



La indumentaria indígena en San Cristóbal de las Casas: un proceso de apropiación cultural.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

SANDRA TANISHA SILVA AGUILAR

ASESOR

DOCTORA MARCELA MENESES REYES

Ciudad Universitaria

México, 2013.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Poema.....	3
Agradecimientos:	4
Introducción.....	6
Primera parte. De Ciudad Real a San Cristóbal de las Casas.....	9
1.1 La ciudad para españoles construida por indígenas.....	9
1.2 La indumentaria indígena, antes y después de la Conquista.....	13
1.3 Una Traza Fallida.....	16
1.4 La disputa por la Capital de Chiapas.....	18
1.5 La Revolución de los Indios en Chiapas.....	20
1.6 La llegada de la Teología de la Liberación.....	25
1.7 La migración de los indígenas mayas a la ciudad mestiza.....	29
Segunda parte. El control cultural y la revaloración de la identidad indígena.....	36
2.1 Aproximación a la definición de cultura.....	36
2.2 La concepción simbólica de la cultura.....	42
2.3 Sobre la identidad.....	48
2.4 Las contradicciones entre el México profundo y el México imaginario.....	50
2.5 La emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la revaloración de la identidad étnica.....	61
2.6. La apropiación de la indumentaria indígena a partir del control cultural.....	69
Tercera Parte. Cambiar para seguir siendo. Las transformaciones en la indumentaria indígena.....	75
3.1. La última oleada de la migración a San Cristóbal de las Casas.....	76
3.2. San Cristóbal de las Casas ¿pueblo mágico?.....	78
3.3. Caminar por sus calles, conversar con sus personas: el trabajo de campo.....	80
3.4 Los tejidos, los brocados, los textiles, la indumentaria.....	88
3.5 La Teoría del Control Cultural puesta en práctica.....	92
3.6 Ellos y Nosotros. Entre la Resistencia, la Apropiación y la Innovación.....	102
3.7 Entre el sí y el no del sello <i>Marca Chiapas Original</i>	106
Consideraciones finales.....	112
BIBLIOGRAFÍA.....	122
Material Fotográfico.....	128

Poema

Svo'neal kuxlej jun te'om¹

Ta xal ti ants to'ox li jbej te'ome: jujun k'akal ta stsatsub li sk'ob yayijemik ta sik xchi'uk abtel. Ta yut te'tik la sxojanan ochel ch'ulelaletik ta ak'obaltik, la sk'ejanan yavanel sak tselaveletik, la ts'ibaan tso' k'analetik sneinojik kiletel chonetik. La sluchananbe svaich li bijikil antsetik, li yanal tsij uchetike la sts'ibaanbe sbe sch'ich'eltak. Ta svaichtak ta spech'anan jupech snich nichimetik, ta stse'imol no'ox va'ij yu'un yok te'etik xchi'uk k'ob t'etik.

La yak' bituk lok'eltal xch'uch'etike ta uk'um k'al to ta akuxa, ta abnaltik jatavanuk lok'eltal maxetik k'al to ta snoal luchomiletik, li ometike la sjitunanik snak'ben k'opik yo' xbat ta jalbil luch, la yalbe jkot chij ak'o chanubtasvanuk ta yabtelanel li tsots.

Oy to antsetik snupik ta k'op li te'ome,
ta sch'ulelike te skoskun vo'neal lo'iletik,
yo' slapbik svaknabal k'u' li banomile.

Historia de una hebra

Cuenta la hebra que un día fue mujer: sus manos ajadas de frío y trajín, se volvían cada vez guerrera. Enhebró espíritus de la noche hacia los bosques, gravó retumbos de los rayos,

y dibujo cometas con colas de serpientes. Punteó sueños de sabias, trazó en las hojas de laureles venas invisibles. Trenzaba pétalos en sus sueños,

con su carcajada erigió troncos y ramas.

Hizo saltar las ranas del río a la aguja, de las montañas huyeron monos al hilo de enhebrar, las arañas destejieron sus secretos para el brocado y una oveja la indujo a enseñar el arte de la lana.

Quedan mujeres cómplices de la hebra,

Susurran en sus almas historias,

Para vestir el mundo en arco iris.

¹ Poema tzotzil sin publicar de la poeta Angelina Suyul.

² En el libro se hace una detallada descripción del estado de Chiapas, desde antes de la Conquista hasta antes del levantamiento zapatista de 1994, es por lo anterior que va entretejiendo una historia que no es la

Agradecimientos:

A la Universidad Nacional Autónoma de México por abrirme sus puertas, brindarme una formación universitaria y sobre todo enseñarme que la educación debe permanecer pública y gratuita.

Al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación para la Innovación Tecnológica, con el cual tuve la oportunidad de aprender en el proyecto del Dr. Jorge Cadena Roa, "El sector de los movimientos sociales en México. 2000-2011. Características, redes y trayectorias".

Palabras me faltarían para agradecer a mi asesora de tesis Marcela Meneses Reyes, quién no sólo me enseñó las contradicciones de nuestro México Profundo, sino que se convirtió en una amiga entrañable. Gracias por tus lecturas, comentarios, regaños y tu gran paciencia para escucharme.

A Sandra Oceja, por permitirme estar del otro lado del salón, te admiro a ti por ser tú, por tu inteligencia, por tu locura en el salón de clase, por esa pasión que transmites a los alumnos, por ser clara y precisa en tus conceptos. A mis otras sinodales Mina Navarro, Tatiana Pérez y Araceli Mondragón por sus valiosas críticas y por sus comentarios. A la Maestra Elizabeth Pólito Barrios Morfín por guiarme durante mi estancia en San Cristóbal de las Casas.

A mi mamá, Rosa María, gracias por ser la mujer más importante en mi mundo, por nunca dejarme sola, por siempre darme fuerza y coraje para no dejarme vencer. A mi papá, Noé Silva, por permitirme tomar las decisiones de mi vida, escucharme y regañarme pero sobre todo por dejarme ser, por que de ti he aprendido que cuando uno cae siempre se puede volver a levantar.

A mi otra madre, Lucy Aguilar, gracias infinitas por siempre estar ahí, cuidarme y quererme como una hija. Gracias por tus palabras y consuelos. A mis demás tías y tíos: Doris, Vicky, Lety, Adri y Tino. A mis *abus*, Faustino y Gudelia por su amor y

dulzura.

A Mayra, Nashelly y Pau, quienes siempre tienen un espacio en mi mente y corazón. A mi hermana del alma, Gabriela de los Santos, gracias por ser mi incondicional, sostenerme, aguantarme y ayudarme. Jamás olvidaré aquella noche que nos enseñó a las dos que la vida sigue y vaya que sí...

A mis amigos Sandy, Beto, Leslie y David: Gracias por quedarse cuando más los necesité. Por su paciencia para escucharme aunque no compartamos las mismas ideas, a ustedes les dedicó esta tesis que realicé mientras me veían caer y volver a caminar.

A Jehu, por compartir conmigo instantes que me ayudaron a crecer. Por alentarme a estudiar sociología y por apoyarme a comenzar un gran viaje en Chiapas. Con todo mi cariño y admiración te doy las gracias.

A Fabiola, que los años nos sigan uniendo en los buenos y malos momentos, gracias por ser parte de mi vida. A Emiliano, Paulina y Luis, sin ustedes no sería lo que soy hoy. A Alberto Clara, de ti querido amigo aprendí mucho y quiero seguir aprendiendo. A mi carnalito de batalla en Chiapas, Edgar, que esta amistad se consolidó en lo Altos, gracias por las risas, los llantos, los enojos y las pláticas.

A mis otros amigos: Keren, Karen de los Santos, Tote, Víctor, Luz, Mariana, Chuy, Rogelio, Roberto Bauer, Adriana, Ana, Ivonne, Paty, Paco, Christian, los Pedros, Emilio, Quia, Zinzi, Luisito, Rodrigo, Nora y mi querida Alinna.

Por último a Marath Bolaños, porque a ti te dedico cada una de mis palabras escritas en esta investigación, gracias por ser mi más arduo lector, por tus consejos, cuestionamientos y críticas. Gracias por los desvelos, debates y la escucha. Que lo nuestro dure lo que tenga que durar y ojalá sea una *eternidad*. Te amo profundamente.

Introducción

*Al cubrirse de signos y símbolos,
propicia la preservación de sus costumbres,
su conciencia del mundo,
su filosofía de identidad y convivencia con naturaleza.
Esta voluntad de permanencia se expresó
ya en la aspereza ataviada de la piedra,
que fue labrada para conservar la memoria del material más frágil:
el textil.*

Walter F. Morris.

En los últimos cuarenta años Chiapas se vio inmerso en una explosión de turismo en la cual la ciudad de San Cristóbal de las Casas tuvo un papel destacado como uno de los puntos de mayor recepción de visitantes. El comienzo de dicho auge turístico tuvo varios motivos, entre ellos, la llegada para 1960 de antropólogos motivados por su trabajo con comunidades indígenas; posteriormente, otro de los factores que motivó la entrada de extranjeros y connacionales, fue la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 cuyos postulados, composición y fuerza convocaron a amplios sectores de la sociedad civil.

A través de estos dos momentos puede ser visto un fenómeno que tiempo atrás era poco imaginable: la apropiación de la indumentaria indígena por los distintos grupos mestizos. En primer lugar, por aquellos antropólogos que dejaron de ver a la indumentaria indígena como la “ropa de indio” y la percibieron como prendas auténticas y artísticas. En segundo lugar, por todos los turistas que viajaron de otros estados y otros países para observar de cerca el movimiento indígena rebelde que se hacía notar a principios de los años noventa. A partir de este último momento, se observa con mayor frecuencia, que los mestizos portan una prenda indígena como una forma de reivindicar la identidad étnica sin importarles que pertenezcan o no a dicho grupo.

En México, las relaciones de dominación/subordinación siempre han estado marcadas por un eje étnico racial que inicia desde la conquista y colonización de los indígenas por los españoles. Esta relación ha provocado una trama compleja de relaciones y elementos culturales que se ponen en juego como estrategias y formas de persistencia cultural.

Desde la sociología es importante estudiar este tipo de relaciones de dominación/subordinación las cuáles no sólo se complejizan a partir de las diferentes clases sociales, sino también, y como pasa en sociedades como la mexicana, con las relaciones étnico-raciales. Reflejo de esta situación es la asociación del color de la piel con la “superioridad” o “inferioridad” de un sujeto y en donde la “piel oscura” -o *del color de la tierra*- es asumida como una característica más de los subordinados o dominados. Por tanto, y en cuanto a lo que se refiere al tema abordado en esta investigación, pienso que es importante aproximarse al tema desde una perspectiva cultural que nos introduzca al cuestionamiento de por qué los grupos étnicos se apropian de elementos culturales ajenos a ellos, sin dejar a un lado las relaciones de dominación y poder.

El tema que planteo y la investigación que realicé tuvo lugar en el estado de Chiapas, en especial en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Chiapas es un de los muchos lugares de México que cuentan con un gran porcentaje de grupos indígenas donde al igual que en otros estados ha persistido por mucho tiempo manifiestas condiciones de pobreza y discriminación racial sobre los indios, muchas veces más visible y contundente que en otras entidades del país.

Ahora bien, de cara a la investigación sobre el tema, consideré necesario hacer las siguientes preguntas: ¿hay una revaloración de la identidad indígena en la ciudad de San Cristóbal de las Casas? ¿Esta revaloración sólo está basada en los elementos materiales, tales como la prenda indígena, o en las formas interiorizadas de la cultura? ¿Qué papel juegan los elementos culturales propios y ajenos? ¿Dónde se insertan las relaciones de poder y dominación?

Si bien estas preguntas acompañaron toda la investigación, considero que el problema a tratar puede ser abordado desde diferentes enfoques. Por tal motivo, decidí acercarme a éste a partir de la teoría del *control cultural* de Guillermo Bonfil Batalla, en el cual encontré el fundamentó teórico-metodológico que me ayudó a investigar dichos procesos. En particular, indagar el porque de la apropiación de la indumentaria indígena.

Para abordar el tema que arriba describo, la presente investigación se estructura en tres capítulos a través de los cuales transito por las relaciones de dominación/subordinación a lo largo de los diferentes procesos históricos de San Cristóbal de las Casas, para culminar con la apropiación de los elementos culturales ajenos a los grupos étnicos, en especial el elemento cultural de la indumentaria indígena.

En el primer capítulo hago un recuento histórico de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Inicio describiendo geográficamente el lugar y explico por qué las sociedades mesoamericanas, que vivieron en la región de Chiapas antes de la llegada de los españoles, no se asentaron en lo que hoy es la ciudad. Retomo algunos episodios que me parecen importantes para la construcción de dicha ciudad como la situación durante la Colonia, Independencia de México, la Revolución Mexicana, la llegada de Samuel Ruiz a la Diócesis de San Cristóbal, la irrupción de EZLN en 1994 y culmino con el proceso turístico en el cual se ve envuelta la ciudad, sin dejar de ubicar el tema central de la investigación que refiere a la indumentaria indígena.

En el segundo capítulo, abordo los temas teóricos-metodológicos de la investigación. Inicio con un acercamiento a los conceptos de cultura, identidad, identidad étnica y etnicidad, para después darle paso a la revaloración de la identidad indígena que entre muchos otros acontecimientos se despliega con mayor visibilidad a partir del movimiento de 1994. Con lo anteriormente descrito, doy paso a explicar la teoría del *control cultural*, así como los elementos culturales, las conjugaciones posibles entre estos y la capacidad social de decisión sobre ellos.

El tercer capítulo consta del trabajo de campo realizado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas en los años 2011-2012. En este apartado trato de entretrejer la teoría y la práctica, un tránsito de lo abstracto a lo concreto, al exponer diferentes casos de personas que habitan la ciudad y que son conocedoras de textiles indígenas. Ya sean artesanas que tejen, dueñas de tiendas que venden textiles o incluso diseñadoras de modas que introducen a ese mercado las prendas indígenas. De esta forma, expongo a partir de la teoría del *control cultural*, cuáles son los elementos propios y ajenos, cuándo se vuelve cultura autónoma, cultura enajenada, cultura apropiada y cultura impuesta.

Finalmente doy paso a las conclusiones, donde expongo los resultados de la investigación y del mismo modo, mis perspectivas sobre el tema de la apropiación de elementos culturales ajenos, las relaciones entrelazadas y los diversos epifenómenos que de ella emanan.

Primera parte. De Ciudad Real a San Cristóbal de las Casas.

Antes de iniciar el capítulo es necesario advertirle al lector que la intención de éste no es hacer un estudio historiográfico sobre la ciudad de San Cristóbal de las Casas, sin embargo, me parece importante ubicar espacialmente al leyente en una ciudad de la cual sería difícil hablar del tema sin contextualizar su territorio y su población.

Es posible se encuentren algunas imprecisiones historiográficas. Sin embargo, todos los datos que se viertan en este capítulo los he analizado minuciosamente de historiadores confiables que escriben y estudian el estado de Chiapas.

Además he tratado de incluir desde esta etapa el tema de la apropiación de la indumentaria indígena, que desde mi punto de vista se debe entender como un proceso y no como la vestimenta en si misma. Por tal motivo, en este apartado incorporo etapas en las cuales la prenda ha tenido mayor visibilidad.

1.1 La ciudad para españoles construida por indígenas.

Chiapas es uno más de los estados que cuentan con una complejidad no sólo geográfica, sino también económica, social y cultural. Esto ocasiona que el territorio sea difícil de entender tanto física como socialmente, pues parte de una historia bastante complicada desde sus inicios. Tal como lo señalan Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira, son “los rumbos de otra historia”²

En Chiapas las concentraciones de grandes poblaciones prehispánicas fueron casi nulas, a excepción de *Chiapa* o *Chiapan* (hoy llamado Chiapa de Corzo), puesto que la formación geográfica no lo permitía. Sin embargo, esto no impidió que con el paso del tiempo los grupos indígenas se fueran consolidando, hasta hacer

² En el libro se hace una detallada descripción del estado de Chiapas, desde antes de la Conquista hasta antes del levantamiento zapatista de 1994, es por lo anterior que va entretejiendo una historia que no es la oficial pero que se acerca más a la realidad, a la relación entre indígenas, españoles, mestizos y coletos (más adelante explicaré los términos). Nos da pie para entender qué pasa en Chiapas y las causas del inicio del levantamiento zapatista. Para mayor información consultar: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coomp.). *Chiapas los rumbos de otra historia*. COLMEX, México, 2009.

visibles las distinciones lingüísticas y étnicas, pero sin dejar de tener similitudes sociales y culturales. Es así que poco a poco se fueron concentrando en la ciudad diferentes grupos étnicos³ entre los destacables se encuentra la familia maya: tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, lacandones y quelenes.

Los grupos tzotziles y tzeltales se instalaron en la parte alta de Chiapas y a través del tiempo se fueron diferenciando lingüísticamente. Los tzotziles ocuparon el espacio de la meseta central teniendo como poblados principales a Zinacantán y Chamula. Mientras que los tzeltales se establecieron en la zona oriental de la meseta y los valles rumbo a Comitán, sus principales pueblos Copanaguastla y Tenango.

Las características físicas de los Altos de Chiapas determinaron el lento desarrollo que éste pudo tener durante la época prehispánica, pues los grandes centros políticos mesoamericanos poco se interesaron por la región. Fue hasta la llegada de los españoles que estos se asentaron en el *Valle de Jovel*⁴ y tiempo después construirían la principal alcaldía de Chiapas, llamada Ciudad Real.

Ya entrada la Conquista, en cuanto a la edificación de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, la historia apunta que ésta se construyó en el siglo XVI, cuando en 1524 los primeros conquistadores españoles arribaron al *Valle de Jovel*.

Para los Altos de Chiapas, al contrario de otros pueblos, no existía satisfacción por estos nuevos colonizadores, toda vez que los indígenas que habitaban *Chiapa* no pertenecían al imperio azteca y en lugar de ser liberados, intuían que podían perder su autonomía:

Era preciso convencerse primero por los propios ojos de lo que había pasado y ver la cara del gran jefe de esos hombres temibles. Con ese fin se formó una delegación de hasta 100 hombres entre chiapanecas, cakchiqueles y quichés que

³ Para mayor información se puede consultar el libro: Emilio Zabadúa. "Un origen aislado", en *Breve historia de Chiapas*. FCE/COLMEX, México, 1999. En el capítulo se describe detalladamente los grupos étnicos que habitan en Chiapas, así como el lugar de asentamiento.

⁴ La palabra Jovel proviene del vocablo en tzotzil *job, jobel* que significa zacate pajón. Para mayor información consultar: Jan de Vos. "Camino a Ciudad Real", en *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*. FCE/COLMEX, México, 2010, p.33.

se pusieron en camino a Tenochtitlán, donde comprobaron la destrucción de la ciudad. A pesar de que Hernán Cortés los trató bien, entendieron el peligro. Alarmados regresaron a sus lugares donde sus informes provocaron reacciones muy diversas. Los chiapanecas, igual que los quichés, comenzaron a prepararse para una eventual defensa. Los demás se mantuvieron a la espera.⁵

Durante los años subsiguientes, llegaron y se desplazaron del territorio diferentes grupos de españoles, que buscaron asentarse pero también lograr que el Rey les otorgará el poder para gobernar la ciudad recién creada.

Fue entonces que el primer intento por nombrar a la ciudad consistió en *Villa Viciosa*, después se le renombró como *Villa de San Cristóbal de los Llanos*, el nombre surgió en conmemoración a un poblado cerca de Comitán. Jan de Vos⁶ nos explica que se le llamó San Cristóbal debido a una figura venerada por los conquistadores. Para 1536 se le denominó *Ciudad Real*⁷.

La decisión de construir Ciudad Real en el *Valle de Jovel*, resultó desfavorable para los indígenas, puesto que tuvieron que alejarse de las principales rutas de comercio.

El territorio de Chiapas fue dividido en dos regiones, la de Chiapas y la del Soconusco. A pesar de esto, a finales del siglo XVIII ambas regiones fueron reconocidas como una misma entidad política. Para 1790 se une Ciudad Real y Tuxtla como parte de la creación de la Intendencia de Chiapas, la cual a su vez era parte de Guatemala.

No obstante, la continua presencia de los españoles no pudo dar por concluida la resistencia india. Con el tiempo, la repartición de los pueblos entre los habitantes españoles propició nuevas rebeliones por los indígenas. Además, los cambios que

⁵ Gudrun Lenkersdorf. "La resistencia a la conquista española, en los Altos de Chiapas", en *Chiapas los... op. cit.* p. 72.

⁶ Para mayor información sobre quienes fueron los primeros conquistadores y cómo fueron cambiando los nombres de San Cristóbal de las Casas se puede consultar: Jan De Vos. "Camino a Guatemala", en *Camino de Mayab. Cinco Incursiones en el Pasado de Chiapas*. CIESAS, México, 2010.

⁷ Para una consulta rápida y detallada de la historia de San Cristóbal de las Casas se puede revisar: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07078a.html>. [Consulta: 19 de Septiembre 2011].

se darían en las sociedades europeas (uno de los más importantes son las Reformas Borbónicas) tendrían un impacto a largo plazo en las decisiones que afectarían a la Nueva España y sucesivamente a Chiapas, es decir:

A lo largo del siglo XVIII la sociedad colonial sufriría transformaciones como consecuencia, primero, de la nueva competencia mundial entre las potencias europeas (resultado de la Revolución Industrial y de las guerras entre Francia y Gran Bretaña) y, después, de las reformas administrativas y financieras que, bajo la dinastía de los Borbones, introduciría la corona española en ese mismo periodo. Los cambios llegarían a afectar –tardía y marginalmente- a los pobladores de Chiapas, que en las primeras décadas del siguiente siglo se integrarían a un nuevo régimen político.⁸

La relación entre indígenas y españoles siempre estuvo caracterizada por el intercambio de bienes donde se hacían presentes la oferta y la demanda, sin embargo, siempre hubo una relación dominante por parte de los españoles y por encima de los indios, lo cual dimensionaba y daba forma a la desigualdad que había. La explotación que vivieron los indígenas fue imposible de parar, incluso, la Corona trató de proporcionarles ciertas garantías a los explotados. Lo anterior con nulos resultados, pues los tributos que tenían que pagar (al tener que ser con dinero y no en especie) les obligaba a trabajar más para generar ingresos de distintas formas.

De esta manera, Chiapas vivió un cierto aislamiento de las principales rutas comerciales, lo que le ocasionó que tuviera un atraso en comparación con otras regiones de Mesoamérica. Asimismo, dicha región vivió de la explotación, ya fuera por parte de los encomenderos o los funcionarios reales, incluso de los propios clérigos: “Durante los próximos 300 años, los cambios económicos y sociales se desarrollaron a un ritmo bastante lento, como corresponde a una sociedad agrícola, feudal y campesina.”⁹

⁸ Emilio Zebadúa. “Un Pueblo Repartido”, en *Breve... op. cit.* p. 80.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

1.2 La indumentaria indígena, antes y después de la Conquista.

Como mencioné en el apartado anterior la relación entre los españoles e indígenas estuvo marcada por un intercambio de elementos culturales (materiales y simbólicos) y que a su vez denotó lazos de dominación/subordinación. De esta forma, un elemento el cual estuvo en constante cambio fue la indumentaria indígena.

En Mesoamérica, antes de la llegada de los españoles, se hilaba con algodón y fibras vegetales, como el maguey. En Tenochtitlán las fibras eran traídas de zonas lejanas y las mujeres eran las encargadas de tejerle las prendas al *tlatoani*. Éste tenía que distinguirse de la sociedad que no tenía título de nobleza indígena, por tanto a su indumentaria se le incorporaban adornos con pieles y plumas de animales.

Los mayas al igual que muchos grupos étnicos tuvieron que asimilar elementos de la cultura española y la fusionaron con sus propias costumbres. Pero antes de la llegada de los novohispanos, los hombres usaban una especie de falda tejida de muchos colores, mientras que las mujeres un huipil conocido como *k'ub*.

En la actualidad, si bien es difícil seguir las huellas de los textiles mayas con los textiles tzotziles y tzeltales e identificar los rasgos de unos y otros, también es cierto que a simple vista hay mucho parecido en los brocados prehispánicos con los de ahora.

Estudios afirman que el telar de cintura es de origen precolombino y se cree que los tejidos mayas se transformaron desde la llegada de los españoles. Un ejemplo lo podemos encontrar en el *Popol vuh*:

Los textos precolombinos –pictográficos y jeroglíficos- los textos alfabéticos del siglo XVI, tales como el *Popol wul* y fragmentos de textiles precolombinos encontrados en varios sitios arqueológicos proveen evidencia concreta y adicional del origen indígena, de la creatividad y de la complejidad de los tejidos mayas.¹⁰

¹⁰ Irma Otzoy. "Identidad y trajes mayas", en Mesoamérica, año 13, cuaderno 23, junio, 1992, p. 99.

Incluso se advierte que durante la Colonia los españoles impusieron políticas de vestimenta para los indios, esto con el fin de tener mayor control de las comunidades, así como aumentar la facilidad para evangelizarlos. Sin embargo, lo que al final sucedió fue que tanto los indígenas como los españoles se apropiaron de prendas o telas del otro grupo étnico. De esta manera, los textiles se basaron en los intercambios culturales entre el mundo mesoamericano y el hispano.

Para 1577, los alcaldes mayores o comisionados detallaron en las *Relaciones Geográficas de la Indias* los trajes que los indígenas portaban tanto en tiempo de guerra como de paz, para que el rey de España estuviera al tanto. En otras palabras:

[...] dieron con mayor o menor detalle, alguna referencia sobre el tipo de vestimenta propia de los tiempos de guerra y de los que usaban comúnmente en tiempos de paz. Se anotaban también características de los vestidos masculinos y femeninos. Las referencias retrocedían esta imagen a los tiempos previos a la conquista y anotaban también en forma muy general la vestimenta que usaban a la fecha en que se habían redactado esta serie de relaciones.¹¹

Como lo señalé anteriormente los grupos indígenas que vivieron en la zonas altas de Mesoamérica desarrollaron textiles de algodón y otras fibras. Empero, con la llegada de los conquistadores esto cambió, pues si bien los españoles mantuvieron este tipo de fibras, también introdujeron otras como la lana, seda, lino y cáñamo¹².

La introducción de estas nuevas telas permitió a su vez la entrada de nuevos procesos técnicos e instrumentales tanto para la confección como para la fabricación de prendas. Antes de la llegada de los españoles, los diferentes grupos étnicos tejían en telar de cintura, pero con la llegada de éstos se introdujo el telar de pedal y nuevas formas de producción para los textiles. En otras palabras:

¹¹José Ignacio Urquiola Permisán. "Los textiles bajo el mestizaje tecnológico", en *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*. Enrique Florescano y Virginia García Acosta (coord.). CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 207.

¹²Estas últimas tres telas sólo las utilizaban los grupos españoles o mestizos, es decir, las clases altas. Mientras que la lana variaba pues también podía utilizarse para la confección de las prendas indígenas. Para mayor información consultar: José Ignacio Urquiola Permisán. *op. cit.*

“Encomenderos y conventos introdujeron, por ejemplo el telar de pedales en sus obrajes aunque este no desplazó al de cintura, que siguió utilizándose en los pueblos indígenas.”¹³

Durante la Colonia, la lana fue una de las principales telas que tuvieron éxito, puesto que por una parte este material se usaba para la producción de textiles; por la otra, se aprendía a cultivar el ganado para el consumo de carne. Para la producción de textiles, los indígenas trabajan en grupos y a esto se le conocía como *obrajes*.¹⁴ En estos se reunían los trabajadores que tenían diferentes especialidades bajo un mismo taller.

Con el paso del tiempo, los hombres indígenas introdujeron a su vestimenta pantalones, sombrero y zapatos. Mientras que las mujeres siguieron utilizando sus huipiles, debido a la similitud con la prenda femenina española. Asimismo, a los caballeros indios se les permitía usar el mismo tipo de ropa que portaban los españoles.

Pero ¿dónde radica el eje de dominación/subordinación en elementos materiales pero también simbólicos como la vestimenta? En realidad, estos intercambios casi siempre estuvieron mediados por formas de distinción y de exclusión por parte de los españoles hacia los indios. Si bien las transformaciones que se obtuvieron fueron relativamente buenas para ambas sociedades, también es cierto que hubo una imposición de cómo tenían o no que vestirse los indios (por ejemplo, que las mujeres no mostraran sus pechos y que los hombres no usaran estas especies de faldas que dejaban ver muy a menudo sus genitales).¹⁵

Pienso que en esto radica el problema central de mi investigación. Puesto que el intercambio que también produjo beneficios siempre ha estado marcado por un eje de dominación étnico y racial. Es decir, los grupos conquistados aprendieron a apropiarse de esas prendas que les habían impuesto pero incorporando

¹³ Pablo Escalante Gonzalbo. “La educación y el cambio tecnológico”, en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. FCE/COLMEX, México, 2004, p. 405.

¹⁴ Para mayor información consultar: José Ignacio Urquiola Permisán. *op. cit.*

¹⁵ Para mayor información consultar Pablo Escalante Gonzalbo. *op. cit.*

elementos autóctonos como huaraches o formas de tejer. Sin embargo, es preciso señalar que este juego de dos caras siempre ha tratado de cambiar al indígena para que esconda su origen y que parezca todo menos indio.

De esta forma, la indumentaria y los textiles son resultado de diversos intercambios culturales no igualitarios, mediados siempre por las relaciones de poder inherentes a un sistema colonial que se produce y reproduce no sólo para el periodo, propiamente colonial, sino también extensivo a nuestros días. Más adelante abordaré en qué radica lo anterior.

1.3 Una Traza Fallida.

Volviendo al tema de la construcción de San Cristóbal de las Casas, autores afirman que la decisión de reubicar la nueva ciudad española al *Valle de Jovel* repercutió de manera importante en la balanza regional que había existido en tiempos anteriores a la conquista, puesto que antes de la llegada de los europeos, la Depresión Central ocupaba un terreno preferente en toda la región, por el contrario, los Altos de Chiapas tenían una posición marginal, debido a que no contaban con tierras de calidad.

Juan Pedro Viqueira nos explica por qué *Chiapa* siguió siendo hasta mucho tiempo después el principal centro económico de la alcaldía mayor, debido a que contaba con buenas tierras y caminos. Mientras que Ciudad Real: “[...]estuvo condenada desde un principio a ser ciudad parásita que habría de vivir de despojar a los indios parte de su producción, sin ofrecerles nada a cambio, y de utilizar su poder político y religioso para imponer sus reglas de juego a las otras regiones, sustrayéndoles en provecho propio parte de sus riquezas.”¹⁶

Dicha ciudad produjo una mortandad muy elevada entre los indios de la región (mayor que en otras áreas de Chiapas), porque la ciudad requería trabajos para la construcción y mantenimiento de sus iglesias, edificios, conventos, acueductos, barrios, entre otros. La situación en todo el territorio no fue muy alentadora para que los indígenas sobrevivieran. En otras palabras:

¹⁶ Juan Pedro Viqueira. “Historia Crítica de los Barrios de Ciudad Real”, en *La Ciudad de San Cristóbal de las Casas: a sus 476 años*. Dolores Camacho V. (coord.). CONECULTA Chiapas, Chiapas, 2007, p. 35.

Los indios de Chiapas corrieron la misma suerte que las demás naciones que poblaban el continente americano. Cálculos de Peter Gerhard hechos en 1979 para esta región nos indican que en 1521, de una población compuesta por 1 700 000 habitantes que probablemente vivían en Yucatán, Tabasco, Chiapas y Soconusco, para 1550 sólo quedaban 400 000. Es decir, que la población aborigen se redujo en más del 75 por ciento durante las primeras tres décadas.¹⁷

Por otra parte, en el periodo colonial, las castas (mestizos, pardos, negros y mulatos) constituyeron la mayoría de la población, lo cual demostró la falla urbanística que tuvo Ciudad Real al querer mantener la separación entre españoles e indios, donde a los primeros se les designó el centro, mientras que a los segundos se les confinó a los barrios extramuros. Aún así, para esas fechas, la ciudad mantuvo la imagen de una urbe comercial donde predominaban los españoles. Rosario Castellanos describe como poco a poco la ciudad fue perdiendo su poder:

Durante los siglos de la colonia y los primeros lustros de la independencia, Ciudad Real fue asiento de la gubernatura de la provincia. Detentó la opulencia y la abundancia del comercio; irradió el foco de la cultura. Pero sólo permaneció siendo la sede de una elevada jerarquía eclesiástica: el obispado. Porque ya el esplendor de Ciudad Real pertenecía a la memoria. La ruina comió primero las entrañas. Gente sin audacia y sin iniciativa, pegada de sus blasones, sumida en la contemplación de su pasado, soltó el bastón del poder político, abandonó las riendas de las empresas mercantiles, cerró el libro de las disciplinas intelectuales.¹⁸

Sin embargo, lo que puso fin a dicha división fue el mestizaje que se produjo en Ciudad Real, así como la decisión de ciertos españoles de instalarse en los barrios de los indios. Por tanto, el mestizaje provocó una nueva forma de relacionarse entre los indios y los españoles. En otras palabras:

¹⁷ Jan de Vos. "Un pueblo conquistado", en *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. CIESAS, México, 1997. p. 57.

¹⁸ Rosario Castellanos. (1960) "La muerte del tigre" en *Ciudad Real*. Gandhi, México, 2010, p. 19

La complejidad racial, social y cultural que imperaba en Ciudad Real no podía más que facilitar que un buen número de indios, diestros en el manejo del español y conocedores de la cultura mestiza de Ciudad Real, buscasen esconder sus orígenes para adquirir un estatus superior al suyo y evitar así, entre otras cosas, el pago de tributo.¹⁹

Desde ese entonces, era común, tal y como lo explica la cita anterior que los indios en ciertos contextos de su vida negaran su cultura para obtener beneficios y a la vez sintieran atracción por aquella cultura hispánica que era fuente de legitimación del poder y la riqueza. En ese sentido, la relación entre los grupos étnicos era más compleja. La mezcla entre indios, mestizos, mulatos, negros y españoles, propició que más de uno participara en dos culturas completamente diferentes. En el caso de los primeros dos era común que compartieran parte de la cultura mesoamericana que habían tenido antes de la llegada de los españoles y al integrarse los grupos de población negra se incorporaron nuevos elementos como la religión vudú.

Aún con los mestizajes mencionados, es inevitable mencionar que Ciudad Real fue el ayuntamiento que representó a la clase dominante y sus intereses comerciales, debido a que en la ciudad se mantuvo la relación con los patrones de otras provincias, asimismo, pocos comerciantes de otros lugares de Chiapas accedieron a este centro de poder, lo cual más adelante generaría tensiones.

1.4 La disputa por la Capital de Chiapas.

La idea de que la Independencia cambiaría el atraso en Chiapas resultó ser un una concepción errónea, pues en realidad hubo un estancamiento en lo económico, político y social. Es decir, no hubo inversión y el resultado fue casi nulo. Además de que la inestabilidad política que tuvo México en esa época, sólo ocasionó mayor atraso en los estados que habían confiado en que todo mejoraría. Es decir:

¹⁹Juan Pedro Viqueira. "Historia Crítica de los Barrios de Ciudad Real", en *La Ciudad de... op. cit.* p. 49.

La mayor parte del siglo XIX se caracterizó por la inestabilidad política, el retraso económico y, excepcionalmente, por un cambio estructural en ciertos sectores productivos ligados por el comercio regional y exterior. Una parte de la economía chiapaneca se insertó en los mercados externos, mientras otro sector, el más grande, permaneció dentro del modelo económico heredado de la Colonia. Esto sería a la larga modificado por las Leyes de Reforma, que alteraron la distribución de la propiedad rural en perjuicio de las comunidades indígenas, y, sobre todo, de la Iglesia, a favor de antiguos y nuevos terratenientes²⁰

Para 1829, Ciudad Real es renombrada como San Cristóbal. Ésta mantuvo el poder regional, refrendando la sede de los poderes estatales. No obstante, Tuxtla comenzaba a crecer comercialmente y pronto la lucha por la capital se convertiría en una disputa para ambas ciudades.

En los siguientes años hubo conflictos internos que denotaron la inestabilidad política y la lucha por el poder en Chiapas, principalmente entre San Cristóbal y las otras regiones. Así, en 1848 y debido a la intervención norteamericana en México, fue que un grupo de terratenientes, encabezado por la familia Corzo, tomaron la Ciudad de Tuxtla, aunque fue temporalmente, lo anterior demostró lo que sería una lucha intermitente. Ese mismo año, Tuxtla fue renombrada Tuxtla Gutiérrez, en honor a Joaquín Miguel Gutiérrez, un caudillo liberal; mientras que San Cristóbal fue renombrada como San Cristóbal de las Casas, en honor a Fray Bartolomé de las Casas, defensor de los indígenas en la época colonial.

La pugna que se dio entre liberales y conservadores ocasionó que los comerciantes y hacendados de Chiapas también se dividieran entre ambos bandos, esto se puede ver a través de la pugna por la capital chiapaneca que para 1857 se trasladó por presión de los liberales hacia Tuxtla Gutiérrez.

El traslado de la capital de San Cristóbal a Tuxtla no fue en vano, puesto que en la segunda ciudad se contaba con el mayor apoyo de finqueros y comerciantes, es decir, no sólo se trató de una victoria por estas nuevas élites de los valles

²⁰ Emilio Zebadúa. "Independencia e incorporación", en *Breve... op. cit.*, p. 97.

centrales, sino también inauguró un cambio estructural en la producción del estado: el apogeo de la productividad de café y la cercanía comercial con la ciudad de México.

A principios del siglo XIX la economía en el estado de Chiapas tuvo un período de estabilidad económica que benefició a hacendados y extranjeros que se dedicaban a los cultivos y la explotación de la madera. Aun con todo lo anterior, Chiapas seguía estando en la pobreza y los indígenas seguían siendo explotados.

La explotación que vivieron los indígenas durante esa época tenía que ver con teorías europeas que alentaban al racismo, tal es el caso del “darwinismo social”. Basado en esto, la élite chiapaneca pensaba al indígena como una casta muy inferior que obstaculizaba el “orden y progreso”, por lo tanto, era inevitable su desaparición. Paris Pombo nos explica:

De Europa llegaron también las ideologías racistas derivadas de algunas teorías científicas. La discriminación hacia el indígena empezó así a justificarse por medio de argumentos provenientes del darwinismo social. Tanto Rabasa como Pimentel (gobernadores de la época rabasista) consideraban al indígena como una “casta inferior” que obstaculizaba la civilización, el orden y el progreso del estado. Se generalizó, en el discurso de los políticos, el mito del “indio bárbaro”, apartado de la influencia civilizadora de los ladinos debido a su superstición y su ociosidad. Para Rabasa, la desaparición del indio era inevitable dada su inferioridad y su contacto cada vez más frecuente con la raza blanca.²¹

1.5 La Revolución de los Indios en Chiapas.

Durante la Revolución Mexicana ésta no incluyó significativamente a Chiapas, pues si bien hubo pugnas por el poder y el control de la región, la realidad social y económica de la mayoría de la población indígena no tuvo cambio alguno. Para ellos, la verdadera revolución fue en épocas del presidente Cárdenas, pues *grosso modo* hubo una reforma agraria, donde nuevos interlocutores intervinieron en el

²¹ María D. París Pombo. “Una Oligarquía Recalcitrante”, en *Oligarquía, Tradición y Ruptura en el Centro de Chiapas*. UAM- unidad Xochimilco/ La Jornada Ediciones, México, 2001, p. 17.

estado. Sin embargo, a pesar de que la “Revolución de los Indios”, como lo llama Jan Rus, tuvo un mayor impacto, también visibilizó formas más intensas de sometimiento y de dominación. Lo anterior con el fin de que fueran aplicadas las nuevas reformas, pero también para que los sucesores del cardenismo pudieran entrometerse en las comunidades y asuntos indígenas.

Para 1934 fue electo como presidente de la República Mexicana Lázaro Cárdenas, quien desde un primer momento apostó por movilizar a los campesinos y a los obreros del país a fin de incorporarlos al nuevo gobierno y así generar nuevas reformas. En el caso de Chiapas se resucitó a aquellas organizaciones campesinas y obreras que habían sido cooptadas o reprimidas por el Partido Nacional Revolucionario (PNR) para ser insertadas al cardenismo. Por su parte, el gobierno de Chiapas trató de contrarrestar dicha situación prometiendo a los dirigentes de dichas organizaciones apoyo por parte del estado a cambio de lealtad.

Rhina Roux nos explica que durante los años del cardenismo se renovó lo que históricamente pasaba en la Colonia, es decir, la relación de protección a cambio de lealtad (aumentando en los años cuarenta la seguridad material) entre los gobernantes y los gobernados. De esta forma pudo cimentarse una legitimidad estatal.²²

A partir de 1938 y en los años subsiguientes la ilusión que había dotado el cardenismo comienza a difuminarse, no sólo por problemas a nivel nacional sino también internacional: la dictadura franquista en España, la Segunda Guerra Mundial, el exilio de los intelectuales europeos, la disidencia soviética, el asesinato de Trotsky, el surgimiento del Partido Acción Nacional (PAN) en México y las organizaciones del sinarquismo, entre otras.

²² Véase en Rhina Roux, *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*. Ediciones ERA, México, 2005.

Al terminar el periodo de Cárdenas como presidente, el sucesor fue Ávila Camacho el cual truncó la reforma agraria y los cambios sociales²³, antes creados durante el periódico cardenista. París Pombo nos explica: “El indigenismo popular fue desplazado por una burocracia poco interesada en el bienestar o en la dignidad del indígena y más preocupada por incorporarse a las élites políticas”.²⁴

Sin embargo, los tzotziles y tzeltales se dedicaron a apoyar fielmente al antiguo PNR en eso momento renombrado Partido de la Revolución Mexicana (PRM) que años después se convertiría en el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Lo paradójico de lo anterior fue que el partido se había vuelto aún más violento y opresor contra los indígenas chiapanecos, tomando medidas hostiles hacia ellos. Ejemplo de esto fue quitarles los subsidios a las escuelas indígenas o quitarles la autorización a los dirigentes religiosos de producir y vender bebidas alcohólicas como el posh (bebida de maíz que se acostumbra tomar en Chiapas, como parte de rituales religiosos).

El último ejemplo descrito prohibía adquirir cualquier bebida alcohólica que no estuviera dentro de los expendios oficiales y que no contara con el sello de la Secretaría de Hacienda. Esta situación desencadenó la llamada Guerra del Posh. Se le nombra así, puesto que los fiscales comisionados por el gobierno entraban a las viviendas de aquellos dirigentes religiosos para saquear y decomisar las bebidas. Sin embargo, la realidad era muy ajena, puesto que los chamulas se organizaron de tal modo que los expendios de Posh no fueron encontrados. Los fiscales sólo llegaron a detener a un grupo pequeño de indios que no delataba los lugares donde almacenaban y fabricaban la bebida.

A pesar de esta gran opresión y brutal violencia con la que decomisaban los cargamentos de bebidas alcohólicas, los indígenas nuevamente permanecieron fieles a su partido y votando a favor de éste. Incluso en algunos lugares de los Altos de Chiapas se seguía eligiendo como presidentes municipales a los antiguos

²³ Fue hasta la década de los setenta que se volvieron a expropiar tierras para dárselas a los indígenas. Por su parte el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) que había prometido hacer grandes cambios a favor de los indígenas sólo se había dedicado a contratar y sancionar jornaleros.

²⁴ María D. París Pombo. *op. cit.* p. 36.

escribanos de la época de Erasto Urbina, quienes volvieron a ganar prestigio en las comunidades indígenas debido al apoyo que les brindaron para poner un alto a los ladinos que se encontraban en el gobierno durante La Guerra del Posh. Todas las acciones que los ex escribanos promovieron durante esa etapa fueron justificados en “nombre de la tradición”.

Estas situaciones a la luz del pensamiento de E. P. Thompson, pueden ser vistas a través de la conjugación de la identidad deferente y la identidad rebelde, ambos aspectos en una misma realidad. Por una lado, la identidad deferente, es decir, la necesaria conformidad a un *status quo* y la creación de una estrategia de supervivencia en un mundo tal y como está mandado. Aquí los individuos asumen sin crítica el discurso heredado de una sociedad estratificada y paternalista de acuerdo con el origen racial y su correspondencia en el conjunto social, político y moral. Esta situación inspira el respeto a las autoridades y al orden social que no se pone en duda la mayor parte del tiempo.

Por el otro lado, la identidad rebelde, a saber, el “sentido común” que, derivado de la experiencia compartida con sus compañeros en explotación, miseria y represión, les lleva a rechazar eventualmente las acusaciones de desleales e inmorales, atribuidas casi siempre a los de su grupo social y étnico y a defender sus costumbres como dignas. Cabe señalar, que un individuo tiende a practicar ambas dependiendo del contexto en que se encuentre. De esta manera, y para el caso que estudio, la identidad deferente suele expresar la hegemonía de las relaciones de dominación/subordinación. Es por eso que los indígenas de Chiapas seguían siendo fieles al PRM. En palabras de Thompson:

[...] las líneas generales del poder, la posición en la vida, la autoridad política, parecen ser tan inevitables e irreversibles como la tierra y el cielo. La hegemonía cultural de este tipo crea exactamente este estado de ánimo, en el cual las estructuras establecidas de autoridad y los modos de explotación parecen formar parte del orden natural de las cosas. Esto no excluye el resentimiento ni siquiera

actos subrepticios de protesta o venganza; lo que sí excluye es la rebelión afirmativa.²⁵

¿Cuándo aparece la identidad rebelde? Según Thompson –quien sigue las contribuciones de Gramsci para el análisis de la sociedad inglesa del siglo XVIII- ésta nace en defensa de la costumbre. Por eso, cuando el gobierno prohibía la venta del posh, los indígenas se organizaban en acciones directas para defender sus prácticas y su cultura en nombre de la costumbre, en otras palabras:

Las costumbres que se defienden son las propias del pueblo y, de hecho, algunas de ellas se basan en reivindicaciones bastantes recientes en la práctica. Pero, cuando el pueblo busca legitimaciones para la protesta, a menudo recurre de nuevo a las reglas paternalistas de una sociedad más autoritaria y entre ellas escoge las partes más adecuadas para defender sus intereses presentes [...] ²⁶

Así entre la cultura deferente y la rebelde hay mando-obediencia, hegemonía-legitimidad, cambio-permanencia, hay contradicciones. De este modo, los indígenas de los Altos de Chiapas solían tener actos de protesta como el ejemplo antes mencionado, pero la mayoría de las veces no ponían en duda el orden de dominación que existía. E. P. Thompson nos explica que para entender las normas no expresadas tenemos que examinar situaciones atípicas -como es el caso de la Guerra del Posh-. Este quiebre repentino arrojaba lo que era el *status quo* y el sentido común: “ ‘El sentido común’ de una época está saturado de la ensordecedora propaganda del status quo; pero el elemento más poderoso de esta propaganda es simplemente el hecho de que lo que existe, existe.”²⁷

Los indígenas no sólo se dedicaron a legitimar las reglas que el gobierno les impuso, debido a que siempre que les fue posible se opusieron a las políticas que dañaban sus intereses. Durante 1946 algunas comunidades de los Altos de Chiapas bloquearon los caminos para protestar en contra de la alza de impuestos en el mercado.

²⁵ E.P Thompson. “Patricios y Plebeyos”, en *Costumbres en Común*. Crítica, España, 1995. p. 58.

²⁶ *Ibid.*, p. 22

²⁷ E.P Thompson. “Folclor, antropología e historia social”, en *Historia Social y Antropología*. Instituto Mora, México, 1997. p. 63.

Para 1948, Chiapas se convirtió en el principal productor de café debido al súbito aumento de los precios internacionales de consumo que propició un auge de producción agrícola. Además, por la intervención del Instituto Nacional Indigenista (INI) en los Altos, el cual fue creado por el presidente en turno Miguel Alemán, con el objetivo de darle seguimiento a las reformas que se quedaron estancadas e inconclusas en el periodo de Cárdenas. Con el tiempo la institución representaría los intereses ladinos y no los indígenas.

Es decir, muchos de los promotores indígenas adoptaron una actitud contraria a lo que se creía, pues el *status* adquirido en sus comunidades les permitió dedicarse a las mismas actividades que hicieron en el INI pero por cuenta propia. Muchos de ellos fueron absorbidos por la sociedad ladina y otros ex-escribanos fueron llamados caciques. En otras palabras: “Nos encontramos ante un cambio importante de los términos de relación: la subordinación se está transformando en negociación (si bien entre partes sumamente desiguales).”²⁸

1.6 La llegada de la Teología de la Liberación.²⁹

Para la década de 1960, San Cristóbal de las Casas se transformó de un centro administrativo y comercial a una zona de migración urbano-rural. La anterior situación contradujo los objetivos para la cual dicha ciudad fue creada, pues fue construida para los ladinos, para exaltar las tradiciones hispánicas, y por tanto, para ponerle freno a las costumbres indígenas. Pese a lo ya dicho, el constante

²⁸ E.P. Thompson. “Patricios y Plebeyos”, en *Costumbres en... op. cit.*, p. 52.

²⁹ La doctrina nace a finales de los años sesenta del siglo XX en el seno de la Iglesia católica latinoamericana. Se da a conocer a partir del Concilio Ecuménico del Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Dicha doctrina estuvo influenciada por obispos africanos que proponían encontrar nuevas pistas para resolver los problemas en las ciencias sociales en cuestión misionera. En México, su principal exponente es Samuel Ruiz quien llevó a cabo sus ideales eclesiológicos en Chiapas. Sin embargo, antes de la llegada de Tatik Samuel a la diócesis de San Cristóbal, el monseñor Lucio Torreblanco comenzaba ya a adoctrinar a los primeros catequistas indígenas para la renovación del espíritu misionero. De esta forma, se construyó una congregación religiosa inspirada en los pensamientos del padre Teodosio Martínez. Como la Teología de Liberación se basó en un análisis marxista para liberar a los creyentes, la Iglesia católica tradicional rechazó los documentos, argumentando que no era compatible con la congregación. Sus principales oponentes fueron el Papa Juan Pablo II y el entonces Cardenal Ratzinger (Papa Benedicto XVI quien renunció a su cargo en febrero del 2013). Para mayor información consultar: Samuel Ruíz García. *Como me convirtieron los indígenas*. SICSAL, México, 2006, y Jan de Vos. *Un tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*. FCE/CIESAS, México, 2002.

asentamiento de la población indígena y las migraciones que se produjeron a partir de esos años provocaron que en la actualidad, la mayor parte de las migraciones a la ciudad sean por parte de indígenas mayas provenientes de otros poblados.

Todo lo anterior no podría explicarse sin la presencia de Samuel Ruíz, conocido también como *Tatik Samuel*³⁰ o como en una entrevista él se autodenominó, el *Caminante Mayab*³¹. No había error en eso, pues durante su estancia en Chiapas se dedicó a recorrer todo el territorio en busca de llevarles a los indios chiapanecos la religión católica, pero con una distinción importante. Desde un principio trató de enseñarles español, vestirlos y ayudarlos a tener una mejor alimentación. Además, se vio influenciado por una doctrina de la corriente católica que trataría de liberar a los pueblos de la pobreza, la miseria y la explotación de la cual eran parte. Jan de Vos describe que: “A raíz de la promesa de don Samuel se inició en las comunidades de La Selva y de Los Altos un proceso Eclesial que, igual que la colonización, merece ser calificado como un suceso único, ahora en la historia reciente de la Iglesia Católica Mexicana.”³²

El inicio de la intervención de Samuel Ruiz en Chiapas comienza en 1959 cuando éste es nombrado obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Dicho acontecimiento cambió el rumbo de los indígenas, pues entre las líneas que Don Samuel aportó, se encuentra “la liberación de pobres”.

Esta liberación puede entenderse como la doctrina de la Teología de la Liberación. Ésta es una corriente del catolicismo en la cual el evangelio puede interpretarse a través del mensaje de la salvación del hombre, incluyendo sus derechos políticos

³⁰ Palabra en lengua tzotzil que significa padre, es decir, Padre Samuel.

³¹ La razón a este apodo lo explicó de la siguiente manera: “[...] porque me toca caminar mucho por la diócesis y porque así llamaban los mayas al sol, al astro que peregrina por toda la tierra maya. De ahí mi mote.” Rodrigo Vera “El que se va: el caminante del Mayab”, en Revista *Proceso*. Año 1999, edición especial, p. 50.

³² Jan de Vos. *Un tierra... op. cit.*, p. 231.

y sociales. Fue así que los indígenas de esa época no sólo aprendieron “la palabra de Dios”, sino también a estudiar su propia realidad.³³

De esta manera, la implementación de la “Teología de la Liberación” dio como resultado debates teológicos que ampliaron la discusión sobre los grandes problemas sociales en los que estaba inmerso Chiapas, como la pobreza y la marginación. Asimismo, la Diócesis impulsó una autocrítica hacia la Iglesia como una institución opresora. Además de que la religión, y en especial la diócesis de San Cristóbal de las Casas, se convirtieron en los principales referentes de las comunidades indígenas. En otras palabras: “[...] la religión se convirtió en primer y principal eje ordenador de la vida social en las nuevas colonias selváticas. Y más allá de la Lacandona, sirvió para cimentar los lazos de identificación con los demás “hermanos en la fe” que vivían en otras partes de la selva y del Estado.”³⁴

Es así que, por primera vez hubo un gran distanciamiento entre la Diócesis de San Cristóbal y los coletos de la antigua Ciudad Real, puesto que los segundos no se sentían apoyados por su iglesia, incluso se creían despojados de su catedral. No es coincidencia que hasta el día de hoy, cada domingo en San Cristóbal de las Casas, en ciertas iglesias haya misas en tzotzil (donde sólo asisten indígenas) y en otras iglesias haya misas en castellano (donde sólo asisten coletos).³⁵

Pese a que la Diócesis de San Cristóbal no estaba de acuerdo con aquellos que hablaban en el nombre del protestantismo, también es cierto que Samuel Ruiz y la diócesis apelaban y defendían los Derechos Humanos, esto por el caso de todos los indígenas expulsados de sus comunidades por conflictos religiosos, como es el caso de Chamula.

Por otra parte, durante esta época la ciudad de San Cristóbal de las Casas fue ganando popularidad en el turismo, especialmente por los antropólogos

³³ Jan de Vos nos advierte que los catequistas indígenas se dieron cuenta de su condición de campesinos-indígenas-marginados. Dicha marginación constituía un obstáculo que no les permitía la liberación para tener una vida digna. *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 40

³⁵ Esta afirmación parte de lo que durante mi trabajo de campo pude observar en cuanto a la catedral de San Cristóbal y la iglesia de Santo Domingo, y que en reiteradas pláticas los habitantes de San Cristóbal de las Casas comentaban.

extranjeros que venían a estudiar las comunidades indígenas mayas que se asentaron en los alrededores de la ciudad. En este sentido, se comenzaron a vender artesanías para los turistas que venían de otros países.

Tiempo después con la entrada de los antropólogos a las comunidades de los Altos de Chiapas, la visión de las tiendas de ropa de indios se transformó, el nuevo auge turístico provocó que los investigadores se interesaran por comprar o vestir indumentaria indígena, pero a la par que los comerciantes emplearan innovaciones en las prendas para facilitar su venta y a su vez, que se entretijera una nueva relación con los indígenas. La autora Magdalena Sánchez describe los cambios a los que una comerciante se enfrentó, en otras palabras:

Como comerciante, además de dar a conocer el folclor, también le interesaba su clientela, lo cual condujo a introducir algunas innovaciones que hicieran más fáciles las ventas. Esta comerciante rememoraba el tiempo en que se quebraba la cabeza para idear bordados indios en pequeños mantelillos y tiras; su arduo esfuerzo por adentrarse en las comunidades indias para lograr sus propósitos; la convivencia directa en las comunidades que la llevó a establecer otro tipo de tratos con los indios, muy diferentes a los que solían (y suelen) establecer los coletos del gremio.³⁶

A partir de la década de los setenta el auge turístico y comercial estaba en su apogeo, se construyeron cooperativas de textiles por parte de la clase media extranjera, como la cooperativa *Sna Jolobil* que hoy día sigue presente en San Cristóbal de las Casas; sin embargo, también existió una creciente disminución de la economía india, lo que los obligaba constantemente a migrar. Como consecuencia de lo anterior se dieron cambios que más adelante visibilizarían el nuevo propósito de la Ciudad:

[...]Una ciudad y su entorno rural que ya no puede identificarse como antes; una ciudad en que el turismo se ha levantado con gran fuerza como una de las actividades claves en su reproducción, en torno a las cuales se prefiguran una

³⁶ Magdalena Sánchez Flores. "De la Ciudad Real a la ciudad de escaparate", en *Chiapas una modernidad inconclusa*. Diana Guillén (coord.). Instituto Mora. México, 1995, p. 78.

reordenación de espacios y redefinición de actores sociales. Una ciudad que, además de haber apostado al turismo, se inserta en el megaproyecto turístico del sureste.

Ya en la década de 1980 y principios de la actual, la ropa de indio en la ciudad se ha transformado en artesanía, cuya producción y venta va a desempeñar un papel sustancial para la élite coleta.³⁷

1.7 La migración de los indígenas mayas a la ciudad mestiza.

La diferencia que existe y que distingue a Chiapas dentro de las demás entidades federativas es que, en los Altos de Chiapas, la mayoría de los pobres son indígenas mayas que debido a las crisis económicas, se vieron en la necesidad de migrar a San Cristóbal de las Casas. Por tanto, para el año 2000, una buena parte de la población indígena había abandonado sus territorios de origen.

[...]la región albergaba a más de 300 000 habitantes mayas, que vivían en 16 municipios o cabeceras, estrictamente organizados y étnicamente distintivos, cada uno con su propia indumentaria típica, su propio dialecto de tzotzil o tzeltal maya, y gobernado localmente por una estructura política cívico-religiosa exclusiva e indígena.³⁸

Pese a que a principios del siglo XX San Cristóbal cayó en una crisis económica, no le impidió que aumentara la migración de los indígenas mayas hacia la ciudad y que en los alrededores de los Altos de Chiapas se recibiera con mayor frecuencia un número de indígenas que más adelante se convertirían en el principal recurso de trabajo en dicha ciudad.

Aunado a lo anterior, a mediados del siglo XX, los indígenas seguían viviendo las barreras que los propios ladinos habían creado en San Cristóbal de las Casas. Jan Rus nos relata la discriminación con la que los indígenas eran tratados:

³⁷ *Ibid.*, p. 87.

³⁸ Jan Rus. "La Nueva Ciudad Maya en el Valle de Jovel: Urbanización acelerada, juventud indígena y Comunidad en San Cristóbal de las Casas", en *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, Marco Estrada Saavedra (coord.). COLMEX, México, 2009, p. 175.

Todavía en 1952, por ejemplo, a los indígenas no les estaba permitido andar por las calles de San Cristóbal al caer la noche. Los que eran sorprendidos por el ocaso en la ciudad tenían que llegar a como diera lugar a las casas de sus patrones ladinos o a alguno de los refugios del sindicato de cafetaleros, de lo contrario corrían el riesgo de ser recogidos por la policía, pasar la noche en la cárcel y ser obligados a realizar servicios gratuitos como barrer las calles y limpiar el mercado al día siguiente.³⁹

De algún modo, para la década de los setenta, la crisis en materia de agricultura había aumentado la oleada de migraciones hacia la ciudad de San Cristóbal. El caso más visible lo encontramos con los chamulas: “El primer contingente importante de inmigrantes permanentes a la ciudad fue un grupo de 600 protestantes chamulas expulsados en 1976. Estos expulsados se distinguieron de sus rivales tradicionalistas chamulas haciéndose presbiterianos, y trajeron consigo a la ciudad un identidad triple: mayas, protestantes y refugiados.”⁴⁰

En consecuencia, muchas de las barreras que en algún momento los mestizos habían impuesto sobre los indígenas fueron derribadas, pues la llegada de estos a la ciudad se aceleró todavía más durante los años ochenta (aunque estos nuevos migrantes sólo pudieran asentarse en las periferias de la ciudad). A pesar de ello, los indígenas seguían viviendo únicamente en sus barrios, por tanto y aunque las barreras se habían desplomado, no dejaban de encontrarse los cercos raciales.

Asimismo, hubo cambios para la antigua élite chiapaneca, pues muchas familias de “renombre”⁴¹ emigraron, por “mejoras económicas”, a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y al Distrito Federal, lo que permitió que hubiese una mayor concentración de población india en San Cristóbal de las Casas pero también que la élite indígena ascendiese al poder. Las pocas familias coletas que permanecieron en la antigua Ciudad Real, trataron de mantener el *status quo*,

³⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 181.

⁴¹ Estas familias demostraban que sus apellidos habían sido importantes desde la época Colonial, muchos ya no tenían presencia económica pero sí política.

empero, les fue imposible pues la ciudad comenzó a depender del turismo y de las migraciones no sólo de indígenas sino de gente de todo el mundo.

[...] los grupos étnicos más diversos, procedentes de la región de los Altos, del centro del país y del mundo entero, empezaron a convivir en los lugares públicos de la antigua Ciudad Real. La nueva pluralidad sociocultural se expresó en un fuerte reclamo político de los grupos en ascenso excluidos durante décadas de la estructura de poder, en particular de los indígenas.⁴²

Para 1982 el turismo acentuó el auge de la ciudad de San Cristóbal, por lo cual muchos indígenas encontraron trabajo en hoteles, restaurantes y vendiendo artesanías. Al mismo tiempo, la nueva oleada de migración tuvo diferencias visibles, pues las colonias que surgieron, a partir de ese momento, estaban creadas en terrenos que eran comprados por empresarios indígenas que ya estaban instalados en la ciudad a partir de la primera migración.

La última oleada de migración se dio en 1989, a partir del desplome en el mercado del café, esto atravesaría una depresión económica que sería más evidente con la aparición del movimiento zapatista en 1994. Desde el inicio de esta última fecha hubo una mayor llegada de indígenas, ya fueran refugiados (alrededor de unos 5000) o debido a la escasez económica dentro de su comunidad.

Lo importante de esta última oleada es que estos indígenas migrantes estaban menos preparados para vivir dentro de la ciudad, puesto que muchos de ellos sólo hablaban su lengua y venían de un contexto con mucha más violencia, pero también se encontraron con espacios para indígenas que desde 20 años atrás venían gestando y luchando por adquirir sus colegionarios.

A partir del año 2003, la creación de nuevas colonias fue similar a la de los años ochenta del siglo pasado, en donde los empresarios indígenas compraron la tierra y la dividieron para construir casas. Así, una vez que la colonia ya es reconocida

⁴² María D. París Pombo. *op. cit.*, p. 63.

por el estado, se incorpora a la organización municipal, en donde se selecciona a un funcionario local que funja como juez de paz y presidente del consejo local.

Debido a las diferentes sociedades que han conformado a San Cristóbal de las Casas, se hablan diversas lenguas en distintas partes de la ciudad. De acuerdo con el Censo del 2010, existían alrededor de 12 lenguas originarias dentro de la región, en donde el 70% habla tzeltal y tzotzil. De esta forma y reiterando lo que se ha dicho con anterioridad, expongo que la diferencia social y lingüística han sido la mayor constante dentro del contexto de San Cristóbal de las Casas.

En la actualidad, San Cristóbal de las Casas sigue presentando cambios en su estructura social. Ahora existen problemas que antes no se tenían contemplados. Pareciera que tanto la sociedad mestiza como la sociedad indígena comienzan a entretrejer nuevas formas de relacionarse, aunado a los problemas de pobreza, discriminación y poder que siguen envolviendo a la sociedad.

Como he expresado en este capítulo, las modificaciones por los que ha atravesado la ciudad han sido multidimensionales. Los cambios culturales no han sido menores. Uno de éstos es de mi especial interés: los usos y las transformaciones de la indumentaria indígena. El turismo en San Cristóbal de las Casas ha provocado que los mestizos y coletos adopten las prendas para comercializar pero también para incorporarlas a su vestimenta diaria, sin dejar a un lado las relaciones tensas que viven con los grupos indios. Con esto quiero decir:

[...] el auge turístico en la ciudad hace que un grupo de la élite coleta encuentre mayores beneficios en la producción artesanal de los indios mientras que éstos no tan sólo no se ven beneficiados por la coyuntura turística, sino que experimentan mucho peores condiciones de vida y, en consecuencia, su situación los empuja a comprar artesanías para venderlas abandonando su propia actividad artesanal ya sea la que sigue pautas tradicionales o estilizadas, para no ser “eternamente iguales”. Esto es producto de una contradicción entre una élite que ha hecho su

apuesta turística y que se propone emprender “nuevos” proyectos pero que, en el fondo, nunca ha estado dispuesta a renovar sus relaciones con los indios.⁴³

Del otro lado de la moneda, los indígenas han estado en un constante proceso para transformar su indumentaria, muchas veces por comodidad y otras tantas porque, el ser indio arrastra diferentes problemas y rechazo de parte de los ladinos y mestizos. Además, los procesos de migración se pueden traducir en la adopción de nuevas prácticas culturales. Ambas situaciones descritas no son menores, éstas han propiciado un proceso de desindianización a través del cual los indígenas niegan o esconden su origen y su cultura, así como aspectos audibles y visibles de ésta –como la lengua y vestimenta- en aras de insertarse de una manera menos discordante con el contexto prominentemente racista de la ciudad: “De muchísimas pequeñas maneras, [los habitantes ladinos, STSA] dejaban claro todos los días que los indígenas que se presentarán como tales por usar su lengua y su indumentaria no eran bienvenidos en las tiendas, iglesias o espacios públicos del centro de la ciudad de los ladinos.”⁴⁴

La indumentaria ladina se incorporó a las prendas indígenas, ya fueran los zapatos, el maquillaje o el peinado, pero al mismo tiempo, sin perder algunos elementos de la indumentaria original, ya sea, la falda o los huipiles.

De manera similar, nuevos estilos urbanos de indumentaria, en particular para las mujeres jóvenes, han incorporado el maquillaje, nuevos peinados y calzado fino (las mujeres rurales indígenas consideraban vergonzoso utilizar algo más que huaraches), al mismo tiempo que conservan sus huipiles tradicionales (camisas y blusas bordadas) y sus faldas envolventes adornadas con cintas.⁴⁵

Aunque existen algunas transformaciones en la indumentaria, la mayoría de los grupos indígenas sigue manteniendo las prendas de origen, su lengua y sus

⁴³ Pienso que hay que leer con reservas dicha cita puesto que el turismo también ha beneficiado económicamente a los indígenas pero de igual modo es cierto que en la actualidad todavía predominan las relaciones de dominación/subordinación que cruzan por lo étnico-racial. Magdalena Sánchez Flores. “De la Ciudad Real a la ciudad de escaparate”, en *Chiapas una... op. cit.*, pp. 91-92.

⁴⁴ Jan Rus. “La Nueva Ciudad Maya en el Valle de Jovel: Urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de las Casas, en *Chiapas después... op. cit.*, p. 183.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 183-184.

costumbres, sin importar que hayan migrado a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Dicha situación es más visible a partir del movimiento zapatista en 1994, momento en el cual los indígenas, entre otras cosas, revaloraron su identidad y reivindicaron el derecho a una vida digna. Un aspecto relevante de la irrupción del EZLN es que su aparición propició una nueva dignidad étnica, la cual reivindica *el ser indígena*. En otras palabras:

[...] la influencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, se ha dejado sentir en todo el país, pero no como un modelo para la insurgencia armada, sino como un hecho crucial en la asunción de una nueva dignidad adjudicada a lo étnico, que se demuestra capaz de confrontarse con el Estado y propugnar por la autodeterminación de pueblos que habían llegado a asumir su secular interiorización racial.⁴⁶

Ya en este contexto, el indígena urbano contemporáneo de San Cristóbal de las Casas se ha apropiado de formas diferentes de presentarse en la ciudad, Sophie Hvostoff expone:

Se ha lanzado a la conquista de los mercados locales. Integrado a verdaderas redes de influencia, teléfono celular en mano, controla una gran parte del comercio y de los transportes regionales. Cada vez más a título individual que participa en las decisiones de la colectividad. Ciudadano cabal, ahora vota (a veces incluso a favor de la derecha liberal), y tiene aspiraciones de llegar a ser alcalde o diputado. Domina varias lenguas indígenas además del español. Es más, a menudo su esposa pertenece a un grupo lingüístico distinto del suyo. Tiene televisión (de las caras) y una pick up y no le cuesta ningún trabajo adoptar el ethos del consumado cow-boy, con todo y sombrero, jeans y botas vaqueras.⁴⁷

En otras palabras, el indígena sigue afirmando su identidad, pero ahora apropiándose de elementos culturales que rompen con los esquemas que se tenían sobre ellos, pues a menudo se piensa que el ser indígena está relacionado con la precariedad y el aislamiento. Si bien en la mayoría de los casos es regla

⁴⁶ Miguel A. Bartolomé. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Siglo XX editores*, México, 2006, p. 4.

⁴⁷ Sophie Hvostoff. "La comunidad abandonada. La invención de una nueva indianidad urbanas en las zonas periféricas tzotziles y tzeltales de San Cristóbal de las Casas, Chiapas México (1974-2001) ", en *Chiapas después... op. cit.*, p. 222.

general, también es cierto que hay una recomposición identitaria que se hace visible en San Cristóbal de las Casas.

Hoy en día, San Cristóbal de las Casas sigue siendo la ciudad de los mestizos y también la ciudad de los indígenas rurales. Es un centro turístico en donde conviven extranjeros, ladinos, mestizos, indígenas, todos, día a día generando nuevas formas de moverse en la sociedad. No obstante, el ser indígena implica estar en la escala más baja de la sociedad e incluso muchas veces seguir ocupando los puestos más pequeños, como ejercer servicios de limpieza en los hoteles, camareras, meseros, entre muchos otros.

En el capítulo siguiente hablaré del cuerpo teórico de la investigación tratando de explicar los acontecimientos de Chiapas y en especial de San Cristóbal de las Casas, la revaloración de la identidad indígena, así como sus causas y consecuencias.

Segunda parte. El control cultural y la revaloración de la identidad indígena.

*En mi casa está prohibido el tequila,
le escuché decir a mi tío Julián.
Yo nada más sirvo whisky a mis invitados:
hay que blanquear el gusto de los mexicanos.*

*José Emilio Pacheco.
Las Batallas en el Desierto.*

En el capítulo anterior se estructuró a manera de síntesis el contexto histórico de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, su formación y consolidación, así como las relaciones sociales, políticas y económicas que se conformaron entre los habitantes de dicha ciudad. En el presente apartado se desarrollarán los conceptos necesarios para apuntalar la investigación en lo referente a los procesos de apropiación y revaloración de la identidad indígena; del mismo modo, se hará una breve revisión histórica del momento más álgido del tema indígena en la sociedad mexicana de la época reciente, a saber, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Desde mi ángulo de análisis inicio con las categorías de cultura e identidad, pues ambas son punto de partida para entender cómo viven los indígenas de Chiapas, la forma de relacionarse con los ladinos y coletos, así como sus elementos culturales.

2.1 Aproximación a la definición de cultura.

La palabra cultura, utilizada en las ciencias sociales y en el lenguaje común, ha sido parte de una construcción histórica que me parece es importante explicar, de lo contrario, se cae en el error de pensar el concepto de manera autónoma a la vida cotidiana y separada de elementos culturales específicos, sin entender el contexto y las tradiciones de la cual este término ha sido parte.

El concepto *cultura* ha sido interpretado de diversas formas a través del tiempo. Los distintos significados han ocasionado que la sociología y la antropología

estudien a la cultura dependiendo de los intereses teóricos y metodológicos que estén en disputa. Esta posición ha ocasionado, como lo interpreta Gilberto Giménez, dos tareas a realizar:

Por un parte una nueva revisión crítica del estatuto teórico del concepto de cultura en las principales corrientes o tradiciones de la antropología y de la sociología y, por otra, la propuesta de un concepto de cultura que responda a las exigencias epistemológicas de coherencia y homogeneidad semántica, y a la vez esté suficientemente vinculado con la práctica científica para poder lograr un relativo consenso entre los científicos sociales.⁴⁸

Pero ¿de dónde proviene la palabra cultura? Este vocablo proviene de dos familias. La primera, responde al proceso de cultivar y la segunda, a lo que ya ha sido cultivado.⁴⁹

En el siglo XV, la palabra fue retomada y especialmente utilizada para referirse a la acción del cultivo de tierras, y ya en el siglo XVIII los filósofos alemanes le dan un significado que sobrepasa lo individual; para ellos, la cultura es un ideal que se debe alcanzar para la vida colectiva. Pero no es sólo la tradición alemana la que contribuye al debate semántico de la cultura. En Occidente, hasta donde ha avanzado mi investigación, se parte de dos concepciones diferentes: de la francesa (aquí también se puede incluir la inglesa) y la alemana.⁵⁰

En Francia e Inglaterra la cultura estuvo vinculada al concepto de civilización, éste en el sentido de progreso de Occidente (sobre todo basado en las revoluciones tecnológicas). Para ellos, la civilización puede referirse a tipos de modales, técnicas, conocimiento científico, costumbres, entre otros. Es decir, la forma de modelar la convivencia de un individuo dentro de una sociedad.

⁴⁸ Gilberto Giménez. "La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común", en *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I. CONACULTA/ICOCULT, México, 2005, p. 32.

⁴⁹ Para mayor información sobre el rastreo etimológico de la palabra cultura consultar: *Ibid.*, pp. 31-39.

⁵⁰ Es importante entender estas concepciones pues marcan el cómo y por qué se estudia la cultura, a su vez, nos enseñan qué es Occidente y por qué todas estas percepciones llegaron a América. Para mayor información consultar: Norbert Elías. "Los cambios de la conducta en las clases altas del mundo occidental", en *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México, 2009, pp. 83-129.

Para Alemania, por el contrario, la cultura estuvo referida a hechos espirituales, artísticos y religiosos. Desde esta concepción desaparecen las formas de comportamiento.

Es por eso que para los tres países resultará difícil entender el significado de cultura, puesto que parte de dos formas diferentes de concebir, uno desde civilización y el otro desde hechos espirituales. Norbert Elías apunta:

Estos dos conceptos son como esas palabras que, a veces se utilizan en algún grupo, en una familia o una secta, en una clase o en una liga y que, si tiene mucho significado para los iniciados, tiene muy poco para los profanos. Son términos que se acuñan sobre la base de vivencias comunes y crecen y cambian por el propio grupo del que son expresión. En cambio resultan descoloridos y no alcanzan todo su significado para otras personas que no comparten estas experiencias y no se han formado en la misma tradición y en la misma situación.⁵¹

Con el pasar del tiempo, las diferentes sociedades se apropiaron de los conceptos y de los significados. Lo que predominó en Occidente fue la palabra cultura desde el sentido de progreso. Esto repercutió en la invención de la Conquista y la Colonia de América, debido a que el concepto de cultura se asienta en la modernidad y ésta va a ser entendida como un proceso para diferenciarse de los que no son modernos y siguen atados a sus costumbres y tradiciones.

La modernidad en América fue vivida como tragedia porque ante los ojos de las sociedades mesoamericanas, vieron la destrucción de una parte de su civilización a partir de la modernidad capitalista. De este modo:

Resistiéndola, confrontándola, adaptándose y adaptándola, esas socialidades comunitarias habían sobrevivido la experiencia de conquista y colonización del mundo moderno. Las áreas culturales mesoamericana e inca no habían vivido la modernidad a la manera europea. La modernidad no había significado en este caso expansión imperial, renacimiento, reforma protestante o difusión de la Ilustración. La vivencia de la modernidad en las tierras en que se asentaban estas

⁵¹ *Ibid.*, p.86.

civilizaciones antiguas había sido otra muy distinta, pero complementaria de la europea.⁵²

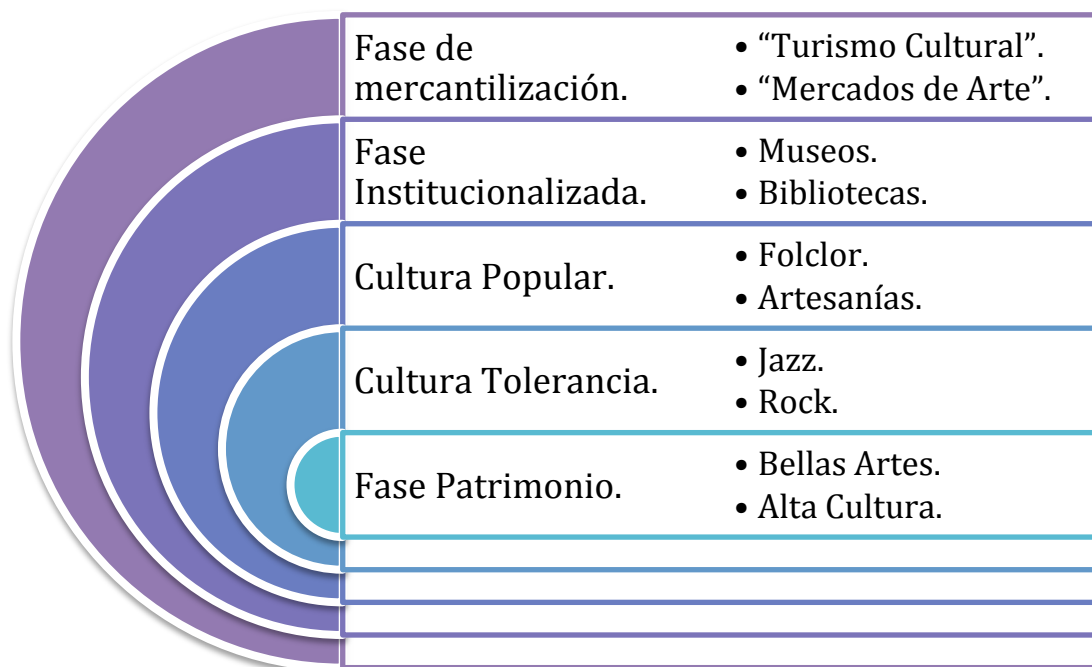
La modernidad trajo consigo diferentes formas de entender y concebir a la cultura, mezclando percepciones europeas con representaciones mesoamericanas que conformaron, muchas veces, contradicciones que son difíciles de evitar. Gilberto Giménez⁵³ resume de manera importante las tres etapas en las que se visualiza la cultura y cómo es que se pensó en el discurso común. Éstas son:

- Cultura patrimonio. Se codifica la cultura elaborando claves y referencias para jerarquizar valores culturales. Por lo tanto, se va a definir quien tiene buen o mal gusto, qué es lo bello y lo feo, entre otros sistemas de oposición. Las obras patrimonio serán valiosas desde el sentido estético, científico, histórico y social. Durante este período los valores se van a basar en la herencia europea, la antigüedad clásica y la herencia cristiana. Es así que nace la concepción de las bellas artes y la idea de que la cultura es para unos cuantos.
- Cultura institucionalizada. Esta etapa se da a partir del siglo XX como un esfuerzo del Estado para tener el control de la cultura, tratando de unificarla y centralizarla. De ahí nace la Escuela Liberal entendida como la educación nacional, obligatoria y gratuita. Se crean bibliotecas públicas, casas de cultura, museos, entre otros. De lo que se trata es que “todos puedan cultivarse” desde la concepción de quién tiene cultura y quién no.
- Cultura de mercantilización. Va a claudicar de manera masiva los elementos culturales bajo la idea de valor de cambio, así éstos serán absorbidos mediante el mercado nacional e internacional, puesto que la concepción se encuentra dentro del mercado capitalista.

⁵² Rhina Roux. *op. cit.*, p. 63.

⁵³ Para consultar todo el texto: Gilberto Giménez. “La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común”, en *Teoría y... op. cit.*, pp.25-51.

Lo que estas tres etapas de la cultura demuestran es que todas están subordinadas a la concepción de la cultura urbana dominante, así como también parten de ideas etnocéntrico-discriminatorias de las clases sociales. Si se pudiera ver en una imagen circular las partes de la cultura se visualizarían de la siguiente manera:



Cuadro 1.1 realizado por Tanisha Silva.

En esta imagen con círculos trato de explicar cómo se pensaba a la cultura desde el inicio de la primera etapa hasta la última. En ésta, las bellas artes se piensan como el núcleo, por eso la circunferencia es pequeña, porque desde esta percepción las bellas artes y la alta cultura son restringidas a unos cuantos. En el círculo que sigue se encuentra la cultura tolerancia donde algunos elementos culturales de clases subalternas son apropiados por la clase media. Giménez nos pone los ejemplo del jazz y del rock. En el siguiente, se encuentra la cultura popular, desde esta visión el folklor es parte importante así como las artesanías hechas por indígenas. En el subsiguiente círculo encontramos la etapa de la institucionalización dónde, desde esta lógica, las clases subalternas tiene derecho a “cultivarse”, de ahí la apertura de museos y bibliotecas con el fin de hacer llegar

esta cultura a todos los estratos sociales. Por último se halla la cultura como mercantilización, aquí los creadores llamados artistas o artesanos son vistos solamente como productores de los elementos culturales para que éstos se conviertan en bienes de consumo. De lo que se trata es que todos consuman lo mismo.

Por otra parte, este concepto ha sido retomado y desarrollado por otros teóricos como Bolívar Echeverría. Este autor nos explica que la dimensión cultural de los sujetos sociales es percibida y experimentada de diferente manera, pues depende del contexto y situación histórica de cada uno. En otras palabras:

[...] la dimensión cultural no sólo es una precondition que adopta la presencia de una determinada fuerza histórica a la reproducción de una forma concreta de vida social -como en el caso de la doctrina cristiana, el procedimiento democrático o la colectivización del capitalismo-, sino un factor que es también capaz de inducir el acontecimiento de hechos históricos.⁵⁴

Por eso la dimensión cultural puede actuar de manera contundente no sólo en los comportamientos individuales y colectivos, sino también intervenir en el rumbo de la historia. Es decir: “La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime un sentido.”⁵⁵

Ahora bien, como señalamos en las páginas anteriores, la cultura se va a situar durante la etapa de la modernidad. A su vez, para entender esta palabra no podríamos dejar de lado a la antropología, pues ésta nace para darle sentido a lo que no es moderno y a su vez se basa en la cultura para justificarlo.

Desde la lógica que señalo, en un principio, la disciplina de antropología tendrá muy interiorizada la idea de evolución cultural, así como categorizar lo que es primitivo e incivilizado. Diferentes antropólogos comenzarán a modificar dicha concepción inaugurando 3 fases diferentes:

⁵⁴ Bolívar Echeverría. “La dimensión cultural en la vida social”, en *Definición de la cultura*. FCE/ITACA, México, 2010, p. 23.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

1. La fase concreta. Inicia a finales de mil ochocientos con ideas biologicistas como la evolución de la cultura. El rasgo que sobresale en esta fase es la costumbre, entendida como los modelos de significado de un grupo en la vida cotidiana. Dentro de la costumbre se encuentran las tradiciones, los usos, el vestido, la alimentación, entre otros. El principal antropólogo de esta etapa es Edward B. Taylor.
2. La fase abstracta. Comienza alrededor de 1930, de la costumbre se va a desplazar a los modelos de comportamiento. Del estudio de los objetos se pasa al de las representaciones; además se reduce a un sistema de valores y modelos normativos, es decir, esquemas de comportamiento. Por lo tanto, éstos van a regular el comportamiento de los individuos. Es tanta la abstracción que la cultura se convierte en un sistema conceptual independiente de la práctica social. Su principal autor es el antropólogo Franz Boas.
3. La fase simbólica. Después de un período bastante duro para el estudio de la cultura, en los años setenta, el antropólogo Clifford Geertz revoluciona la forma de abordar el concepto. El autor introduce la idea de pautas de sentido o de significado (interpretación de la realidad), a su vez incorpora la idea de *telaraña de significados* como un sistema de signos que son contruidos socialmente. También integra los *modelos de* (fase abstracta) y *modelos para* (fase concreta).

Para términos de la investigación esta última fase es la que desarrollaré en los siguientes apartados.

2.2 La concepción simbólica de la cultura.

Quien estudia a la cultura suele enfrentarse a la diversidad de conceptos que existen sobre ésta. Así, tanto en filosofía como en las ciencias sociales, la cultura es parte de diferentes concepciones que se encuentran estrechamente ligadas con la aprehensión de lo simbólico en la sociedad, en otras palabras, las representaciones sociales, las mentalidades, entre otros. La cultura desde el punto

de vista simbólico puede ser vista como: “Una dimensión analítica de la vida social, aunque relativamente autónoma y regida por una lógica (semiótica) propia, diferente de las lógicas que rigen, por ejemplo, a las dimensiones económica y política de la sociedad, ambas situadas en el mismo nivel de abstracción.”⁵⁶

Sin embargo, ya Gilberto Giménez en su libro *Estudios sobre la Cultura* incorpora la visión de William Sewel⁵⁷ en la que se señala que el nivel de abstracción, antes mencionado, puede ser visto en mundos culturales concretos. Es decir, el concepto de cultura como sistema complementa al concepto de cultura como práctica. En otras palabras, “[...] la práctica implica el sistema. Pero también es verdad que el sistema no existe fuera de la sucesión de prácticas que lo instancian, reproducen o, lo que es más interesante todavía, lo transforman. El sistema implica la práctica.”⁵⁸

Por lo tanto, no es lo mismo hablar de *la cultura* a especificar las *culturas*. La primera es una categoría analítica abstracta (categoría teórica), la segunda es el mundo delimitado concreto donde se encuentran las creencias, las tradiciones, costumbres y prácticas. Por ejemplo, la cultura indígena, específicamente la cultura tzotzil, contrapuesta con la cultura mestiza en San Cristóbal de las Casas.

Es preciso reconocer que durante la fase simbólica de la cultura, los significados son pieza clave para ir construyendo el concepto. En consecuencia, los significados se transmiten históricamente a través de las formas simbólicas y, a su vez, por los individuos que intercambian y comparten sus concepciones, sus creencias y sus experiencias.

Pero ¿qué es lo simbólico dentro de estos mundos? Lo simbólico puede ser: “[...] [no sólo, STSA] la cadena fónica o la escritura, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, los objetos y artefactos, la organización del espacio y del

⁵⁶ Gilberto Giménez. “La concepción simbólica de la cultura”, en *Estudios sobre la Cultura y las Identidades Sociales*. Intersecciones, México, 2007, p. 30.

⁵⁷ William H. Jr. Sewell, “Los conceptos de cultura” en *Teoría... op. cit.*, pp. 369-396.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 384.

tiempo en ciclos festivos, etc.”⁵⁹ Por lo anterior, como bien lo señala Giménez, un claro ejemplo de lo antes citado podrían ser los códigos y símbolos de la creación y confección de la indumentaria y los telares indígenas. Por consiguiente, para entender la parte simbólica de la cultura está presente una triple problemática:

1. La problemática de los códigos sociales. Las reglas establecen las articulaciones de los diferentes símbolos. Los códigos sociales al ser parte de una dimensión simbólica siempre tienen que ser comprendidos a partir de la semiosis social. En resumen, existen reglas específicas establecidas.
2. La problemática en cuanto a producción de sentido. Aquellas ideas, visiones o representaciones del mundo que pueden ser construidas en el pasado y que llegan hasta nuestros días. También se entiende a partir de la idea de que tanto el símbolo como la cultura no pueden ser vistos sólo como un significado, sino también como interpretaciones sobre el mundo y la relación que tienen con el poder. El símbolo tendrá muchos significados, mas no serán infinitos, pues existen códigos específicos que procuran ser entendidos dentro de una determinada sociedad.
3. La problemática de la interpretación. El juego de interpretación que intercambian en una sociedad. Lo anterior está relacionado con la idea de que la cultura y los hechos simbólicos tienen cierta autonomía y coherencia.

Giménez nos señala las funciones operativas de la cultura:

1. Función cognitiva: No es otra cosa que las formas de percibir. Es decir, un individuo conoce de una manera al mundo y eso lo identifica con una determinada sociedad.
2. Función orientadora de prácticas y conocimientos. Va a generar anticipaciones y expectativas que se traducen en reglas.
3. Función justificadora, legitima los comportamientos. Es *a posteriori* a las decisiones de posición.

⁵⁹ Gilberto Giménez. “La concepción simbólica de la cultura”, en *Estudios sobre... op.cit.*, p. 32.

4. Función identificadora. Va a definir la identidad social pero también la va a distinguir de otros.

Los problemas simbólicos antes descritos siempre están presentes dentro de la cultura y a su vez ésta siempre penetra todos los ámbitos de la sociedad.

No obstante, tenemos que hacer una distinción entre la interiorización de la cultura y las formas objetivadas de ésta. La primera tiene que ver con las costumbres, las tradiciones, las representaciones mentales, la educación -lo que Bourdieu llama *habitus*- las cuales no se compran ni se adquieren de una forma material, mientras que las formas objetivadas son visibles y adquiridas de forma objetiva.

Para clarificar lo anterior, si se toma el ejemplo de la indumentaria y textiles indígenas podemos ubicar que la vestimenta, de forma muy burda, es parte de las formas objetivadas de la cultura debido a que es visible y se pueden obtener, en mayor o menor medida, fácilmente. Sin embargo, se puede observar como forma interiorizada, puesto que lo que no se puede adquirir es la cosmovisión y los símbolos que representan los tejidos, a menos que se encuentre inmerso dentro de esa cultura.

Esto último quiere decir que las artesanas que tejen la indumentaria comparten las representaciones sociales, a diferencia de aquellas personas que llegan a comprarlas o a adquirirlas sin compartir los mismos códigos.

Con todo lo antes explicado, se puede acercarse a una definición de cultura más detallada dentro de la parte simbólica, elaborada por Gilberto Giménez: “La cultura es la organización social de significados, interiorizados de modos relativamente estables por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas y objetivadas en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.”⁶⁰

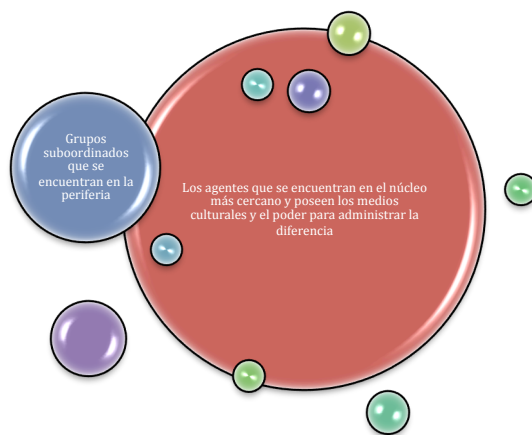
Dentro de la organización social de significados en contextos histórica y socialmente estructurados, Sewell menciona que son las instituciones en torno a

⁶⁰ Gilberto Giménez. “La concepción simbólica de la Cultura”, en *Estudios sobre... op. cit.* p. 49.

las cuales giran las prácticas culturales, a saber, la religión, medios de comunicación, empresas, Estado, entre otras. En éstas intervienen los agentes para tratar de ordenar los significados en oposición y distinción de los otros. En otras palabras:

La típica estrategia cultural de los autores e instituciones dominantes no es tanto la uniformidad, como organizar la diferencia. Ellos están constantemente empeñados en esfuerzos orientados no sólo a normalizar u homogeneizar sino también a jerarquizar, encapsular, excluir, criminalizar, hegemonizar o marginalizar las prácticas y poblaciones que se desvían del ideal sancionado. A través de estos medios los autores dotados de autoridad intentan, con mayor o menor éxito, imponer cierta coherencia dentro del campo de las prácticas culturales.⁶¹

Lo que Sewell aporta es la creación de un *mapa semiótico de la cultura*. Este mapa nos enseña el lugar de las personas a partir de sus prácticas. Si pensamos en un mapa circular, nuevamente nos encontramos con la idea de que los agentes sociales que se encuentran en las periferias suelen luchar por acceder al núcleo. Es decir, la coherencia de la cultura se encuentra a partir de luchas por el poder y la dominación de los elementos culturales.



Cuadro 1.2 realizado por Tanisha Silva.⁶²

⁶¹ William H. Jr. Sewell. “Los conceptos de cultura” en *Teoría... op. cit.* p. 394.

⁶² En este cuadro trato de ejemplificar como sería la lucha de los agentes por dominar los elementos culturales. Asimismo, los agentes que se encuentren cerca del núcleo siempre son en menor cantidad, mientras que los que están en la periferia suelen ser más.

Ahora bien, de acuerdo con el primer capítulo, en Chiapas los indígenas defendieron sus costumbres y tradiciones con la idea de preservar su cultura, pero también es cierto que para ellos sus creencias eran hechos reales y sus prácticas tenían resultados eficaces en la vida cotidiana.

Juan Pedro Viqueira⁶³ explica que en el momento en que a los indígenas les sirvieron determinadas técnicas, instrumentos, medicina y prácticas religiosas de los españoles, no tuvieron problema para incorporarlos a su cultura. Es decir, esto será lo que más adelante explicaré en términos de Bonfil Batalla⁶⁴ como cultura apropiada.

A lo largo del tiempo se creyó que las comunidades indígenas seguían viviendo en aislamiento y por lo tanto estaban condenadas a desaparecer. Sin embargo, debido al mestizaje que se dio en la Nueva España entre indígenas y españoles, se construyeron diferentes identidades como el ladino, el mestizo o el indígena(más adelante explicaré cada uno de los conceptos).

La identidad puede verse como estereotipos sociales que se utilizan en la vida cotidiana, en tiempos y espacios concretos que pueden cambiar a lo largo de la vida; asimismo la identidad puede utilizarse como una forma de discriminación social. Por eso las relaciones de poder y dominación también definen a la identidad, pues ubican en un lugar jerárquico a un sujeto como mestizo o indígena.

⁶³ Para mayor información consultar: Juan Pedro Viqueira. *Encrucijadas Chiapanecas*. COLMEX/Tusquets editores, México, 2002.

⁶⁴ El antropólogo Guillermo Bonfil Batalla plantea una forma de poder estudiar cómo es que la sociedad indígena y la mestiza van intercambiándose elementos culturales propios y ajenos de su sociedad. Si bien más adelante explicaré en qué consiste este esquema, quería que el lector lo tenga presente, pues mi tema de investigación sobre la apropiación de la indumentaria indígena está basada en esta forma de análisis. Para mayor información: Guillermo Bonfil Batalla. "Lo propio y lo ajeno una aproximación al problema del control cultural", en *Pensar nuestra Cultura*. Alianza, México, 1991, p. 79.

2.3 Sobre la identidad.

Para entender mejor el concepto de cultura, es necesario explicar el de identidad, pues ambos no pueden ser concebidos uno sin el otro.

Pero entonces ¿cómo podría ser entendida la identidad? Según Gilberto Giménez “[...] puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales, frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.”⁶⁵

Ahora bien, existen muchas dimensiones de la identidad, entre las que destacan la identidad individual, la identidad colectiva, la identidad de clase, la identidad étnica, entre otras. Para efectos de la investigación me avocaré a explicar esta última. Sin embargo, para ir construyendo el concepto es necesario que se explique una de las palabras compuestas por este término, la etnia.

La etnia es un concepto que sustituyó a la noción de *raza*, puesto que se pensaba que dentro del discurso político el segundo vocablo tenía una carga valorativa que se inclinaba por lo negativo.

El término de grupo étnico fue utilizado por primera vez en 1969 por Fredrick Barth, éste lo propone como una forma de organización y que da como resultado que se conforme la cultura. Sin embargo, Miguel Bartolomé⁶⁶ explica que a pesar de que dicha teoría fue un avance para los enfoques culturalistas, aún existen confusiones para abordarla y muchas veces se puede caer en el error de -incluso cualquier grupo puede recaer en la posibilidad de- ser visto como étnico.

Bartolomé también expone que existen grupos etnolingüísticos que al mismo tiempo están compuestos por grupos étnicos, es decir, es un conjunto de personas que hablan una variante de una lengua que pertenecen a una misma familia lingüística. Éste aclara que: “Aludir a lo zapoteco, a lo nahua o a lo mixteco como unidades, como grupos étnicos organizacionales es un error no sólo académico,

⁶⁵ Gilberto, Giménez. “Cultura e Identidades”, en *Estudios sobre... op. cit.*, p. 61.

⁶⁶ Para mayor información se puede consultar: Miguel Alberto Bartolomé. *op. cit.*

sino también político, ya que en realidad constituye familias de lenguas emparentadas, con escasa o nula articulación contemporánea.”⁶⁷ Así, dentro de los grupos etnolingüísticos existen a su vez tipos organizacionales étnicos que son capaces de crear un cierto tipo de identidad colectiva, resultado de diferentes procesos históricos.

Un ejemplo de lo anterior podría ser el grupo etnolingüístico de los mayas y en especial la subfamilia tzotzil-tzeltal, en la cual también se encuentran grupos dentro de ésta como los zinacantecos.

Lo anterior reitera que las culturas indígenas no son homogéneas y que los grupos étnicos pueden ser diversos aún perteneciendo al mismo grupo etnolingüístico, en otras palabras:

Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad. No hay en realidad formas estándar de ser nahua, maya o chinanteco; cada una de esas denominaciones designa a conjuntos formados por grupos sociales heterogéneos, aunque de hecho sean depositarios de tradiciones lingüísticas y culturales comunes.⁶⁸

Ahora bien, Bartolomé nos explica otras series de conceptos importantes dentro de la identidad étnica, como el caso de la etnicidad. ¿A qué se refiere con esto? Se representa cuando un grupo étnico se organiza para conformarse como un proyecto social, en el cual reivindica sus elementos culturales propios y a su vez confronta los que son ajenos a éste.

Por esa razón, para diferenciar a la identidad étnica de la etnicidad, sólo basta con percatarse que el primer concepto es un fenómeno cognitivo que da pie a identificarse con aquellos que pertenecen a cierto grupo; en cambio el segundo término se encuentra referido a diferentes formas de comportamiento que se llevan a cabo dentro del grupo. Es decir:

⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 59.

Se podría quizás proponer que la identidad alude a los componentes históricos y estructurales de una ideología étnica, en tanto que la etnicidad constituye su expresión contextual. Etnicidad e identidad étnica no son entonces términos equivalentes, aunque se les confunda frecuentemente, ya que la primera representa en realidad una manifestación de la segunda.⁶⁹

Es así que la identidad étnica es visible a través de rebeliones, incluso en la organización de movilizaciones tradicionales pero al catalogarse como cuestiones etnopolíticas que reivindican los derechos étnicos se vuelve etnicidad. Lo anterior da pie a decir que la etnicidad ayuda a los grupos étnicos, no sólo en la resistencia física sino también en la social y en la cultural, en las cuales muchas veces son explotados y dominados.

2.4 Las contradicciones entre el México profundo y el México imaginario.

La etnicidad se puede manifestar a través de rebeliones que van a dar cabida a los movimientos etnopolíticos⁷⁰. Las reivindicaciones de estos movimientos son en defensa de los intereses de su grupo y no sólo se reducen a cuestiones económicas, sino también a demandas sociales y culturales.

La identidad étnica está atravesada por las relaciones de poder y por la condición étnica racial. Por tanto, las palabras “indios” y “mestizos” (también ladinos) aluden a categorías de oposición, que dependiendo de los contextos sociales, determinan modos de inferiorización o superioridad. Miguel Bartolomé expone:

Un buen ejemplo lo representa la metrópoli mestiza de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, cuyos habitantes se definen como “coletos” en oposición a los un tanto indiferenciados indios “chamulas” que los rodean (en realidad miembros de

⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁰ Un movimiento etnopolítico en México sería el EZLN que ha proyectado la cuestión étnica en términos políticos. Este movimiento ocasionó que los grupos dominantes no pudieran ignorar tan fácilmente a las sociedades indígenas y a su participación en el Estado. En la actualidad una parte de la sociedad civil y una parte de la academia han entendido las reivindicaciones étnicas culturales como una parte constitutiva de la sociedad mexicana que se entiende en aras de la construcción de un proyecto nacional-integral. Para mayor información consultar: Rhina Roux. *op. cit.*, pp. 225-243 y Miguel Alberto Bartolomé. *op. cit.*, pp. 180-181.

etnias mayenses). La tradición local supone la continuidad de relaciones neocoloniales no sólo de explotación sino de inferiorización de los indígenas. Para conceptualizarse a sí mismos los coletos necesitan la estigmatizada presencia de los mayas, que constituyen el otro término de su configuración y autoafirmación identitaria.⁷¹

Entonces, ¿qué es lo indio? Bonfil Batalla apunta que es la persistencia de aquellas civilizaciones mesoamericanas que dieron llamado a lo que hoy son los distintos grupos indígenas en el país. Por tanto los mexicanos somos parte de un proceso colonial que ha modificado la cultura del pueblo colonizado pero sin desaparecerla del todo. La cultura de este pueblo ha sido incluida parcialmente en un sistema de dominación del pueblo conquistador.

El concepto de indio es una categoría creada en la época colonial por los colonizadores. La palabra se estableció para denominar a los sujetos que vivían con anterioridad en lo que los españoles llamaron el Reino de la Nueva España. La concepción denota condición de inferioridad, es decir, inferior al español. Incluso muchas veces la categoría de indio no sólo se remontaba a términos de subordinación, sino también a algo oscuro y malo.

Durante la colonia existía un juego: por una parte, los indios (y los súbditos) al ser “inferiores” tenía que ser cuidado por su padre, el Rey. Por la otra, los indios al ser malignos tenían que ser perseguidos y castigados. Este juego de doble condición⁷² implementó miles de medidas de coerción y violencia.

En la actualidad muchos grupos dentro de la sociedad los siguen visibilizando como inferiores, sin capacidad de introducirse a la modernidad y si acaso uno de ellos se incluye al “progreso”⁷³ se les “pone un freno de mano”. Sólo pocos,

⁷¹ Miguel Alberto Bartolomé. *Ibid.*, p. 71.

⁷² En estos momentos la inferioridad a la cual me refiero no tenía que ver con cuestiones políticas de dominación/subordinación pero si en términos religiosos pues al no ser cristianos se les castigaba.

⁷³ La palabra progreso la pongo entre comillas porque la gran ilusión de la sociedad es pensar que existe un adelanto para mejorar las condiciones de vida y las relaciones sociales. A lo largo de la historia se piensa en un proceso que diferencia a los que van evolucionando y los que no. Por tanto, para muchas personas los indios representan el no progreso.

aquéllos que con rasgos indígenas llegan a *blanquearse*⁷⁴ pueden ser parte del proyecto nación. Tal es el caso de algunos indios en Chiapas que han sido ladinizados.

Ladinizar hace referencia al concepto de ladino al cual Pedro Pitarch Ramón señala que es similar al concepto de mestizo. En San Cristóbal de las Casas se implementa la palabra ladino para el mestizo que proviene de otros lados de la República, mientras que el coeto es el mestizo originario de la ciudad. Es decir: “La población ‘ladina’ (castellanohablantes, hispanos, occidentales, mexicanos, ‘portadores de la cultura nacional’, mestizos: también la elección presupone una definición) se caracteriza, en contraste con la indígena, como hablar castellano como primera lengua.”⁷⁵

Ladinizar es ese proceso por el cual los indígenas abandonan su identidad y su lengua e incorporan las características del ladino-mestizo, posiblemente este cambio obedece a la búsqueda de aceptación o menor contradicción en el contexto urbano.

El sometimiento de muchos años del cual muchos grupos indígenas han sido parte fue y es ejercido por un sector pequeño de la sociedad que intermitentemente ha tratado de occidentalizarlos.⁷⁶ Este reducido grupo, en palabras de Bonfil Batalla⁷⁷,

⁷⁴ Al respecto del término y proceso de *blanqueamiento*, el filósofo Bolívar Echeverría ofrece una definición: “[...] la condición de *blancura* para la identidad moderna pasó en convertirse en una condición de *blanquitud*, esto es, permitió que su orden *étnico* se subordinara al orden *identitario* que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es ésta la razón de que, en un principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que ‘blanquearse’ completamente, de que les baste con demostrar su *blanquitud*.”

“Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una *blancura* racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación.” Véase en Bolívar Echeverría. “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y Blanquitud*. Ediciones Era, México, 2010. p. 62.

⁷⁵ Ramón Pitarch. “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos en los Altos de Chiapas” en *Chiapas los... op. cit.*, p. 238.

⁷⁶ Bonfil Batalla menciona que la occidentalización del indio era contradictoria pues los colonizadores trataban de distinguirse de ellos, pero a su vez, el proceso trataba que los indios dejarán de serlo para incorporarse a la civilización occidental. Es decir: “[...] habría dejado de existir la justificación ideológica de la dominación colonial” Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo una civilización negada*. Debolsillo, México, 2005, p. 103.

⁷⁷ Si bien, a partir de la conquista se le conoció al grupo dominante como españoles, con el paso de tiempo fueron los criollos, los mestizos, los blancos, la clase alta, y ahora los no indios que siguieron ejerciendo

se llama México imaginario, y es el que domina e impone sus prácticas, normas y visión del mundo. Mientras que el otro sector de la sociedad (del que forma parte los pueblos indígenas) al cual se le somete, puede nombrarse México profundo. Éste último grupo trata de resistir la dominación según sean las circunstancias a las cuales se ve expuesto. La relación entre las dos civilizaciones no es estática, al contrario es dinámica en tanto que viven en un cable de tensión que estira y afloja permanentemente.

Otros autores también han retomado algunos conceptos de Bonfil Batalla, como es el caso de Bolívar Echeverría. Para él no sólo existen dos Méxicos, sino cuatro: El *México de la modernidad* (el México de la modernidad capitalista que es ajeno a las costumbres y se le asemeja al México imaginario); el *México profundo* (pueblos indígenas que persisten hasta nuestros días, pero también es el México de los mestizos que día a día reproducen los códigos sociales de las culturas indígenas entrelazadas con las europeas); el *México barroco* (consiste en una estrategia de comportamiento para sobrevivir en la modernidad) y el *México contestatario* (el México de la antimodernidad capitalista que también puede verse a través de la identidad deferente y rebelde de E. P. Thompson).⁷⁸

Pero el anterior párrafo no puede ser visto como dos grupos antagónicos donde unos son buenos y otros malos o donde unos son pasivos y otros activos. La relación entre los dominantes y dominados está compuesta, como lo mencioné anteriormente, por un campo de fuerza en donde se ubica la hegemonía.

La hegemonía no es completamente un consenso y está ligada a la coerción, ésta tiene que ser vista como un proceso político de dominación y resistencia. En otras palabras: “Los dominados saben que son dominados, saben cómo y por quiénes; lejos de consentir esa dominación, dan inicio a todo tipo de sutiles modos de

coerción para los naturales. Para mayor información sobre los conceptos de México profundo y México imaginario se puede consultar: *Ibid.*

⁷⁸ Para mayor información consultar: Bolívar Echeverría. “Modernidad y antimodernidad: el caso de México”, en *Interculturalidad: Historias, experiencias y utopías*. Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coord.). Universidad Intercultural: Estado de México/ Plaza y Valdés Editores, México, 2010.

soportarla, hablar de ella, resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y cargados de poder en que viven.”⁷⁹

De esta manera, si bien el sometimiento no se pueden evadir, es cierto que los grupos subalternos no son pasivos, sino al contrario de esto, son activos y capaces de sortear formas de resistencia como también distintas maneras de adaptarse a la dominación.

Asimismo, retomando el concepto de hegemonía, éste va más allá de actos concretos, sino también es visto en actos simbólicos, ambos en la vida cotidiana. Por tanto éste se puede encontrar en: “[...] las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, la instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir en ella.”⁸⁰

De esta forma, los grupos dominantes han tratado de unificar los elementos culturales, para que todas las personas que habitan en México formen una sola cultura nacional. Lo anterior no ha sido posible puesto que los grupos originarios tiene elementos culturales que son propios y que son el resultado del cúmulo de experiencias adquiridas. Mientras que el grupo hegemónico muchas veces ignora lo anterior y al no tener la misma cosmovisión sólo toma los elementos culturales que le sirven en el momento, imponiendo otros que le son útiles para someter a la sociedad. En otra palabras:

Es el pasado glorioso del que debemos sentirnos orgullosos, el que nos asegura un alto destino histórico como nación, aunque nunca quede clara la lógica y la razón de tal certeza. El indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no ignorado o negado; ocupan, como en el Museo Nacional de

⁷⁹ William Roseberry. “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. Gilbert M Joseph, Daniel Nugent (coomp.). Ediciones Era, México, 2002, p. 216.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 220.

Antropología, un espacio segregado, desligado tanto del pasado glorioso como del presente que no es suyo: un espacio prescindible.⁸¹

Es así que se ha tratado de reivindicar al indio muerto pero no al indio vivo, a modo de que esto forme parte de la unificación nacional, es decir, que se tenga de referente y como orgullo nacional el pasado indígena, pero que en la actualidad se niegue la presencia de los derechos de los pueblos originarios. En otras palabras, se propugna por la continuidad de la cultura como patrimonio, donde sepamos de la historia de los pueblo indios que vivieron en la conquista pero no de los que son parte del ahora. Bonfil nos relata: “Agréguese, en muchos casos, la actitud de autoridades locales progresistas, ansiosas de probar a cualquier precio que aquí en este pueblo, ya no hay indios o ya son menos: nos hemos vuelto gente de razón.”⁸²

Pero como he mencionado en oraciones anterior, los indígenas han construido diferentes formas de resistencia, desde formas violentas como un enfrentamiento, hasta formas casi imperceptibles en la vida cotidiana. En cuanto a esto, Gilly cita:

La resistencia no es una actividad que tiene lugar fuera de una hegemonía dada, sino dentro de ella, e influye también así sobre la forma que aquélla toma. Por eso mismo, puede y suele dar mayores o menores, visibles o sutiles desplazamientos de significado en el interior de la cultura hegemónica, en la cual dominadores y dominados tienen sus propios discursos y guiones ocultos.⁸³

Sin embargo, con toda y las diferentes formas empleadas para resistir, muchos indígenas han perdido paulatinamente su identidad. A esta situación se le conoce como desindianización, entendida como la renuncia de la identidad indígena de la cual son parte. Es aquella población que ya no se considera indígena, pero en su vida cotidiana sigue comportándose similarmente –aunque no igual- a la antigua identidad. Bonfil explica dicho concepto como:

⁸¹ Guillermo Bonfil Batalla. *México... op. cit.*, p. 91.

⁸² *Ibid.*, p. 46. A su vez, Miguel Bartolomé se refiere al concepto de “gente de razón” como una forma de describir a los mestizos y lo contrasta con el concepto de “gente de costumbre” referido a las grupos indígenas. Para mayor información: Miguel Alberto Bartolomé. *op. cit.*, pp. 46-47.

⁸³ Adolfo Gilly. “El espejo de Obsidiana”, en *Chiapas. La razón ardiente*. Ediciones Era, México, 1997, p. 94.

[...] un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura.⁸⁴

Durante el siglo XIX, el proyecto nación tenía como mira el progreso que en México se traducía en sinónimo de erradicar u ocultar al indio. En lo físico era primordial que cambiaran la forma de vestir, por eso en algunos estados fue forzoso usar pantalones estilo europeo, comportarse como “gente de razón” y alejarse de las actividades de la “gente de costumbre”, cerrar pulquerías y cualquier cosa que se considerara “vulgar” o “indio”.

Si la escuela tampoco funcionó y el indio no se civilizaba, había por lo menos que ocultarlo para que fuese menos visible y no pusiese con su presencia abrumadora una interrogación rotunda sobre los procesos de la modernización en México. En la ciudad se prohíben las pulquerías o se autorizan sólo en la periferia, en los barrios indios. En Tepic y en Jalisco se hace obligatorio el pantalón a la europea en vez de calzón de manta. Lo indio se refugia en las comunidades, en los barrancones de las haciendas y los arrabales urbanos. Ahí permanece bajo el nuevo acoso.⁸⁵

A pesar del reiterado intento del México imaginario por exorcizar al indio de la ciudad, son los indígenas del México profundo los que la habitan con sus historias, sus cuerpos, sus palabras y sus tejidos. En otras palabras: caminan en la aceras, venden y compran en el mercado, hacen trabajos imprescindibles para que la ciudad funcione (aunque la mayoría de las veces son mal pagados), entre muchas otras cosas. Pero no sólo son ellos, también son los mestizos o las clases subalternas que tratan de evitar a toda costa esta matriz racial-cultural de la cual no pueden escapar.

A lo largo del siglo XX al no poder erradicar u esconder del todo a los grupos con culturas mesoamericanas y el resultado del intercambio entre éstas y los españoles, se implementó un nuevo mecanismo. Éste consistía en incorporar a

⁸⁴Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo... op. cit.*, p. 42.

⁸⁵Guillermo Bonfil Batalla. *Ibid.*, p. 159.

través del velo de *lo exótico* todo aquel elemento cultural indígena. Por tal motivo, el turista y el antropólogo vienen a México para estudiar o comprar lo poco común, lo poco visto de las culturas milenarias: ya sea indumentaria, arte (también es vista como artesanía)⁸⁶, códices, entre otras. “Lo indio se vende como imagen singular que da el toque de color local, el acento exótico que atrae al turista. Un México indio para consumo externo.”⁸⁷

Sólo algunos turistas y antropólogos comenzaron a reivindicar al indígena vivo, mientras que el mestizo que habitaba en la República trataba de eludir su relación con el presente indio:

¿Qué es lo indio para las élites del país?, ¿de qué manera está presente entre la gente linda? En general, nadie en esos medios, reclama alguna ascendencia indígena. Lo contrario es lo usual: la ostentación de un linaje que tiene origen europeo y se ha mantenido sin mezcla en el transcurso de las generaciones. Cuando se puede se exhiben los blasones de una nobleza más o menos dudosa (hay todavía quienes conservan el escudo de la familia, que preside el salón principalmente de la residencia). Si no se proclama la aristocracia de sangre, se reclama un origen modesto, una posición ganada con esfuerzo y talento, prendas que de alguna manera aunque no se diga brutalmente quedan siempre asociadas como características naturales que provienen de no haber sido indios quienes la poseyeron ni indios sus descendientes. Indios eran los peones en la hacienda del abuelo, indias las mujeres del servicio doméstico de entonces.⁸⁸

Los mestizos seguían viendo el México imaginario, muchas veces superficialmente, pero tratando a cualquier costa de blanquear sus costumbres. No obstante, también de los pueblos indios que vivían (y muchas veces siguen viviendo) dos maneras ambivalentes de vivir. Por una parte, renunciar al carácter

⁸⁶ El concepto de artesanía puede ser descrito como “[...]las obras materiales que hace el hombre con sus manos, sin emplear para ello las técnicas y maquinarias modernas, cuyos modelos son tradicionales [...]”. Para mayor información consultar en línea: <http://www.folklore.cl/artesania.html> [Consulta: 20 de mayo 2013].

⁸⁷ Este es un claro ejemplo de la cultura popular, donde los elementos culturales se ven como florklorización. Para mayor información: Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo... op. cit.*, p. 92.

⁸⁸ *Loc. cit.*

de filiación histórica que tienen; por la otra, afirmar el carácter étnico del cual son parte.

La *blanquitud* - a la cual me referí líneas arriba- y esa negación de lo indio, así como el blanqueamiento de las historias personales, tienen un vínculo ineludible con la subordinación de lo étnico hacia lo identitario, por tanto, existen modos de vida, lenguajes y costumbres que necesitan ser suprimidos (relacionado con la gente de color o los indios) y otros que necesitan ser exaltados (actos referidos con los blancos). Como señalé anteriormente, esto quiere decir que la *blanquitud* no sólo tiene que ver con los rasgos físicos, sino con el proceso de negar la identidad étnica para adoptar la de un sujeto con rasgos blancos, llámese, mestizo, ladino o coleteo.

Por tanto, la identidad nacional en Chiapas basada en el origen racial resultó la principal razón de distanciamiento entre la élite chiapaneca (ladinos, coletos y mestizos) y los indios de la zona. A los primeros, la historia oficial les enseñó que los españoles, durante la conquista, fueron los principales usurpadores de la tierra; pero a su vez, ellos mismos (la élite en Chiapas), se creyeron y se reivindicaron como descendientes de los hispanos. Entonces, era claro, que existían dos discursos en el lenguaje común. El primero, la idea de un mestizaje para construir una identidad nacional; el segundo, la admiración que se le tenía a los primeros conquistadores de América, optando por crear una identidad a partir de ellos y exaltando que los hispanos habían construido la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

No fue sino hasta la etapa del cardenismo que la situación arriba explicada se trastocó, pues la élite chiapaneca se vio afectada con la consolidación y repartición de ejidos, que derivó en la expropiación de tierras en detrimento de la oligarquía terrateniente.

A partir de los años treinta del siglo XX, en México se construyó una imaginaria comunidad estatal a través de las concesiones y derechos ganados que habían logrado las clases subalternas durante la Revolución Mexicana y que se fue

afianzando en las formas sociales corporativas; es decir, con la incorporación de los sindicatos y los contratos colectivos pero principalmente con los ejidos y el reparto de tierra, es decir, con la propiedad agraria.

A su vez, a partir de los años sesenta se crearon otras relaciones de mando-obediencia, donde la hegemonía se extendió en otros espacios e incluso llegó a la conformación de nuevos núcleos de organización y comunidades campesinas. Aquí es preciso resaltar que la consolidación de las comunidades agrarias también se debe a la influencia ejercida posteriormente por la teología de la liberación que se llevó a las comunidades indígenas a través de la Diócesis de San Cristóbal y por conducción del Obispo Samuel Ruíz.

Como he señalado anteriormente, dicha corriente trató de fomentar la conciencia social para hacer valer la dignidad humana. La presencia de la diócesis en las comunidades indígenas (que no mucho tiempo atrás se habían organizado como ejidos) apareció en un momento coyuntural que se vio reflejado en una labor ardua por parte de los catequistas quienes construyeron la *civita christi*. Ésta consistía en la salvación de los individuos en la actualidad y en el día a día, contrario a lo que se piensa en muchas corrientes del catolicismo con la idea del “Juicio Final”.⁸⁹

A través de la nueva reorganización político-económico-social-espacial, las comunidades indígenas en Chiapas crearon sus propias cooperativas, tanto de producción como de consumo. Después organizaron cajas de ahorro, huertos colectivos y promociones de salud y educación. A nivel externo, se vincularon inter-pastoralmente con las comunidades indias de ese estado.

El nuevo proceso religioso y a la vez político apoyó nuevos proyectos de desarrollo comunitario con el objetivo de demostrar a los indígenas-campesinos que ellos tenían un poder popular que les podía servir para su liberación. Esta concepción teológica liberacionista trataría de incorporar a los indios en la definición de su destino. Un puesto importante para llevar a cabo lo anterior,

⁸⁹ El juicio final se refiere al fin el mundo en el cual Dios juzgará a cada individuo por sus obras hechas en vida.

serían los catequistas que no sólo tendrían un cargo religioso, sino también un cargo civil. Dichos cargos se mezclarían para que a la par de los rezos se estableciera una discusión político-social.

Si bien la iglesia siguió ocupando un lugar muy importante dentro de las comunidades, las organizaciones campesinas comenzaron a obtener un mayor peso dentro de éstas. Al punto en que se transformaron en comunidades republicanas de masas⁹⁰, que más tarde politizarían la *civitas christi*, a través de la liberación del alma colectiva mediante el proceso del cuerpo de las masas. Es decir:

Esta transformación se fundamentó en el aumento de la participación de los miembros de las comunidades ejidales en los asuntos y tareas públicos internos y externos a la comunidad, con lo que se aprendieron y desarrollaron capacidades de entendimiento y cooperación interejidales, a través de la negociación de intereses comunes.⁹¹

Cuando se inició la construcción y consolidación de las organizaciones campesinas, comenzaron a intervenir asesores políticos, la mayoría provenientes de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Escuela Nacional de Agricultura en Chapingo y de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Dichos asesores promovían proyectos políticos y autogestivos para liberar a las comunidades del sometimiento de las fincas, que si bien tiempo atrás la iglesia comenzaba a instruirlos para hacer valer sus derechos, en la práctica los indígenas no sabían cómo, cosa que los asesores aprovecharon para apoyarlos.

Debido al desencanto que tenían las comunidades en cuanto al tema de las organizaciones sociales, las primeras se convertirían, muy pronto, en las bases de apoyo del EZLN. En otras palabras:

⁹⁰ Prácticas de convivencia mediante la construcción de un poder popular. Para mayor información consultar: Marco Estrada Saavedra. *La Comunidad armada rebelde y el EZLN*. COLMEX, México, 2007, p. 275.

⁹¹ *Ibid.*, p. 276.

La frustración contenida de los campesinos en relación con los resultados de las uniones ejidales al fin se manifestarían como rechazo a las organizaciones campesinas “civiles” mediante la infiltración y el trabajo ideológico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional entre las comunidades, los catequistas y los líderes de las organizaciones. [...] por tanto, sólo cuando reciben la “oferta” de la “vía armada” para resolver, de una vez y para siempre sus añejos problemas, su frustración tomó cauce y se manifestó en repudio hacia las organizaciones campesinas y los métodos legales de lucha.⁹²

Las organizaciones campesinas tuvieron una gran desacreditación, pues al final parecía que el gobierno las había cooptado. Fue así que las comunidades indígenas de Chiapas rompieron con las organizaciones civiles para insertarse en el EZLN. Pero, ¿Cómo llegó a pasar esto?

2.5 La emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la revaloración de la identidad étnica.

Para la década de los años ochenta del siglo XX la situación en México no era favorable. La protección que antes brindaba el Estado se estaba deteriorando pues se habían eliminado los subsidios a los productores del campo, había recortes de salud y de educación, ya no se subvencionaba el maíz, el Instituto Mexicano del Café estaba por desaparecer y se había cometido fraude en las elecciones presidenciales de 1988⁹³. La embestida del neoliberalismo tenía ya su prelude, dando pie a que se agudizaran las protestas que pronto se visibilizarían en un estallido social.

La restructuración del patrón de acumulación económico y la reconfiguración política del país devino en una nueva relación Estado-sociedad y con ello, un desajuste para los campesinos indígenas chiapanecos, causando casi

⁹² *Ibid.*, p. 360.

⁹³ El fraude electoral supone la caída del sistema de conteo de votos que en ese entonces estaba en manos de la Secretaría de Gobernación. Lo anterior levantó sospechas sobre el despojo del triunfo al candidato del Frente Democrático Nacional (FDN) Cuauhtémoc Cárdenas para dárselo al candidato del PRI Carlos Salinas de Gortari, lo que implicaría una crisis política. La ruptura evidenciaba que Cárdenas podía articular a la oposición nacional, además de ser la figura que representaba la fractura de la hegemonía del PRI. Doce años después el PAN le ganaría las elecciones presidenciales a este partido.

invisiblemente que algunos de ellos prepararan una táctica para declararle la guerra al gobierno.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se fundó en noviembre de 1983 y la creación de éste fue de forma casi secreta invitando a las comunidades indígenas a participar. Para reclutar a las comunidades, los guerrilleros lo hacían primero a través de los líderes campesinos que tuvieran cierta simpatía con la población indígena. Mientras toda la comunidad no accediera a unirse al zapatismo, las juntas se hacían de noche y en secreto. Después, en la medida en que aumentaran los miembros, las pláticas comenzaban a hacerse visibles (como en la milpa o en los cafetales). En otras palabras:

[...]entre los iniciados empezaba a circular información sobre el EZLN y a formarse una identidad zapatista en la clandestinidad, que contribuyó a estrechar los lazos de compromisos entre los zapatistas. Entonces en la medida en que aumentaban los miembros del EZLN, crecía a su vez la red social de solidaridad y apoyo intra e intercomunitaria, la cual sería fundamental para su establecimiento en la región⁹⁴

Los integrantes de este nuevo levantamiento habían agotado su paciencia y creían que la vía armada era la única salida para resolver los problemas, no sólo regionales, sino también nacionales. Fue entonces que las comunidades armadas rebeldes se convertirían en las bases de apoyo del EZLN y más adelante serían la base civil del movimiento.

Ya para el 31 de diciembre de 1993, el EZLN decidió ponerle fecha a la ofensiva. El levantamiento se daría un día después. La táctica sería tomar cabeceras municipales, concentrar la tropa en San Andrés Larráinzar, San Miguel y Guadalupe Tepeyac, cerrar carreteras, desarticular fuerzas municipales, locales y federales, convocar a una revolución nacional, entre otras cosas.

La madrugada del 1 de enero de 1994, el EZLN se levantó en armas, declarándole la guerra al Estado mexicano, justo el día en que México entraba al Tratado de Libre Comercio de América del Norte conocido por sus siglas como el TLCAN. La

⁹⁴ Marco Estrada Saavedra. *La Comunidad... op. cit.*, pp. 371-372.

irrupción de la guerrilla mexicana se dio a conocer en todo el mundo, recordándoles lo desapercibidos y ocultos que habían pasado los indios para México y para los demás países, los sufrimientos y las injusticias con las que contaban, pero al mismo tiempo, las ganas que tenían de que esto acabara.

El día de la irrupción en la escena pública, el EZLN enunció desde el balcón de las presidencias municipales tomadas, la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*⁹⁵. Ésta dio cuenta de la opresión de la cual el pueblo mexicano había sido objeto desde hace 500 años –aquí se hace una referencia implícita a la lucha de los pueblos indígenas- y reivindicó el derecho al trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. En ella, los zapatistas declararon la guerra al gobierno federal y exigieron un país libre y democrático.

La respuesta del gobierno federal fue inmediata y así se dio inicio a diversos enfrentamientos. Los más fuertes se dieron en Ocosingo. Se tomaron siete cabeceras municipales, la más importante San Cristóbal de las Casas, que fue “retomada” por el ejército federal mexicano la madrugada del 2 de enero. Entre otro de los colofones de los primeros días de beligerancia, los rebeldes tomaron como prisionero al exgobernador de Chiapas Absalón Castellanos Domínguez.

Después de cinco días el EZLN arrojó su primer balance militar:

[...] nueve muertos zapatistas y 20 heridos graves (sin contar los indígenas ejecutados con el tiro de gracia en el municipio de Ocosingo. En el ejército federal, de acuerdo al informe zapatista, se registraron 27 muertos, 40 heridos, 180 prisioneros que se rindieron y fueron liberados posteriormente.⁹⁶

Por su parte, el 6 de enero de 1994, el presidente Salinas de Gortari dio su primer mensaje sobre la situación. En éste expuso que no era un levantamiento armado indígena, y si acaso participaba algunos de ellos, les ofrecía el perdón por utilizar

⁹⁵ Para mayor información sobre la declaración consultar: “La declaración de la Selva Lacandona” en *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 1. Ediciones Era, México, 1994, pp. 33-35.

⁹⁶ Gloria Muños Ramírez. “Diez años de lucha y resistencia zapatista”, en *20 y 10 el fuego y la palabra*. La Jornada Ediciones, México, 2003. p. 90.

las armas. La sociedad mexicana y la mirada desde el exterior de lo que pasaba en México, obligaron a que en ese mismo mes el gobierno de Salinas de Gortari planeara otra estrategia no centrada solamente en lo militar. Por tal motivo, nombró a Manuel Camacho Solís como Comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas. Asimismo, con la renuncia del Secretario de Gobernación, Patrocinio Gonzáles Garrido, se anunció el nombramiento de Jorge Carpizo al cargo de dicha oficina.

Para ese momento, fueron varios los esfuerzos para frenar el conflicto bélico en el estado de Chiapas. Así, alrededor del doceavo día, a través de una marcha que culminó en el Zócalo de la capital mexicana, parte de la sociedad civil exigió al gobierno federal el cese del fuego. Pese a las movilizaciones, la guerra no paró del todo, pues fue trasladada a la montaña lejos de la mirada de los medios de comunicación que ya documentaban la barbarie de la conflagración, como en el caso de la base zapatista en Ocosingo. En otras palabras: “La tregua del 12 de enero significó un bienvenido respiro para todas las partes involucradas en el conflicto: la población civil atrapada entre dos fuegos; los insurgentes en apresurada retirada; las fuerzas armadas con creciente pérdida de credibilidad, y un gobierno dañado en su imagen nacional e internacional.”⁹⁷

Los efectos de la irrupción del ejército rebelde indígena auspició cambios en el desarrollo del país, no sólo a nivel nacional, sino también en lo local. Ejemplo de esto ocurrió en San Cristóbal de las Casas, ciudad donde había limitaciones para la comercialización de los productos de los vendedores indígenas. Durante este mismo mes de enero, los indígenas que no tenían lugar en el mercado para vender sus cosas encontraron cabida en los estacionamientos, banquetas y plazas, para así comenzar su “libre mercado”; además, evitaron pagarle a las autoridades creando puestos de improvisado y aliándose con los taxistas indígenas, iglesias y asociaciones.

Además de esta nueva reconfiguración social para los vendedores, la irrupción del ejército zapatista provocó que se revalorará el ser indígena y esto produciría

⁹⁷ Jan de Vos. “El sueño del joven Antonio”, en *Una tierra... op. cit.*, p. 358.

cambios en la forma de cómo se percibía la indumentaria de los indios. Es decir, lo que para muchos de la sociedad civil era visto como ropa de indio se transformó en una forma de enaltecer y reivindicar el movimiento zapatista, pero no sólo eso, sino también revalorizar la identidad indígena.

Para los siguientes años el EZLN siguió luchando de manera menos directa. Se entablaron diferentes mesas de diálogo y se escribieron otras cinco *Declaraciones de la Selva Lacandona*⁹⁸. La primera como ya lo mencioné en el año de 1994, la segunda en ese mismo año para hacer un llamado a la sociedad civil a luchar juntos por la democracia. En la tercera se propuso la creación del Movimiento de Liberación Nacional (MLN). La cuarta en el año de 1996 con la finalidad de crear el Frente Zapatista de Liberación Nacional (movimiento social y político que promovería la agenda del EZLN desde la trinchera civil). La quinta en 1997 en la cual exigieron la promulgación de la “Ley Cocopa”⁹⁹ denunciando al gobierno federal por traicionar los acuerdos de San Andrés¹⁰⁰, además llamaron a la sociedad civil para unirse mediante una Consulta Nacional¹⁰¹ sobre la iniciativa de Ley Indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación.

Los Acuerdos de San Andrés fueron firmados el 16 de febrero de 1996 entre el EZLN y el gobierno federal. En estos el gobierno se compromete a reconocer la

⁹⁸ Si el lector desea adentrarse en cada una puede hacerlo a través de EZLN y sus comunicados. *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 2-4. Ediciones Era, México, 2004.

⁹⁹ El grupo de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), conformada por diputados y senadores estarían encargados de elaborar la iniciativa de reforma constitucional para recoger los acuerdos logrados en el diálogo del gobierno federal con el EZLN (también incorpora los acuerdos de San Andrés). Dicha ley no fue aprobada aunque en 1991 el Estado mexicano había ratificado el Convenio 169 de la OIT. En éste se obliga a que el poder legislativo de los países firmantes apruebe modificaciones al art. 4 constitucional para proteger el desarrollo de los pueblos indígenas sobre todo, en temas como su cultura, lengua, usos y costumbres, entre otros. Para mayor información consultar: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=700> [Consulta: 16 de febrero de 2013]. Miguel Ángel Sámano R, Carlos Durand Alcántara, Gerardo Gómez González. “Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar en el contexto de la declaración de los Derechos de los Pueblos Americanos”, en *X Jornadas Lascasianas internacionales*, celebradas en el Antiguo Colegio de Santo Tomás, Antigua Guatemala, del 7 al 9 de Marzo del 2000. [Consulta: 17 de febrero 2013].

¹⁰⁰ Para mayor información: <http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sanandres/acuerdo.html> [Consulta: 17 de febrero del 2013].

¹⁰¹ La consulta también se llevó en la UNAM, donde varios zapatistas visitaron tanto las escuelas como las facultades para enseñarles a los estudiantes una forma de realizar un ejercicio democrático. Para mayor información consultar: Marcela Meneses Reyes. *Memorias de la huelga estudiantil en la UNAM- 1999-2000*, Tesis de Doctorado, FCPyS-UNAM, 2012.

autonomía de los pueblos originarios en la constitución, además de garantizar los derechos políticos, sociales y culturales de los indios. Dichos acuerdos se pueden resumir de la siguiente manera:

- 1) Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general;
- 2) Ampliar participación y representaciones políticas;
- 3) Garantizar acceso pleno a la justicia;
- 4) promover las manifestaciones culturales;
- 5) Asegurar educación y capacitación;
- 6) Garantizar la satisfacción de necesidades básicas;
- 7) Impulsar la producción y empleo;
- 8) Proteger a los indígenas migrantes.¹⁰²

Finalmente, retomando el tema de las declaraciones, la sexta y última declaración hasta el momento, se anunció en el 2005 y en ésta se dio a conocer *La Otra Campaña* (programa de larga duración que busca una alianza con la sociedad civil, donde llevarán a cabo la resistencia).

Otros momentos importantes fueron la *Marcha por el Color de la Tierra* en el 2001. Y la supuesta disposición del entonces presidente Vicente Fox para resolver los conflictos con el EZLN. Lo anterior provocaría un encuentro entre zapatistas, algunos diputados y senadores federales (excepto integrantes del PAN) en el Congreso de la Unión y un emotivo discursos de la comandanta Esther.¹⁰³ Sin embargo, todo culminó con una reforma en materia indígena que desconoció la iniciativa que la Cocopa hizo y por lo tanto, los acuerdos de San Andrés.

A manera general he presentado los momentos más importantes del EZLN, ¿pero qué tiene que ver el EZLN con los cambios políticos, sociales y culturales de

¹⁰² Miguel Ángel Sámano R, Carlos Durand Alcántara, Gerardo Gómez González. *op. cit.*, p. 107. [Consulta: 17 de febrero 2013].

¹⁰³ El discurso de la comandanta Esther se puede consultar en línea: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm [Consulta: 17 de mayo del 2013]. Durante la visita del EZLN al Congreso de la Unión, el en ese entonces líder de la bancada del PAN, Felipe Calderón Hinojosa planteó una postura de poca conciliación, entonces conminó a sus correligionarios a abandonar la plenaria del Congreso debido a la supuesta ilegalidad de los miembros del EZLN. Para mayor información consultar “La comandanta Esther dio a conocer cuatro puntos que allanan el camino para el diálogo” [en línea], en *La Jornada*, año 17 no. 5954, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/005n1pol.html> [Consulta: 17 de mayo 2013].

Chiapas y en especial de San Cristóbal de las Casas? La pregunta no es sencilla de explicar, sin embargo, lo intentaré hacer por partes.

La primera tiene que ver con el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional que entabló un diálogo con la sociedad civil, lo cual dio pie al establecimiento de lazos de solidaridad y muestras de simpatía en otras partes del mundo. La noticia a partir del 1 de enero de 1994 recorrió a diferentes países, no era mentira, los indios de México, aquellos que eran una “parte pequeña de la sociedad” le habían declarado la guerra al gobierno, pero ¿por qué?

Los indios habían sido más que excluidos desde la conquista y como se ha tratado de explicar a lo largo de los capítulos, muchas veces habían sido sometidos mediante medidas de coerción bastante violentas. A lo largo de toda la historia de México podemos encontrar ejemplos de la discriminación y el cerco racial con el que se les ha tratado. Fue entonces que el EZLN los puso visibles en el juego, los indios seguían ahí desde mucho tiempo atrás, no vivían en el pasado y se habían incorporado al México contemporáneo, pero lo habían hecho con muchas trabas. Si querían insertarse en el sistema y aún más, en el sistema económico neoliberal, tenían que perder todo lo que sabían hacer. Tenían que perder la milpa y el campo, tenían que dejar de lado la identidad indígena, tenían que trabajar para el sector turístico. Tenían que migrar a la ciudad por falta de trabajo.

Pero si bien aceptaban algunas condiciones, no querían seguir siendo explotados, querían mantener su lengua, sus textiles, su historia, sus costumbres, sus santos, sus tradiciones, querían mantener su cultura y su capacidad de decisión. Esto fue lo que se peleó, no sólo por ellos mismos, sino también lo pelearon sectores que no pertenecían a estos grupos originarios. Es decir, lo comenzaron a reivindicar los extranjeros, los mestizos, los mexicanos, algunas partes de la sociedad civil. Es cierto que no todos, sin embargo, se visibilizó una revaloración indígena.

La aparición del EZLN en Chiapas propició una nueva dignidad. Esta dignidad reivindica *el ser indígena* y revalora la identidad étnica. Es decir, si bien existen otros cuestionamientos que se le podrían hacer al movimiento zapatista, también

hay que señalar que el levantamiento armado del 1994 fue el principal impulsor de que los indígenas pusieran en alto la palabra DIGNIDAD, y que estos fueran vistos en el presente y no sólo ubicados en el pasado.

El EZLN proyectó una nueva dimensión política donde no se puede eludir la presencia de los grupos indígenas en México y su participación en la construcción de la estructura del Estado. Sin embargo como bien se ha dicho no sólo a este nivel se transformaron las cosas, sino también a nivel cultural.

Por primera vez el estudiar una lengua indígena, portar su indumentaria, saber su historia, entre otras cosas, significaba una bandera que no sólo cargaban los indios sino también otros grupos sociales.

Lo importante aquí es observar cómo todo proceso social-cultural tiene contradicciones. Debido también a que estas formas de reivindicación no son del todo puras, existen muchas maneras de incorporar los elementos culturales de forma superficial e incluso como una moda pasajera, pero no siempre es así. También se apropian de elementos culturales ajenos como parte de seguir resistiendo para su cultura.

Ahora bien, los indígenas han cambiado social y culturalmente desde siempre pero para efectos de mi investigación expongo el año de 1994. Aquellos indígenas ya no son sólo parte de nuestra historia prehispánica y mesoamericana, viven y tienen sus derechos como ciudadanos, votan por la izquierda y a veces por la derecha, portan prendas como *jeans* y *tenis Nike*, aunque siempre en ceremonias religiosas vuelven a usar la ropa que los distingue; siguen hablando su lengua y en muchos casos la reivindican dando clases a extranjeros y mexicanos o haciendo música contemporánea pero también rap, rock o metal en su lengua materna. Además no sólo saben castellano, sino que debido a la migración y al turismo, también hablan inglés o francés.

2.6. La apropiación de la indumentaria indígena a partir del control cultural.

Como un ejemplo de la reivindicación de lo indígena en la cultura se encuentra la apropiación de la indumentaria indígena. Si bien en este apartado no se explicará detalladamente el ejemplo, se tratará de desarrollar la teoría para dicho caso.

La cultura es transmitida de generación en generación, sin embargo, al no ser estática puede irse transformando y adquiriendo nuevas formas de apropiación, enajenación, imposición y autonomización. Al ser dinámica, induce a que existan diferentes culturas que se jerarquizan, por eso la sociedad mexicana vive entre un México profundo y un México imaginario, en estos se han creado escalas de valores para imponer una “cultura homogénea”.

La sociedad mexicana parte a su vez de ser históricamente una sociedad colonial que ha tratado de unificar los elementos culturales de las diferentes sociedades prehispánicas que vivieron anteriormente a la Conquista y a la Colonia. Asimismo, ha tratado de ubicarlas como inferiores, lo anterior persiste hasta nuestros días, no obstante, dicha relación nos da pie para decir que México es un país que no puede ser homogéneo culturalmente, puesto que las diferencias y las desigualdades culturales lo hacen imposible.

Por eso, el *control cultural* sirve como eje de análisis para entender más a fondo el problema que describo en el párrafo anterior. Es por tanto que para Bonfil Batalla éste puede ser entendido como: “[...] la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas.”¹⁰⁴

Así, los elementos culturales son los recursos de una cultura, donde destacan los elementos materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos. Bonfil nos señala que existen elementos culturales que pueden ser identificados a partir de lo propio y lo ajeno. “Como el problema está definido en términos de

¹⁰⁴Guillermo Bonfil Batalla. *Pensar nuestra... op. cit.*, p. 79.

relaciones entre grupos sociales, la dialéctica del control cultural no se establece entre "lo mío" y "lo tuyo", sino entre "nuestro" y "de los otros". Propio y ajeno tienen connotación social, no individual."¹⁰⁵

Esquemáticamente, el control cultural se podría ubicar de la siguiente manera:

Elementos Culturales	DECISIONES	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Imagen 1.3 Bonfil Batalla (1988,7)

- *“Cultura autónoma: el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales: es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos.*
- *“Cultura impuesta: ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social; los resultados, sin embargo, entran a formar parte de la cultura total del propio grupo.*
- *“Cultura apropiada: los elementos culturales son ajenos, en el sentido de que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero éste los usa y decide sobre ellos.*
- *“Cultura enajenada: aunque los elementos culturales siguen siendo propios, la decisión sobre ellos es expropiada.”¹⁰⁶*

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 80-81.

Por tanto, a partir de la teoría antes descrita, se puede decir que si dentro de la fase simbólica de la cultura se encuentran los elementos materiales, pero también las formas simbólicas, entonces, las prendas indígenas al ser tejidas en el marco de una cosmovisión específica se encuentran dentro de este rubro.

Es decir, las prendas indígenas, están relacionadas con las formas interiorizadas y objetivadas de la cultura. Es así, que los textiles indígenas pueden ser adquiridos por la sociedad mestiza pero no significa que la cultura indígena venga incluida dentro de estos.

Pero ¿qué tiene que ver la indumentaria indígena con el control cultural? Desde la teoría del control cultural las sociedades indígenas al entrar en este campo de lucha han puesto en juego sus elementos culturales y a su vez la sociedad mestiza se los ha apropiado. Aunque en primera instancia son los propios indígenas los que también se han apropiado de la indumentaria mestiza que les fue impuesta. Así, ambas sociedades han ido reinterpretando sus elementos para que el otro se los apropie, como es el caso de la indumentaria.

Ambas sociedades se encuentran recreando continuamente su cultura, haciendo “nuestros” o en este caso “suyos” los elementos culturales que le son útiles, según sea su necesidad. Lo anterior se vuelve un proceso social que visibiliza la complejidad de las relaciones sociales y políticas entre ambas sociedades.

Sin embargo, es difícil decir que la sociedad mestiza y la sociedad indígena puedan ser claramente clasificadas en algún tipo de cultura según el cuadro de Bonfil Batalla, debido a que siempre están en un campo de disputa; y a pesar de que es claramente definido cuál es la cultura dominante y cuál la subalterna, no se puede afirmar con determinación que la sociedad indígena o la sociedad mestiza sólo se encuentran dentro de la cultura apropiada, impuesta, enajenada o autónoma, puesto que ambas sociedades pueden ser clasificadas en más de una de ellas.

¹⁰⁶ *Loc. cit.*

No obstante, la sociedad dominante que en este caso sería la mestiza, utiliza el esquema del control cultural en función de sus intereses para enfrentarse y ejercer nuevas formas de dominación sobre los pueblos colonizados y así ampliar su cultura.

Para entender lo anterior, es necesario que hablemos de la subalternidad¹⁰⁷ desde el ángulo de las sociedades indígenas, las cuales han sido ubicadas como culturalmente inferiores a los mestizos. Así, en México existe una línea que muchas veces se vuelve invisible, una división que tiene que ver con una cuestión étnico-racial.

Es una subalternidad que no está centrada en la relación salarial, sino en la matriz racial y colonial, en esta República que lo que es en las leyes, a veces radicales en su laicismo y su igualitarismo, y no lo es en los hechos de la vida cotidiana, donde la línea que divide a los ricos de los que viven por sus manos es, como cualquiera puede verlo mirando a su alrededor, una línea que tiende a coincidir con la del color de la piel.¹⁰⁸

Existen tres procesos que permiten que las culturas indígenas, también llamadas las culturas del México profundo sigan permaneciendo.

Una de ella es la *resistencia*. Para Bonfil, este concepto “se orienta a la conservación de los espacios de la cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación colonial.”¹⁰⁹ Cabe señalar que los espacios pueden ser vistos como elementos del patrimonio cultural y muchas veces se ponen en juego por decisión propia. De lo que se trata es de conservar los espacios, es decir, de resistir.

¹⁰⁷ Bonfil Batalla nos plantea que hay diferencias entre un pueblo colonizado y una clase subalterna. La primera conserva una cultura autónoma que le dará cierta continuidad histórica. La segunda comparte un mismo sistema socio cultural. Sin embargo, también expone lo complejo que sería encasillar a México en una u otra, por eso también nos aclara que pueden existir sociedades clasistas con un origen colonial que provocan complejas relaciones “ [...]entre sociedad colonizadora, clase dominante, clases subalternas y pueblos colonizados.” Guillermo Bonfil Batalla. *Pensar nuestra... op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁸ Adolfo Gilly. “México la civilización subalterna”, en *Historia a Contrapelo. Una constelación*. Ediciones Era, México, 2006, p. 118.

¹⁰⁹ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo... op. cit.*, p. 191.

La costumbre es también una decisión propia, no obstante, en muchas ocasiones las prácticas tradicionales crean nuevos significados, además de las nuevas y distintas funciones a las que se tenían en épocas anteriores.

Un ejemplo de este fenómeno es, por una parte, que muchas artesanas no pueden explicar el significado de los tejidos que realizan, empero, no significa que para ellas no tenga un sentido o significado lo que están tejiendo.¹¹⁰ Es decir, aunque no puedan explicarlo verbalmente, el ejercicio de tejer afirma periódicamente su existencia y su sentido, a esto se le llama costumbre.

En la actualidad, la indumentaria indígena que es tejida por las artesanas puede ser fabricada con nuevas funciones, no para que ellas se vistan sino para que las prendas sean compradas por mestizos.

Los elementos que se tratan de introducir a otra cultura se les conoce también como *innovaciones*. Éstas muchas veces minan la capacidad de decisión de un grupo pero a la vez también lo pueden fortalecer, puesto que las innovaciones obligan a hacer cambios internos, ya sea como nuevas formas de resistencia o para aprovechar ciertas coyunturas que ayuden a mantener la cultura propia y la subsistencia misma. Con esto puedo decir que constantemente están creándose nuevos elementos culturales.

Ahora bien, existen innovaciones en el campo de la cultura material, por ejemplo, los nuevos diseños hechos en la indumentaria indígena como los mochevales, las flores bordadas en Zinacantán, *los chujs*, entre otros. Los mochevales que son un estilo de capas que utilizan las mujeres en Zinacantán para cubrirse, ahora se han utilizado para crear bolsas de mano. Asimismo, las flores bordadas de esa comunidad son puestas ya no sólo para la prenda, sino las podemos ver en aretes, diademas, bolsas, zapatos, carteras entre otros artículos. Los chujs prenda de San Juan Chamula, hecha a base de lana de borrego, son utilizados ya no sólo para ciertas fiestas tradicionales, sino también en otros momentos, ejemplo de

¹¹⁰ De este tema me avocaré en el siguiente apartado de mi investigación, dónde se incluyen, entre otras cosas, las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo donde se sustenta tal aseveración. Que si bien es particular de los casos entrevistados, no exime de la validez de lo sostenido.

esto son jóvenes que tocan rock y que utilizan la prenda para fines más comerciales o la adaptación de la prenda para ser comprada por los turistas.

Otro de los fenómenos que acontece en la cultura y concretamente en las formas objetivadas de ésta es la *apropiación*, que puede ser entendida como la detentación de elementos culturales que les son ajenos (provenientes de otras culturas) y cuyo uso es una decisión propia de esa sociedad. Es necesario señalar que buena parte de los elementos culturales apropiados provienen de las culturas dominantes. Esto no es una regla que se siga al pie de la letra, en muchos lugares, los mestizos se han apropiado de la indumentaria indígena, especialmente portan la prenda para distinguirse en ciertos eventos sociales a pesar de no ser de uso común.

Cabe preguntarse ¿cómo se logra la apropiación? Cuando un grupo social tiene el control de aquellos elementos culturales que les son ajenos y pueden hacer uso de ellos según sus decisiones y sus propósitos. Si bien los indígenas y los mestizos participan en este proceso, son los segundos quienes lo ejercen con mayor amplitud.

Puede decirse que todo es como un campo de batalla donde los indígenas y mestizos viven constantemente en disputa por controlar los elementos culturales, además de constantemente luchar entre el México profundo y el México imaginario. Sobre esta dicotomía abundaré en el siguiente capítulo cuyo objetivo es exponer los resultados de la práctica de campo donde pueden apreciarse concretamente los puntos expuestos al final de este apartado

Tercera Parte. Cambiar para seguir siendo. Las transformaciones en la indumentaria indígena.

Mi Santa Madre. Mi Santa Tejedora.
Mujer Florecida. Señora Florecida.
Madre del Cielo. Madre de la Gloria.
Dame tus tres husos. Dame tus tres telares chiquitos.
Dame mis diez pies. Dame mis diez manos.
Estírame mis diez pies. Estírame mis diez manos.
Dame tu pie. Dame tu mano.
Dame tu cabeza. Dame tu corazón.
Mi Santa Virgen.

María Gómez Pérez.
Bordando Milpas.

En el capítulo anterior se abordaron los temas de cultura, identidad, identidad étnica, etnicidad y cómo esta última se imbrica con los movimientos políticos. Un ejemplo de lo anterior es el Movimiento del EZLN que se visibilizó en 1994. La aparición de un ejército de base social indígena y con una clara reivindicación de derechos colectivos, que pasan por los derechos culturales, constituye un intento de reactualización o revaloración de la identidad indígena. A partir de dicha revaloración y entre ésta, la revaloración de elementos culturales como la indumentaria indígena, motivo principal de esta investigación, se aprecia, entre muchos otros de sus efectos, la apropiación de dicha indumentaria por parte de los diferentes grupos mestizos.

Es preciso advertir que la portación de la prenda indígena por los mestizos no es reflejo de la eliminación o suspensión del patrón de dominación étnico, por el contrario. La utilización de la prenda indígena por los mestizos no impide, como sugeriría Bonfil Batalla, que sigan existiendo formas de discriminación racial para inferiorizar a las diferentes culturas indígenas, es decir, este fenómeno es parte de las contradicciones del México imaginario en el cual se quiere vivir. En el presente capítulo se abordará la investigación realizada en el trabajo de campo que tuvo lugar en la ciudad de San Cristóbal de las Casas y pueblos aledaños durante septiembre de 2011 a enero de 2012.

3.1. La última oleada de la migración a San Cristóbal de las Casas.

Desde principios de los años setenta, San Cristóbal de las Casas empezó a recibir un gran número de migrantes, entre ellos, indígenas de otros pueblos del estado de Chiapas, mestizos de otras ciudades de la república y extranjeros que venían a estudiar las diferentes culturas indias.

Para finales de la década de los años ochenta del siglo XX con la crisis del campo se dio la última oleada de migración. Si bien el proceso comenzó algunos años antes, se exacerbó, entre otros factores, con la caída súbita del mercado del café, el ajuste estructural de nuevas iniciativas neoliberales e incluso con el levantamiento del movimiento armado zapatista de 1994.

Después del 1 de enero de 1994, los migrantes indígenas que se habían asentado en dicha ciudad, se enfrentaron a una realidad ambigua: por una parte, una vida mucho más dura, donde tenían que competir por los empleos, vivir en asentamientos irregulares y coexistir con los ladinos que rechazaban a estos nuevos huéspedes. Por la otra, encontraron una ciudad más amable, pues ésta contaba con organizaciones eclesiales y sindicatos¹¹¹ que los asistían social y económicamente. Es en este ambiente donde abonaron las condiciones para impulsar las demandas indígenas que desde hacía mucho tiempo habían estado paradas y olvidadas por los ladinos de la ciudad.

En San Cristóbal de las Casas el rechazo de los ladinos contra los indígenas sigue presente, sin embargo, a partir de 1994 y con la llegada de un inusitado número de sociedad civil nacional y extranjera este desdén se reconfiguró. En otras palabras: “Mientras que, unas cuantas décadas antes, los mayas tenían que abandonar su ‘indianidad’ para poder permanecer en San Cristóbal sin ser molestados, en la ‘nueva ciudad’ de los migrantes indígenas, la señales de la

¹¹¹ Hay una diversa cantidad de sindicatos, entre los que destacan aquellos en defensa de los protestantes, en defensa de la tierra, los que son oficiales o gubernamentales y los que en la actualidad luchan por el reconocimiento de las nuevas colonias. Para mayor información consultar: Jan Rus. *Chiapas después... op. cit.*, pp. 183-195.

identidad maya adquirieron valor como fuente de solidaridad y resistencia y se acentuaron.”¹¹²

Ahora bien, como consecuencia de esta última oleada de migración, se construyeron nuevos sitios para que se asentaran los recién llegados. Jan Rus afirma que las primeras colonias de migrantes iniciaron en la década de los años setenta y son casi indistinguibles de los barrios ladinos como el Cerillo. Empero, las nuevas colonias actuales son asentamientos irregulares, que muchas veces no cuentan con servicios públicos y las casas pueden estar hechas de una mezcla de plástico y corteza de árbol.¹¹³

Las oleadas de migración permitieron que los desplazados se movieran no sólo ellos mismos o sus cónyuges, sino también que los siguieran generaciones anteriores a ellos, como los padres y los abuelos. Rus afirma: “[...] hasta un 90% de los que vinieron del municipio de Chamula, por ejemplo, se mudaron a la ciudad con sus cónyuges, y [...] los parientes de generaciones anteriores, especialmente padres y abuelos, se unen a los migrantes al cabo de tres o cuatro años.”¹¹⁴

Como resultado de lo anterior, familias enteras han podido organizarse en unidades económico-familiares para trabajar en construcciones, poner puestos en los mercados o establecer grupos de artesanos. Las situaciones descritas son consecuencia de que San Cristóbal de las Casas se ha convertido en una ciudad que principalmente vive del turismo y el comercio.

La demanda turística ha llegado hasta tal punto que es insuficiente para la producción local. Desde principios de los años ochenta, los guatemaltecos fungieron como intermediarios para exportar artesanías y los indígenas, principalmente tzotziles, se hicieron cargo de venderlas. Estos últimos han

¹¹² *Ibid.*, p. 183.

¹¹³ Durante mi trabajo de campo, visité múltiples veces las comunidades de San Juan Chamula y Zinacantán. Durante el trayecto observé como a la salida de San Cristóbal se encuentran una invasión de casas que pueblan el cerro. Estas nuevas colonias son resultado de las migraciones antes descritas, donde viven la mayoría de los niños que bolean zapatos en el centro.

¹¹⁴ Jan Rus. *Chiapas después... op. cit.*, p. 192.

establecido redes de negocio y comercio, paralelas a las que ya tenían con los coletos, sobre todo en la plaza de Santo Domingo y con las vendedoras ambulantes¹¹⁵ que enseñan sus productos en la plaza central de la ciudad.

3.2. San Cristóbal de las Casas ¿pueblo mágico?

A partir de los años setenta hasta la década de los noventa del siglo XX, Chiapas tuvo un aumento en el desarrollo económico. Éste tenía una relación directamente proporcional con la extracción de materias primas, el crecimiento y expansión de la ganadería y el aumento de infraestructura para la modernización de los servicios.

Desde los años setenta, la inversión económica que se le proporcionaba a Chiapas se orientó al sector turístico. Esto provocó que algunas familias indígenas migraran de diferentes lados de Chiapas a San Cristóbal de las Casas en búsqueda de mejores fuentes de ingreso. De esta forma, diferentes familias indígenas obtuvieron mayores ganancias y encontraron nuevas maneras de hacer comercio en las cuales las artesanas podían vender sus productos. No es extraño que durante esta década hubo una mayor participación y apoyo del gobierno y organizaciones civiles.

Con el paso del tiempo, San Cristóbal de las Casas se convirtió en un importante centro administrativo y judicial. La base que sustenta lo anterior es el flujo de personas que día a día viajan para hacer trámites y transacciones comerciales.

¹¹⁵ Durante la práctica de campo observé que algunas vendedoras muestran sus productos desde la mañana, la mayoría camina por los andadores ofreciendo sus artesanías, estos van desde chales hasta collares, pulseras y aretes hechos de semillas y chaquiras. Los vendedores varones por lo regular venden joyas de ámbar y jade, aunque existe un fuerte movimiento por descalificarlos y decir que sus productos son falsos. Cuando llega la tarde y está a punto de anochecer, alrededor de las 7 de la noche en horario de verano y 6 de la tarde en horario invernal, las artesanas y vendedoras se paran alrededor de la plaza cargando todas las prendas que van a vender, despliegan una bolsa de plástico y encima acomodan la ropa. Muchos de estos artículos son comprados en Guatemala y otros hechos por ellas. Lo que más se vende son muñecos de lana (ya sean animales y figuras del sub comandante Marcos u otros personajes importantes dentro del EZLN) suéteres de lana y de jerga, así como blusas de Chamula. Si bien existen prendas de Zinacantán o Chenalhó, éstas son vendidas en menor medida.

Además, en el 2003 fue declarado Pueblo Mágico¹¹⁶, lo que ocasiona que habitantes de municipios cercanos a la ciudad, turistas nacionales y extranjeros la visiten con mayor frecuencia.

Por otra parte, como menciono líneas arriba, también hubo un incremento de la migración de las personas hacia San Cristóbal de las Casas en busca de trabajos para obtener mayores ingresos económicos. El INEGI¹¹⁷ registró en el censo del 2000 que la población total de habitantes en dicha ciudad era de 132, 421 habitantes. Diez años más tarde la población total es de 185, 917 habitantes. La migración hacía San Cristóbal de las Casas tiene que ver, como ya referí en los dos capítulos anteriores, con la búsqueda de los indígenas y extranjeros de mejores ingresos, así como las diferentes expulsiones de indígenas chamulas de sus comunidades por practicar la religión protestante.

Sin embargo, la ilusión de encontrar mayores ingresos poco a poco se ha desvanecido. La investigadora París Pombo¹¹⁸ nos menciona que los empleos en San Cristóbal de las Casas son cada día más inestables y mal pagados, además advierte que la ciudad ya no depende del comercio con los indígenas, pero sí de la producción regional-artesanal pues los ingresos provienen del turismo y de las artesanías.

Los comercios de artesanías indígenas que tienen mayor ingreso se encuentran en calles cercanas al centro de la ciudad; la principal venta es la indumentaria indígena¹¹⁹. Además, en la actualidad los comerciantes coletos aumentaron la

¹¹⁶ El programa *Pueblos Mágicos* fue desarrollado por la Secretaría de Turismo (Sectur) junto con otras instancias gubernamentales. El programa fue puesto en marcha en el año 2001 con la comunidad *Huasca de Ocampo*. El programa *Pueblos Mágicos* distingue a un pueblo que tenga un fuerte lazo con el pasado indígena, influencia colonial o ser parte de un hecho histórico de relevancia. El programa tiene como objetivo aumentar la oferta turística, promocionar las artesanías, festividades y gastronomías del lugar. Los criterios para ser nombrado *Pueblo Mágico* son: tener una población de 20 000 habitantes, estar máximo a dos horas de distancia, vía terrestre, de un destino turístico y preservar la arquitectura, cultura o atributos simbólicos. Para mayor información consultar en línea: http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect_Pueblos_Magicos [Consulta: 10 de marzo 2013]

¹¹⁷ Para mayor información consultar en línea población total de San Cristóbal de las Casas. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7>. [Consulta: 3 de diciembre 2011].

¹¹⁸ Para mayor información consultar: María D. París Pombo. *op.cit.*, p. 130.

¹¹⁹ Entiendo por *indumentaria indígena* “[...] vestimenta cotidiana que actualmente usan algunos grupos indígenas en México es resultado de una larga tradición artesanal y simbólica que surgió en la época

comercialización de textiles guatemaltecos, la razón principal es que son más baratos y les permiten mayores ganancias.

3.3. Caminar por sus calles, conversar con sus personas: el trabajo de campo.

El trabajo que a continuación desarrollo lo realicé en San Cristóbal de las Casas de septiembre del 2011 a enero del 2012. Al principio, el primer mes, me dediqué a realizar observación de todo lo que me interesaba e hice anotaciones en mi diario de campo. Conforme pasaron los meses fui entrevistando a personas, que desde mi punto de vista, podrían acercarme a la situación que viven en dicha ciudad. En cuestión metodológica, las entrevistas que realicé fueron semiestructuradas y fueron hechas a funcionarios de un museo, artesanas y encargados o dueños de tiendas de textiles.

La primera entrevista que desarrollé fue al director del Museo de Culturas Populares en San Cristóbal de las Casas, Mariano Pérez Ruíz; tiene 25 años y es originario de un paraje en Zinacantán. Al ser parte de las instituciones de gobierno que promueven los textiles está a favor de impulsar la Marca Chiapas Original¹²⁰, así como fomentar que las artesanas produzcan textiles innovadores.

Mariano facilitó el contacto con el gerente de la tienda-galería *Eklektik*, Germán Liévano. Él está a cargo de la tienda y para cuando realicé la entrevista, ésta tenía menos de un mes abierta en el centro de la ciudad. El dueño de la tienda se llama Mario Uvence, es el director general del Consejo Estatal para las Culturas y las Artes (Coneculta-Chiapas). En la tienda galería se venden textiles, artesanías en

prehispánica y sufrió algunas modificaciones durante la Colonia. La indumentaria de cada región de nuestro país tiene rasgos complejos, característicos y diversos, sobre todo los trajes típicos que usan en rituales y ceremonias; sin embargo, la técnica con la que se elaboran los tejidos y el corte de las telas continúa siendo similar a los de siglos atrás.” Definición tomada *Indumentaria indígena, legado prehispánico*. Tomado del sitio electrónico del Instituto Nacional de Antropología e historia (INAH). <http://www.inah.gob.mx/especiales/155-indumentaria-indigena-legado-prehispanico> [Consulta: 14 de marzo 2013].

¹²⁰ Sello que otorga el gobierno de Chiapas junto con empresarios para fomentar el comercio y la calidad de los productos chiapanecos. Para obtener el sello lo artesanos tiene que pasar por un control de calidad donde los integrantes de Consejo regulador y Comité técnico los escogen. Para mayor información consultar en línea: <http://www.productosmarcachiapas.com.mx/content/4-quienes-somos> [Consulta: 19 mayo 2013].

cerámica, línea de blancos, joyas en talabartería con flores de Zinacantán, bolsas hechas con mochevales, entre muchas otras cosas. Todas las artesanías pertenecen al estado de Chiapas y sólo algunas son de Guatemala.

Más tarde, entrevisté a dos artesanas que son encargadas de la cooperativa *J'pas Jolovoletic*¹²¹. Antolina López tiene 21 años y proviene de un paraje en San Juan Chamula; ella se encarga de la tienda porque sabe leer y escribir. Por su parte, Ana María Hernández Hernández es originaria de San Andrés Larráinzar, es un poco más tímida, pero se encarga de hacer las cuentas. Ambas atienden y trabajan en sus textiles para venderlos ahí mismo.

Paralelamente entrevisté a Alma Reyes de 32 años. Originaria de la ciudad de México y dueña de la tienda *Kúx lejal*.¹²² La tienda tiene aproximadamente 2 años de antigüedad y esta ubicada en la calle de Belisario Domínguez; es un establecimiento pequeño, comparado con otras tiendas que ya tienen más tiempo. Al principio Alma tuvo que pedirles a las artesanas que le fiaran el producto hasta que se vendiera. En la actualidad, Alma les paga por entrega sin importar si se vende en mucho o poco tiempo; conoce a todas sus artesanas y por el momento no está interesada en tener el sello de Marca Chiapas Original.

Casi al final de mi estancia entrevisté a la artesana doña Rosy, encargada de la cooperativa Sta'lelal Maya (Cultura Maya). La cooperativa inició 1990 y está ubicada en el callejón Ocosingo (al igual que muchas otras cooperativas, en un principio fueron ayudadas por el INI y después por ONG). Doña Rosy es originaria de Chenalhó pero al estar casada con un hombre de Magdalenas sabe tejer ambas vestimentas. Doña Rosy conoce a muchas diseñadoras que van a San Cristóbal y les dan cursos a las artesanas como ella para “capacitarlas” en nuevos

¹²¹ La cooperativa comienza sus ventas en 1992 y para 1994 es dividida entre las artesanas que apoyaban al EZLN y las que apoyaban al PRI. La ruptura es inminente y las que son opositoras al ejército rebelde vuelven a organizarse bajo la tutela del INI. Después de un mal manejo de los ingresos por parte del Instituto y su pronta desaparición, la cooperativa se distancia de ésta. Para el 2007 junto con la ONG The Hunger Project (THP) se impulsa nuevamente la cooperativa para la comercialización de sus productos. Para mayor información consultar en línea: <http://www.jpasjolovoletik.org.mx/index.php?hxx=2> [Consulta: 19 mayo 2013].

¹²² Cada que una persona compra algo la tienda manda mediante un mail una postal con agradecimientos de la comunidad la cual se vio beneficiada.

diseños. Durante el tiempo que estuve en la ciudad me percaté que Doña Rosy era la única que daba clases para aprender a tejer en telar de cintura. Doña Rosy cobra \$350 por el material (incluye estambre, telar de cintura y machete) más \$100 por hora.

Al regresar a la ciudad de México tuve la oportunidad de reunirme con María del Carmen Rión, ella es diseñadora y dueña de la tienda *Carmen Rión*. La tienda comenzó en 1998 y siete años después la diseñadora comenzó un proyecto con mujeres de Zinacantán. La diseñadora ha dado clases de diseño en las comunidades indígenas chiapanecas (principalmente en parajes de Zinacantán), por ello conoce la cooperativa de Sta'lelal Maya y conoce a Doña Rosy. Meses antes de entrevistarla asistí a un evento de modas en el museo Franz Mayer¹²³, en éste, ella presentaba la nueva colección de vestidos, faldas y mochevales. Durante la entrevista, Carmen Rión vertió su postura en contra de la Marca Chiapas Original, así como de Mario Uvence y su tienda. Cabe mencionar que más tarde, al revisar el portal digital de la tiene *Eklektika* me percaté que la ropa de la diseñadora ya se vende ahí.

Durante la estancia en San Cristóbal de las Casas, y desde mi enfoque de investigación, reiteraré lo que otros estudios señalaban: la ciudad se había convertido en una ciudad turística, visitada tanto por extranjeros como por connacionales. Buena parte de su atractivo lo constituyen sus construcciones

¹²³ La exposición se inauguró el 3 de febrero del 2011 con una pasarela que tendría lugar en los pasillos del primer piso del museo. En esa ocasión me llamó la atención que la ropa era portada por modelos que no tenía un aspecto indígena, por el contrario, sus rasgos eran o muy blancos o muy negros, medían más de 1.70 cm. y tenían una complexión muy delgada. Las artesanas que tejieron la ropa se encontraron todo el tiempo en una esquina del museo y hablaron con pocas personas. MariCarmen Rión dio un discurso exaltando la identidad indígena. A continuación presento un fragmento de lo que expone en su página:

"[...] Impresionada, veía surgir de entre la densa niebla a esas mujeres de hermoso vestuario cargando leña en sus espaldas, a las orillas de la carretera. Tomó unas fotografías con el celular: quería conservar la espesa neblina para siempre.

Esas fotos cambiarían su arte y la forma en que había pensado realizar el proyecto por el que se encaminaba a su destino. Invitada por el Foro para el Desarrollo Sustentable y para dar un taller de diseño textil al grupo Mujeres mayas de Jovel, quizá jamás pensó que saldría tallereada y que, de entonces en adelante, su mirada sería parte de sus creaciones como diseñadora de moda. Carmen Rion, la marca, daría un viraje." Fragmento tomado en línea: <http://carmenrion.com/proyectos/paisaje-mocheval> [Consulta: 19 mayo 2013].

coloniales y además, su estratégica cercanía con comunidades indígenas que pueden ser visitadas.¹²⁴

Una buena parte de las personas que habitan San Cristóbal de las Casas viven del turismo y de la venta de artesanías. El principal andador se conoce como Real de Guadalupe y toma su fama desde principios de los años cuarenta del siglo XX. En él, los comerciantes españoles vendían mercancías que adquirían de la producción emanada del sistema artesanal. Los barrios de San Cristóbal en ese entonces estaban organizados en torno a la producción de ciertas mercancías. Real de Guadalupe se erige así como el lugar por excelencia del comercio. En ésta se podía comprar sombreros de palma, comida y ropa para los indios. Esta última había tomado un gran auge para los indígenas que vivían en San Cristóbal de las Casas, pues les era más fácil comprar la ropa en la ciudad a tener que caminar hacía otros poblados para conseguir su indumentaria.

En la actualidad dicho andador sigue teniendo su fama por las diferentes tiendas de ropa indígena, joyerías de ámbar y plata, restaurantes y tiendas de artesanías que recaudan fondos para las comunidades zapatistas. Desde la intersección del andador con la Plaza 31 marzo (la plaza principal donde se encuentra la catedral de San Cristóbal), es decir, desde el inicio de éste, se encuentran tiendas como *Real de Textiles*, *La Compre*, *Casa Malena* (una de las primeras tiendas que abrieron en 1940 y que aún sobreviven), *Artesanías Carolina*, *Artesanías mayas*, *Ropa Artesanal Nichim*, *El telar* (junto con *Casa Malena* son las pocas tiendas de ropa indígena que permanecen desde 1940), *Najel*, entre muchas otras.

Otro de los andadores turísticos se encuentra en la calle 20 de noviembre y se le conoce como el andador eclesiástico. En éste predominan restaurantes, ropa de mayoreo, librerías y ropa artesanal indígena, la más sobresaliente se llama *Eklektik*. Del otro lado de la Plaza 31 marzo sigue el andador en la calle Miguel

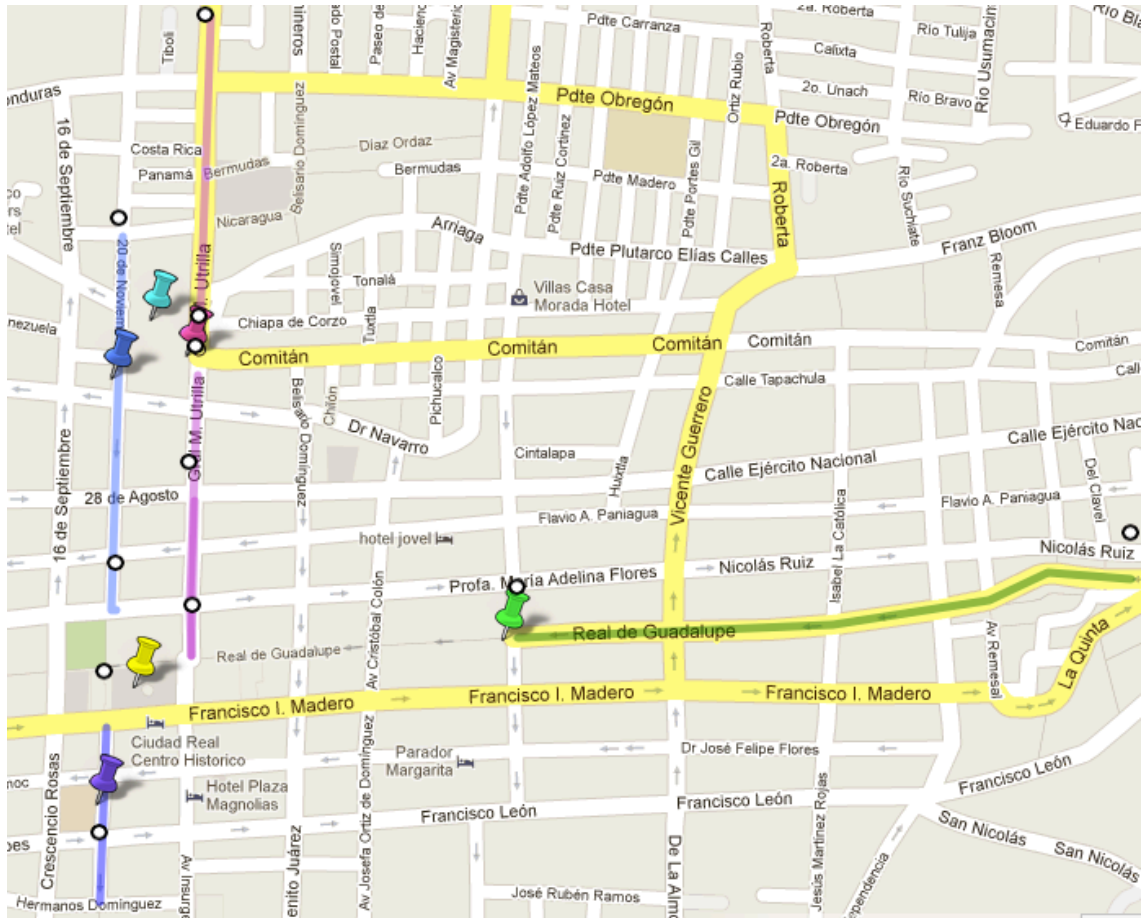
¹²⁴ Las más cercanas son Chamula y Zinacantán que se encuentran a unos 25 minutos de la ciudad de San Cristóbal de las Casas en transporte público. La primera ciudad tiene como punto de referencia turística para los visitantes la iglesia y las blusas bordadas, la segunda los telares de cintura que pueden verse en las casas. Ambas cuentan también con prendas de Guatemala.

Hidalgo, en este tramo se encuentran cooperativas de joyas de ámbar y restaurantes.

Por otra parte, en la plaza de Santo Domingo se encuentra el mercado de artesanías. Las mujeres artesanas, la mayoría provenientes de San Juan Chamula y Zinacantán, llegan aproximadamente a las 6 de la mañana para montar en los patios de las Iglesias de Santo Domingo y La Caridad sus productos. Las artesanías más sobresalientes son los textiles de Chamula, Zinacantán y Guatemala. Éstas últimas son faldas, camisas y pantalones cosidos a máquina. También se encuentran carteras, bolsas y monederos.

A pesar de que existen cooperativas de ámbar en los andadores, durante el trabajo de campo me di cuenta que son pocas las cooperativas de textiles e indumentaria indígena establecidos en éstos tres andadores; sólo la cooperativa *Najel* que esta casi al final del andador guadalupano.

Las cooperativas más renombradas en San Cristóbal son *J'pas Jolovoletic*, *Stalal Maya* y *Sna Jolobil*, esta última creada en la década de los setenta. La primera cooperativa está ubicada en la calle General Utrilla, la segunda se encuentra en la calle de Arriaga, la tercera en la calzada Lázaro Cárdenas. Las tres se encuentran muy cerca de la plaza Santo Domingo, como se muestra en el siguiente mapa de la ciudad.









-  Andador eclesiático 20 de noviembre.
-  Calle Gral. Miguel Utrilla.
-  Andador Miguel Hidalgo
-  Andador y Calle Real de Guadalupe
-  Plaza Santo Domingo
-  Plaza 31 de marzo, centro de San Cristóbal de las Casas.

Imagen 1.4 tomada de google maps.

Si bien la mayoría de las cooperativas y tiendas de textiles trabajan cada quien con diferentes asociaciones, es común que compartan los cursos y programas

sociales que el gobierno les da, como *Oportunidades*¹²⁵, el cual les brinda apoyo mediante talleres con diseñadoras que les dan clase de corte y confección.

Ellas por pertenecer a comunidades indígenas reciben muchos apoyos de instancias tanto gubernamentales, ONG, AC, entonces ellas tienen muchos recursos y las invitan a las ferias y les pagan todo, entonces ¿qué es lo que hacen ellas? me dicen “oyes Alma, ¿no quieres que nos llevemos tus productos para que los vendas?”, la beneficiada soy yo. Entonces pues yo digo “¡claro!”. Que ellas elijan los productos de otra comunidad para vender, para mí es interesante porque las comunidades son muy celosas de costumbres, de tejidos, de relaciones, de personas, de y “¿tú con quién te llevas?”.¹²⁶

Sin embargo, las propias diseñadoras relatan que las ayudas que les da el gobierno y las ONG muchas veces suelen ser decisiones equivocadas al no hacer un estudio a fondo o incluso, en el peor de los casos, a que las organizaciones indígenas pueden ser estafadas. Un ejemplo es el siguiente:

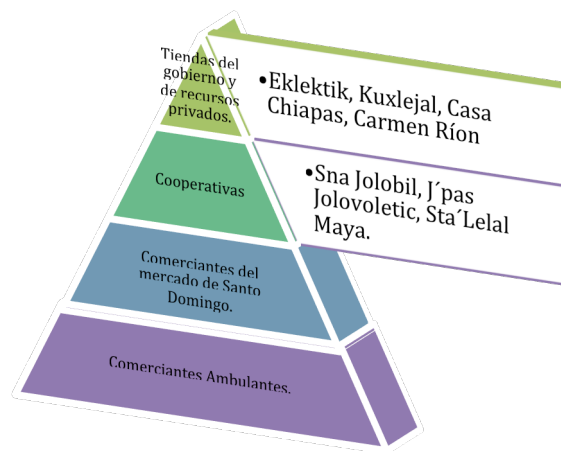
Cuando yo las encontré al grupo de mujeres mayas, trabajaban para una ONG que se llama Foro para el Desarrollo Sustentable, la dirige John Burstein, de hecho, ellos fueron los que me invitaron a dar talleres de diseño. Me vinieron a vender las cosas de ellas, pero yo las vi bastante horribles de la calidad y dije “no, mejor les doy un taller y luego ya vemos”. Y mira luego resultó. Foro luego trabajó con ellas, pero luego ellas dudaron mucho de Foro porque consiguió algunos fondos de algunos lugares y según esto no se los daban, no sé bien. Con Foro yo creo que ellas se consolidaron como Mujeres Mayas de Jovel, consiguieron un apoyo de esta mujer que trabajaba con Fox, ¿cómo se llama?, la que usaba su huipil [Xóchitl Gálvez, ex titular de la Comisión de los Pueblos Indios, STSA]. Ella fue la que promovió que les dieran sus telares [de pedal, STSA], entonces, en cada comunidad ellos consiguieron con sus familias que les pusieran su taller a cada una con su telar, y les dieron talleres de tejido para aprender a usar los telares.

¹²⁵ Programa federal mexicano que impulsa el desarrollo humano de las comunidades, sobre todo en pobreza extrema, mediante servicios como salud, nutrición, educación y trabajo. El programa *Oportunidades* nace en el 2002 en la administración del entonces presidente Vicente Fox tras la desaparición del programa *Progresá*. Para mayor información consultar en línea: http://www.oportunidades.gob.mx/Portal/wb/Web/funciones_de_oportunidades [Consulta: 12 de Marzo del 2013].

¹²⁶ Entrevista Alma Ramírez propietaria de tienda Kuxlejaj, 13 de enero del 2012.

Pero ¿qué pasa? o sea, van y les llevan a tejer y nada que ver con lo que hacen ellas, nada de color y de idea, le viene a dar clases un idiota -¡perdón!- para usar el telar pero no tiene sentido es un absurdo. La mayoría no están usando sus telares y los tienen abandonados, o sea, fue un error de esa chava, debieron de haber integrado a los hombres. En el mundo los que tejen telar de pedal son ellos, y las mujeres en su telar de cintura, que es tradición y no es una cosa de producción en serie.¹²⁷

La relación Estado, capital privado, sociedad civil y los creadores de los textiles es de suyo compleja. Cada uno de los actores involucrados tiene un papel en la comercialización de los tejidos. Por una parte, pensar en la comercialización pasa ineludiblemente por el vínculo del Estado con capital privado, reflejado en la creación de la *Marca Chiapas* (la cual explico líneas abajo). Por otra parte, la sociedad civil, específicamente las ONG que han fungido como apoyo logístico, económico, incluso técnico de productores entre cuyos efectos pueden ser encontrados en la creación de cooperativas, entrega de equipo y materiales necesarios para la producción –que como me advirtieron en diversas entrevistas, no siempre son los más adecuados.- Para entender mejor las relaciones entre todas las tiendas y cooperativas, así como los principales personajes alrededor de la producción de textiles indígenas, a continuación presentaré un gráfico.



Cuadro 1.5 realizado por Tanisha Silva

¹²⁷ Entrevista María del Carmen Rión. Diseñadora y propietaria de la tienda *Carmen Rión*, 7 de Marzo del 2012.

3.4 Los tejidos, los brocados, los textiles, la indumentaria...

En los textiles pueden ser leídos los cambios y continuidades culturales y técnicos. Con el pasar de los años, los textiles han permanecido y se han ajustado a las circunstancias y al tiempo. Es claro que existen cambios y permanencias. Lo que ha sobrevivido son los brocados y tejidos en forma de rombo quincuncial (*muk'ta luch*) que representan la cosmología tzotzil la cual expresa:

[...] un cuerpo humano tendido boca arriba con su cabeza colocada hacia el oriente. Los cuatro miembros extendidos marcan las cuatro esquinas de la tierra en las direcciones intercardinales que corresponden a los puntos de salida y la puesta de sol en los días del solsticio estival y el solsticio invernal. El centro del quincunce, donde se encuentra el pueblo, coincide con el ombligo del cuerpo humano extendido y se denomina “el ombligo de la tierra.”¹²⁸

Imagen

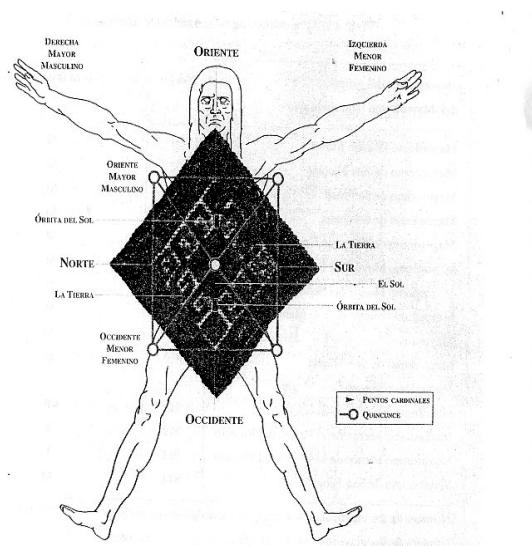


Imagen 1.6 (Ochiai: 2006, 240)

Los cambios más evidentes podrían pasar desapercibidos para los turistas que año con año llegan a tierras chiapanecas a comprar la indumentaria indígena y

¹²⁸ Kazuyasu Ochiai. “El ser y el tiempo entre los mayas. Un trompo no se cae mientras siga girando”, en *Mundo Maya. Miradas japonesas*. UNAM, Mérida, 2006, p. 235.

artesanías, en especial a San Cristóbal de las Casas. Un ejemplo del cambio en los textiles al cual me refiero líneas arriba, es utilizar estambre en lugar de hilos de algodón, muchos preservadores de la indumentaria indígena no están del todo de acuerdo con el cambio, sobre todo si es una vestimenta ceremonial.

Porque lo malo de este cambio es la globalización que ha entrado a las comunidades y ha hecho, digamos, un cambio rotundo en la vestimenta tradicional. Podemos hablar del cambio y si son muy buenos los cambios, siempre son para el bien en el caso de la artesanía, pero en piezas, digamos, ceremoniales es una lástima de perder esas piezas para evolucionar. Un claro ejemplo lo tenemos en lo que es Chalchihuitán, ¿no sé si has notado el huipil ceremonial que ellos utilizan?, es una túnica bordada en telar de cintura anteriormente, de lana de borrego, teñido con tintes naturales. Con símbolos mayas muy originales, auténticos, los más bonitos de Chiapas, más que San Andrés Larráinzar, es un detalle a perfección y ahora ha sido sustituido por estambre. Los jóvenes ya no saben cómo era su traje ceremonial.¹²⁹

Otro ejemplo lo encontramos con la introducción de la lana en los tejidos y bordados, pues en lugar de que los hilos sean delgados, son hilos gruesos y por lo tanto el telar disminuye. Lo anterior ocasiona que los diseños se agranden y que no quepa todo lo que solían tejer.

Al interior de las comunidades indígenas que se encuentran cerca de San Cristóbal de las Casas se dieron cambios en la vestimenta, no sólo apropiándose de elementos ajenos a ellos, como los hilos de estambre, sino que caracterizaban a otras comunidades. Walter Morris nos relata:

Hace algunos años, empresarios del cercano pueblo de Zinacantán empezaron a bordar a máquina flores zinacantecas en el canesú de las blusas chamulas. Fue una moda pasajera. Ahora, para las mujeres sin tiempo ni dinero para bordar a mano una blusa es una posibilidad utilizar modelos de múltiples colores, gracias a

¹²⁹ Entrevista Mariano Pérez Ruíz, director del Museo de las Culturas populares en San Cristóbal de las Casas. 19 de noviembre del 2011.

que las chamulas que se dedican al bordado con la máquina de coser se las han ingeniado para imitar el punto de cadeneta.¹³⁰

Mientras tanto, en San Cristóbal de las Casas: “[...] en 1991, las zinacantecas empezaron a vender sus tradicionales blusas bordadas y las chamulas ya ofrecían diademas que parecían pulseras largas y pequeñas bolsas de mano bordadas.”¹³¹

Muchas artesanas siguieron visitando los locales de dicha ciudad durante varios días a la semana, ya fuera para vender sus textiles por encargo o para mostrar una o dos piezas que se quedaban por consignación. Hasta la fecha, la realidad no ha cambiado mucho e incluso en algunas tiendas, las artesanas deben pasar por un proceso de selección.

*Mira, el proceso es muy fácil, los artesanos se presentan con una carta de presentación de todos los datos y productos, después de ello tenemos un consejo mensual en donde evaluamos todas las nuevas propuestas y artesanías finas, pasamos al Consejo, aprobamos la mercancía o la rechazamos y dentro de, al día siguiente se le habla al artesano para ver si sus artesanías nos interesan como propuesta o simplemente les damos las gracias por considerar que no va con el proceso de la tienda y posteriormente ese mismo día o en el transcurso de la semana se compran todas las artesanías con los artesanos.*¹³²

Lo anterior refiere a lo descrito hace tiempo por Karl Marx y el proceso de enajenación en el trabajo. Este concepto puede ser explicado como “[...] las distorsiones que provocaba en la naturaleza humana la dominación del trabajador por parte de la ‘voluntad ajena’ del capitalista.”¹³³ La estructura social es la

¹³⁰ Walter F. Morris. “Chamula”, en *Guía Textil de los Altos de Chiapas*. Nabolom, México, 2010, p. 130.

¹³¹ Robin O’Brian. “Un mercado indígena de artesanías en los Altos de Chiapas: persistencia y cambio en las vidas de las vendedoras mayas”, en *Revista Mesoamérica*, Año 13, Cuaderno 23, junio 1992, p.82.

¹³² Esto le implica a la artesana(o) un gasto para el traslado a San Cristóbal de las Casas, invertir para una carta de presentación de sus productos y tener hilos de mejor calidad, como consecuencia de las exigencias del mercado –concretamente las tiendas que comercializan los textiles- y que traen consigo la colocación de sus productos en un nicho de mercado mayor que significa a su vez mayores ganancias. Sobre el tema de las ganancias, es necesario precisar que si bien estas pueden aumentar, para los artesanos no es nada comparado con la tasa de ganancia adquirida por los intermediarios quienes, al final del proceso productivo, se ven más beneficiados. Entrevista realizada a German Liévano encargado de la galería Eklektik, 18 de noviembre 2011.

¹³³ George Ritzzer. “Karl Marx”, en *Teoría Sociológica Clásica*. MC Graw Hill, México, 2006, p. 202.

causante del rompimiento con las interconexiones humanas (componentes de la naturaleza humana), y en este sentido, es relevante el sistema de clases, y más aún en sociedades como la mexicana, intervenidas por relaciones de dominación étnica. Es decir:

[...] los capitalistas emplean a los trabajadores (y, por tanto, poseen su tiempo de trabajo) y son propietarios de los medios de producción (herramientas y materias primas), así como los productos resultantes. Para sobrevivir y tener acceso a las herramientas y las materias primas, los trabajadores se ven obligados a vender a los capitalistas su fuerza de trabajo. Aunque los trabajadores usen las herramientas y actúen sobre la naturaleza, las interrelaciones naturales están rotas.¹³⁴

De igual manera, la mayoría de los textiles mayas ahora se encuentran dirigidos hacia el turismo como mercancías y no tanto ya para ser usados por sus realizadores como valores de uso¹³⁵, sino como mercancías que se diluyen en el intercambio mercantil. Retomando la enajenación en Marx, ésta no sólo hace referencia al proceso mediante el cual el trabajador se disocia de su trabajo, sino también del producto que de éste emana, del control del proceso productivo y del conocimiento social que hace posible la creación de valores de uso y mercancías, como sucede en la producción de textiles indígenas que en el presente capítulo desarrollo.

Sin embargo, y a pesar de esta tendencia inherente al capitalismo, existe también un movimiento recíproco y contrario, que resiste a la enajenación absoluta de los productos realizados por los artesanos indígenas. Esta resistencia se expresa en la impresión que hacen los artesanos de su cultura en los tejidos, que lejos de asumir éstos como meras mercancías sujetas al intercambio comercial, al

¹³⁴ *Ibid.* p. 202.

¹³⁵ Carlos Marx hace referencia a este concepto en el primer capítulo del tomo I de su obra *El capital*. En ella destaca, entre otras cosas, que el valor de uso lo constituye la utilidad de una cosa, es decir, la capacidad de satisfacción de una necesidad humana, ya sea propiamente biológicas o espirituales –“del estómago o en la fantasía”. Véase en Carlos Marx, “La mercancía” en *El capital. Crítica de la Economía Política*. Siglo XXI editores, México, 2004.

momento de tejerlos, plasman su cosmovisión y la memoria colectiva de sus pueblos.

Con 3 mil años de paciencia, cada mujer realiza elaborados brocados y bordados que nos dicen de dónde vienen, revelan las costumbres con que creció y expresan su espíritu creativo. [...] estas mujeres producen nuevas visiones de ellas mismas y su mundo, visiones que son afirmaciones de la tradición traducida en algo nuevo, duradero y esperanzador.¹³⁶

Para el caso de mi investigación, se puede observar que cada día es más notorio que los turistas compren textiles e indumentaria indígena ya no sólo como decoración u ornamento, sino con el fin de vestirse también con ellos. Cabe señalar que no siempre es así y que la realidad es mucho más compleja. En el siguiente apartado trataré de explicar en qué consiste lo anterior.

3.5 La Teoría del Control Cultural puesta en práctica.

En los capítulos anteriores señalé que muchos indígenas mayas se vieron en la necesidad de ocultar su vestimenta para evitar la discriminación racial, social y cultural a la cual se enfrentaban si portaban su indumentaria o hablaban en su lengua materna. Pese a esto, su origen y sus elementos raciales no podían ser escondidos.

En la actualidad muchos indígenas mayas portan día a día su indumentaria indígena, caminan, estudian y trabajan con ella sin necesidad de repetir la negación que se daba anteriormente; mucho de esto se debe a los diferentes procesos de revaloración de los elementos culturales propios, entre los cuales destaca la emergencia del EZLN y otras más como también señalé en los capítulos anteriores. Sin embargo, esta revaloración no ha caminado sola sino en compañía de la apropiación de elementos ajenos como zapatos de tacón, suéteres, pantalones de mezclilla, tenis, entre muchas cosas, dada la interacción ocasionada por la migración de los pueblos indígenas hacia los centros urbanos.

¹³⁶ Walter F. Morris. "Introducción", en *Guía de Textiles... op. cit.*, p. 19.

La ciudad de San Cristóbal de las Casas vive principalmente del turismo –como líneas arriba describí-. El turismo ha tenido mayor relevancia en la ciudad a raíz del movimiento zapatista de 1994, puesto que el estado de Chiapas se volvió un referente de la resistencia indígena tanto en el país como internacionalmente, motivo por el cual los turistas se ven invitados a la compra de “artículos zapatistas” o bien cerámica, textiles y bordados indígenas provenientes de diversas partes del estado e incluso Guatemala.

Los artículos zapatistas también pueden verse a través del control cultural, desde este esquema se pueden analizar principalmente las figuras del subcomandante Marcos, la comandanta Esther, la comandanta Ramona y el comandante Tacho.

Estas figuras son elementos materiales que pueden ser adquiridos de manera fácil por los turistas. Los productos que se venden como artesanías pueden verse de diferentes formas según el esquema teórico metodológico de Bonfil Batalla, es decir: como mercancías, como productos culturales sujetos a apropiación o enajenación, como elementos de conocimiento por la experiencia asimilada para la creación de muñecos de lana y como una representación mínima de lo que significa el EZLN, lo que también deviene en simbólico. Sin embargo, la mayoría de los turistas sólo adquieren estos artículos de forma material. En ¿qué consiste lo anterior?

Desde la cultura autónoma este fenómeno puede ser apreciado en la utilización de la lana de oveja como una de las principales fibras en la manufactura de telas y otras artesanías. La lana y la técnica inicial del trabajo de ésta fue introducida por los españoles (imposición de unos y apropiación de los otros). Volverlos figuras es una decisión autónoma. Hay aprendizajes, organización de trabajo, además de que utilizan creativamente formas y colores para crearlos.

Visto desde la cultura impuesta se crean estas figuras para un consumo mediante la lógica del sistema mercantil. Los artesanos ya no reivindican al movimiento en las figura del EZLN ni la revaloración de la identidad indígena, sino lo hacen bajo el esquema y la lógica de la producción capitalista.

Bajo la idea de cultura apropiada los elementos ajenos a ellos como agendas, posters, muñecos, camisetas con la imagen del sup, entre muchos otros artículos, son utilizados bajo decisiones propias para que no sólo se muestre el EZLN sino la revaloración de la identidad indígena.

Por último si lo anterior es visto como cultura enajenada nuevamente me encuentro ante la idea de que la reproducción de estos artículos como los muñecos zapatistas, que son elementos propios pero que se utilizan con decisiones ajenas como formas de comercialización y mercantilización del producto.

Ahora bien, a lo largo de los tres capítulos he mencionado que tanto los mestizos como los indígenas se han apropiado de elementos culturales ajenos a ellos y a su vez han puesto en juego sus propios elementos. Esta puesta en juego de los elementos culturales propios no es otra cosa que acciones que pueden ser tan sencillas como mantenerse en la vida cotidiana, ya sea para solucionar problemas, satisfacer necesidades o cumplir otras aspiraciones.¹³⁷

Como expliqué en el segundo capítulo, los elementos culturales que destaca Guillermo Bonfil Batalla pueden ser materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos. Desde lo analizado me percaté que uno de los elementos que se ponen en juego con mayor facilidad son los elementos materiales, concretamente la indumentaria indígena. Dicha puesta en juego se realiza a través de la apropiación de estos elementos materiales por los mestizos que son quienes las adquieren en el mercado. Lo anterior debido a que es mucho más fácil apropiarse de algo material que de algo simbólico u emotivo, pues esto último implica adquirir también otro tipo de cosmovisión.

En segundo lugar, los elementos de organización, pues es común que las artesanas tengan que reorganizar el proceso de creación de sus tejidos al incluir

¹³⁷ Los elementos culturales son componentes de la cultura que ayudan a realizar acciones sociales. Cfr. Guillermo Bonfil Batalla. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Anuario Antropológico/86* (Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro), 1988, p5. <http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf> [Consulta: 13 enero 2012].

procedimientos nuevos a los que no estaban acostumbradas, un ejemplo es la introducción de la máquina de coser en el bordado de flores en Zinacantán.

En tercer lugar, los elementos culturales de conocimiento, pues al introducirse nuevas formas y herramientas de tejer cambian y se apropian de otras formas de saberes. Un ejemplo que estuvo presente en toda mi investigación fue que se ha enseñado a las artesanas a confeccionar las prendas mediante tallas, eso implica seguir patrones, poner pinzas y tener otra perspectiva de para qué y para quién están tejiendo. A continuación un ejemplo:

[...] es que ahora los jóvenes no quieren ponerse cosas más anchas, nosotros aprendimos también de los nuevos diseños y como hay una maestra diseñadora, ahí estudió, ahí en México. Se llama Maddalena Forcella, Italiana, pero es mi comadre. Huy y trabajamos muchos años con ella entonces ahí me aprendí de sacarlos también. Ella saca un proyecto y me dijo “¿sabes qué?, puedes acompañarme a traducir como se hace un proyecto”. Y ahí me voy con ella, me voy a las comunidades, estaba traduciendo con las compañeras quien quiere aprender las nuevas cosas y a veces que sí aprenden, a veces que no quieren y pues a la fuerza nada. Entonces no obligamos, en un grupo quien quiera mejorar su trabajo pues entramos. Y ahí aprendí muchas cosas. De qué tipo, de qué talla, de qué medida, del color que combina, ahí me aprendí las cosas.¹³⁸

Otro ejemplo es al aprender nuevos diseños como en el caso de Zinacantán que incorporan sus flores para hacer joyería:

Pues más que nada estamos primero capacitando a las artesanas, capacitarlas y decirles qué es lo que pueden hacer, cual es lo viable y concientizarlas que en la artesanía son muy buenos los cambios, que hay nuevos diseños, no nos podemos quedar con un chal o un huipil simple. Hay que confeccionar, hay que hacer nuevos diseños, cambiar lo que más se puede hacer. Pero sin olvidarnos de lo que es tradicional, de los elementos culturales que le dan identidad a cada uno de los pueblos. Eso sí que hay que preservarlo, hay que cuidarlo y hay que seguir fortaleciendo esos trajes porque ya no se puede repetir, una vez que los perdamos ya no se van a volver a hacer, se perderían por completo. Y en Culturas Populares

¹³⁸ Entrevista a Doña Rosy, encargada de la cooperativa Sta´l lelal Maya, 16 de enero 2012.

es uno de sus compromisos, de seguir preservando, impulsando, apoyando esos grupos, por eso hemos tratado de llegar donde más se pueda con las artesanas, con la gente. Estamos arrancando con una nueva política ahorita, acá en el museo, el de más que nada hacemos muchos concursos, que concurso de artesanía, que concurso de juguetería, pero el chiste ahorita es digamos, son las mismas piezas, hay que seguir impulsando concursos en vez de capacitarlas, y que ese dinero se invierta en la capacitación, en darles materiales, impulsar los nuevos diseños, ahorita estamos en, ojalá. Ahorita están a punto de abrir una nueva galería, Eklektik se llama, de Don Mario Uvence que va estar por el andador turístico a un costado de la tienda Olivia donde venden zapatos, un poco abajo. Se va abrir la galería y van a haber unos collares ya con hilo y con los bordados de Zinacantán, el juego de collares con aretes, collares, pulseras.¹³⁹

Lo anterior me lleva a otro elemento cultural que se pone en juego, me refiero al emotivo. Con esto se crean nuevos lazos de relación y afectivos, ya sea entre las mismas artesanas, entre las artesanas y las diseñadoras e incluso entre las familias, debido a que en la mayoría de las cooperativas sólo entran familiares de las mujeres que en un inicio emprendieron el negocio. Estas relaciones familiares expresadas en cooperativas, que devienen unidades económico familiares, son reflejo de un entramado hereditario¹⁴⁰ que asegura la transmisión del conocimiento, de las formas de hacer y convivir.

Pues ahorita ya no pueden entrar más mujeres, sólo pueden entrar las hijas o las nueras de las socias de la cooperativa, porque se hizo otro reglamento para que ya no entraran más mujeres. Pues sí, mi mamá era socia y mamá me trajo [...].¹⁴¹

Otro ejemplo de nuevos lazos sería el siguiente:

¹³⁹ Entrevista Mariano Pérez Ruíz. *doc. cit.*

¹⁴⁰ E. P. Thompson afirma que el entramado hereditario son “[...] los medios por los cuales un grupo social ha extendido su tenencia histórica de status y privilegio.” Además nos afirma que este entramado hereditario no puede reducirse a las fortunas familiares pues éstas tienden a surgir y a caer pero lo que se mantiene son “[...] los recursos de la sociedad futura, y es posible que el beneficiario sea, no un descendiente de una familia en particular, sino el descendiente histórico de la clase social a la que un día perteneció la familia.” Véase en: E.P Thompson. “El entramado hereditario”, en *Agenda para una Historia Radical, Ed. Crítica Historia y Teoría*, España 2000, p. 86.

¹⁴¹ Entrevista Antolina López, encargada de la cooperativa J’pas Jolovoletic.

Son personas de carne y hueso que bromean contigo, que platican, que se entregan, que en cada trabajo están entregando algo de su vida, puedes detectar conforme va pasando el tiempo. Yo cuando hago pedidos yo detecto: -“¿Quién hizo esto?”. “No pues”. “Yo detecto a Manuela, seguramente Manuela trae broncas, porque miren su trabajo. -A ver, ¿qué le pasó a Manuela?” -“No, es que se enfermó el marido, la hija o ella está mal”. -“¿Y qué necesita?, ¿le podemos ayudar?” -“No pues es que no sabe”. Pues se nota a través de su trabajo, no necesitan, porque no vienen todas, viene una que es la comisionada o dos, vienen a entregar el producto [...].O sea, yo les digo yo no sé, yo les digo en broma cuando estoy en su comunidad, y nos toca revisar productos, les digo, -“Ay mujer estaban viendo la novela ¿verdad? Porque aquí se les fue”, y se mueren de la risa. “¿O estaban viendo Teresa?”, y me dicen, -“Teresa ya acabó, Alma”, -“Ay perdón pero es la única que me sé”.¹⁴²

Las decisiones que ponen en juego los elementos culturales pueden variar, no sólo desde un grupo étnico a otro, sino también al interior de éstos, toda vez que existen acciones que pueden ser individuales, familiares, comunales e incluso macrosociales.

Ejemplo de una decisión individual es el caso Mariano Pérez Ruíz que dejó de trabajar en comunidad para volverse artesano independiente:

Pues más que nada yo desde niño colaboré en el museo de Ik'alojov en el municipio de Zinacantán. Es un municipio comunitario, de ahí empecé. Digamos en esa área, a los 7 años de edad y pues tardé como 5 años allí. Y por ahí a los dos años dejé el museo. Y ya, me volví un artesano independiente y pues entonces me dedicaba a la artesanía normal y pues iba a las expos y todo. Y fue como hice contactos con la directora general de Culturas Populares y pues ya pedí un espacio para poder vender aquí en el museo, la cual me otorgaron hace 7 años. Entonces me otorgaron el espacio, vine a vender como artesano y de ahí ya me invitaron a colaborar como un auxiliar administrativo del museo. Y pues pasé 5 años siendo auxiliar administrativo y pues ya a partir de enero del 2011 pues ya

¹⁴² Entrevista Alma. *doc.cit.*

*me otorgan el cargo de director del museo y jefe de la unidad de culturas populares de San Cristóbal.*¹⁴³

Ejemplo comunal puede ser el que explica Antolina para recaudar las prendas que cada grupo en la comunidad teje:

*Cada grupo en una comunidad tiene una representante. Y cuándo entregan prendas, la representante les reúne las prendas y la representante viene a traer las prendas aquí. Y cada mujer entrega su prenda dependiendo de lo que haya hecho.*¹⁴⁴

Ejemplo *macrosocial* se encuentra en la decisión de crear el sello Marca Chiapas Original, en donde la producción se ve condicionada por los criterios de la política social.

Ahora bien, según Bonfil Batalla, los elementos culturales y las decisiones que se toman en torno a ellos pueden ser propios o ajenos. Los elementos propios son los que se han heredado y se siguen reproduciendo con la finalidad de mantenerlos y transmitirlos. Los elementos ajenos no son producidos por el grupo pero forman parte de la cultura en la que viven, es común en las relaciones de dominados/dominantes. A partir de la conjugación de las decisiones y los elementos culturales, Bonfil Batalla desarrolla una matriz en la cual se exponen cuatro formas de entender la cultura.

La cultura autónoma es aquella donde se toman decisiones propias sobre elementos culturales propios. Los bordados y los tejidos sería un ejemplo pues las artesanas toman la decisión de aprenderlos para seguir reproduciéndolos. Doña Rosy, artesana y encargada de una cooperativa relata lo siguiente:

Vienen extranjeros así como de México, ahí vienen a comprar. Saben como es nuestro trabajo y como nosotros no queremos perder la cultura y la cultura siempre vive. Y la cultura la estamos dando a nuestros hijos para que no echen a perder la cultura [...]. Tengo 6 hijos y pues una mi chiquita, ya quiere hacer su tejido pero

¹⁴³ Entrevista Mariano Pérez Ruíz. *doc. cit.*

¹⁴⁴ Entrevista a Antolina López. *doc. cit.*

*apenas tiene 8 años. Tengo una mi hija, terminó su preparatoria. De tejer sí, pero el diseño todavía no.*¹⁴⁵

La cultura impuesta es aquélla donde ni los elementos ni las decisiones son propias del grupo. En esta cultura se siguen patrones de consumo de la cultura hegemónica y sus formas para la creación de prendas de moda. Un ejemplo de esto es lo siguiente:

*Entonces yo he dado talleres de diseño, de abstracción de lo que venden, como ahorita el diseño del pasaje mocheval, pintar con wash, usar prismacolor, dibujar, trabajar un poco las escalas, las medidas, la planeación en el diseño, normalmente ellas lo hacen muy bien, no necesitarían nada de mí, sin embargo tener una cosa premeditada y pensada antes, sí les abre muchas más posibilidades de creatividad, no las ves copiarse unas a otras ellas, que también cada ropa que hacen es única, no hay cosas repetidas, eso es muy interesante.*¹⁴⁶

La cultura apropiada es cuando el grupo adquiere capacidad de decidir sobre los elementos ajenos y ejerce estos elementos con decisiones propias. Un ejemplo es la enseñanza que reciben las artesanas sobre corte, confección y nuevos diseños:

*Los colores, los dibujos, o sea, es increíble como las mujeres van evolucionando su forma de hacer. Y ellas te lo dicen: -Es que esto ya tienen diseño-, yo no soy diseñadora. Incluso ellas mismas se van creando otro "Speech", porque las organizaciones y todo, pero todo mundo aprende, todos aprendemos y las mujeres han aprendido también. Por decir en ésta parte, por decir qué ha cambiado en un el hupil, evidentemente las tallas. Algo que nosotros hemos visto ahorita, las tallas antes eran, o bueno siguen siendo 28, 30, 32 hasta la 40 porque ya la cuarenta era wow era doble tejido ¿no? Ahorita vamos pa' trás, yo ahorita voy desarrollando tallas 26, 24.*¹⁴⁷

Otro ejemplo de esto:

¹⁴⁵ Entrevista Doña Rosy. *doc. cit.*

¹⁴⁶ Lo que también es cierto es que a su vez hay una apropiación por las artesanas indígenas que aprenden nuevas técnicas para tejer. Entrevista Maria del Carmen Rión. *doc.cit.*

¹⁴⁷ Entrevista Alma Reyes. *doc. cit.*

*Ya hemos recibido un curso para nuevos diseños, son los vestidos. También las bufandas, antes hacíamos de un solo color, pero ahorita ya hacemos rayados, combinando colores [...]. No, antes había muchos colores pero de uno solo, son de un solo color, pero ahora le ponen tres colores.*¹⁴⁸

Por su parte, la cultura enajenada es aquella donde los elementos son propios pero el grupo no tiene la capacidad de decisión sobre ellos. Es decir, los elementos culturales podrían formar parte del patrimonio cultural¹⁴⁹, entendido como un proceso histórico en el que interviene la memoria colectiva del grupo pero se van a poner en juego por decisiones ajenas a ellos. La mercantilización sólo con fines de lucro en la cual el grupo dominante obtiene la mayor ganancia puede ser un ejemplo. Es decir, en la mayoría de las tiendas que vende los tejidos indígenas en la que los mestizos son los dueños, se les suele pagar mucho menos al artesano por la pieza aunque ésta se venda al doble o incluso adquiere más valor porque una diseñadora mestiza o extranjera firmó la prenda y no por el propio tejido en sí.

Mira, en Chiapas ha pasado algo curioso: hay mucha artesanía, pero desgraciadamente no ha habido una dirección adecuada de los artesanos en donde se le capacite a ellos en desarrollar productos que te queden bien, que te puedan ajustar bien, que tú compres una camisa y que sea una camisa en la que tú puedas lucir, eso no ha habido. Por lo tanto, nosotros buscamos a las mejores diseñadoras que trabajan para nosotros en este proyecto y capacitamos a las artesanas y hacemos un producto líder en el mercado. Que son la talabartería tradicional con incorporación de textiles con pinturas a mano hechas por lo mejores pintores de la escuela de San Carlos. Hicimos que confluyeran muchos factores para crear productos de mucha calidad. Obviamente si tú vas a Santo Domingo no vas a ver la calidad adecuada y vas a ver lo mismo siempre. Y lo que no ha permitido eso es que tal vez no ha habido una política gubernamental adecuada para generar capacitaciones adecuadas para los artesanos o una empresa que se dedique principalmente a dar capacitación a los artesanos para

¹⁴⁸ Entrevista Antolina. *doc. cit.*

¹⁴⁹ Al intervenir la memoria colectiva podríamos pensar en las situaciones y decisiones que pasan los grupos étnicos para aprender a tejer y que los tejidos se vuelven parte de su patrimonio cultural.

desarrollar productos de gran calidad. Obviamente la calidad implica mayor costo, mayor ganancia para los artesanos, implica muchos factores que hoy por hoy no los tienen porque se sigue haciendo lo mismo. Hay que innovar lo que hay en el mercado para poder desarrollar un producto líder yo creo que eso es lo que faltaría ¿no? [...]. Muchos artículos de Chamula, muchos artículos de San Andrés Larráinzar, demasiados artículos de Magdalenas con incorporaciones en un concepto más utilitario pero con un concepto más actual, vanguardista. Donde ustedes pueden ver un huipil de Pantelhó transformado en un camino de mesa, precioso con diseños contemporáneos, con algodón 100% lavable que no se decolora que no desmancha, o sea, cuidamos todo un sector de calidad, sí, con las cooperativas que trabajamos. Proviene casi de todo el Estado de Chiapas y las nuevas propuestas de galerías eklektik es meter artesanía, meter textiles mayas de la zona de Guatemala[...].¹⁵⁰

Es necesario advertir un error en el cual podría incurrir mi investigación al tratar de encasillar los ejemplos en un solo espacio de cultura, como lo constituye el textil. El lector pudiera darse cuenta que los ejemplos antes descritos se pueden bien acomodar en alguno de los otros. Bonfil Batalla advierte:

[...]un mismo elemento cultural puede formar parte de dos ámbitos distintos de la cultura, porque interviene en acciones diferentes que responden, unas, a decisiones propias y, otras, a decisiones ajenas [...]. No son elementos culturales, por sí mismos, los que configuran los cuatro ámbitos de la cultura; es la relación de control cultural la que los define.¹⁵¹

Por otra parte, la lectura de la obra de Bonfil Batalla me ayudó a entender que en el momento que se estudia a un grupo étnico, debemos tener en cuenta que siempre existió un momento previo en el proceso histórico del cual son parte, por tanto, en alguna época este grupo tuvo la disposición de una cultura autónoma en la cual pudo establecer límites para tener sus propios elementos culturales. Lo anterior les pudo garantizar su existencia y la reproducción de sus propios elementos culturales.

¹⁵⁰ Entrevista Germán Liévano. *doc. cit.*

¹⁵¹ Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Anuario... op.cit.*, p. 9.

Pero ¿qué tanta libertad existe para tomar decisiones propias? Bonfil Batalla afirmaría que no hay decisiones completamente libres, puesto que en el caso de México (y los diferentes pueblos indios que lo conformaron) al ser colonizado, se limitaron las decisiones posibles, pues existen restricciones que impusieron los colonizadores españoles y después con el pasar del tiempo, los mestizos. Esto es debido a la complejidad de los procesos culturales en una sociedad colonizada.

La decisión propia de los pueblos indios radica en poner en juego sus elementos culturales para resistir y permanecer como cultura. Pero esta decisión debe ser de interés colectivo teniendo acuerdos mínimos, es decir, cierto grado de legitimidad y consenso. Considero necesario alejarse de las visiones que pretenden establecer a la cultura como un aspecto conservador, poco dinámico, de escaso intercambio y esencialista.

Pensar que la cultura no está sujeta a modificaciones y a intercambios culturales es negar la permeabilidad y capacidad de aprendizajes de las diversas sociedades. Sin embargo, este intercambio de elementos culturales pasa, en este caso, por relaciones de poder que tiene que ver con un eje racial-cultural. Por tal motivo encuentro de gran utilidad el esquema de Bonfil Batalla, pensado para sociedades donde las relaciones sociales han sido demarcadas por el espectro colonial.

3.6 Ellos y Nosotros. Entre la Resistencia, la Apropiación y la Innovación.

He mencionado que durante mucho tiempo los grupos étnicos han puesto en juego sus elementos culturales para sobrevivir y resistir. ¿Pero a qué me refiero con resistencia? Ésta no es otra cosa que la reproducción de su propia vida. Las decisiones pueden caer de lo más mínimo hasta lo más complejo. Desde luchar y resistir por sus tierras, hasta resistir en las prácticas de la vida cotidiana como la utilización de la lengua propia, los ritos, los roles sociales en comunidad, las formas de vestir o la reproducción de sus tejidos para que éstos permanezcan. Irma Otzoy nos menciona: “Al vestir la ropa maya, las mujeres mayas dan muestra

de su identidad y al mismo tiempo imparten una lección de resistencia cultural activa. El traje maya también provee al mundo un texto para ser leído.”¹⁵²

Si bien alrededor del capítulo he hablado de la apropiación, no la he explicado del todo. Ésta puede entenderse como las decisiones propias sobre elementos culturales ajenos. Por tanto, los mestizo al tomar la decisión de portar una prenda indígena, se apropian de ella. Muchos de ellos se las apropian porque éstas se distinguen de una prenda que utilizaría cualquier mestizo. Lo mismo acontece para el lado contrario, es decir, los indígenas se apropian de indumentaria ajena a ellos, ya sea para distinguirse de otros miembros de su propia comunidad o incluso, por la comodidad y facilidad de acceso a esta ropa (como jeans, zapatillas, entre otros).

[...] Entre que hoy por hoy, hoy de pronto portar una prenda típica, también te da algo. Mientras antes era, “Ay pobre mírala, no tiene para Gap, no tiene para Levis, no sé”. Ahora también te ofrece algo de glamour, eso y si a eso le sumas que cada día se estudia más, se busca más y le encuentra más conocimiento y aceptación a la identidad cultural que creo que ya es la parte más valiosa. Yo antes, para mí ponerme un huipil era, no me ponía huipil, pero ya que conozco a las mujeres y que interactúo con ellas, ha cambiado la forma en la que me veo cuando me pongo un huipil, la forma en la que te mueves, la forma en que vives, la forma en que te diriges. Pero creo que ha sido por eso, por el conocimiento que te han dado o que nos han dado cada día. El mayor valor cultural que le han dado a las prendas, el mayor valor, la riqueza que te están transmitiendo a través y que te lo han hecho saber, a través de todos los medios de comunicación, a través de toda la gente que se dedica a estudiar, a través de las cooperativas que se han formado. De todos los chicos que vienen de servicio social fuera y te dicen, “¿A poco es así?”, cuando tú les explicas, “pues sí verdad”. De pronto uno se vuelve insensible porque es con lo que vive, pero creo que es por eso, porque de pronto algunos sí estamos orgullosos, algunos otros por moda, también esa es la otra, por

¹⁵² Irma Otzoy. “Identidad y trajes mayas” en *Revista Mesoamérica... op.cit.*, p. 104.

*moda, porque está muy de moda, porque creo que desde que entró nuestro actual gobernador, pues ha habido mucha publicidad de Chiapas ahora.*¹⁵³

La innovación es cuando un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios que pasan a ser parte de su cultura autónoma. Un ejemplo es la creación de nuevos brocados:

*Tenemos la línea que es como la 100% tradicional, blancos, rojos, negros y ese es: “No le muevas nada, así como lo has venido haciendo, como lo hizo tu abuelita, así lo vamos a seguir haciendo”. Tenemos otra línea que es como la informal, casual, yo por ejemplo les digo, tenemos ya un catalogo de productos y se van enriqueciendo, entonces durante 100 mil años han hecho cojín así ¿no?, de determinada forma, con tal bordado. Dije, “a ver, vamos a hacer otro brocado”, “Es que siempre lo he hecho así”. “Sí tu te das permiso de hacer otro brocado yo voy a aceptar que tú traigas productos con otros brocados”. No sabes la cantidad impresionante de brocados que han traído. Ellas de pronto se mueven mucho por lo que se vaya a vender, les da mucho miedo elaborar productos que al final no se vayan a vender, en mi caso yo como es sobre pedido, pues no hay bronca, “pues tú date chance”. No sabes las cosas tan creativas y tan maravillosas que me traen, pues son piezas únicas, o sea otra cosa que manejamos es, yo puedo mandar hacer 100 iguales, pero son 100 iguales y diferentes al mismo tiempo.*¹⁵⁴

Otro ejemplo podría ser:

Mira la innovación, no hay un concepto que agrupara artesanías finas en todo el Estado. No había hasta que aparecimos nosotros, tampoco había una galería especializada en decoración de cama con artículos textiles de primera necesidad, no habían artículos como por ejemplo estas hamacas divinas que son hechas en Guatemala y no las habían acá, ¿por qué?, porque no había habido la visión de poner este tipo de concepto. Otra innovación de nosotros fue elaborar joyería cultural con todos los motivos indígenas como la pulsera que tú tienes o desarrollar collares de parachico, con unas máscaras de este tamaño. Súper chiquitas. Otra innovación fue desarrollar joyería cultural con motivo a todos los textiles que se cuelgan las indígenas y una virgen en Magdalenas que tiene espejos. Entonces

¹⁵³ Entrevista Alma Ramírez. *doc. cit.*

¹⁵⁴ *Loc. cit.*

agregamos una colección de espejos con atuendos indígenas que son colecciones que las vamos a estar moviendo mucho, mucho y muy seguido, ¿por qué?, porque no queremos estancarnos en 10 diseños nada más. Entonces es joyería de todo el estado de Chiapas, como estamos desarrollando la joyería Santo Domingo, la joyería de Tecpatán, la joyería de Amatenango del Valle con barro, la joyería de textiles con incrustaciones de plata, todo es un concepto, todo es innovación, con algunos productos que ya se vendía en otras partes pero que nosotros los empezamos a comercializar con un poco más de calidad, con un poco más de exigencia ante nuestros proveedores, ante nuestros artesanos directamente que trabajan con nosotros, cuidamos todo, entonces yo creo que esa fue la innovación más importante, el desarrollar una identidad de Chiapas con joyería cultural, con atuendo de todos los textiles que hay en Chiapas pero para el servicio de una cama, de una mesa, de una banca, cojines, entonces yo creo que eso fue una innovación que nosotros pusimos en el estado de Chiapas .¹⁵⁵

Pero como nada es puro, esta innovación también podría verse como imposición, puesto que el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos al grupo dominado. Esto depende si la decisión que tomaron es propia o ajena.

La supresión es cuando un grupo dominante elimina los espacios de la cultura propia. Este concepto me hace pensar en las constantes veces que los indígenas tenía que suprimir sus elementos culturales, como el portar sus propias prendas, de lo contrario, eran rechazados y discriminados para acceder al mundo mestizo.

Por último, quiero regresar a la idea del control cultural de Bonfil Batalla. Para él, este concepto se debe entender como sistema y proceso. Sistema porque “[...]resulta posible diferenciar los ámbitos de la cultura y establecer la estructura de las decisiones en un momento dado”¹⁵⁶. Proceso porque “[...]esa visión estática adquiere movimiento: aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ Entrevista Germán Liévano. *doc. cit.*

¹⁵⁶ Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Anuario... op.cit.*, p. 22.

¹⁵⁷ *Loc. cit.*

De esta manera Bonfil expone que a partir de los procesos que permite observar el control cultural podemos:

El estudio puntual de los seis procesos que determinan el control cultural permite comprender las líneas generales que sigue la relación interétnica y los cambios que ocurren en las instancias de decisión (expresadas en la organización social), en los elementos de la cultura y en las modalidades y características de la identidad étnica, vista como expresión ideológica y como práctica de una cultura.

3.7 Entre el sí y el no del sello *Marca Chiapas Original*.

Durante mi investigación en la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, me percaté que el gobierno estatal de Juan Sabines Guerrero¹⁵⁸ estaba promoviendo la Marca Chiapas Original, con el objetivo de comercializar en otros estados los productos originarios de Chiapas. Cuando un producto se encuentra registrado como Marca Chiapas Original, tiene mayor valor económico dado que cumple con los estándares de calidad que el mercado exige.

Entre los productos que se encuentran registrados con la Marca Chiapas Original están el ámbar, el café, las artesanías y los textiles. En estos últimos pueden encontrarse como productos certificados los textiles étnicos estilizados, la vestimenta de parachico y la artesanía decorativa.

Marca Chiapas Original se compone de un Consejo Regulador y un Comité Técnico. En el primero forman parte mujeres y hombres del ámbito empresarial. En el segundo dependencias gubernamentales, tanto estatales como federales, que validan los productos para recibir este sello.

¹⁵⁸ Gobernador de Chiapas del 2006 a 2012. Es hijo del exgobernador de Chiapas Juan Sabines Gutiérrez (gobernador sustituto 1979-1982) y además es sobrino del escritor Jaime Sabines. Fue presidente municipal de Tuxtla Gutiérrez en el 2004 y militó en el PRI hasta el 2006. A partir de esa fecha se postuló como candidato a gobernador de ese estado por la Coalición por el Bien de Todos (conformada por el PRD, PT y Convergencia). Para mayor información consultar en línea: http://www.prd.org.mx/portal/documentos/gobernadores_PRD.pdf o <http://yopolitico.redpolitica.mx/yopolitico/view/4d82b06d-ef8c-4921-b8e8-151dc0a802cd> [Consulta: 19 mayo 2013].

Los entrevistados expresaron diversas posiciones alrededor de esta política. Por una parte, se encuentran las personas que están favor de la marca, como el director del Museo de las Culturas Populares, Mariano Pérez Ruíz, quien junto con el dueño de la galería Eklektik, Mario Uvence promueven dicho sello.

Llama la atención que Mario Uvence pertenece a Consejo Regulador de la Marca Chiapas, lo cual me hace pensar que la mayoría de sus productos son seleccionados para recibir el sello:

[...]hay dos vertientes. La Marca Chiapas Original, tiene dos vertientes. El desarrollo empresarial que certifica los productos y el operario que es la Secretaría de Economía que es el que se encarga ya de hacer todo, o sea hay un consejo regulador de marca Chiapas que lo preside el Licenciado Rómulo Farrera Escudero, en su capítulo de artesanía lo preside mi jefe don Mario Uvence súper interesado en el tema y las artesanías se presentan como ese consejo de la misma galería Eklektik, se presenta la propuesta de artesanías, se checa la calidad, se le hace algunas observaciones al artesano si no cumple con la calidad necesaria, se espera a que el artesano vuelva a traer la artesanía y podamos hacer el negocio y ya todo el capítulo de operación se encarga la secretaria de economía, pero son como dos departamentos independientes. Uno se encarga únicamente de checarla y decir sí, y el otro se encarga de operarla.

Por otra parte, existen comerciantes que tienen dudas sobre la marca, puesto que al acabar el sexenio de Juan Sabines y entrar un nuevo gobierno, dicha política se puede desmoronar. Alma Reyes expone:

Mira creo que los esfuerzos han sido buenos y creo que mucha gente se ha beneficiado y te lo digo porque conozco gente que se ha metido a esta parte de lo de Marcas Chiapas. Lo que me han dicho, yo no lo he investigado, yo no lo he, no es que no me interese, yo ahorita estoy en otro proceso, yo digo una responsabilidad a la vez y ahorita mi responsabilidad es ponerme al corriente en ciertas cosas. Pero mucha gente a mi me lo han recomendado porque te llevan aquí y te llevan allá y hacen así y hacen allá. Algunas de las mujeres están registradas en marca Chiapas y las han apoyado. Qué si yo estoy de acuerdo o no estoy de acuerdo, creo que esto viene de, pues tengo entendido que hay un jurado

un consejo que son los que determinan si el producto es o no es. Y son los que te dicen si vale o no vale, ahí si tengo mis dudas. Pero, yo siempre lo he dicho, lo que funciona para algunos a lo mejor para otros no funciona, creo que sirvió y vale la pena por lo que a otros artesanos les esta sirviendo, yo insisto, yo conozco mucha gente, creo que se han abierto varios espacios en los que ellos pueden comercializar sus productos directamente, creo que también es muy valido y muy necesario. Pero yo ahorita no estoy interesada, conozco los procedimientos, conozco gente que trabaja dentro del instituto, porque mucha gente se confunde entre la Casa que antes era de Artesanías que ahora es Instituto Marca Chiapas y entre Marca Chiapas Original. Una cosa es el consejo que son los que avalan y te entregan el sello y otras son los que venden. Que yo ahí si he oído comentarios horribles, pues bueno. Una cosa que he oído es que ellos no buscan la calidad del producto sino la comercialización, entonces yo creo que tenemos vistas diferentes con un mismo público, creo que es interesante y que nos podemos enriquecer con diferentes puntos de vista. Pero yo ahorita, me interesaría probablemente más adelante, porque este año se nos acaba el gober. Entonces también hay que ver la permanencia de los, vamos hay que ser más inteligentes, hay que ver que la permanencia, México se mueve por cambios políticos. Que tal sí el siguiente año que vienes me preguntas por Chiapas Original 3.4, no sé estoy inventando, no sé, habrá que ver la permanencia en otro tipo de espacios, hasta que no tengamos un gobierno que al menos nos pueda asegurar la permanencia en ciertas cosas.¹⁵⁹

Por otra parte se encuentran diseñadoras que no están nada de acuerdo con el sello. Entre ellas pude obtener el testimonio de Maria del Carmen Rión, la cual para ese momento, manifestó su queja.

[...] me vomito en ella, exactamente es la que te acabo de decir que hace esta tipa Mina Álvarez, que de hecho fuimos a ver a unos cuates que queremos que nos hagan unas bolsas, que conozco desde hace años y veo esto y les digo, “¿Qué onda?”, “no es que estas las señoras las mandan tejer allá, las chiapanecas, cortan los mochevales.” Me invitaron a Eklektika de Mario Uvence para vender ahí. Hay que pensar en una cosa, tener una tienda no creas que es padre, es una hueva, es caro mantenerla, tenerla siempre abierta es caro, tenerla siempre limpia,

¹⁵⁹ Entrevista Alma Reyes. *doc. cit.*

todo es muy complicado. Entonces las artesanas, por ejemplo Mujeres Maya de Jovel tienen su tienda, de todo lo que hacen conmigo, por qué no se avientan y lo hacen para allá, también tienen unas maneras de ser un poco difícil, si se les paga justo y lo venden no me parece malo. Mario Uvence me acaba de invitar para que venda ahí, y monte la exposición de pasajes Mocheval y que va a traer huipiles para ahí, que es restaurador y que va a poner una tienda, yo estaba encantada y dije perfecto pero cuando entro a esa tienda y veo esas cochinas, ya agarraron todo un rollo, yo la verdad ese fenómeno lo alucino, pero no tiene nada que ver con lo que hago yo. Porque yo tengo un montón de mochevales que he comprado pero los guardo como historia que es muy reciente pero que va cambiando la moda en Zinacantán y me parece muy interesante, pero estos van y cortan o los mandan maquilar, luego quien va hace las bolsas y le dan una lana. Yo mi tirada es que cada vez más ellas hagan todo el producto. Me pareció un farsa y él es una farsa absoluta. Varias amigas venden ahí, una mujer que se llama Magdalena que hace todo lo de lana, ella es una mujer muy chingona, Claudia Muñóz también y varios, pero Arturo Caceres que también es amigo que tiene la joyería y que es chiapaneco, me dijo que ese tipo es un asco. Con razón yo salí de ahí y no me dio buena espina, en mi caso ellas los diseñan yo no hago nada, entonces eso es lo que me gusta porque yo trato de dar lo mío pero ellas tiene mucho más que dar.¹⁶⁰

Es forzoso señalar que no pude entrevistar a personas de la tienda Casa Chiapas¹⁶¹ pues tienen una política de no dar información aunque seas estudiante o te encuentres haciendo una investigación. Por el mes de mayo del 2012, me acerqué a la tienda que se ubicaba en el DF, en la calle de Gómez Farías en la delegación Coyoacán. La encargada me dijo que dejara mis papeles y que ellos me llamarían, pues tenían una política de no dar entrevistas. Cuando regresé a preguntar ella me dijo que la entrevista no había sido autorizada. Por tanto, la información que es pública es la que se encuentra en internet.

Muchos pueden ser los pros y lo contras en torno a la *Marca Chiapas Original*. Desde mi perspectiva, lo que trato de explicar es que al fin y al cabo, las artesanas

¹⁶⁰ Entrevista Maria del Carmen Rión. *doc. cit.*

¹⁶¹ Estas son tiendas exclusivas donde se venden los productos de Marcas Chiapas Original, existían varias sedes en Chiapas y el DF. Cabe señalar que algunas de las tiendas ubicadas en el DF, ya fueron cerradas; por ejemplo la que se encontraba ubicada en Álvaro Obregón en la colonia Roma.

que pueden tardar semanas en realizar una prenda reciben un pago mínimo por el tejido o incluso tienen que venderlo más barato, puesto que son pocos los que pueden pagar una cantidad grande de dinero.

[...] la blusa pues tarda así como ésta, tarda como 15 días o menos. Entonces es de Magdalenas. Así como tejidos tarda como 2 meses, 2 meses y medio, con brocado, así con diseño. Pues así tarda menos. Como no es mucho diseño más fácil terminar la blusa. Por eso yo me encantaría hacer muchas muy bonitas pero con la calidad de las prendas. Yo a las compañeras les digo que hagamos eso pero que se vendan las prendas. Si han salido trabajos a las compañeras de Magdalenas que nos tocó un proyectito por parte de Kinal Antzetic fue como 17 mil 500, pero no íbamos a recibir tal cantidad nos dijeron que 5,000, 10,000 pesos. Pero nosotros como recuperamos los otros 5,000 nos dieron otros más y después 12,500. Y después nos dieron 8,600.¹⁶²

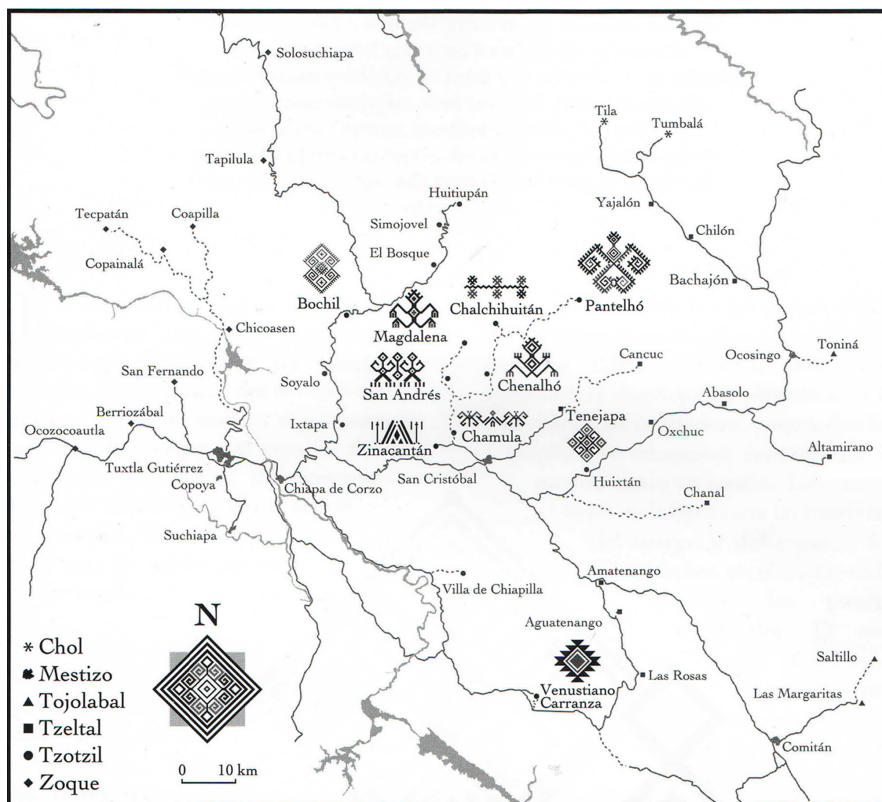
Pensar en San Cristóbal de las Casas y sus habitantes, es aceptar que viven en contradicciones y resistencia. Por una parte, a pesar de que existe una revaloración por la identidad indígena que se ve plasmada en las prendas y artesanías, a su vez, siguen existiendo forma sutiles de discriminación hacia los indios y al mismo tiempo, seguirlos viendo como inferiores. Lo anterior es más visible entre los coletos de San Cristóbal de las Casas, quienes no se relacionan con los indígenas y ponen por encima la identidad heredada de los españoles (ejemplo de esto se puede encontrar en el ex-gobernador Juan Sabinés quién hace uso de su situación mestiza para enaltecer la guayaberas con tejidos indígenas). Por otra parte, se encuentran los diferentes grupos étnicos que viven en San Cristóbal, ellos que ahora pueden portar con mayor libertad sus prendas, pero que muchas veces son rechazados por su color de piel. Algunas veces rechazan su origen y su identidad y otras tantas hacen uso de sus prendas porque esa identidad les ayuda a conseguir beneficios como mayores ventas o becas. Ejemplo de esto: *“Tengo una chica que trabaja en comunidad que cuando viene a verme cuando está en San Cristóbal, anda vestida de Caxlan y así, pero cuando*

¹⁶² La realidad para las cooperativas de artesanías indígenas es que invierten mucho y recuperan a lo mucho la mitad de la inversión. En este caso, Doña Rosy relata que al principio recobraron menos de la mitad y con el tiempo fueron restableciendo sus ganancias. Entrevista Doña Rosy. *doc. cit.*

sale a vender, se pone su traje y yo le pregunte por qué, y me dice: 'Es que me siento orgullosa pero también vendo más.'"¹⁶³

La complejidad reside en entender que las decisiones tomadas muchas veces son contradictorias y otras tantas formas sutiles de resistencia. El año de 1994 y la visibilidad del movimiento zapatista fungió como un parteaguas para el resurgimiento de la identidad indígena. Sin embargo, en la actualidad, a pesar de que San Cristóbal de las Casas vive del turista que piensa en una ciudad donde se aceptan a todos los grupos étnicos, en la vida cotidiana la situación para preservar sus elementos culturales hace que las relaciones de dominación/subordinación estén en constante reacomodo e intercambios.

Mapa de tejidos y textiles indígenas en los Altos de Chiapas.



Walter Morris (2009, 17).

¹⁶³ Entrevista Alma Reyes. *doc. cit.*

Consideraciones finales.

La ciudad de San Cristóbal de las Casas, que en un principio fue construida como una metrópoli para los recién llegados españoles, en poco tiempo se convirtió en una ciudad en la cual no sólo habitaban lo conquistadores, sino también los diferentes grupos indígenas que tuvieron que migrar de sus lugares de origen para trabajar como mano de obra en la construcción de la urbe.

Al asentarse en esta nueva población, los indígenas tuvieron que adaptarse no sólo a nuevos climas y alturas, sino también a nuevas formas de convivencia, nuevas costumbres y otras lenguas. A pesar de que los grupos indígenas eran constantemente rechazados y discriminados, entre otras características más, por su color de piel, esto no impidió que se apropiaran de la ciudad como una forma de resistir los embates de los cuales eran objeto. Si bien los españoles les obligaron a esconder su cultura para habitar la ciudad, las poblaciones indígenas siguieron resistiendo para mantenerla.

Estas formas de resistencia podían estar presentes en momentos más evidentes como en un motín o en la vida cotidiana con formas más sutiles. Ejemplo de estas maneras de resistencia se puede encontrar en San Juan Chamula donde a mediados del siglo XX los pobladores de dicha comunidad protestaban por la prohibición de la venta del Posh; o en el día a día donde los indios de San Cristóbal se apropiaban de espacios de la ciudad a través del uso de su lengua materna, de vestir sus prendas o de mantener tradiciones y costumbres de su cultura.

Desde el principio, la ubicación de esta ciudad provocó una disminución económica pues se encontraba lejos de los circuitos por los cuales circulaba el comercio marítimo, del mismo modo en que el clima y la tierra eran poco propicios para la agricultura. Esto ocasionó que en varias ocasiones se disputara con Tuxtla Gutiérrez (que contaban con un mayor número de empresarios y comerciantes) la capital del estado de Chiapas y culminó a finales del siglo XIX con el renombramiento de Tuxtla como la capital.

Con lo anterior, diferentes familias de linaje español fueron abandonando la ciudad de San Cristóbal en busca de una mejor calidad de vida; asimismo, muchas familias indígenas que habitaban en otros municipios migraron a dicha ciudad con el objetivo de tener mayores ingresos. Además, durante los años setenta del siglo XX muchísimos indígenas pertenecientes a la comunidad de San Juan Chamula fueron expulsados de su pueblo por pertenecer a la religión protestante, lo que ocasionó que estos grupos tuvieran que migrar y poblar las afueras de la antigua Ciudad Real. Sin duda alguna, el éxodo de los chamulas ha cambiado las formas y las relaciones sociales en la urbe. En el desarrollo de mi investigación en la Ciudad de San Cristóbal me percaté que estos grupos adquirieron un gran peso no sólo económico sino también social y en la actualidad son dirigentes de los mercados, las bases de taxis y los puestos ambulantes que se colocan tanto en la plaza principal como en el jardín de Santo Domingo.

Son estos expulsados chamulas y otros grupos indígenas del estado de Chiapas, ya sean adherentes o no a la base civil zapatista, que a partir del 1994 tuvieron la oportunidad de comerciar con artículos que reivindican dicha lucha. Frente a la catedral de San Cristóbal estos comerciantes y artesanos indígenas venden figuras de la comandanta Esther, la comandanta Ramona, el comandante Tacho y el subcomandante Marcos; estas figuras están manufacturadas de lana y madera, pueden ser grandes, pequeñas o en forma de llavero.

A partir de dicha situación y mediante el esquema del control cultural, me enfrenté a la decisión de ubicar cuándo se volvía cultura autónoma, cultura apropiada, cultura enajenada y cultura impuesta. Una vez más comprobé que son tipos ideales que no necesariamente caben con exactitud en la realidad.

Por otra parte y sin afán de que mi investigación se vuelva maniquea, me parece que la decisión de ser propio y ajeno dentro dicho esquema vislumbra las relaciones de poder pues para que una decisión ajena se imponga sobre una propia se necesitan relaciones de fuerza o consenso y esta última también es parte de la hegemonía.

No obstante, también es cierto que hay decisiones que son aceptadas con el fin de adaptarse o simplemente porque al grupo social le conviene más. Por eso, a pesar de que hay relaciones de fuerza también existen formas de resistencia que no sólo implican contener los elementos culturales ajenos, sino la resistencia de apropiarlos a tal modo que los grupos sociales le saquen provecho y mantengan su cultura.

* * *

Una de las hipótesis de mi investigación planteaba que la relación entre indígenas y mestizos ha provocado formas de apropiación cultural, desde lo que estudié apuntalo a dos periodos, la década de 1960 y 1994. Sin embargo, también es cierto que ambos momentos no pueden verse aislados sino como un proceso de largo aliento, por eso es que trato de contextualizar al lector en una ciudad que, desde mi punto de vista, ha sido mucho más evidente la relación entre los dos grupos descritos líneas atrás. Ésta fue la directriz que guió mi trabajo de campo. A través de éste, me percaté que no sólo los grupos mestizos se habían apropiado de las prendas indígenas, sino también que los grupos indígenas lo hacían, incluso mucho antes que los primeros. Estas nuevas incorporaciones son producto del intercambio cultural que existe mediante las relaciones entre ambas sociedades.

En San Cristóbal de las Casas es muy común ver a las mujeres que pertenecen a las comunidades de los Altos de Chiapas, vestidas con sus trajes típicos pero con incorporaciones de elementos ajenos como zapatos de tacón y suéteres de estambre que se compran en las tiendas cercanas al mercado principal. En cambio, para los hombres hay un mayor desprendimiento de su indumentaria original aunque es característico que los domingos o días festivos utilicen sus *chujs*.

A pesar del dinámico intercambio y apropiaciones culturales, no todos los grupos mestizos que habitan San Cristóbal son promotores de incorporar elementos

indígenas a su vestimenta. Ejemplo de esto son los coletos, muchos de ellos descendientes de españoles, quienes hacen las menores incorporaciones de textiles o prendas indígenas en su vestimenta diaria. Los que sí las portan son muchos estudiantes extranjeros y académicos que habitan la ciudad, también aquellos grupos que me he atrevido a nombrar “turistas revolucionarios”, de los cuales hablaré en el siguiente apartado.

Pero ¿en qué radica que unos grupo si incorporen la indumentaria indígena y otros no? Nuevamente lo analizo desde el esquema de Bonfil Batalla donde existen decisiones propias y ajenas para tomar o no elementos culturales ajenos. En ellas, se vuelve a plasmar el control cultural. Es decir, por un parte están los coletos que en términos de Bolívar Echeverría se asemejan a los que se incorporaron al México de la modernidad y que evitan cualquier costumbre que tenga que ver con los indios. Por otra parte, una mezcla de los demás grupos, el México profundo, el México barroco y el México contestatario donde se trata de sobrevivir a la modernidad capitalistas pero a la vez de rechazarla. Lo anterior con formas muchas veces más evidentes como un movimiento étnico y otras tantas en la vida cotidiana.

* * *

Como mencioné al principio de mi investigación, había momentos más ríspidos que otros, en los cuales los indígenas mostraban diversas formas de resistencia. Estas situaciones se vieron exacerbadas el 1 de enero de 1994 con la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Este movimiento tuvo desde el inicio la atención internacional y fue la base de muchos otros movimientos indígenas que sobrevinieron después, no sólo en México sino en el mundo. No sorprende que San Cristóbal de la Casas, ciudad con fuerte historia con el pasado indígena y español fuera una de las cabeceras tomadas por el ejército rebelde. ¿Por qué entonces no se tomó Tuxtla Gutiérrez siendo la capital?

El levantamiento del EZLN marcó una nueva etapa en las relaciones entre los habitantes mestizos de la ciudad y los grupos indígenas que por primera vez hacían evidente, nacional e internacionalmente, la revaloración de la identidad que muchas veces habían escondido.

Con la irrupción del ejército rebelde llegó al estado de Chiapas, sociedad civil tanto nacional como extranjera que se asentó en la ciudad de San Cristóbal, muchas veces para quedarse y otros más, como una parada obligada para llegar a los municipios rebeldes. Una parte de estos extranjeros que se quedaron en la ciudad establecieron locales de comida, libros, ropa y artesanía, entre otros.

Lo anterior, sugiere la pregunta ¿qué papel juegan ellos frente a esta nueva reconfiguración de la sociedad colectiva? Desde mi investigación percibí ciertas contradicciones, que sin pretensiones de calificarlas, aumentan la complejidad de la investigación. Es decir, muchos de ellos vienen con la idea de conocer al movimiento zapatista o exaltar el pasado maya. Sin embargo, es común que en el día a día algunos hagan a un lado los principios que reivindican y las prácticas que condenan y discriminan a los grupos indígenas que habitan la ciudad y que no necesariamente pertenecen al EZLN. Este “turismo revolucionario” es uno de los principales portadores de la indumentaria indígena y muchas veces son ellos los que compran o venden las prendas. Mis principales preguntas radican en ¿qué tanto es sólo una moda para los turistas portar la ropa, sin tener en cuenta los demás elementos culturales de la otra cultura? ¿si los indígenas venden su ropa con el afán de realmente preservar y resistir su cultura o si han entrado sólo al proceso de comercialización?

Al respecto, otra situación de la cual me percaté es el desconocimiento de las artesanas de lo que significan racionalmente la mayoría de los bordados y dibujos en los textiles. Esto me llevó a pensar que:

1. Los sujetos que conocen la historia de los tejidos son aquéllos que tienen el capital económico, social y cultural para poder investigar el pasado de los textiles, por ejemplo, los antropólogos o etnólogos.

2. El desconocimiento del significado explícito de los dibujos bordados, no significa que las artesanas hayan perdido su cultura, pues estas situaciones son parte de la apropiación de elementos ajenos de dos sociedades diferentes.

* * *

La relación de dominación/subordinación entre mestizos e indígenas me llevó a elegir la teoría del control cultural, pues hasta donde pudo avanzar mi investigación consideré el enfoque teórico *ad hoc* para el desarrollo de este trabajo.

La teoría del *Control Cultural* está pensada para sociedades que fueron colonizadas, tal es el caso de México donde es clara la matriz racial cultural que existe. Además, incorpora las decisiones de las personas sobre los elementos culturales para realizar acciones sociales. Las decisiones que toman los individuos entre los elementos culturales no tienen que ser coherentes, al contrario pueden partir de muchas contradicciones. Así, entre ambas sociedades las relaciones también se tornan contradictorias, pero sin dejar de lado este eje racial cultural que caracteriza a la sociedad mexicana: mestizos-indígenas. Por tanto, la identidad en dicha teoría toma un papel fundamental para entender a los grupos étnicos; estos grupos se aglutinan a partir de su identidad étnica, pero al mismo tiempo éstos mismos grupos, al encontrarse en otras sociedades, pueden negar la identidad de la cual son parte, en otras palabras, y para el caso de los indígenas, se *desindianizan*.

Bajo la idea de identidad, los mestizos se pueden ubicar como un grupo étnico nacional que asume propios ciertos elementos culturales. Bonfil Batalla nos afirma que este grupo ha tratado de consolidar la identidad mexicana estableciendo normas para las relaciones en esta sociedad. Es decir, fijando cómo acceder legítimamente a los elementos culturales y apropiándose de estos aunque les sean ajenos. Dicha puesta en juego de los elementos culturales expone las

relaciones de poder y dominación que ejercen los grupos dominantes hacia los dominados (mestizos-indígenas).

Lo anterior me llevó a pensar en una pregunta ¿qué tal si las relaciones de dominación y poder siguen presentes en cualquier orden sociopolítico pero lo que realmente ha cambiado es la forma en cómo se emplean? Es decir, no es la misma relación entre españoles e indígenas de la Conquista y la Colonia, ni la relación entre mestizos, caciques e indígenas de la segunda mitad del siglo XX; mucho menos es la misma forma de relación entre los grupos étnicos en la actualidad y los mestizos que habitan las ciudades. No obstante, hay algo que no ha cambiado, las relaciones de poder y dominación las cuales continúan entre mestizos e indígenas. Ejemplo de esto es que hoy en día resulta un insulto para algunos mestizos que los comparen con los indios.

Pero, está la otra parte: las relaciones entre dominantes/dominados que a partir de 1994 han reconfigurado la forma de discriminar al otro y se han vuelto mucho más complejas de entender. Ahora, con órganos del Estado como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) se procura prevenir la discriminación, sin embargo, en la vida cotidiana siguen existiendo elementos racistas que nos indican que el ser indígena sigue siendo en muchos lugares un obstáculo para convivir con otros grupos sociales de manera más horizontal.

* * *

Otros fenómenos que pueden ser vistos entre los elementos culturales y las decisiones sociales, es la adquisición de renombre y status a través de la portación de la indumentaria indígena por ciertos miembros del grupo dominante. Tal es el caso de los gobernadores de Chiapas quienes se atavían con prendas indígenas o elementos autóctonos de ciertas etnias para legitimarse y hacer valer su posición de poder. En otras palabras, se apropian de la indumentaria con fines de legitimación política. Ejemplo de esto se encuentra con el ex-gobernador de Chiapas, Juan Sabines Gutiérrez, quien al portar las guayaberas o los trajes típicos de las comunidades indígenas y hacer una expresión llana de *folklore*, se

pierde el sentido original de la tradición. Por eso quisiera señalar que no es coincidencia que cada que un candidato a la presidencia de la República visita Chiapas, se atavía de la indumentaria indígena de San Juan Chamula.

Pero la indumentaria indígena no solamente se ha filtrado hasta las instancias gubernativas, sino también ha penetrado las pasarelas de moda. El caso más visible puede ser *Pineda Covalin*¹⁶⁴. La marca fue creada en 1995 por los diseñadores Cristina Pineda y Ricardo Covalín. La distinción de esta marca se encuentra en la incorporación de motivos prehispánicos e indígenas en las prendas y accesorios. Los diseños se basan en arte huichol, maya, zapoteco, náhuatl, entre otros. La marca está diseñada para clases sociales que puedan acceder a los altos costos de las prendas, (entre \$700 en adelante). Los productos se venden en puntos clave como aeropuertos y colonias de renombre, como Polanco. En la actualidad la marca ha llegado a países lejanos como Japón.

Una de las conclusiones a las que llegué fue que dicha marca reproduce el mismo discurso que la cultura patrimonio, donde las prendas indígenas son vistas desde la alta cultura, por el hecho de apropiárselas y utilizarlas con nuevas innovaciones, tal es el caso de telas como la seda. No hay mejores palabras para explicar esta revaloración de la identidad indígena vista desde los grupos dominantes, que las expresas en el texto de la página de internet de dicha marca:

Los diseños de PINEDA COVALIN están registrados. En el caso de que haya una colaboración, se cuenta con los acuerdos firmados de reproducción con artistas, artesanos e instituciones como el INAH, el Museo Zacatecano y el Banco de México.

PIENDA COVALIN promueve la 'marca país'. Difunde nuestras tradiciones mediante alianzas.

¹⁶⁴ Consultar en línea: <http://www.pinedacovalin.com> [Consulta: 30 de abril 2013.]

Nuestro Objetivo es presentar a América Latina en objetos de arte. Gracias a nuestros productos despertamos sentimientos de nostalgia y arraigo, creando curiosidad para viajar por nuestro país revalorando nuestra cultura.¹⁶⁵

Desde mi punto de vista, el discurso está pensado para otro tipo de sociedad pues esta revaloración está hecha para los turistas que viajan a nuestro país y, en el mejor de los casos, para los grupos sociales que tienen un poder adquisitivo mucho mayor que el grueso de la población. Por tal motivo, como advertí líneas atrás, esta marca se vende en puntos claves de flujo de extranjeros o sectores sociales de alto poder adquisitivo, como los aeropuertos.

* * *

A lo largo de mi investigación expongo que fueron dos los momentos más evidentes donde hubo una revaloración de la identidad indígena. El primero en 1960 con la llegada de antropólogos a las comunidades indígenas, estos percibieron que la ropa de indio podía ser vendida como artesanía cara y que no sólo podía servir como ornamento en una casa, sino también como parte de la vestimenta diaria de cualquier turista o persona ajena a la comunidad. El segundo, a partir de 1994 con el levantamiento armado del EZLN donde después de esta fecha vino el “boom de lo étnico” que no sólo se trasladó a la lucha con el Estado, sino permeó en la vida cotidiana con elementos culturales como la vestimenta.

A partir de este año fue más evidente que las artesanas comenzaron a vender en las aceras collares y pulseras hechas con semillas, además de vender huipiles, fajos y faldas hechas en su comunidad. Lo que ocasionó que parte de la sociedad civil así como los turistas ahora compren estos elementos como una forma de revaloración de la identidad indígena (aunque muchas veces esto sólo se queda en el discurso).

¹⁶⁵ Consultar en línea: http://www.pinedacovalin.com/rSocial.php?pageNum_prensa=0 [Consulta:21 de mayo 2013].

Dicha situación me hizo notar que la revaloración de la cultura que se ve a través de la disputa por la apropiación y el enaltecimiento de las indumentarias indígenas, es una forma más de resistencia que día a día las artesanas construyen para que la cultura indígena no se quede en el olvido.

Si bien el año de 1994 marcó una distinción para la revaloración de la identidad indígena, me parece que en la actualidad el movimiento zapatista se ha quedado relegado a pesar de los múltiples esfuerzos para generar una agenda indígena social, cultural, económica y política.

En cambio, han entrado nuevos actores a dicho proceso de revaloración. Estos nuevos grupos son los comerciantes mestizos que han mercantilizado la indumentaria así como las diferentes diseñadoras que se han apropiado de elementos indígenas para venderlos desde la alta cultura. Pero también esta situación ha provocado mayor organización por parte de las artesanas y dueños de locales para crear cooperativas donde el precio sea justo y gran parte de la ganancia se la lleve el autor de la prenda. Esta situación se puede notar en la mayoría de las cooperativas donde la prenda lleva una tarjeta que al comprarla le da un punto más a la artesana que la realizó.

Sin embargo, al ser Chiapas el lugar de la investigación, no se puede olvidar el papel fundamental del EZLN que en la actualidad y debido a esta nueva apertura comercial pero también cultural me queda por cuestionar ¿dónde queda el papel del movimiento zapatista frente a estas formas de reconfiguración comercial, social y cultural de los grupos indígenas en Chiapas? Esta pregunta no podría ser ya contestada en mi investigación, sin embargo me pareció importante puntualizarla así como otras tantas que se quedaron sin respuesta a lo largo de la construcción de la tesis.

Queda por ver en el pespunte de nuestro contradictorio y complejo entramado social para respondernos estas preguntas y plantearnos unas nuevas que darían paso a investigaciones por hilvanar, como día a día lo hacen las artesanas en Zinacantán y en Chamula, hilando historias, zurciendo culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El Proceso de Aculturación*, Ciesas, México, 1982.
- Almeyra, Guillermo y Emiliano Thibaut. *Zapatistas un nuevo mundo en construcción*, Maipue, Ituzaingó, Buenos Aires, 2006.
- Bartolomé, Miguel. *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, Siglo XXI editores, México, 2006.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo una civilización negada*, Debolsillo, México, 2005.
- ----- . *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México 1991.
- Camacho V., Dolores (coord). *La Ciudad de San Cristóbal de las Casas: A sus 476 años*, CONECULTA Chiapas, Chiapas, 2007.
- Castellanos, Rosario. *Balún Canan*, FCE, México, 2005.
- ----- . *Ciudad Real*, Gandhi, México, 2010.
- De Vos, Jan. *Una tierra para sembrar sueños*, Ed. FCE/CIESAS, México, 2002.
- ----- . *Camino del Mayab. Circo incursiones en el pasado de Chiapas*, CIESAS, México, 2002.
- ----- . *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. Ed. Centro de investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social; Instituto Nacional Indigenista de México. México, 1997.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la Cultura*, FCE/ITACA, México, 2010.
- ----- . *Modernidad y Blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010.
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 2009.
- Estrada Saavedra, Marco (coord.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*. COLMEX, México, 2009.

- ----- . *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, COLMEX, México, 2007.
- *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 1 Ediciones Era, México, 1994.
- *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 2 Ediciones Era, México, 1995.
- *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 3 Ediciones Era, México, 1997.
- *EZLN Documentos y Comunicados*, vol. 4 Ediciones Era, México, 2003.
- Florescano, Enrique y Virginia García Acosta (coord.). *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*. CIESAS/ Miguel Ángel PORRUA, México, 2004.
- Gilly, Adolfo. *Chiapas. La razón ardiente*, Ediciones Era, México, 1997.
- ----- . *Historia a Contrapelo. Una constelación*, Ediciones Era, México, 2006.
- Giménez, Gilberto. *Identidades Sociales, Intersecciones*, México, 2007.
- ----- . *Estudios sobre la Cultura y las Identidades Sociales*, Ed. Intersecciones, México, 2007.
- Guillén, Diana (coord.). *Chiapas una modernidad inconclusa*, Instituto Mora, México, 1995.
- Joseph, Gilbert M., Daniel Nugent (comp.). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Ediciones Era, México, 2002.
- Mondragón, Araceli, Francisco Monroy (coord.). *Interculturalidad: historias, experiencias y utopías*, Universidad Intercultural: Estado de México/ Plaza y Valdés editores, México, 2000.
- Morris, Walter F. *Guía Textil de los Altos de Chiapas*, Nabolom, 2010.
- Muñoz R., Gloria. *20 y 10 el fuego y la palabra*, La Jornada ediciones, México, 2003.
- Ochiai, Kazuyasu (coord.). *Mundo Maya. Miradas japonesas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2006.
- París, Pombo María Dolores, *Oligarquía, Tradición y Ruptura en el Centro de Chiapas*, UAM-unidad Xochimilco/La Jornada Ediciones, México, 2001.

- Ramos Maza, Teresa. *Artesanas tzeltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*, UNICACH, Chiapas, 2010.
- Ritzeer George. *Teoría Sociológica Clásica*, MC Graw Hill, México, 2006.
- Roux, Rhina. *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*. Ediciones Era, México, 2005.
- Ruíz García, Samuel. *Cómo me convirtieron los indígenas*, SICSAL, México, 2006.
- Ruiz Sotelo, Mario. *Crítica de la Razón Imperial. La filosofía Política de Bartolomé de las Casas*, Siglo XXI editores, México, 2010.
- Rus, Jan. *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, COLMEX, México, 2009.
- Thompson, Edward Palmer. *Agenda para una Historia Radical, Crítica*, Barcelona, España, 2000.
- ----- . *Costumbres en Común*, Crítica, Barcelona, España, 1995.
- ----- . *Historia Social y Antropología*, Instituto Mora, México, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (Comp.). *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México: Ed. Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS, México, 1995.
- Viqueira, Juan Pedro. *Encrucijadas Chiapanecas*, COLMEX/Tusquets Editores, México 2002.
- Zebadúa Emilio. *Breve Historia de Chiapas*, FCE/COLMEX, México, 1999.

Fuentes consultadas

- García de León, Antonio. *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas de la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Ediciones Era, México, 1997.

- Lenkersdorf, Gudrun. *República de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Plaza y Valdés, México, 2010.
- Marx, Carlos. *El capital. Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI editores, México, 2005.

Hemerografía

- Almeyra, Guillermo. “Quince años del EZLN y la autonomía en Chiapas”, en Revista OSAL *Observatorio Social de América Latina*. Año 2009, N° 10 Buenos Aires: CLACSO.
- Bonfil, Batalla Guillermo. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos.”, en Anuario Antropológico/86 (Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988.
- Burguete, Cal y Mayor Araceli. “Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004): los límites” en *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Pablo Dávalos, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.
- Diario *La Jornada*, viernes 10 de febrero de 1995.
- *Revista Mesoamérica*, Año 13, Cuaderno 23, junio, 1992.
- *Revista Proceso*, año 1999, edición especial N°. 4.

Tesis Consultadas

Meneses Reyes Marcela. *Memorias de la huelga estudiantil en la UNAM- 1999-2000*, Tesis de Doctorado, FCPyS-UNAM, 2012.

Fuentes electrónicas

- Centro de Documentación sobre el zapatismo
<http://www.redindigena.net/leyes/mex/docs/movind/1congreso.html>

- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas A.C. “La política Genocida en el conflicto armado en Chiapas. Reconstrucción de hechos, pruebas delitos y testimonios”, Chiapas, 2005. http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/050201_la_politica_genocida_en_el_conflicto_armado_en_chiapas.pdf
- Cooperativa J’pas Jolovoletic <http://www.jpasjoloviletik.org.mx/index.php?hnx=2>
- Diario *El Herald de Chiapas* <http://www.oem.com.mx/oem/>
- *Diario La Jornada* <http://www.jornada.unam.mx/>
- *Diario Sin embargo* <http://www.sinembargo.mx/>
- Enciclopedia Chiapas <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07078a.htm>
- EZLN <http://palabra.ezln.org.mx/>
- Folklore <http://www.folklore.cl/>
- INAH <http://www.inah.gob.mx/especiales/155-indumentaria-indigena- legado-prehispanico>
- INEGI <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=7>.
- *Marca Chiapas* <http://www.productosmarcachiapas.com.mx/content/4- quienes-somos>
- *México Nación Multicultural* <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/>
- PRD http://www.prd.org.mx/portal/documentos/gobernadores_PRD.pdf
- Programa Oportunidades http://www.oportunidades.gob.mx/Portal/wb/Web/funciones_de_oportunidades
- Red Indígena <http://www.redindigena.net/leyes/mex/docs/movind/1congreso.html>
- *Revista Nexos* <http://www.nexos.com.mx/>
- Sámano R. Miguel Ángel, Carlos Durand Alcántara, Gerardo Gómez González. “Los Acuerdos de San Andrés Larraínzar en el contexto de la declaración de los Derechos de los Pueblos Americanos” en *X Jornadas*

Lascasianas internacionales, celebradas en el Antiguo Colegio de Santo Tomás, Antigua Guatemala, del 7 a 19 de Marzo del 2000.
<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/1/12.pdf>

- SECTUR http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect_Pueblos_Magicos
- Tienda Carmen Rión <http://carmenrion.com/proyectos/paisaje-mocheval>
- Tienda Pineda Covalin
http://www.pinedacovalin.com/rSocial.php?pageNum_prensa=0
- El Universal <http://yopolitico.redpolitica.mx/yopolitico/view/4d82b06d-ef8c-4921-b8e8-151dc0a802cd>
- Zedillo presidencia
<http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sanandres/acuerdo.html>

Material Fotográfico.



Exposición en Franz Mayer de Paisaje Mocheval.



Exposición en Franz Mayer de Paisaje Mocheval.



Cooperativa Sna' Jolobil.



Doña Rosy en la cooperativa Sta'lelal Maya.



Tienda Kúx lejál



Puestos ambulantes en Santo Domingo.