenía estudio, como las demás mujeres no tienen estudio, pues por eso me eligieron como secretaria (Comunicación personal AMH, Larráinzar, octubre 2015)⁶⁸.

Como factor de participación, la educación marca una brecha entre las mujeres, puesto que dirigir y administrar la cooperativa hace cada vez más necesario tener estudios. Así lo expresó VMG:

Ya han cambiado muchas cosas en la tienda. Antes uno de los trabajos de una representante era llevar las prendas y entregarlas a las encargadas. Eso lo hacía la representante. Pero ahorita las prendas ya se entregan con códigos, yo no sé cómo hacerlo porque como no sé leer ni escribir, pues para mí ya es muy difícil (Comunicación personal VMG, Catishitic, marzo 2016).

“Las campesinas se educan poco” dice Canabal (2002:48) al reconocer que entre las familias rurales, se prioriza la asistencia a la escuela de los niños (varones) (Canabal, 2002; Sánchez y Pérez, 2014), en consecuencia, “las mujeres tendrán menor posibilidad de participar en instancias de poder” (*Ibíd.*). En el caso de la cooperativa, la educación formal, aunque no es requisito de la organización, es un factor que incide directamente en la elección de quienes tomarán parte en los espacios de representación.

Otro elemento que se comporta de forma similar es el lenguaje. Si bien durante las asambleas y reuniones de la organización el idioma oficial es el tsotsil, las mujeres reconocen que saber hablar español es necesario para hacer trámites, gestiones y comunicarse con agentes externos. Al igual que saber leer y

⁶⁸ Al decir que “tiene estudio”, significa que acudió a la escuela, en donde aprendió, entre otras cosas, a leer y escribir.

escribir, saber hablar en español incide en quién puede ocupar cargos y quienes no:

En las asambleas para elegir al consejo, las mujeres se reúnen y ven quién es la que sabe español, ven que sepa platicar, eso es muy importante (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

Estos dos últimos aspectos, en tanto atributos de las personas, actúan como barreras que afectan la capacidad de participar, y según lo exponen Manfre y Rubin (2013:17), “definen no solo la inclusión, sino también los criterios para excluir a ciertos grupos de individuos” de la toma de decisiones, lo que Agarwal (2001) define como *exclusión participativa*.

5.5.4. Tiempo de participación

Está ligado a la trayectoria que cada artesana ha seguido dentro de la organización durante el tiempo que ha sido parte de la misma, por lo tanto, este factor involucra la dimensión histórica a la vez que se vincula con el sentimiento de respeto hacia las personas más grandes.

En el plano individual, interpreto esta dimensión como el cúmulo de experiencias vividas por cada mujer dentro de la organización y los aprendizajes devenidos de éstas, como aprender a hablar en público, tomar decisiones, expresar opiniones. Así como la superación de “sus inseguridades, sus limitaciones impuestas por razones de género, culturalmente determinadas y su posición subordinada para adquirir las herramientas necesarias para la participación y la organización” (Bonfil, 2002:85). Todas estas son experiencias y procesos de aprendizaje que, de acuerdo a (Alberti, 1994), consolidan el liderazgo de las mujeres.

Por lo tanto, el tiempo de participación, puede entenderse también como factor que propicia el desarrollo de capacidades individuales que permitirían ir tornando el tipo de participación de nominal a interactiva.

5.5.5. Distancia a la sede de la organización

Una de las características – y desafío – a lo largo de la historia de la cooperativa ha sido la de agrupar a mujeres de distintos municipios y parajes. De acuerdo a la estructura organizativa, la tienda ubicada en San Cristóbal funciona como sede de la organización y es el lugar en el que se discuten los asuntos relacionados a la misma y se toman decisiones y acuerdos.

Según lo expone Alberti, las mujeres que están más cercanas a la sede “pueden participar en mayor número de eventos que las que se encuentran más alejadas” (1998:209). En el caso de J’pas Joloviletik, las distancias físicas que separan a los grupos de la sede son considerables. Encuentro que este factor incide a escalas diferenciadas en las artesanas de la cooperativa. Para el análisis del mismo es necesario clasificar a las socias en dos grupos: el primero compuesto por las Representantes, Consejos y Comités de la organización, mientras que el segundo estará integrado por las socias en sus respectivos grupos locales.

Como ya se describió en el capítulo tres, las mujeres que componen el primer grupo de esta clasificación son convocadas para asistir con cierta regularidad a la tienda. Por lo tanto, desde sus parajes y comunidades tienen que trasladarse a San Cristóbal, lo que supone, además de tiempo, un gasto monetario para cubrir sus pasajes. Como una forma de evitar el ausentismo por falta de recursos, la Asamblea General llegó al acuerdo de que la cooperativa cubra los gastos de sus traslados siempre que se trate de la asistencia a reuniones “oficiales” de la organización; por lo que para este grupo de mujeres, este factor no tiene mayor incidencia en su participación.

Por otra parte, están las mujeres del segundo grupo, artesanas que no participan en el sistema de cargos, quienes no son convocadas en la sede de la organización, sino en la casa de la representante del grupo local, en donde se informan y opinan sobre los asuntos de la cooperativa. A diferencia del primer grupo, estas artesanas no tienen apoyo para sus traslados, por lo que estos

corren por su propia cuenta. Si bien la mayoría de las mujeres viven relativamente cerca de la casa de la representante de su grupo, algunas compañeras caminan más de una hora para asistir a las reuniones. En general este factor dificulta la asistencia en menor o mayor grado a los eventos relacionados con la cooperativa, sin embargo, considero que no incide directamente sobre el tipo o nivel de participación que alcancen las artesanas.

5.5.6. Interés por participar

Las mujeres están en la cooperativa por intereses distintos. Hago esta afirmación después de haber seguido de cerca el trabajo de las artesanas y la historia de J'pas Joloviletik durante los meses que duró esta investigación. Al principio, imaginaba que al ser una cooperativa, todas las socias compartían de manera uniforme los mismos intereses. Nada más alejado de la realidad.

Giménez (1998) advierte que la pertenencia/inclusión social a una colectividad, implica que los individuos experimenten hacia ésta un sentimiento de lealtad, sin embargo, no significa que no pueda darse a diferentes escalas, ya que la pertenencia social “reviste diferentes grados, que pueden ir de la membresía meramente nominal o periférica a la membresía militante [...] y no excluye por sí misma la posibilidad del disenso” (Giménez, 1998:52). Es decir, el hecho de pertenecer a la organización de artesanas, no implica que todas las socias la perciban igual, tengan el mismo nivel de compromiso o deseen asumir roles activos en la misma.

Los intereses de las mujeres por participar en la cooperativa guardan profunda relación con las razones por las que decidieron ingresar a la misma. El siguiente cuadro se muestra la información proporcionada por 30 artesanas pertenecientes a los grupos de estudio:

Cuadro 11. Razones e intereses de las mujeres para ingresar a la cooperativa.			
Interés/Razón	Frecuencia	Valor Porcentual	Tipo de interés
El trabajo es mejor valorado / Pagan mejor.	7	23	Económico
Necesitaba/buscaba un lugar para vender los textiles.	4	13	Económico
Es mejor trabajar junto con un grupo organizado / Trabajar juntas.	4	13	Social
Ayudar a la familia económicamente.	3	10	Económico
Sugerencia/invitación de algún familiar o miembro del grupo.	3	10	Social
Aprender cosas nuevas.	3	10	Conocimiento
Quería trabajar y ganar su propio dinero.	2	7	Económico
Conocer otras artesanas.	2	7	Social
No respondió.	1	3	---
La respuesta proporcionada no corresponde a la pregunta.	1	3	---
Total	30	100	

Fuente: Elaboración propia con base a información recabada en campo.

() Debido al redondeo, la suma del valor porcentual, se aproxima a 100.*

De acuerdo con esta información, las razones o intereses de índole económico representan un acumulado de 53%, denotando la preocupación de las mujeres por generar ingresos para solventar necesidades individuales o familiares. El segundo lugar lo ocupan intereses de índole social (30% acumulado), reflejo de las redes de parentesco y colaboración que giran en torno a la producción textil. Finalmente, el 10% corresponde a intereses orientados a la adquisición de nuevos conocimientos y habilidades.

5.6. Participación y reconfiguración de identidades

En este apartado se tratará de indagar si la participación en la cooperativa J'pas Joloviletik ha generado cambios en la percepción y valoración que las mujeres

tienen respecto de su trabajo y de sí mismas. Parto de la experiencia organizativa para ahondar en el análisis de los elementos que han incidido en la construcción de la identidad colectiva. Posteriormente se analizará la percepción del oficio artesanal (ser artesana) y la valoración que las mujeres conceden a este trabajo. Para cerrar este apartado, se indagarán las opiniones y percepciones que las artesanas a partir de la experiencia en la organización han forjado acerca de “ser mujer”.

5.6.1. La organización como experiencia: Identidad colectiva, aprendizajes y conflictos

Un punto en común entre la mayoría de las mujeres que entrevisté fue el expresar que formar parte del grupo local y de la cooperativa ha sido una experiencia positiva. La mayoría dijo “sentirse bien” de saber que tienen un lugar seguro donde vender; mientras que otros comentarios estuvieron encaminados hacia el reconocimiento de estar juntas y el sentimiento que provoca compartir el tiempo con otras artesanas:

A mí sí me da gusto, me siento contenta cuando nos reunimos, porque ahí nos encontramos y platicamos todas (Comunicación personal MSM, Aldama, diciembre 2015).

Cuando nos reunimos platicamos de lo que nos dice la representante, vemos qué está bien y qué no. Me siento bien cuando veo a las otras compañeras, me gusta (Comunicación personal AHH, Larráinzar, octubre 2015).

Me siento a gusto con el grupo, me siento feliz, platicamos y tenemos buena comunicación, creo que así está bien (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

Otra compañera opinó:

Me siento feliz de estar trabajando en el grupo ¿por qué? Porque algunas no sabemos hacer algunos trabajos y aquí aprendemos. Al estar en el grupo nos enseñamos una a la otra y eso para mí es muy bonito. Estoy feliz de estar en la cooperativa, porque es decir que se reconoce más nuestro trabajo (Comunicación personal GPP, Bautista Chico, octubre 2015).

La organización por lo tanto es vista también como un espacio de diálogo, de encuentros, de acercamiento entre mujeres, a la vez que es un espacio en el que se comparten experiencias y conocimientos. Por otra parte, la identidad como artesanas actúa como un elemento cohesionador, es un oficio que comparten y las ha llevado a reconocer en las otras problemas y sueños en común, a reafirmar y tejer nuevos lazos de afecto y amistad, reforzando también la identidad como colectivo. Para Zapata *et al.* (2005:342):

[...] el atravesar los espacios tradicionales femeninos permite a las mujeres moverse, interactuar y empoderarse, lo que de forma directa beneficia la percepción que tienen de sí mismas y sobre las otras. Compartir las experiencias que se asemejan a lo que cada una de ellas vive, las hace identificarse como grupo, sentirse unidas por las propias vivencias y construir redes de apoyo y convivencia.

Al reflexionar qué repercusiones ha tenido la experiencia organizativa en las mujeres, es posible encontrar diferentes percepciones y posicionamientos, el significado no ha sido el mismo para todas. En este sentido, Manzano (2001:173), apunta que variables como el estado civil, la edad, la situación económica de la familia y las relaciones que se dan dentro de ésta, así como la educación, el carácter y la personalidad de cada una, son algunos elementos que en su conjunto, pueden afectar de manera diferenciada las actitudes, percepciones y experiencias de las mujeres en la organización.

La experiencia organizativa tiene varias dimensiones (Forstner, 2013), una de ellas es la dimensión social, que asocio con las interacciones que se dan al interior de los grupos locales y durante las reuniones entre Representantes y Consejos. Como pude presenciar en el trabajo de campo, estas ocasiones además de reunirse para entregar prendas, realizar pagos y discutir los asuntos del grupo y de la cooperativa, también son aprovechadas para realizar actividades de tipo social, como conversar sobre eventos que ocurren en el municipio, paraje e incluso dentro de sus familias. Algunas veces, las mujeres se organizan para preparar comida y comer juntas. De este modo, la organización se vuelve un espacio de interacción, en el que las risas, los

chistes, bromas y anécdotas personales divierten y entretienen a todas las asistentes.

Comentarios como “ya me voy a quedar triste otra vez, ya se terminó la reunión y ya me voy de vuelta a la casa” parecen confirmar lo que plantean autores como Diego (2001) y Forstner (2013): la organización es un espacio, un pretexto, una oportunidad para salir de la cotidianeidad doméstica; al convivir con otras mujeres fortalecen lazos y relaciones de amistad y “se tejen redes de solidaridad y reciprocidad que trascienden el mundo artesanal para abarcar su vida misma” (Diego, 2001:21).

Al cuestionarles sobre qué habían aprendido al estar trabajando juntas, la mayoría de las respuestas giró en torno a “hablar y escucharnos”, “estar unidas”, “que no estamos solas”, “que hay que apoyarnos”, lo que deja ver que experimentan sentimientos de respeto y solidaridad hacia las otras compañeras.

Si bien mencionaron que no tienen conflictos interpersonales, también dejaron claro que trabajar juntas no es sinónimo de no enojarse nunca, tal como expresó una tejedora:

Nos regañamos a veces, así pasa. Nos enojamos porque algunas compañeras no dan lo de la cooperación, por eso nos enojamos, pero después nos contentamos de nuevo. Hay veces que en las reuniones nos gritamos ¡y fuerte! Porque decimos que debemos apoyarnos entre todas y no dejar que sólo una sea la que se encargue de todo, debemos de apoyarnos y trabajar todas juntas. Si algo nos falta o si no tenemos donde dejar a los hijos cuando hay reunión en San Cristóbal, pues debemos de ver cómo apoyar, tenemos que cuidarlos nosotras (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

Debo aclarar que no todos los comentarios sobre la experiencia organizativa fueron en sentido positivo, también hubo quienes dijeron que estar en las reuniones “quitaba tiempo”. Esta percepción está influenciada por las situaciones particulares de vida de las mujeres, hay quienes deben hacerse cargo de personas ancianas o enfermas, además de la dificultad que representa para muchas de ellas encontrar quien cuide los borregos o quién atienda a sus

hijos cuando regresen de la escuela, por ello, la asistencia a las reuniones representa una sobrecarga de actividades.

5.6.2. Percepción de las mujeres respecto a “ser artesanas”

Durante el proceso de investigación fue posible captar algunas de las percepciones que tienen las mujeres respecto de ser artesanas. Las entrevistadas, bordadoras y tejedoras, muchas veces usaron la expresión “es un trabajo difícil” cuando se referían a su actividad artesanal. De acuerdo a las observaciones en campo y testimonios recabados, considero que la valoración de “ser artesana” se da en tres planos que se superponen.

En primer lugar, ser artesana se valora como un trabajo, una forma de obtener ingresos, de ganarse la vida, por lo que se perciben a sí mismas como proveedoras de dinero para sostenerse a sí mismas y a sus familias. Además, valoran el ser artesanas como sinónimo de independencia económica:

Yo veo que hay mujeres que no saben tejer, que no aprendieron a trabajar y solo están ahí sentadas en sus casas, no hacen nada pues, solo esperan que su esposo le dé dinero para comprar lo que ellas necesitan y cuando no trae dinero su esposo, no tienen con qué comprar su comida, sus prendas, todo eso. Para mí está bien que una trabaje y tenga su propio dinero, para que cuando quiera comer algo o comprar algo, lo compre y no se quede con las ganas de comprar eso que quiera o que le guste. Así es cómo yo lo pienso, que es mejor cuando una tiene su dinero (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

Las compañeras de Bautista Chico, comentaron:

Nosotras nos sentimos felices, muy felices y orgullosas, porque algunos dicen, hombres o mujeres, ‘que no hay trabajo, que no hay dinero’. Y sí, es cierto, no hay trabajo donde ellos están, pero nosotras como sabemos hacer tejidos y bordados, pues tenemos una manera de ganar la vida (Comunicación personal GPP, Bautista Chico, octubre 2015).

En este mismo plano, ser artesana es una de las pocas actividades o trabajos económicamente remunerados que, por su condición de género, “*pueden*” hacer las mujeres que viven en las comunidades. “Aparte de tejer, solo hay

trabajo en el campo” comentaron en reiteradas ocasiones las entrevistadas. Sobre el trabajo en el campo, expresan:

La verdad, bordar es mejor, porque trabajar en el campo te quemas con el sol, sudas mucho, te cansas mucho. [En cambio] cuando estamos bordando, si nos da el sol, pues buscamos una sombra, si nos cansamos, pues hacemos otras cosas en la casa. Y en el campo pues no, solo trabajar con el sol quemándonos (Comunicación personal DJM, Catisttic, noviembre 2015).

Otra compañera da su punto de vista

Yo quería ganar mi dinero y como no me gustó trabajar en el campo porque el trabajo es muy duro y se queman con el sol, pues por eso pensé que podía vender mis artesanías. Hasta ahorita me he sentido muy contenta, muy feliz con este trabajo (Comunicación personal AMH, Larráinzar, octubre de 2015).

“Para todas las mujeres el trabajo de los textiles ha significado la posibilidad de obtener un ingreso monetario al vincularse al mercado” afirma Ramos (2010:183), también significa aumentar su autoestima, sentirse más segura de sí misma (Rovira, 2007), en este sentido, el testimonio de una tejedora:

Hace tiempo, cuando mi esposo trabajaba en el campo sembrando vegetales, sembraba mucho y de muchas variedades, camote, tomate, pepinos, chícharo, habas, muchas cosas; era para venderlos, pero él solo no podía hacer todo el trabajo y contrataba gente para que le ayuden. A veces él ya no tenía dinero para pagar los peones, pero yo sí tenía porque vendía mi artesanía, entonces de ahí, de lo que yo ganaba salía para los peones. Entonces mi esposo se ponía feliz porque yo le ayudaba. No me decía nada, pero yo sabía que se sentía feliz de que [yo] supiera tejer. También yo me ponía muy contenta (Comunicación personal MHH, Larráinzar, octubre 2015).

Una segunda forma de valorar el ser artesana, está referida al prestigio conseguido durante las trayectorias personales. En este sentido, fue común escuchar comentarios como “«*fulana*» teje muy bonito”, “*ella* ha ganado en varios concursos”, “la han invitado a ir a México”.

El prestigio está referido también a desempeñar o haber desempeñado cargos en la organización y “haber hecho bien su trabajo”, “entregar bien las cuentas”, tal como refiere el siguiente testimonio:

Para mí es importante cuando, por ejemplo, en las juntas mencionaban mi nombre, como que las socias ya saben más o menos de quién se trata, eso me gusta, porque ya me conocían y confiaban en mí (Comunicación personal [Anónima],⁶⁹ Catishtic, marzo 2016)

Otra manifestación del prestigio que las artesanas se han forjado, se da a nivel de la comunidad, en donde su trayectoria ha logrado cierto reconocimiento entre los habitantes:

Cuando quieras venir a visitar a mi mamá, no hay ningún problema. A lo mejor las gentes van a pensar mal ¿qué viene a hacer ese señor? O ¿qué viene a hacer tanto por acá? Pero si les dices a quien vienes a visitar, como todos saben que ella trabaja de artesanía (*sic*), pues ya no hay problema, como aquí saben bien las gentes de la comunidad quién es y que la vienen a ver, pues ya no dicen nada (Comunicación personal MLP, Bautista Chico, octubre 2015).

Finalmente, hay también una valoración cultural de ser artesana. Si bien Diego (2001) advierte que en varios estudios realizados:

Las artesanías han dejado de representar un valor cultural para la mayoría de las mujeres. Éstas hoy en día significan tan solo una forma de hacerse de dinero como parte de sus estrategias de supervivencia [...] se producen artesanías fundamentalmente para el mercado y no para el uso personal o doméstico (2001:24).

No pretendiendo aportar elementos a este debate, abordaré este punto únicamente en el sentido del conocimiento, de la transmisión del saber-hacer entre artesanas y más puntualmente de madres a hijas. Al preguntar a las artesanas si consideraban importante enseñar a sus hijas y a las nuevas generaciones a tejer y bordar, la mayoría respondió afirmativamente y dos compañeras comentaron:

Pienso que es muy importante. Creo que es mejor que las niñas sigan aprendiendo a hacer este trabajo para que así no se pierda la costumbre de seguir haciendo artesanía (Comunicación personal AHH, Larráinzar, octubre 2015).

Yo ya le he estado enseñando a mi hija, tiene 12 años y ahorita ya está tejiendo una blusa. Cuando la veo tejiendo me siento feliz, como que me acuerdo cuando yo no sabía. Sí es importante que aprendan para que después ellas sigan enseñando y que así no se pierda lo que sabemos hacer nosotras, lo que

⁶⁹ A petición de la artesana, el testimonio queda como anónimo.

aprendimos de nuestras madres (Comunicación personal MSM, Aldama, diciembre 2015).

En relación a estos testimonios, las mujeres se reconocen como portadoras de conocimiento en el arte textil, y se ven con la necesidad de transmitirlo para que “no se pierda”. Si bien otras mujeres reconocen que cada vez hay más jóvenes que ya no están interesadas en aprender porque “se van a estudiar o se buscan trabajo fuera de la comunidad”, comparten la idea de que aun en esa circunstancia, es importante que aprendan porque “si un día les va mal, con la artesanía pueden salir adelante”.

5.6.3. Percepción de las artesanas sobre “ser mujeres”

Hay algo en lo que todas las mujeres están de acuerdo, la representante del grupo de Macvilhó, Chamula, usó estas palabras para describirlo:

Si nos pusiéramos a contar con los dedos todas las cosas que las mujeres hacemos todos los días, pues no nos alcanzarían, porque diario tenemos que hacer mucho (Comunicación personal MHL, Macvilhó, marzo 2016).

En otras palabras, ser mujer significa traer a cuestras la responsabilidad de realizar múltiples actividades. Esta percepción está estrechamente vinculada con la identidad de género que las mujeres han interiorizado. Zapata *et al.* (2005) describe con el adjetivo “*inagotables*” a las horas dedicadas al trabajo reproductivo por parte de las mujeres y afirma que éstas han aceptado “con naturalidad la responsabilidad exclusiva de las actividades domésticas” (Zapata *et al.*, 2005:337). Ante la interrogante de conocer si la participación en la organización ha producido cambios en la identidad genérica de las mujeres, nos encontramos en un escenario de múltiples respuestas.

Una forma de analizarlas es desde la perspectiva del “empoderamiento”, que desde la mirada feminista “comprende la alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género” (Young, 2006). Para esta autora, el empoderamiento es el proceso mediante el cual las mujeres logran tomar el control sobre sus propias vidas, la

habilidad para hacer cosas, sentar sus propias agendas, cambiar eventos de una forma que previamente no existía⁷⁰, organizarse para ayudarse unas a otras y elevar demandas de apoyo al Estado y de cambio en la sociedad (Young 1993, 2006)⁷¹.

Rowlands (1997) en su estudio con mujeres rurales en Honduras, propone analizar el proceso de empoderamiento desde tres dimensiones, que no son excluyentes, sino que interactúan entre sí, traslapándose e incluso combinándose: el poder personal, el poder en las relaciones y, el poder grupal o colectivo. Para abordar la percepción que tienen las artesanas sobre *ser mujer* y los cambios que la participación en la cooperativa ha generado en la identidad de género, se retoma únicamente la dimensión personal, referida a la autopercepción individual.

Ser mujer: cambios en la dimensión personal

Rowlands (1997) señala que en esta dimensión, el empoderamiento se manifiesta en el incremento de las habilidades para formular ideas, expresarse, influir en nuevos espacios, aprender, organizar el tiempo personal, interactuar fuera del hogar, así como en el aumento de la confianza y la autoestima. De acuerdo a las observaciones y testimonios en campo, a continuación se describen algunas de las habilidades citadas por Rowlands que fueron encontradas en las mujeres al realizar la investigación.

1) Aumento de la autoestima

De acuerdo con Sen (2000) la obtención de un ingreso económico mejora la posición de las mujeres en dos maneras posibles: 1) elevando su bienestar y autoestima y 2) acrecentando la percepción de otros miembros del hogar al

⁷⁰ Kabeer (1997) se refiere a esta premisa como: una expansión de la habilidad de las mujeres para hacer elecciones de vida estratégicas en un contexto donde previamente estaba negado.

⁷¹ Otra definición de empoderamiento la ofrece Dawn (1985): Proceso por el cual las mujeres acceden a recursos materiales y simbólicos y refuerzan sus capacidades y protagonismo en todos los ámbitos.

valor de sus contribuciones. Las entrevistadas frecuentemente mencionaron “sentirse contentas” de estar en la cooperativa y de poder convivir con otras mujeres. Además, dijeron “sentirse felices” cuando recibían el pago de sus textiles. Para las socias de la cooperativa, generar ingresos ha significado acceder al poder de decidir cómo gastarlo; si bien la mayoría comentó que el dinero que ganan lo utilizan para comprar comida, la educación de los hijos o comprar “lo que haga falta en la casa”, también hubo quienes mencionaron que de cuando en cuando compraban otras cosas como ropa o zapatos:

Cuando pagan, pues sabes que ya tienes tu dinero, si algo falta pues lo puedes comprar, no tienes que esperar a ver si hay o no hay. Ya lo compras, no te quedas con las ganas. También a veces no se gasta, ahí se guarda, porque luego pues no se sabe (Comunicación personal MSM, Aldama, diciembre 2015).

El dinero lo repartimos en cada cosa, una parte es para comprar nuestros alimentos, otra es para los materiales y con otra parte compramos nuestra ropa. La verdad sí nos sentimos muy felices cuando viene el pago, hasta como que dan más ganas de trabajar (Artesanas de Catisttic, noviembre 2015).

Según Young, el empoderamiento es posible aún con bajos niveles de ingresos⁷² siempre que las mujeres “valoren sus contribuciones al hogar, alcanzando la capacidad de cuestionar, debilitar o transformar relaciones de género desiguales y estructuras de subordinación” (Young, *cit.* Riaño y Okali 2008). En este sentido, las artesanas de Larráinzar expresaron:

Nos gusta trabajar mucho, aunque a veces nos aburre, pero sabemos que tenemos que trabajar mucho porque es de ahí de donde comemos nosotras y nuestras familias (Comunicación personal AHH, Larráinzar, octubre 2015)

Considero que este testimonio ejemplifica la valoración como proveedoras de ingresos que se dan a sí mismas las mujeres, dejando ver claramente que este rol dejó de ser exclusivo de los varones.

⁷² Generalmente la remuneración económica obtenida a partir del trabajo de las mujeres rurales suele clasificarse como baja.

2) Superar el miedo a hablar.

Si bien la cooperativa reconoce que cada una de sus integrantes tiene derecho a voz y voto, son las mujeres que participan en el sistema de cargos las que con mayor frecuencia tienen oportunidad de expresarse ante sus compañeras. Para autoras como Zapata *et al.* (2005:345), “dejar la vergüenza y el miedo a hablar, refleja el incremento de la capacidad de agencia de las mujeres”, también se motiva su autoconfianza y su fuerza interna. La experiencia de la actual Representante Legal ejemplifica lo anterior:

Tenía miedo de que la gente no me hiciera caso, no me sentía segura para hablar. Para mí fue algo complicado, pero pues poco a poco todo se puede, aunque uno no sabe, pero ahí se va aprendiendo poco a poco. Ahorita ya estoy más tranquila, también ya me siento mucho más segura cuando digo las cosas. Me di cuenta que sí puedo. Ahora espero seguir hasta terminar con mi periodo (MSR, Bayalemhó, Larráinzar, abril 2016).

3) Incremento en la habilidad de interactuar fuera de casa

La cooperativa ha significado también la oportunidad de trascender más allá del espacio doméstico, no solo para asistir a reuniones del grupo local o en San Cristóbal, sino para salir incluso del estado:

En la cooperativa he aprendido tantas cosas, he aprendido a viajar. Desde los 17 años fui a México, al Palacio de los Deportes, fui como representante de la tienda para vender. Desde ahí estuve viajando, muchas veces me ha tocado salir a vender. Me sentía muy contenta de salir, como todo está pagado, todo el viaje. Me gusta mucho conocer lugares, conocer varias artesanías, es algo que me hace sentir muy muy contenta (EJM, marzo 2016).

4) Habilidad para comunicarse con otras personas e incursionar en otros espacios

“El confinamiento social de las mujeres al hogar perjudica su habilidad para comunicarse, para valerse por sí misma y para auto-reconocer sus potencialidades” (Zapata *et al.*, 2005:346). Sin embargo, la cooperativa significa un puente hacia espacios en los que tradicionalmente las mujeres no incursionan de forma activa. Actividades como la gestión de proyectos ante

instituciones, solicitar asesoría del Contador, hacer trámites ante notario, realizar depósitos y transferencias bancarias, representan puentes y oportunidades para la interacción con otras personas, para valerse por sí mismas y para el reconocimiento de sus capacidades y habilidades comunicativas.

En la cooperativa he aprendido muchas cosas, creo que lo principal es que ahí aprendí a hablar, a caminar, a salir. Ahora lo que pienso es que si no hubiera aceptado ser la representante, no hubiera aprendido nada de eso, hubiera estado aquí metida en la casa todo el tiempo. Así lo pienso, por eso es que me siento muy bien, contenta (Comunicación personal VMG, Catishtic, marzo 2016).

5) Habilidad para participar e influir en otros espacios

En las comunidades de Los Altos, muy pocas mujeres tienen acceso a opinar y ser escuchadas durante las Asambleas comunitarias, porque “para eso están los hombres”. En Larráinzar y Aldama, las mujeres no hablan. En Chamula varias mujeres han empezado a opinar:

En las asambleas de mi comunidad yo sí hablo. Y no soy la única que habla, varias mujeres también lo hacen (Comunicación personal VMG, Catishtic, marzo 2016).

6) El sentimiento de que otras cosas son posibles

“Lograr que las mujeres tengan y asuman como propia la capacidad de imaginar relaciones de vida diferentes, es parte del proceso de empoderamiento” (Zapata *et al.*, 2005:348). Participar en la cooperativa ha hecho que muchas mujeres (sobre todo las más jóvenes) tengan otras aspiraciones:

En los viajes aprendí tantas cosas. La primera vez que salí a vender, no sabía cómo hacerle. Allá donde fui aprendí como se vende un producto, la verdad no tenía ni idea. Fue muy difícil para mí. Pero las siguientes veces ya sabía cómo vender, ya fui aprendiendo poco a poco. Creo que salir fue muy importante para mí, me ayudó a empezar a sentirme más segura en todos los aspectos. Para mí es como si estuviera escrito que mi destino es que yo viajara. Para mí fue mi destino que estuvo esperando. Me tocó viajar muchas veces y hasta ahora sigo

viajando. Fue muy importante empezar a salir, me di cuenta de que me gustaba (Comunicación personal EJM, Catisttic, marzo 2016).

Sobre sus planes para el futuro, la joven agrega:

Otra de las cosas que me gustaría hacer es tener un pequeño negocio, me gustaría tener una tienda de mantas e hilos en Chamula, como la mayoría de las mujeres trabajan en mantas, pues tengo la idea de que si se vendería. Igual me gustaría tener una casa más amplia, pero espero ahorrar, ahorrar para eso (Comunicación personal EJM, Catisttic, marzo 2016).

El sentimiento de que es posible asumir otra forma de *ser mujeres* se refleja en una ruptura con el rol tradicional de *madresposas*, tal como expone el testimonio anterior, aparece la idea de “dedicarse a algo que le gusta”. EJM, al igual que muchas jóvenes de la cooperativa, han encontrado en la experiencia organizativa la oportunidad de soñar con un futuro construido a partir de lo que *ellas* desean.

CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES

En este capítulo, se presentan las conclusiones generales derivadas del estudio efectuado con las artesanas de la cooperativa J'pas Joloviletik. A lo largo de este apartado, se hará un breve recuento de cada capítulo, exponiendo los principales hallazgos y conclusiones obtenidas.

El objetivo central de este estudio fue analizar si la participación en esta organización, ha tenido influencia sobre el proceso de conformación de la identidad de género de las socias que integran cuatro grupos locales: Aldama, Larráinzar, Bautista Chico y Catishtic. Una vez finalizado el estudio, con base a lo expuesto en este trabajo, se concluye en tono afirmativo que la participación en la organización incide en el proceso de construcción de la identidad de género. Sin embargo, se encontraron elementos que indican que este cambio de ningún modo puede asumirse como lineal u homogéneo, incluso se hallaron evidencias de ser nulo en algunos casos particulares.

Además de la participación en la cooperativa, intervienen diversos factores que se superponen de acuerdo a las condiciones particulares de vida de cada socia, tales como el tipo de participación, el tiempo que ha estado participando, el interés personal por estar dentro de la organización, así como las condiciones de vida derivadas del momento en el que se encuentre en su ciclo vital y el de la unidad doméstica de la que forma parte.

En el primer capítulo de este trabajo, se planteó una discusión teórica en la que se entretejen los elementos que inciden en el proceso de construcción de la identidad de género. La discusión se ubicó en el contexto de las mujeres rurales, y con ella se visibilizó que el género, en tanto construcción social, interactúa con variables como etnia y cultura en el proceso de construcción de

la identidad genérica y de la asimilación de los roles de género que de ella se derivan. Quedó patente que al interior de las comunidades indígenas, estas construcciones sociales marginan a las mujeres del acceso a los espacios considerados como *públicos*, relegando su participación a pequeños nichos, en los que la mayoría de las veces no se llega por elección directa, sino por su vinculación con algún hombre (padre, esposo), restando legitimidad a su participación.

Por otra parte, la participación que las artesanas han tenido en organizaciones *no tradicionales*, como las cooperativas, representa uno de los accesos legitimados a espacios públicos, y se contrapone a las ideas tradicionales que limitan la movilidad de las mujeres y su capacidad de asociación y organización; claro está que la participación se presenta en distintos grados o niveles y que a partir de estas diferencias puede incidir de forma heterogénea sobre la construcción de la identidad de género.

En el segundo capítulo, se presenta una inmersión en el espacio geográfico delimitado por la región Altos de Chiapas, predominantemente indígena y, contextualizada desde el enfoque feminista muestra los contrastes sociales y las diferencias en las condiciones de vida de hombres y mujeres estructurados a partir del género.

Se expusieron las desigualdades presentes en el acceso a la educación, donde los indicadores muestran que los índices de analfabetismo y monolingüismo son mayores para las mujeres. Se mostró que la decisión de recibir atención médica, con frecuencia pasa primero por la aprobación de los hombres (esposos) y que los servicios de salud, además de resultar gastos económicos importantes, resultan en prácticas de discriminación hacia las indígenas “por no saber hablar español” así como por los insultos proferidos por ladinos debido a su condición de clase y etnia.

En un escenario como Los Altos de Chiapas, la violencia intrafamiliar hacia las mujeres rurales (en cualquiera de sus expresiones), es en muchos casos vista

como algo *natural* que deben de soportar con sumisión, puesto que tradicionalmente son educadas para obedecer a sus esposos. No obstante que muchas han tomado consciencia y ven los maltratos como algo negativo, el cambio no es compartido por sus compañeros; la separación y el rechazo social derivado de esta se convierten también en otra pesada carga.

Para las mujeres que viven en comunidades de la región Altos, las opciones laborales remuneradas son limitadas, ya que en su rol de madres y esposas, tienen pocas oportunidades de acceder a empleos formales. Con mayor frecuencia, el trabajo que desempeñan es de tipo informal, en el que destacan las labores agrícolas y principalmente la elaboración y comercialización de artesanía como actividades generadoras de ingresos económicos. Sin embargo, estas actividades se dan en forma paralela a las labores domésticas; por lo que los roles reproductivo y productivo se transforman en dobles jornadas para las mujeres.

Por otra parte, en este capítulo se da cuenta de los procesos sociales y económicos ocurridos desde la década de 1970 en Los Altos, que devinieron en el impulso de la política oficial para la conformación de diversas organizaciones formales, entre las que destaca la figura de Sociedades Cooperativas, bajo las cuales, las artesanas incursionaron en la generación de ingresos económicos, reorientando la connotación de los textiles a productos mercantilizados orientados principalmente al turismo.

Una de las organizaciones de artesanas surgida de este impulso es la cooperativa J'pas Joloviletik; en el tercer capítulo se abordó su historia, desde su conformación en 1982 hasta el año 2015. Esta organización ha pasado por diversas etapas, caracterizadas por la asesoría externa, en primera instancia del INI, dependencia oficial que alentó su constitución y mantuvo el control de la misma durante varios años, negando a las socias la participación en la toma de decisiones, relegándolas al rol de productoras de textiles.

Un segundo periodo de asesoría externa se da durante los primeros años de la década de 1990, la asesora en turno, rompió las relaciones con el INI y acercó a las representantes a la dirección de la cooperativa, facilitando talleres (contabilidad, costeo de productos, entre otros) con los que las socias iniciaron el camino hacia la autogestión. Además, las mujeres toman partida en discusiones de la esfera pública y política, hablando de sus derechos y cuestionando los roles de género. Tras el levantamiento zapatista, la cooperativa manifiesta su simpatía con el movimiento y con las reivindicaciones de género propuestas desde el zapatismo. Esta situación produjo una división interna, que terminó dos años después con la salida de la asesora y junto con ella muchas líderes y socias de la organización, por lo que aquellas artesanas que permanecieron, retornaron al INI, quien retomó el control y la administración de la cooperativa.

La relación de J'pas Joloviletik con esta institución terminó en el 2001, luego de haber sufrido un robo. Tras algunos años en los que “permanecieron solas”, las socias de la cooperativa establecieron en 2007 una alianza con un nuevo asesor externo, THP, una ONG con presencia internacional enfocada al empoderamiento de hombres y mujeres en situación de pobreza.

Esta ONG ha asesorado a la cooperativa durante los últimos ocho años, en los cuales se ha modificado la estructura interna de la organización y se han creado diversos espacios de participación; la toma de decisiones dejó de ser centralizada y las mujeres están más involucradas con la dirección y administración de la organización.

No obstante que estos cambios han fomentado una mayor participación de las artesanas en la toma de decisiones, ponen en evidencia los profundos contrastes devenidos del proceso de asumir el control de una cooperativa por parte de mujeres indígenas, quienes se debaten entre el rol tradicional de madres y esposas (relacionado con su identidad de género) y el rol de dueñas de la organización (vinculado a una identidad profesional).

En cuanto a los tipos de participación, encuentro que el sistema de cargos instituido es dinámico, en cada órgano varía el nivel en función de qué actividades se encuentre realizando en determinado momento. Esta es una de las características de las organizaciones en red de tipo dirigidas, en las que no hay una jerarquía definida, y puede pasarse de jefe a dirigido y viceversa de acuerdo a las acciones que se realicen.

De este modo, más mujeres han tomado diversas responsabilidades generando experiencias organizativas y personales que difícilmente tendrían en una organización de tipo vertical. Sin embargo, se observó que quienes más participan son las mujeres que ocupan algún cargo (Consejos, Comisiones, Representantes), mientras que aquellas que no lo hacen, con frecuencia tienen los niveles de participación más bajos en la escala. En la opinión de algunas representantes, hay socias que no se involucran porque “no les importa”; de aquí que se hayan planteado la diferencia entre ser *socia* y ser *dueña*, en relación en cómo se involucran con la organización.

De la asesoría brindada por THP a la cooperativa, se puede concluir que en el plano administrativo, ha generado diversas herramientas que permiten a las socias tener verdadero control de los recursos y de la administración; sin embargo, se observó cierta dependencia hacia la ONG en la planeación y coordinación de actividades, así como en la evaluación de resultados. El acompañamiento del equipo de THP como moderadoras y facilitadoras durante las asambleas para fijar metas y definir estrategias, es notable. De acuerdo con la representante legal, las socias todavía se muestran inseguras “porque no conocen cómo se hacen muchas cosas”, y agregó:

Creo que todavía no estamos preparadas. No creo que solas podamos hacerlo todo, la veo difícil todavía. De repente sí tenemos juntas nosotras solas, pero es cuando planeamos poquitas cosas o porque es algo que ya sabemos cómo hacerlo; pero hay otras cosas que nos cuesta mucho para planear, por eso, hasta que esté alguien de THP para que nos apoye.⁷³

⁷³ Comunicación Personal MSR, San Cristóbal de L.C., abril 2016.

Las artesanas de la cooperativa continúan en un proceso de aprendizaje, sus experiencias organizativas van forjando capacidades que, siguiendo a Bonfil (2002), posibilitan un cambio tanto en la posición personal como en la valoración colectiva, dando origen a procesos de autoafirmación, confianza y fortaleza.

En el cuarto capítulo de este trabajo, se abordaron las condiciones de vida de mujeres pertenecientes a tres generaciones distintas. A partir del análisis de cinco categorías (infancia, juventud, educación, matrimonio y número de hijos, así como el contexto en el que se dio su ingreso a la cooperativa), se obtuvieron las siguientes conclusiones:

La primera generación (socias fundadoras) está marcada por el trabajo en el campo (frecuentemente como cuidadoras de borregos) y el aprendizaje de las labores domésticas desde muy pequeñas. Una característica compartida es la nula escolaridad puesto que “no había escuelas cerca”. Entre los 8 y 10 años se iniciaban en el aprendizaje de las labores textiles, por la necesidad de “hacer su propia ropa”. Al alcanzar la edad de 10-12 años, colaboraban con el núcleo familiar en el cultivo de hortalizas, así como en la recolección de leña, ambas actividades con fines comerciales.

La edad de casarse oscilaba entre los 15 y 20 años, y de acuerdo a la *costumbre*, las mujeres no podían decidir con quién casarse y debían mostrar sumisión y respeto hacia sus esposos. Esta generación participó activamente en la conformación de la cooperativa J'pas Joloviletik adaptándose al contexto económico cambiante para conferir un valor comercial al trabajo artesanal y generar ingresos para los núcleos familiares. De esta forma la labor textil quedó instituida como un trabajo.

La segunda generación (hijas de las socias fundadoras) tuvo una infancia muy similar a la de sus madres apoyando en las labores domésticas, sin embargo lo que las hace distintas es que la mayoría de entrevistadas tuvo acceso a la

educación primaria, donde desarrollaron habilidades como la lectoescritura. El aprendizaje de las labores textiles se daba entre los 10 y 15 años.

Al crecer, la mayoría de las jóvenes trabajaba en la elaboración y venta de textiles. El matrimonio ocurría entre los 16 y 24 años, las mujeres de esta generación tampoco tuvieron la opción de decidir con quién casarse. Ingresaron a la cooperativa recurriendo a redes familiares, motivadas por la necesidad de ganar su propio dinero a través de la comercialización de textiles.

En el caso de la tercera generación (nietas de las fundadoras), su infancia y juventud transcurrió entre las labores domésticas y la asistencia a la escuela. Todas las entrevistadas concluyeron la primaria e incluso algunas cursaron la secundaria. De acuerdo a los testimonios, ver a sus madres realizando labores textiles cotidianamente, despertó su curiosidad desde temprana edad para aprender. Ello habla de la importancia que la elaboración de artesanía había cobrado para las mujeres de la segunda generación.

A diferencia de las dos generaciones anteriores, las jóvenes han tenido más libertad para salir e interactuar con muchachos de su edad, muchas de ellas tienen noviazgos a “escondidas” puesto que no todas las familias aceptan este tipo de relaciones. Aunque las muchachas tienen una forma de pensar y actuar muy distinta, aún pesa sobre ellas el control social impuesto por sus familias, cuestión que sigue limitando la movilidad y las decisiones de esta generación.

Se observó que la edad para contraer matrimonio (o *juntarse*) va de los 16 a los 26 años (similar a la segunda generación); no obstante, también se encontraron casos en donde las mujeres prefieren permanecer solteras por más tiempo. Para estas jóvenes, el matrimonio les resta libertad e independencia; siendo solteras, se sienten en igualdad de condiciones que los varones para salir a divertirse. Otro cambio significativo es en las aspiraciones a futuro, algunas planean establecer algún negocio o construir su casa con los ahorros que generan a partir de la producción textil.

Por otra parte, su ingreso a la cooperativa se dio principalmente bajo la motivación de “querer ganar su propio dinero”. Al igual que con la generación anterior, saber leer, escribir y tener habilidades para hacer operaciones aritméticas, facilita su participación en el sistema de cargos, puesto que la Asamblea General considera éstas como habilidades indispensables para acceder a ellos.

En este mismo capítulo se abordan las relaciones sociales entre las socias de cada grupo de estudio. En este sentido se encontró que la mayoría de las mujeres guardan algún tipo de parentesco consanguíneo con la representante, por lo que podrían considerarse como grupos familiares. El segundo tipo de relación social presente es la amistad y únicamente en el grupo de Larráinzar, la representante afirmó que no guarda ninguna relación con tres de sus compañeras.

En relación con el reglamento para aceptar nuevas socias, se observó que la cooperativa ha recurrido a las redes familiares como criterio de aceptación. En la práctica, esta regla está actuando en dos sentidos, por un lado reafirma la pertenencia a un linaje, con el que se experimenta un fuerte compromiso y disminuye la posibilidad de abandonar la cooperativa. En un segundo sentido se restringe y limita el acceso de nuevas artesanas, afectando el proceso de cambio generacional al interior de la organización.

El quinto capítulo de este trabajo presenta una recapitulación del contexto que rodea la participación de las artesanas en una asociación como J'pas Joloviletik, que atraviesa por un proceso de aprendizaje para ser una cooperativa totalmente autogestiva. En este sentido, se situó a las socias “entre la cooperativa y la familia”, puesto que las mujeres cumplen los roles genéricamente asignados y al mismo tiempo toman parte en el espacio público a través de su participación en las actividades y el sistema de cargos propios de esta organización.

Para las mujeres, la carga de trabajo *doméstico* está en función tanto de su ciclo de vida como del ciclo de vida del núcleo doméstico al que pertenecen, es así que se pasa de *hija* a *esposa* y luego a *madre*, cada momento está acompañado de responsabilidades y tareas que han sido establecidas de acuerdo a su condición genérica.

En relación al matrimonio y el trabajo en la cooperativa, se observó que no obstante que en las comunidades, la mayoría de los hombres (esposos) perciben la participación de las mujeres en la cooperativa como positiva, ésta es valorada únicamente por el aporte económico al núcleo familiar, los varones guardan cierta distancia hacia lo que ocurre dentro de la organización e incluso dijeron “desconocer” cómo funciona.

Se encontraron cambios en la actitud de los hombres hacia el trabajo doméstico, se involucran en algunas actividades como lavar la ropa, la limpieza del hogar y la preparación de alimentos; sin embargo, tal como puntualizaron las entrevistadas “no todos piensan igual” y hay quienes no muestran empatía hacia estas actividades. En este contexto, los hombres consideran su incursión en el trabajo doméstico como *ayuda* y como tal, no denota una responsabilidad compartida con las mujeres, además, lo hacen “cuando están en la casa” y disponen de tiempo.

Por otra parte, resultó evidente que desde la percepción de las mujeres casadas (o en unión libre), las actividades *reproductivas* ocupen un lugar preponderante, puesto que “son obligaciones de una mujer casada”, mientras que el rol productivo aunque importante, ocupa un segundo lugar en cuanto a asignación de tiempo. Las artesanas trabajan en promedio entre 1 y 4 horas al día. Estudios como los de Ramos (2010) afirman que el tiempo dedicado a las labores textiles está en función de la dependencia económica de las mujeres y las familias hacia esta actividad.

Participar en el sistema de cargos de la cooperativa significa para las mujeres reorganizar sus agendas cotidianas, normalmente recurren a tres estrategias:

Levantarse más temprano para adelantar el trabajo doméstico; buscar el apoyo de hijas e hijos mayores para que “cuiden la casa” durante su ausencia; una tercera estrategia identificada es recurrir a redes familiares (madre, hermana, nuera) para el cuidado de niños pequeños.

A diferencia de los hombres, las mujeres encuentran distintas percepciones de su participación, las cuales clasifico en: a) sentido económico (generadoras de ingresos); b) sentido de responsabilidades (hogar-cooperativa) y; c) consciencia de logros (colectivo). En cuanto a los factores que inciden en el tipo de participación que alcanzan las socias, puedo concluir que a partir de una matriz de factores que se configuran de distintas formas dependiendo de la situación y condición particular de cada mujer, estos tendrán mayor o menor influencia en la forma en la que se involucran con la cooperativa. Los factores descritos en este trabajo fueron: a) Características y objetivos de la organización; b) Situación de vida de las socias; c) Elementos circunstanciales; d) Tiempo de participación; e) Distancia a la sede de la organización y; f) Interés por participar.

Finalmente, respecto a la incidencia de la experiencia organizativa en los procesos de construcción de las identidades colectiva y de género, se observó que la mayoría de las socias otorgan una valoración positiva a formar parte de los grupos locales y de la cooperativa; éstos son percibidos como espacios de diálogo y encuentro entre mujeres en los que la identidad como artesanas actúa como elemento cohesionador del colectivo. Para autoras como Zapata *et al.*, (2005), participar en este tipo de espacios, permite a las mujeres interactuar, y empoderarse. Para la mayoría de las entrevistadas, la experiencia organizativa tiene una valoración positiva, significando en un sentido social, una oportunidad para salir de la cotidianidad del espacio doméstico y convivir con otras mujeres.

La participación en la organización reafirma la valoración de *ser artesana* en tres sentidos diferentes e interrelacionados: a) como un trabajo para generar ingresos y obtener independencia económica (procesos vinculados con la autoestima y sentirse más seguras de sí mismas); b) como una forma de

obtener prestigio (ganar premios, salir de la comunidad, hacer textiles “muy bonitos”) y; c) como poseedoras y transmisoras de conocimientos hacia las nuevas generaciones (valoración cultural).

En cuanto a la percepción sobre *ser mujeres*, se realizó un análisis desde la mirada feminista del empoderamiento, entendido como un proceso mediante el cual las mujeres asumen el control de sus vidas, la habilidad para hacer cosas, definir sus propias agendas y cambiar eventos de una forma que antes no existían (Young, 1993, 2006). En el sentido individual del empoderamiento, la experiencia organizativa ha permitido que las mujeres incrementen su autoestima; superen el miedo a hablar; interactúen con otras personas (principalmente *kaxlanes*); además de permitirles incursionar en espacios de toma de decisiones, en este sentido, las asambleas de la cooperativa son *espacios de entrenamiento* en los que las mujeres expresan sus opiniones y pensamientos, algunas de ellas ya lo hacen también en las asambleas comunitarias.

Por otra parte, se está forjando un sentimiento de que *otras cosas son posibles*; para Zapata *et al.* (2005) imaginar que pueden existir relaciones de vida diferentes es una expresión del proceso de empoderamiento. La participación en la cooperativa ha alentado a muchas mujeres, sobre todo las más jóvenes a forjarse expectativas más allá del rol de *madresposas*, mostrando indicios de un proceso de cambio en el que están dejando de *ser-para-otros* y comenzando a *ser para sí mismas*.

LITERATURA CITADA

- Agarwal, Bina (2001), "Participatory exclusions, community forestry and gender: An analysis for South Asia and a conceptual framework". *World Development*, Vol. 29. No. 10. pp. 1623-1648.
- Aguirre Pérez, Irma Guadalupe (2001), "El trabajo artesanal de las mujeres amuzgas desde una perspectiva de género. El caso de la cooperativa La Flor de Xochistlahuaca". En: Paloma Bonfil y Blanca Suárez [Coords.] *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP), México. pp. 37-70.
- Aguirre Pérez, Irma Guadalupe (2003), "Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional". *Cuicuilco Nueva Época*, Vol. 10, No. 27 (enero-abril). pp. 1-27.
- Alberti Manzanares, Pilar (1994), *La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas*. (Tesis de Maestría) Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). México.
- Alberti Manzanares, Pilar (1998), "La organización de mujeres indígenas como instrumento de cambio en el desarrollo rural con perspectiva de género". *Revista Española de Antropología Americana*, No. 28. pp. 189-213.
- Alejos-García, José (2004), "Los Choles en el siglo del café: Estructura agraria y etnicidad en la cuenca del río Tulijá". En: Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto [Eds.], *Chiapas los Rumbos de otra historia*. Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. (Tercera Reimpresión). pp. 319-328.
- Álvarez-Gayou Jurguenson, Juan Luis (2005), *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. (1ª reimpresión). Ed. Paidós. México.

- Araiza Díaz, Alejandra (2004), "Epistemología de género: las mujeres zapatistas de Roberto Barrios". *Política y Cultura*, No. 22 (otoño), pp. 125-145.
- Araiza Díaz, Alejandra (2006), "Las mujeres indígenas en México: un análisis desde la perspectiva de género". *Quaderns de l'institut Català d'Antropologia*, Vol. 8. No. 8/b.
- Artous, Antoine (1982), *Los orígenes de la opresión de la mujer*. (Traducción de Helga Pawlowsky). Editorial Fontamara. Tercera edición. Barcelona, España.
- Bari, María Cristina (2002), "La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas". *Cuadernos de antropología social*, No. 16. pp. 149-163.
- Barrera, Dalia e Irma Aguirre (2003), "Participación de las mujeres en los gobiernos municipales de México". En: Dalia Barrera y Alejandra Massolo [Coords.] *Memoria del Primer Encuentro Nacional de Presidentas Municipales*. Instituto Nacional de las Mujeres, México.
- Barth, Fredrik [Comp.] (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español. México.
- Bonfil Sánchez, Paloma (2002), "Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia". En: Dalia Barrera Bassols [Comp.], *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP). México. pp. 67-98.
- Boyer Neyla, Isabel (2014), *Amor y otras tecnologías. Una miscelánea de la modernidad tsotsil en Chiapas*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.
- Burin, Mabel e Irene Meler (2010), *Género y Familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. 1ª edición. 4ª reimpresión. Editorial Paidós. Argentina.

- Cabnal, Lorena (2010), *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Asociación para la Cooperación con el Sur (ACSUR) Las Segovias.
- Canabal Cristiani, Beatriz (2002), "Mujeres en el movimiento campesino". En: Dalia Barrera Bassols [Comp.], *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP). México. pp. 39-66.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007), *Etnicidad y estructura social*. Traducción de Virginia Molina y Enrique Lemus. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana. México.
- Carrasco, Cristina (2001), "La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres?" *Mientras Tanto*. No. 82 (otoño-invierno) pp. 43-70.
- Casique, Irene (2008), "Participación en el trabajo doméstico de hombres y mujeres en México". *Papeles de población*. No. 55 (enero/marzo). CIEAP/UAEM. pp. 173-200.
- CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) (2010), *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena, 2010*. (Disponible para descarga en: www.cdi.gob.mx).
- CDI (2012), *Instituto Nacional Indigenista – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012*. CDI, México.
- CEIEG (2013), *Perfiles Municipales Región V Altos tsotsil-tseltal. Gobierno del Estado de Chiapas*. Disponible en: www.ceieg.chiapas.gob.mx. Fecha de consulta: 01 Abril 2016.
- Chihu Amparán, Aquiles [Coord.] (2002), *Sociología de la identidad*. Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Miguel Ángel Porrúa. México.
- CIEPSE (2014), *Análisis de la Pobreza en Chiapas, 2014*. Gobierno del estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

CJE [Consejo de la Juventud Española] (2011), *Guía de participación asociativa intercultural*. Documento disponible para descarga en: www.cje.org

Comandanta Miriam (2015), “La lucha como mujeres zapatistas que somos I”. En: *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. pp. 109-115.

CONEVAL (2012), *Informe de pobreza y evaluación en el estado de Chiapas 2012*. (Disponible para descarga en: www.coneval.gob.mx).

Conway, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott (2000), “El concepto de género”. En: Marta Lamas [Comp.], *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Editorial Porrúa y Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.

De Beauvoir, Simone (2005), *El segundo sexo*. Traducción al español de Alicia Martorell. Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer. España.

Díaz Hernández, Blanca M.; Martha Patricia Ochoa Fernández, Teresa Ramos Maza y Socorro Cancino Córdova (2015), *Trabajo, Mercado y Género. Mujeres chiapanecas productoras de tostadas de maíz*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / El Colegio de la Frontera Sur / Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas, México.

Diego Quintana, Roberto (2001), “Bordando, tejiendo y moldeando vidas: Mujeres artesanas y relaciones de género en el México Indígena”. En: Paloma Bonfil y Blanca Suárez [Coords.], *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP), México. pp 9-35.

Espinosa, Gisela (1999), *Mujeres campesinas en el umbral del nuevo siglo*. Mimeo. México.

Escalona Hernández, Concepción (2001), “La producción artesanal en los grupos domésticos de X-Pichil, Quintana Roo”. En: Paloma Bonfil y Blanca Suárez [Coords.], *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP). México. pp. 71-136.

- Folgueiras Bertomeu, Pilar (2008), "La participación en sociedades multiculturales. Elaboración y evaluación de un programa de participación activa". *Revista Electrónica de Investigación y Evaluación Educativa (RELIEVE)*. Vol. 14, No. 2. pp. 1-16.
- Fortes, Meyer (1971), "Introduction". En: J. Goody [Ed.], *The developmental cycle in domestic group*. (Cambridge papers in social anthropology). Cambridge University Press: Reino Unido. pp. 1-14.
- Forstner, Kathrin (2013), "La artesanía como estrategia de desarrollo rural: el caso de los grupos de artesanas en la región de Puno (Perú)". *Cuadernos de Desarrollo Rural*. No. 10 (julio-diciembre). Colombia. pp.141-158.
- Galindo Vilchis, Luz María y Paula Rivera Hernández (2015), "Población indígena: Una mirada de género desde la Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo 2014". *Cuadernos de Trabajo*, No. 60. Instituto Nacional de las Mujeres. México.
- Gargallo Celentani, Francesca (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección. México.
- Gelfus, Frans (2002), *80 herramientas para el desarrollo participativo: Diagnóstico, planificación, monitoreo, evaluación*. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA).
- Giménez, Gilberto (2000), "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: José Manuel Valenzuela Arce [Coord.], *Decadencia y auge de las identidades*. Plaza y Valdéz Editores / El Colegio de la Frontera Norte. México. pp 45-78.
- Gobierno del estado de Chiapas (2013), *Programa Regional de Desarrollo 2013-2018 Región V Altos Tsotsil-Teslital*. Disponible para descarga en: www.ped.chiapas.gob.mx
- Goffman, Erving (1986), *Estigma, La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores. Tercera reimpresión. Argentina.

- Goldsmith Connelly, Mary (1998), "Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas". En: Eli Bartra [Comp.], *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM-X. México. pp. 35-62.
- González Ortiz, Felipe e Ivonne Vizcarra Bordi (2006), *Mujeres indígenas en el Estado de México. Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*. El Colegio Mexiquense-Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- Hart, Roger (1993), *La participación de los niños. De la participación simbólica a la participación auténtica*. Ensayos Innocenti, No. 4. UNICEF.
- Hartmann, Heidi (1979), "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo". *Papers de la Fundació* (Fundación Rafael Campalans) No. 88.
- Hernández Sampieri, Roberto, Carlos Fernández-Collado y Pilar Baptista Lucio (2006), *Metodología de la investigación*. (Cuarta Edición). Mc. Graw Hill Interamericana. México.
- Hernández Sánchez, Áurea; Luz María Soto Pinzano y Nubia Durán Mora (2008), "Dificultades para acceder a los servicios de salud en Chiapas". *Gaceta Urbana*, No. 6. pp. 29-38.
- INEGI (2014), *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, 2011. Panorama de violencia contra las mujeres en Chiapas*. (Disponible en www.inegi.gob.mx. México.
- Jarcorzinsky, Witold (2004), *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. Miguel Ángel Porrúa Eds. México.
- J'pas Joloviletik (2011), *Reglamento interno de la Cooperativa J'pas Joloviletik*.
- J'pas Joloviletik (2015), *Protocolización de la Asamblea General Extraordinaria de la Sociedad Cooperativa Unión Regional de Artesanas de Los Altos de Chiapas "J'pas Joloviletik"*.

- Kabeer, Naila (1997), "Empoderamiento desde abajo: ¿Qué podemos aprender de las organizaciones de base?" En: Magdalena León [Comp.], *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo Editores. Bogotá, Colombia. pp. 119-146.
- Köhler, Ulrich (1975), *Cambio Cultural dirigido en Los Altos de Chiapas: un estudio sobre la antropología social aplicada*. Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública. México.
- Korsbaek, Leif y Miguel Ángel Sámano Rentería (2007), "El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad". *Ra Ximhai*, Vol. 3, No. 1, (enero-abril), Universidad Autónoma Indígena de México. El Fuerte, México. pp. 295-224.
- Lamas, Marta (1996), *La construcción cultural de la diferencia sexual*. Editorial Porrúa y Programa Universitario de estudios de género (PUEG) Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.
- Lamas, Martha (1997), *La perspectiva de género: una herramienta para construir equidad entre mujeres y hombres*. Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, México.
- Lamas, Marta (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Editorial Taurus. México.
- Lagarde, Marcela (1990), *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.
- Lerner, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*. Traducción al castellano de Mónica Tusell. Editorial Crítica. Barcelona, España.
- López Meza, Antonio; Reyna Moguel Viveros y Alma A. Gonzáles C. (1997), *Sistema Jurídico y las asociaciones de productores en Tenejapa, Chiapas, México*. El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Chiapas.
- Manzano Cortés, Lily (2001), "Las artesanas de la casa de la noche. Análisis de una experiencia de trabajo con mujeres artesanas". En: Paloma Bonfil y Blanca Suárez [Coords.], *De la tradición al mercado. Microempresas de*

mujeres artesanas. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP), México. pp. 137-185.

Mariaca Méndez, Ramón, José Pérez Pérez, Antonio López Meza y Noé Samuel León Martínez (2007), *La Milpa tsotsil de Los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos*. El Colegio de la Frontera Sur / Universidad Intercultural de Chiapas. México.

Méndez Morales, Sara (2001), "Mujeres y artesanía de palma en la mixteca oaxaqueña". En: Paloma Bonfil y Blanca Suárez [Coords.], *De la tradición al mercado*. Microempresas de mujeres artesanas. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza (GIMTRAP). México. pp. 281-326.

Mercado Maldonado, Asael y Alejandrina V. Hernández Oliva (2010), "El proceso de construcción de la identidad colectiva". *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, No. 53 (mayo-agosto). pp. 229-251.

Moore, Henrietta L. (2009), "Género y estatus: la situación de la mujer". En: Henrietta L. Moore (2009) *Antropología y Feminismo* (Quinta Edición). Ediciones Cátedra. Madrid.

Montero García-Celay, María Luisa y Mariano Nieto Navarro (2002), *El patriarcado: una estructura invisible*. (Sin datos del editor; disponible en internet).

Morris, Walter F.; Alfredo Martínez Fernández; Janet Schwartz y Carol Karasik (2011), *Guía textil de Los Altos de Chiapas*. Linda Ligon for Thrums / Asociación Cultural Na Bolom. México.

Moser O.N., Caroline (1995), *Planificación de género y desarrollo, Teoría, práctica y capacitación*. (Traducción de Jessica McLauchlan y Mirko Lauer). Red entre mujeres/Flora Tristán ediciones. (Primera edición en español). Lima, Perú.

Mosquera Aguilar, Antonio (1995), "Las artesanías y las empresas colectivas de desarrollo". *Anuario 1994 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del estado de Chiapas*. pp. 383-424. México.

- Nazar Beutelspacher, Austreberta; Emma Zapata Martelo; Verónica Vázquez García y Esperanza Tuñón (2002), "Género, espacio y opciones de vida. El caso de mujeres rurales de seis comunidades de Chiapas". En: Edith F. Kauffer Michel [Ed.] *Identidades, migraciones y género en la Frontera Sur de México*. El Colegio de la Frontera Sur. México. pp. 243-270.
- Olivera, Mercedes (2008), "Violencia feminicida en México: expresión de la crisis estructural". En: Mercedes Olivera [Coord.], *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. UNICACH (Colección Selva Negra). México. pp. 29-44.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2011), *Mujeres marginales de Chiapas: Situación, Condición y Participación (Región de Los Altos)*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Tuxtla Gutiérrez, México.
- Osborne, Raquel (2005), "Debates en torno al feminismo cultural". En: Celia Amorós y Ana Miguel [Eds.], *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización*. Tomo 2. Minerva Ediciones, España.
- Paredes, Julieta (2013), *Hilando fino desde el feminismo comunitario. Comunidad mujeres creando comunidad*. (Primera edición en México). México.
- Pitarch Ramón, Pedro (2004), "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas". En: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz [Eds.], *Chiapas Los Rumbos de otra historia*. Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. (Tercera reimpresión). pp. 237-250.
- Pozas, Ricardo (1987), *Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*. Clásicos de la antropología mexicana Núm. 1. Instituto Nacional Indigenista. México.
- Ramírez Velásquez, Blanca Rebeca (2003), *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio. Un recorrido por los campos de las teorías*. Porrúa. México.

- Ramos Maza, Teresa (2010), *Artesanas tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, México.
- Ramos Maza, Teresa (2014), "Cooperación y competencia en las redes de producción de textiles. La reinención de la artesanía por las mujeres tseltales de Chiapas". En: Reygadas, Luis; María Pozzio; María Amalia Gracia, Ángeles López Santillán y Teresa Ramos Maza [Coords.], *Economías alternativas: Utopías, desencantos y procesos emergentes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. pp. 265-293.
- Rendón, Juan José (2003a), *La comunalidad. Modo de vida entre los pueblos indios*. Ed. CONACULTA, México.
- Rendón, Juan José. (2003b), *El Taller de Diálogo Cultural, una propuesta para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas indígenas*. (Disponible en PDF).
- Riaño Marín, Rosa Elena y Christine Okali (2008), "Empoderamiento de las mujeres a través de su participación en proyectos productivos: experiencias no exitosas". *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 46 (enero-abril). Universidad Autónoma del Estado de México. México. pp. 119-141.
- Rivas Tovar, Luis Arturo (2002), "Nuevas formas de organización". *Estudios Gerenciales*, No. 82 (enero-marzo). pp. 13-45.
- Rodríguez Blanco, Eugenia (2011), "Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan". *Política y Cultura*, No. 35. México. pp. 87-110.
- Rodríguez Cabrera, Verónica (2000), *Liderazgo femenino y los caminos de la mujer en Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Rodríguez Cabrera, Verónica y Roberto Diego Quintana (2002), "Paradojas conceptuales del género en procesos de cambio de mujeres indígenas y campesinas en el México rural". *Cinta de Moebio*, No. 13. pp. 143-152.

- Rovira, Guiomar (2007), *Mujeres de maíz*. (Quinta Reimpresión). Ediciones Era. México.
- Rowlands, Joanna (1997), "Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: Un modelo para el desarrollo". En: Magdalena León [Comp.], *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo Editores. Bogotá, Colombia.
- Rus, Jan. (2009), "La nueva ciudad maya en el Valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas". En: Marco Estrada Saavedra [Ed.], *Chiapas después de la tormenta. Estudios en economía, sociedad y política*. El Colegio de México/Cocopa. México. pp. 169-219.
- Rus, Jan (2012), *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas 1974-2009*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. México.
- Salguero Velázquez, Ma. Alejandra (2008), "Ni todo el poder ni todo el dominio: identidad en los varones, un proceso de negociación entre la vida laboral y familiar". En: Juan Carlos Ramírez Rodríguez y Griselda Uribe Vázquez [Coords.], *Masculinidades, el juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*. Ed. Plaza y Valdéz, México. pp. 247-282.
- Salles, Vania (2000), "Las familias, las culturas, las identidades". En: José Manuel Valenzuela Arce [Coord.], *Decadencia y auge de las identidades*. Plaza y Valdéz Editores / El Colegio de la Frontera Norte. México. pp. 249-288.
- Sánchez Santa Ana, María Eugenia y Paola Pérez Merino (2014), "Abriendo camino. Mujeres artesanas de la organización Ramo Textil de Zinacantán, Chiapas". En: Alejandro González Villarruel [Coord.], *Cambio y continuidad en las organizaciones indígenas textiles femeninas. Del Capital Social a la tradición textil*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Dirección General de Culturas Populares. México. pp. 61-96.
- Sautu, Ruth, (2003), *Todo es Teoría*. Ediciones Lumiere. Buenos Aires, Argentina. [Versión digitalizada del libro disponible en internet].

- Sen, Amartya (2000), *Desarrollo y Libertad*. Grupo editorial Planeta. Argentina.
- Servicio Internacional para la Paz [S!Paz] (2016), *Luchar con corazón de mujer. Situación y participación de las mujeres en Chiapas (1995-2015)*. S!Paz / Appleton Foundation / Mensen met een Missie. México.
- Serret, Estela (2000), "Género, Familia e Identidad Cultural". En: José Manuel Valenzuela Arce (Coord.) *Decadencia y auge de las identidades*. pp 231-248. Plaza y Valdéz Editores/El Colegio de la Frontera Norte. México
- Serret, Estela (2006), *El género y lo simbólico, la constitución imaginaria de la identidad femenina*. Instituto de la Mujer Oaxaqueña. México.
- Szmukler, Alicia M. (2002), "Género e identidad en el contexto del debate de la modernidad". En: Mercedes Barquet. *Reflexiones sobre teoría de género, hoy. Umbrales*. No. 11, (septiembre).
- Soriano Hernández, Silvia (2006), *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Taylor, Steve J. y Robert Bogdan (1996), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Ed. Paidós. Barcelona.
- The Hunger Project México (2009), *Reporte Anual, 2008*. THP-México. México.
- The Hunger Project México (2010), *Reporte Anual, 2009*. THP-México. México.
- The Hunger Project México (2011), *Reporte Anual, 2010*. THP-México. México.
- The Hunger Project México (2012), *Reporte Anual, 2011*. THP-México. México.
- The Hunger Project México (2013), *Reporte Anual, 2012*. THP-México. México.
- The Hunger Project México (2014), *Reporte Anual, 2013*. THP-México. México.
- The Hunger Project México (2015), *Reporte Anual, 2014*. THP-México. México.
- Turégano Mansilla, Isabel (2007), *La dicotomía público-privado y el liberalismo económico de J. Rawls*. Programa Nacional de I+D+I. España.

- Turok, Marta (1998), *¿Cómo acercarse a la artesanía?* Plaza y Valdez/SEP. México.
- Ulloa Ziáurriz, Teresa; Oscar Montiel Torres y Gretell Baeza Narváez (2011), *Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas. Trabajo etnográfico en los Altos de Chiapas*. Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres. México.
- Vargas Cetina, Gabriela, (2002), “Globalización y artesanías: Organizaciones artesanales den Chiapas”. En: Vargas Cetina, Gabriela [Coord.], *De lo privado a lo público, organizaciones en Chiapas*. CIESAS. Miguel Ángel Porrúa (Librero editor). México.
- Vázquez García, Verónica; Naima Jazíbi Cárcamo Toalá y Neftalí Hernández Martínez (2012), “Entre el cargo, la maternidad y la doble jornada. Presidentas municipales de Oaxaca”. *Perfiles Latinoamericanos*, No. 39. Enero-junio. pp. 31-57.
- Vela Peón, Fortino (2004), “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”. En: María Luisa Tarrés [Coord.], *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. (1ª reimpresión). Ed. Porrúa. México. pp. 63-95.
- Villafuerte Solís, Daniel (2015), “Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas”. *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. XIII. Núm. 1 (enero-junio). pp. 13-28.
- Villoro, Luis (1998), “Sobre la identidad de los pueblos”. En: Luis Villoro [Ed.], *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós Mexicana/UNAM. pp. 63-78.
- Young, Kate (1993), *Planning Development with Women. Making a World of Difference*. St. Martin’s Press, New York.
- Young, Kate (2006), “El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y proceso de planificación”. En: Fleitas Ruíz, Reina y Miguel Márquez [Coords.], *Antología preparada para el Primer Curso Diplomado en Desarrollo Humano local, Género, Infancia, Población y Salud*. Universidad de La Habana-Universitas/Cuba-PNUD/PDHL. La Habana, Cuba. pp. 121-128.

Zapata Martelo, Emma (2002), "La perspectiva de género en los estudios regionales". En: Edith F. Kauffer Michel [Ed.], *Identidades, migraciones y género en la Frontera Sur de México*. El Colegio de la Frontera Sur. México. pp. 69-104.

Zapata Martelo, Emma; Aurelia Flores y Nidia Hidalgo (2005), "El ahorro como estrategia de empoderamiento individual y colectivo". En: Paola María Sesia y Emma Zapata Martelo [Coords.], *Transformaciones del campo mexicano: Una mirada desde los estudios de género*. Editorial Praxis. México. pp 305-356.