

MUJERES MAYAS A LA VANGUARDIA DEL CAMBIO SOCIAL: CUATRO ESTUDIOS DE CASO DE LA CONSTRUCCIÓN DE VALORES EN UN AMBIENTE URBANO

Adriana M. Manago

Patricia M. Greenfield

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES (UCLA)

Al final de la década de 1980, las primeras actrices indígenas mayas en el estado de Chiapas, México hacían representaciones con un grupo de teatro maya conformado en su mayoría por hombres, llevando sus obras a las comunidades indígenas de todo el estado. El espectáculo de mujeres indígenas expresándose públicamente junto con hombres era escandalosamente incongruente para las normas mayas de la década de 1960 y 1970 que estipulan la segregación de géneros y largamente limitan a las mujeres a las labores domésticas (ver Lynch, 1971; Vogt, 1969). Estas mujeres, que eran vistas como prostitutas por el público indígena, representaban nuevas formas de comportamiento de la mujer que presagiaban cómo los cambios sociales, tales como el crecimiento urbano y comercial que se manifestaban en estas comunidades, transformarían las normas tradicionales de género. En 1994 estas mujeres fundaron su propio grupo de teatro representado únicamente por mujeres en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y durante este proceso, han estado gestionando nuevos valores culturales en un ambiente urbano cosmopolita y promoviendo nuevas definiciones para la identidad de la mujer maya.

Isabel Juárez Espinosa de la comunidad tzeltal de Aguacatenango y Petrona de la Cruz, de la comunidad Tzotzil de Zinacantán, empezaron a trabajar haciendo teatro en Sna Jtz'ibajom (Casa del Escritor), una organización maya ubicada en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas dedicada a la preservación de las lenguas tzotzil y tzeltal, de su folklore y tradiciones. Isabel, entonces de 26 años, fue la primera mujer indígena en Chiapas que trabajó haciendo teatro cuando se formó Sna Jtz'ibajom con un grupo piloto en 1985; Petrona en ese entonces de 23 años se unió al grupo en 1988, cuando éste empezó utilizar actores en vivo en sus representaciones. Ambas llegaron como mujeres solteras, obligadas a mantenerse ellas y a sus hijos. El marido de Isabel fue asesinado en una disputa de propiedad de tierras, cuando ella estaba embarazada de su primer hijo, y Petrona había sido violada en su juventud quedando embarazada y teniendo un hijo. Ellas empezaron a escribir en sus lenguas nativas durante su estancia en la Casa del Escritor; de hecho, Isabel publicó un volumen bilingüe de historia y

comedias tituladas *Cuentos y Teatros en Tzeltal* en 1992, y Petrona recibió el prestigioso premio de literatura Rosario Castellanos en 1994.

Isabel y Petrona dejaron Sna Jtz'ibajom al principio de los 90, en parte debido a tensiones en las relaciones de género dentro del grupo, muy probablemente nacidas de la aún vigente cultura de prohibiciones a las interacciones no familiares entre hombre y mujer, y contra las mujeres en posición de liderazgo público (ver Steele, 1994 para mayor comprensión de las motivaciones de Isabel y Petrona para dejar Sna Jtz'ibajom). Aspirando a enfocar en específicos concernimientos de la mujer indígena, Isabel y Petrona posteriormente formaron su propia organización teatral, Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA), en 1994, con la ayuda de Miriam Laughlin, cuyo marido, el antropólogo Robert Laughlin, había ayudado establecer Sna Jtz'ibajom. Ahora FOMMA no sólo produce obras teatrales iluminando la vida de las mujeres indígenas, sino también maneja programas para mujeres y niños en las áreas de alfabetización, salud, fabricación de pan y costura. Desde 1994 FOMMA, ha obtenido reconocimiento internacional, montando obras en Latinoamérica, Los EU y Australia. En 2008 llegó a formar parte del Instituto Hemisférico de Representaciones Públicas y Políticas, recibiendo apoyo financiero de la Universidad de Nueva York y de la Fundación Ford.

En verano de 2007, Adriana M. Manago, se interesó en cómo las mujeres de FOMMA representaron un cambio mayor en los roles de género entre las culturas de Chiapas, se ofreció de voluntaria por una petición que le hizo Miriam Laughlin. Patricia Greenfield conoció a Miriam Laughlin por la relación de trabajo en el *Proyecto de Chiapas en Harvard*, que tuvo un lugar de entrenamiento y de investigación de campo a largo plazo en Chiapas, México. Inicialmente afiliada con el Proyecto de Chiapas en Harvard, Patricia Greenfield, ha estado desde 1969 investigando cómo los cambios sociales afectan la manera en que las muchachas mayas de Chiapas aprenden a tejer.

En su primer papel como voluntaria, Adriana M. Manago ayudó a desarrollar videos que mostraban el teatro y las actividades comunitarias. FOMMA ha utilizado estos videos para fines de obtención de fondos. Durante los dos meses que trabajó con la organización, Manago observó que aunque las mujeres no se identificaron como feministas, los eventos de FOMMA atrajeron muchas feministas de países occidentales asentadas en San Cristóbal y aspectos significativos de su trabajo reflejaron las metas del feminismo liberal de occidente. Por ejemplo, la organización de talleres para la elaboración de tejidos dieron a las mujeres más oportunidades económicas para mantener a sus familias, y al mismo tiempo, liberarse de su total dependencia económica del hombre, que según el feminismo liberal es esencial para lograr la meta de igualdad de género. También, los talleres de salud sexual afirman los mandatos liberales feministas de los derechos de reproducción e integridad física, mientras cursos de voz y autoexpresión para las actri-

ces resuenan con el feminismo liberal declarando la necesidad de la mujer a promover sus movimientos para mantener la igualdad de su estatus con el hombre.

Las conversaciones que Adriana M. Manago sostuvo con las actrices de FOMMA durante su período como voluntaria también sostienen estas ideas. Algunas enfatizan en la importancia de que las mujeres comprendan que tienen los mismos derechos que los hombres de trabajar fuera de casa, de estar en lugares públicos, y de estudiar. Otras específicamente usarán las palabras “igualdad de género” en términos de mujeres capaces de trabajar como los hombres, y en términos de valorizar la opinión de las mujeres igual que la de los hombres. Algunas mujeres también hablaron de cómo el uso de sus voces en el teatro, les enseñó como manifestar sus opiniones, en vez de permanecer calladas y obedecer. Estas nociones estaban inscritas en un diálogo más amplio en FOMMA sobre cómo arrojar luz en las dificultades particulares que las mujeres indígenas encaran y como empoderarlas a superar estos retos.

Añadiendo, algunos temas en las obras teatrales que representan y escriben sus experiencias personales también reflejan las agendas del feminismo liberal común, como los derechos reproductivos, derecho al voto, y la no a la violencia contra la mujer. Por ejemplo, *Amor en la Barranca* trata del asunto del control natal, *Voz y la Fuerza de la Mujer* trata del derecho de voto de la mujer, y *Una Mujer Desesperada* muestra las realidades de la violencia doméstica contra las mujeres. Como sea, estos asuntos toman sentido en circunstancias específicas confrontadas por mujeres indígenas en Chiapas, y FOMMA trabaja en explorar las intersecciones entre etnia, clase y género, realidades largamente ignoradas por el feminismo occidental hasta la década de 1990 con la tercera ola feminista en los EU.

Como escribió Tamara Underiner (2004), las obras de FOMMA han elucidado los dilemas de la gente indígena que enfrentan las políticas de la economía global. Por ejemplo, las obras *La Migración*, *La Vida de las Juanas*, y *Victimas del Engaño* describen las políticas económicas neoliberales que obligan a los hombres a abandonar la agricultura de subsistencia por trabajos mal pagados en centros urbanos, con mujer e hijos en particular sufriendo las consecuencias (Underiner, 2004). Ciertamente el trabajo de FOMMA respecto al género y los asuntos femeninos, no obstante las mencionadas congruencias con el feminismo occidental, está únicamente situado dentro de su contexto local y entre la intersección de varias identidades.

De hecho, académicos trabajando en comunidades indígenas en Chiapas han sugerido que hay una tensión entre las perspectivas occidentales y el feminismo indígena (i.e. Hernández Castillo, 2001; Marcos, 2009). Sylvia Marcos (1999) señala que el feminismo en México (que ha sido muy influenciado por el feminismo norteamericano y europeo) se haya enfocado en los intereses de la elite y la clase media femenina, des-

atendiendo los intereses de la mujer indígena. Ella escribe que en la década de 1990, el reconocimiento de etnias específicas y el reconocimiento de las perspectivas culturales del feminismo indígena comenzó a contraactuar la “internacionalización” del movimiento femenino (Marcos, 2009). Rastrea las distinciones entre la concepción indígena y la corriente principal feminista a diferencias epistemológicas enraizadas en tradiciones espirituales indígenas. Por ejemplo, el concepto de igualdad de género, central para el feminismo occidental, no existe en la cosmovisión mesoamericana; más bien es la dualidad de género lo que permea en lo indígena la manera de ver al mundo (Marcos, 2005). La dualidad está en el corazón de la tradición espiritual maya; es la coordinación de las diferencias de género a través de un constante y fluctuante equilibrio entre lo femenino y lo masculino, que es responsable de la creación del cosmos (Marcos, 2009). De manera que están más inclinados a valorar al hombre y a la mujer cumpliendo roles complementarios en el funcionamiento del diario vivir.

No obstante estas profundas e importantes incongruencias epistemológicas entre los marcos de trabajo del feminismo indígena y occidental, Marcos (1999) observa también que las principales metas de la “Ley de Mujeres”, un documento básico de los derechos indígenas del movimiento zapatista en el sur de México en los 90, se parecen muchas de las metas del feminismo occidental. Por ejemplo, este documento proclama el derecho de las mujeres de hacer sus propias decisiones acerca de sus cuerpos y reproducción, de escoger con quien casarse, de poseer tierra, acudir a la escuela y tener expresión política. Estas congruencias, junto a lo que hemos observado del trabajo de las mujeres de FOMMA, parecen haber sido construidas sobre valores para hombres y mujeres que tienen las mismas oportunidades para la autodeterminación e influencia en sus comunidades. Esto sugiere que a pesar de las diferencias entre feminismo indígena y el occidental sus perspectivas pueden estar en un acuerdo creciente. ¿Cómo podemos dar sentido con estos puntos de acuerdo entre el feminismo indígena y el occidental?

Algunos estudiosos del feminismo ofrecen nuevos ángulos de género y cultura recobrando perspectivas prehispánicas de las relaciones de género que distinguen entre los feminismos indígena y occidental (Hernández-Castillo, 2001). Nosotras volteamos hacia el otro lado de la moneda, explorando cómo los cambios persuasivos sociales y ecológicos que la gente indígena están ahora experimentando en Chiapas, quizá producirían valores más individualistas, creando crecientes congruencias entre los feminismos indígenas y occidental. Las comunidades rurales y relativamente cerradas que caracterizaron las culturas indígenas de Chiapas en los 50 y 60, se transformaron en los 70, y especialmente en los 80, en una vida más urbana, exteriormente conectada a proyectos comerciales (Cancian, 1992). Iniciándose en los 70 migraciones masivas indígenas hacia centros urbanos; en el año 2000, aproximadamente 200 mil de 1.5 mi-

lones de indígenas que habitaban en Chiapas, se mudaron a alguna de las siete ciudades más grandes del estado, y decenas de miles más han emigrado a otras ciudades de México (Rus, 2009). En la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas, la población ha crecido de 90 mil en 1990 a alrededor de 120 mil hasta 160 mil en el año 2000, y aproximadamente 60 mil de estos nuevos habitantes son indígenas (Rus, 2009).

Mientras algunas feministas indígenas están reclamando posturas de dualidad de género para resistir a la “colonización” del pensamiento del feminismo occidental en las perspectivas del feminismo indígena (Suarez-Navaz & Hernandez Castillo, 2008), muchas mujeres indígenas que están migrando a la ciudades en numero creciente quizás se relacionan con los valores individualistas inherentes al feminismo occidental. Estudios han mostrado que valores individualistas e igualdad de género son asociados con ambientes urbanos y comerciales (Chia, Allred, Jerzak, 1997; Gibbons, Hamby, Dennis, 1997; Greenfield, 2004; Hofstede, 2001; Inglehart & Norris, 2003; Williams & Best, 1990; Yang, 1988). Porque las prácticas individuales son más afines en el medio urbano comercial, esto promueve cambios psicológicos hacia un creciente individualismo (Greenfield, 2009), y el individualismo es psicológicamente asociado con los valores igualitarios (Schwartz, 1994). Otros han sugerido que la sociedades de economía de mercado estimulan la creencia y la igualdad entre los sexos en reacción al creciente valor por la satisfacción individual (Yang, 1988). Por tanto, en este artículo exploramos cómo las mujeres de FOMMA, quienes son algunas de las primeras indígenas profesionales viviendo en un ambiente urbano y comercial en Chiapas, están incorporando valores individualistas dentro de la presuntamente más relacional e interdependiente cosmovisión como una adaptación con el vivir en un ambiente urbano y comercial.

Además, enfocarse en la construcción de los valores de la mujer en medio del cambio social es importante porque, como madres, estas mujeres pueden estar socializando valores nuevos individuales y de igualdad de géneros para la próxima generación. Aunque Mead (1928-1978) escribió extensivamente acerca de este tema, nuestro entendimiento de los efectos del cambio social en la transmisión intergeneracional de valores es limitado. Un estudio que demuestra un efecto de la urbanización en los valores potencialmente empleados en la socialización, indica que es más probable que las madres urbanas en Corea valoren a los niños en términos de beneficios emocionales que a los padres como individuos, mientras que era más probable que las madres rurales valoraran a los niños en términos de sus beneficios económicos y de parentesco para la familia (Kim y Park, 2005). Adicionalmente, los psicólogos orientados al desarrollo humano han demostrado que es más probable que las madres que trabajan fuera de casa y que comparten las labores domésticas con los padres tengan hijas con actitudes de igualdad de género (Etaugh, 1993; Gardener y LaBrecque, 1986).

En este documento exploramos los valores que están integrados en los testimonios o autonarrativas de cuatro mujeres indígenas mayas de FOMMA, siendo todas ellas madres que están en la posición de vanguardia del cambio social como las primeras mujeres mayas profesionistas que viven en un ambiente urbano y las primeras actrices indígenas. Prestamos un interés especial a dos aspectos de su autonarrativas. En primer lugar nos enfocamos en las formas en las cuales ellas se definen a través de sus valores relativos a los valores tradicionales de generaciones pasadas y de aquéllos en sus comunidades rurales de origen. En segundo lugar, para comenzar a examinar cómo el cambio social podría afectar la transmisión de valores intergeneracional, exploramos cómo las autonarrativas de estas mujeres influyen en los valores que ellas intentan transmitir a sus hijos.

La primera autora entrevistó a cuatro mujeres, Petu' de la Cruz Cruz, Isabel Juárez Espinosa, María Francisca Oseguera Cruz y Victoria Patishtan Gómez. María Francisca se unió a FOMMA en 1996 y Victoria en 2002. Petu', Isabel y María Francisca se mudaron a la ciudad desde sus comunidades mayas cuando eran adolescentes y Victoria se mudó a la ciudad cuando ya era una persona adulta. Petrona terminó la secundaria a los veinte y tantos, después de tener a su primer hijo; Isabel también terminó la escuela secundaria a los veinte y tantos y terminó la preparatoria en 2009; María Francisca cursó algunos años de la primaria cuando era niña, y la terminó cuando ya era adulta, y ahora está estudiando la secundaria abierta; Victoria no fue a la escuela durante su niñez y terminó dos años de primaria cuando ya era adulta. Durante la infancia de estas mujeres la mayoría de los jóvenes mayas sólo tenían acceso a la educación básica como máximo. Éste es también un grupo multicultural, una de las características de la vida urbana. Ellas provienen de cuatro diferentes comunidades mayas. Además de Petu' de Zinacantán e Isabel de Aguacatenango, Francisca es de la comunidad tzotzil de Florencia en el municipio de San Cristóbal de Las Casas, y Victoria es de la comunidad tzotzil de San Juan Chamula. Por consiguiente su idioma de intercambio es el español.

Las cuatro entrevistas, en español, duraron una hora y media cada una y registraron las historias de la vida de las participantes. Fueron orientadas por una pregunta: ¿cómo fueron cambiadas las cosas conforme íbas creciendo en tu comunidad? A partir de esa pregunta inicial, las entrevistas fluían libremente y se guiaban por los temas más sobresalientes relativos a los cambios de la entrevistada. Quinn (2005) ha escrito acerca de esta técnica de entrevistas como una forma de producir una conversación ordinaria produciendo datos basados en “entendimientos culturales ordinarios”. En las entrevistas, las participantes expresaban vivencias personales sobre sus experiencias en los cambios sociales, las cuales fueron utilizadas más tarde para analizar cómo construyeron su escala de valores a partir de sus experiencias

personales adaptada a un ambiente comercial y urbano, y cómo combinaron estos valores nuevos con sus valores más relacionales (ver Holloway y Jefferson, 2000; Lucius-Hoene y Deppermann, 2000; Luttrell, 2005; McAdams, 1996 para discusiones de cómo las narraciones personales se pueden usar como herramientas analíticas). Además, en cierto punto en todas las entrevistas las participantes discutían sobre su maternidad y la socialización de los niños, permitiéndonos también examinar sistemáticamente las formas en las cuales la construcción de valores de las mujeres en sus autonarrativas estaba asociada con sus valores para la socialización del niño. Las entrevistas fueron grabadas digitalmente y después se transcribieron al español y se tradujeron al inglés por el análisis cualitativo.

PETU'

Al tiempo de la entrevista, Petu tenía 41 años y estaba viviendo con su pareja y tres hijos, uno de 23 años, uno de 12 años, y uno de un año. La narración de Petu' está enérgicamente determinada por un trágico acontecimiento de secuestro, violación y embarazo consecuente cuando tenía 17 años. Su historia se torna aún más dolorosa puesto que ni Petu' ni su familia entendían que ella estaba embarazada.

Yo no sabía que al tener sexo mi estómago crecería... le dije a mi mamá, algo se está moviendo en mi estómago, entonces trajeron un curandero tradicional; él dijo, lo que tienes es brujería... entonces fue que en agosto mi estómago me empezó a doler... mi tía fue a llamar al doctor... él dijo ella va a tener un bebé... y mi mamá se cayó, se desmayó... después de eso mi mamá quedó en coma... y entonces ella fallece un mes después... se destruyó mi vida, mi corazón y todo.

Estos eventos se llevaron la ayuda material de su familia, y se vio obligada a irse a la ciudad para procurarse el sustento de ella y de su hijo. Ella trabajó como empleada doméstica en la ciudad antes de que una tía en Zinacantán le ofreciera alojamiento en su pueblo y le ayudara a terminar la secundaria. Después se le solicitó que se uniera a Sna Jtzi'bjom cuando el grupo empezó a buscar actrices que pudiesen leer y escribir.

Comencé a trabajar con ellos como actriz de teatro. Al principio me daban mucho miedo los hombres... [Pensé] me van a violar otra vez. Pero con el paso del tiempo, al actuar en el teatro, salir en el público, me fui familiarizando, después perdí el miedo, y el teatro me ayudó mucho para salir adelante.

Petú dice que en ese tiempo, las opiniones de las mujeres no se consideró importante en el grupo. Al presentarse en público, trabajando al lado de hombres y ganar dinero al igual que los hombres, Petu' desafió las conductas mayas de géneros que restringen a las mujeres a las labores domésticas de hacer tortillas y cuidar los niños. Ella no sólo manifestó una nueva forma de comportamiento de la mujer maya al trabajar como actriz de teatro, sino que, ella dice que al superar su tragedia personal y enfrentar su miedo a los hombres, desarrolló un sentido de autosuficiencia porque no tenía un esposo o un sistema de apoyo familiar.

Pensé, si no hago esto, ¿qué va a pasar de mí? ¿Qué va a pasar de mi hijo? Tengo que vencer este miedo... tengo que darme yo fuerzas a mí misma, porque tengo que ser fuerte para mi hijo.

La narración de Petu' adopta la forma de un triunfo ante la adversidad al procurar por su existencia. Al tomar conciencia de estas experiencias, ella promueve valores asociados con un fortalecimiento de su identidad. En otras palabras, ella atribuye su triunfo a su capacidad de crear un sentido de autoestima y autovaloración. Este fortalecimiento de su identidad es ahora fundamental para los valores que fomenta en sus hijos:

Le he dicho a mi hijo mayor... quiérete a ti mismo y después quiere a los demás, no empieces a querer a los demás y tú que no te quieras, porque entonces no tendrás autoestima... y que respete a los mayores, como se respeta él mismo.

Este último sentimiento con relación al respeto por las personas ancianas demuestra cómo Petu' conjunta los valores de identidad personal con los valores de interdependencia familiar, en especial el importante valor maya del respeto para las personas ancianas, en el cual ella socializó. Sin embargo, el cambio social se refleja en la posición que toma Petu' al contrastar su propia educación con la de su hijo a través de un filtro que hace prioridad al desarrollo de la identidad.

Cuando yo me crecí nos decían tienen que obedecer, tienen que ir por la leña, tienen que trabajar; yo me crecí así, y ustedes van a ser iguales... no pueden ser independientes mientras yo viva, mientras yo lo ordene; pero ahora ya no es lo mismo, por ejemplo, en mi caso, dejo que mis hijos sean independientes... dejo que tomen sus propias decisiones... siempre y cuando yo esté vigilando qué cosa es bueno y qué cosa es malo para ellos; es como orientarlos, decirles esto es malo por esto y por el otro, porque es para bien de ustedes.

El cambio social es notable a través de la propia reconstrucción personal de Petu' como madre en cuanto a su papel como maestra y consejera, en contraste con la norma autoritaria paterna muy común en la cultura maya tradicional. Para Petu', enseñar a sus hijos el sentido de independencia y autovaloración los alentará a lograr su autorealización, una cualidad poco relevante en la cultura maya tradicional donde los adolescentes se hacían adultos continuando con las conductas heredadas de las generaciones anteriores, pero que resulta relevante según sus propias experiencias de supervivencia al quebrantar las barreras en un entorno con tendencias urbanas y comerciales. Por otra parte, Petu' también entiende que esta nueva forma de crianza debe estar mucho más centrada en sus hijos y desconfía de este tipo de socialización más individualista que no promueve la autorealización como la meta final del desarrollo infantil.

A veces uno dice... Te vas a ir a la universidad, y aquí están tus gastos, todo, pero a veces pienso que eso es malo, porque los hijos tienen todo y no valoran; en cambio cuando un hijo se va, y si el hijo tiene el deseo de salir adelante, de estudiar, entonces que él se valore por él mismo primero, y luego debe valorar a su familia y a sus padres.

De este modo, Petu' valora la independencia únicamente hasta el punto de preparar el terreno hacia una responsabilidad y confianza en sí misma, valores que ella aprendió por sus propias experiencias que preponderaron en ella ante la adversidad. Ella también aplica este sistema de valores por la independencia en términos de autoresponsabilidad en el papel que toman el hombre y la mujer en el hogar.

Mi responsabilidad como madre es también dejar hecha la comida, pero digo, va a haber un momento que no me va a dar tiempo... entonces [le digo a mis hijos] ustedes mismos tienen que ver qué prepararse... para que no se mueran de hambre. Entonces ellos que aprendan a ser independientes, no esperen que alguien vaya y les tienda la cama... porque como yo, ustedes también tienen manos para hacerlo, lo único que cambia es el género, todas las partes de nuestros cuerpos son iguales, entonces ustedes pueden lavar, pueden cocinar, pueden barrer...

Estos comentarios se oponen directamente a las conductas tradicionales mayas que demanda la interdependencia del hombre y la mujer. Efectivamente, el matrimonio en la sociedad tradicional maya se determina por una mujer que necesita a un hombre para que le provea de maíz y un hombre que necesita a una mujer para que le haga las tortillas (Freeman, 1972). Como tal, los valores de independencia de Petu' están profundamente interconectados con sus valores de igualdad de géneros.

No se puede alcanzar esa igualdad fuera de la casa, porque el respeto, la igualdad, el hombre ideal, la mujer ideal, se forman en el hogar... le digo a mi hijo... aprende a cocinar ahora... a lavar la ropa... porque el día que tú tengas una esposa, ella no va a ser sirvienta tuya, ella va a ser una compañera para ti, para compartir la vida en lo bueno y en lo malo... por eso dicen que la madre es la fuente de educación, del hogar y del amor.

Petu' relaciona sus ideales del hombre y la mujer viviendo una relación afectuosa en pareja con su historia personal, al superar los conflictos que tuvo que soportar en una relación de maltratos con su anterior compañero, y también la violación que sufrió cuando era adolescente. En su propia narración, ella se reconstruye a sí misma al superar su miedo a los hombres, al salir victoriosa de una adicción psicológica causada por un compañero abusador, y finalmente al conocer a un hombre que la respeta y con quien se siente muy satisfecha, llena de amor y alegría.

Lo conocí en una conferencia... empezamos a salir y todo eso, y me dije a mí misma, es verdad, hay hombres mejores. Él tiene muchas cualidades, es un hombre que tiene una gran autoestima, es un hombre que ama, que se siente profundamente el amor que él da... es cariñoso, quiere al bebé, lo abraza.

Para ella, este tipo de relaciones afectuosas se hace realidad cuando las mujeres desarrollan su autoestima y los hombres desarrollan el respeto por la autovaloración, agencia y habilidades de las mujeres:

Las mujeres deben ser independientes, para que aprendan a valorarse ellas mismas, para que tengan autoestima y valoren sus derechos... para que ya no sean humilladas ni pisoteadas ni golpeadas por su pareja.

Un hombre ideal... debe darle libertad a su mujer, valorarla, respetarla y tomarla en cuenta, y ayudarla en los quehaceres de la casa... no dejarle toda la carga a la mujer... ayudarla con los gastos. Claro, uno como mujer, cuando tiene un trabajo, ambos se apoyan.

En estos comentarios, podemos ver cómo Petu' combina nuevos ideales individualistas, como tal independencia femenina y autoestima, con nociones quizás más tradicionales y comunitarias como ayuda mutua para lograr bienestar familiar.

En resumen, un tema fundamental que se reitera en toda la narración de Petu' es la creación de un sentido de autoconfianza, autovaloración, e igualdad de géneros, al

ir superando los retos en su vida que la impulsan a asumir las conductas y comportamientos ajenos a las normas de género maya. Por medio de su historia de empoderamiento y expansión, que van más allá de los restrictivos comportamientos femeninos apropiados, ella reconstruye valores que dan prioridad al autodesarrollo, independencia y realización, valores que ella procura transmitir a sus hijos.

ISABEL

Al tiempo de la entrevista, Isabel tenía 48 años y era una mamá soltera de tres hijos, un casado de 25 años, uno de 15 años y uno de 13 años. La historia del cambio de Isabel a la ciudad sucedió a causa de su deseo de continuar con sus estudios.

Fui a la escuela en mi pueblo, pero nunca terminé el ciclo escolar, porque siempre tenía que trabajar... por eso me vine a vivir con una tía [a San Cristóbal], porque ella le prometió a mi mamá que me iba a dejar estudiar, que me iba a meter a la escuela a donde ella da clases... pero nunca me metió en la escuela.

De esta forma, ella regresó a su pueblo y a la edad de 12 años, su familia recibía obsequios de pan y peticiones de matrimonio de los ancianos para casarse con un joven de su pueblo. Fue entonces cuando ella buscó otra oportunidad para asistir a la escuela en la ciudad y eludir el matrimonio.

Como mi papá trabajó para el gobierno nos conocía mucha gente de la ciudad; había un joven licenciado... le pidió a mi hermana que es viuda si quería venir a trabajar en su casa para acompañar a su esposa, entonces yo respondí rápido, yo voy, le dije. Fui a trabajar con ellos... y después de un mes creo le dije que quería estudiar.

Después ella se casó con un hombre que conoció en la escuela que provenía de otra comunidad maya. Cuando él inesperadamente murió, ella se quedó como una viuda y mamá soltera trabajando como empleada doméstica con una familia, y de nuevo, el tema de la escuela toma parte en su narración.

...la familia con la que trabajaba me dijo que continuara estudiando, que ellos me iban a ayudar para mi estudio, fue así como seguí estudiando.

El gusto de Isabel por la escuela nos proporciona un panorama sobre una característica principal de su perspectiva de los cambios sociales: la relación entre educación y

valores individualistas. Niveles más elevados de educación formal son más frecuentes entre los jóvenes mayas (Manago y Greenfield, en revisión). Educación formal, con su énfasis en tareas individuales y en el autodesarrollo por medio de adquisición de nuevos conocimientos, parece cambiar el enfoque del desarrollo de capacidad en lo individual, más que el desarrollo de capacidades con el propósito de servir a la familia, como es el caso de la cultura maya tradicional (Greenfield, 2004).

Antes la educación era más tradicional, las niñas sólo se ocupaban del que-hacer de la casa, en tejer, en bordar, en hacer la comida, o atender al hombre y todo. Esa era su preocupación de los padres cuando empieza uno a crecer, antes de casarse... Mi madre me mandaba a hacer esto y el otro porque cuando tú te cases tu esposo no te va a estar regañando porque tú vas a saber cómo hacer las cosas.

Contrario a esta forma tradicional de educación en la mujer, el valor de Isabel por la educación se fundamenta en la capacidad de ésta al proporcionar a la mujer un sentido de destreza y eficiencia propias. Podemos observar estos valores en la forma en que Isabel reconstruye el motivo de su trabajo en FOMMA dando clases de lectoescritura a mujeres, así como talleres de costura y panadería, que les pueden ser útiles a las mujeres como medio de sustento.

Una parte de la satisfacción [que tenemos al trabajar en FOMMA] es que hay mujeres que pueden lograr sus objetivos... creo que es una satisfacción cuando ellas aprenden cómo escribir sus nombres o cuando reconocen una palabra o una letra.

La reconstrucción de valores de Isabel asociados a la educación y el desarrollo de la inteligencia tiene efecto para lograr la meta final de independencia y manifestación de deseos individuales, metas opuestas a las normas tradicionales de comportamiento guiadas por los condicionamientos sociales acordes a los deseos del grupo.

Todas las mujeres somos inteligentes, el problema es que a veces no desarrollamos bien la inteligencia... porque a veces tenemos miedo, temor, al vecino, a la familia... pero si te pones a pensar en tu situación personal sin pensar en los demás que te rodean, encuentras una salida, tienes que buscarla, tienes que tocar puertas, porque nadie va a venir aquí y tocarte la puerta y decirte ¿quieres hacer esto?

Este autodesarrollo a través del aprendizaje de capacidades que conllevan a la independencia es un medio por el cual ella y las demás mujeres de FOMMA desafían el patriarcado y la desigualdad de géneros.

Optamos por decir a las mujeres que las que quieran venir aquí a aprender a leer y escribir que pueden expresar todo lo que quieran. Ellas no sólo aprenden a leer, a hacer lecturas, o escritos, sino que también aprenden otras cosas... combinamos nociones sobre el derecho de la mujer con el aprender a leer y escribir y la importancia de las cosas que nos pasan durante la vida... en mi caso, yo atiendo a mujeres en grupos, y en estos grupos las mujeres expresan todo lo que sienten y pierden un poco la timidez.

El valor de expresión personal, contrario también al comportamiento tradicional de la mujer maya donde se asumía que la mujer no tenía ningún valor para expresar (ver Lynch, 1971), es un pilar del sentido de identidad de Isabel. Cuando se le preguntó qué ha aprendido durante su trayectoria como actriz en los grupos de teatro de Sna Jtz'ibajom y FOMMA, ella relata cómo ha aprendido con el paso del tiempo a usar su voz para consolidarse como persona.

La actuación nos ha ayudado a poder hablar, a poder expresarnos, a gritar todo lo que sientes, haya o no haya público, te estás expresando, entonces sacas todo el estrés que tienes por dentro; ayuda mucho, es una terapia. Ahora veo y analizo las cosas... creo que las cosas que siento las expreso, y las expreso directamente.

Isabel toma esta observación y análisis como el resultado de la educación formal que ayuda a desarrollar un pensamiento crítico. En el pasaje siguiente, Isabel describe sus avances desde que comenzó su experiencia como actriz en Sna Jtz'ibajom. Con ello Isabel demuestra cómo percibe su vida como una constante serie de experiencias de aprendizaje que amplía su conocimiento y le brinda la capacidad de sentirse segura al expresarse.

Yo nunca opinaba en las reuniones, nunca decía nada, nadie me preguntaba si yo estaba de acuerdo. Tenía miedo de dar mi opinión... parecía que yo no tenía nada que decir. Entonces los hombres eran los que decidían, lo que la mayoría decidía; también tomaban un poco en cuenta lo que decidíamos. Pero poco a poco, fuimos teniendo más derechos, como mujeres, como personas, como seres humanos. En-

tonces, creo que eso me ayudó mucho para participar en diferentes talleres, eventos, cursos, conversaciones... todos van a aprender y todos van a salir adelante.

Por medio de esta narración, ella reconstruye su identidad fortaleciéndola por medio de sus cualidades de competencia y seguridad en sí misma para desafiar las estructuras patriarcales y las normas tradicionales de la mujer tan arraigadas por las personas que la rodean.

Yo era la que más se expresaba en Sna, aunque me dijeran los hombres, ah, esta mujer ya quiere ser... ya quiere que se escuche su voz, porque ella nunca deja de hablar... Pero después se dieron cuenta, cuando me salí... que yo hablaba mucho pero positivamente para la organización, yo no hablaba de la gente, sino para el bienestar de la organización... Ellos pensaban que yo ya era la líder grande de Sna porque daba sugerencias, daba opiniones, lo que se necesitaba hacer y cómo apoyar a la organización... cuando yo salí, ellos lo pensaron, no, tus ideas estaban bien, lástima que saliste.

En culturas más comunales, el desafiar las costumbres tradicionales y tomar una postura distinta al consenso del grupo infringe un aspecto fundamental en la armonía del grupo. El desarrollo de opiniones personales ha sido el estudio primordial de la teoría de modernización y objeto de investigación durante cincuenta años (Lerner, 1958). De este modo, ella desafía el patriarcado y provoca un cambio en torno a sus opiniones entre las personas que la rodean, el cual es una sólida prueba de que los valores culturales están tomando la dirección de un creciente individualismo. Esta tendencia de expresarse que va en contra del sistema de creencias tradicional de las personas con quien ella interactúa es otro tema frecuente en la narración de Isabel. En la descripción de su vida, la educación es el medio por el cual obtiene confianza para expresar sus opiniones y enseñar a las personas que la rodean un sistema de valores de igualdad de géneros con el que ella simpatiza.

Soy la única hija de mi familia que ha salido del pueblo y me he dado cuenta que soy diferente... mis cuñados me han entendido bien, porque he juntado a mis hermanas y les he dicho, miren, el hombre tiene manos para que agarre un vaso de agua, tú no tienes que levantarte y servirlo... y mis cuñados están ahí; ah, sí, tú y tu gran boca; es verdad, sí, dicen, es verdad. Entonces como que mis cuñados empezaron a analizar y sí, se ayudan mutuamente... entonces los hombres también pueden hacer las cosas, y la mujer puede quedarse en la casa o la mujer puede salir también.

Mi mamá a veces se enoja con mi hermana, le dice ¿por qué le dices que él haga esas cosas? Ese es tu trabajo, dice, no de él; el trabajo del hombre es trabajar la tierra, no estar en la cocina o hacer el aseo de la casa o planchar la ropa, esa es tu obligación... entonces a veces yo intervengo, le digo, mira mamá, eso fue en tu época, cuando te criaron a ti; ahora es diferente, ahora todos somos iguales.

La igualdad de géneros también es importante en los valores que Isabel transmite a sus hijos y la destreza propia continúa siendo un tema que subyace en estos valores de igualdad. En otras palabras, la mutua colaboración en las labores del hogar no sólo es importante para asumir la igualdad de géneros en sí, sino que también significa que sus hijos saben cómo ser autosuficientes.

Yo crié a mi hijo con estos valores desde que era muy pequeño; él puede cocinar, puede lavar, puede planchar, puede hacer el aseo de la casa sin estar exigiendo que su mujer lo haga, mi hijo. Pero otros hombres no, siempre tiene que estar ahí la mujer; si la mujer no está no hay tortillas, no hay comida, no hay frijoles, no hay nada. Creo que tanto los niños como las niñas deben de cuidarse. Entonces yo siempre les he dicho a mis hijos, desde muy pequeños, que se deben de cuidar.

En resumen, el tema predominante a lo largo de toda la narración personal de Isabel es el valor de la destreza propia que se adquiere con las experiencias de aprendizaje que amplían nuestros conocimientos. Lo que es más notable para ella entre todos los cambios sociales que suceden en un movimiento con mayor tendencia al entorno urbano y comercial, es que éste ha proporcionado a las mujeres oportunidades para desarrollar una gran variedad de capacidades y destrezas propias para que puedan contribuir en el medio exterior de igual forma que los hombres. Algo que está asociado a este sentido de destreza propia es la confianza en usar su voz y valorar la expresión de diversas opiniones que son indicativos de una cultura que asume la individualidad de los actores sociales. Ella usa su voz para expresar la oposición que asume al fomento de su familia hacia el sistema de valores patriarcales. Lo más importante para lograr un cambio social duradero es que ella transmite a sus hijos sus valores a favor de la igualdad de géneros a través de un fundamento de valores para alcanzar la independencia y la autosuficiencia.

VICTORIA

Al tiempo de la entrevista, Victoria tenía 43 años y era mamá soltera de una hija casada de 21 años, una hija de 19 años y una hija de 15 años, y un hijo de 11 años.

El cambio de Victoria a la ciudad sucede en una etapa mucho más avanzada de su vida, después de casarse y tener hijos, cuando su comunidad expulsó a todos los que se habían convertido al protestantismo, quienes decidieron no continuar con la religión católica. Su familia era protestante y fueron parte de los expulsados. Ella comenzó a trabajar en FOMMA cuando su esposo los abandonó a ella y a su familia en San Cristóbal, dejándola sin medios para conseguir dinero:

Mi marido trabajaba, yo estaba allá en la casa con mis hijos más pequeños... estamos diario aquí y yo creo que se aburría, por eso cuando sale a trabajar tal vez ve otras mujeres, más jóvenes, más bonitas, mejores.

Primero no sabía qué hacer, sentía que no podía comer sola con mis hijos, sentía que no podía trabajar, y sentía como un vacío que no podía conseguir mi comida, mi dinero, y sentía que no podía vivir sin un hombre.

Al igual que Petu' y Isabel, fue la necesidad lo que obligó a Victoria a llevar el sustento de ella y de sus hijos. Al salir de casa y ganar su propio dinero, ella comienza a reconstruir un sentido feminista de identidad que se amplía más allá de los límites del ámbito doméstico, y al hacerlo, adopta valores por igualdad de género en términos de hombres y mujeres desarrollando las mismas actividades:

He cambiado mucho [desde que trabajo en FOMMA]... pensé que sólo los hombres tenían derecho a trabajar o a salir a la calle... porque en mi comunidad dicen que sólo el hombre sale y la mujer se queda en la casa haciendo todo... pero cuando entré aquí, podía trabajar con mujeres, podíamos estudiar...

Cuando entré aquí, no podía hablar... ahora actúo [dramáticamente] en el papel de mujer, de hombre, de anciano, de todos. Cuando llegamos a actuar a una comunidad, escucho todo lo que la gente dice. Dicen esta mujer... no tiene pena, ni vergüenza, ella lo hace así sin reírse.

Victoria desafía las normas de género en su comunidad, no solamente tomando roles que antes eran únicamente para los hombres, pero también ejecutando obras teatrales para su comunidad, representado las nuevas formas de ser de una mujer pero que escandalizan a su comunidad.

Cuando Victoria incorporó a su identidad el sentido de autosuficiencia y seguridad en espacios públicos, el esquema tradicional de las relaciones hombre-mujer, la mujer que necesita del hombre para sobrevivir y representarla, pasó a ser irrelevan-

te. El trabajo que realiza en FOMMA la liberó de este acuerdo de interdependencia hombre-mujer y con ello logró encontrar valores de independencia y libertad.

No pienso casarme otra vez. Me gusta estar sola porque ya veo que puedo comer, puedo comprar cosas, está bien así.

La perspectiva de Victoria sobre los cambios sociales es más concreta que en las otras mujeres que participaron en esta investigación; una perspectiva que se explica quizás por su más reciente cambio a la ciudad y por tener un menor nivel de educación formal que el de las demás mujeres. En la entrevista que se le hizo, ella se refirió más a los cambios que han sufrido las casas y los caminos y cómo los modos de supervivencia han ido de la subsistencia a las actividades comerciales. De este modo, lo más sobresaliente de su identidad como mujer resulta ser algo más material: la capacidad de sobrevivir por sus propios medios, sin un hombre. Al relatar la forma en que su mamá percibe las actividades que realiza en FOMMA, ella se reconstruye a sí misma como una mujer más independiente y autosuficiente al mencionar nuevas oportunidades para sustentarse. La siguiente cita revela como las actividades de Victoria influyen en la forma de pensar de su mamá sobre los roles de género.

Mi mamá me dice que no pensaba yo antes cuando estaba con un hombre; cuando estabas con un hombre no estabas así, ahora estás mejor soltera, más fuerte, hablas más... Ella piensa que es bueno, porque ¿cómo conseguiste tu trabajo? ¿Quién te buscó trabajo? Solita le dije, solita lo busqué. Está bien, dice, porque una mujer así a veces cuando la deja su marido, busca otro hombre rápido, también viene otro hijo, pero también tal vez sufre otra vez, y tú piensas bien porque buscas tu trabajo y sigues solita, y si después te quieres casar, está bien, me dijo.

Así que, como madre, el valor más importante que quiere transmitir a sus hijos es la seguridad material.

También quiero que tengan un buen trabajo para que no sufran... quiero que tengan una casa para que vivan bien.

Como se muestra en el siguiente pasaje, el desear la seguridad material para sus hijas significa que ella advierte nuevas oportunidades educativas y comerciales de forma que proporcionen una vía por la cual sus hijas puedan obtener estabilidad, ya sin la

necesidad de depender del hombre. De este modo, Victoria protesta en contra del esquema tradicional sobre la dependencia de la mujer en los recursos que aporta el hombre respecto a la socialización de sus hijas, del mismo modo en que ella lo hace respecto a la reconstrucción de su propia identidad. También podemos observar en este pasaje de Victoria que, debido a que el esquema tradicional de la unión hombre-mujer se torna menos relevante, éste es remplazado con nociones de libre elección y amor romántico en la siguiente generación.

Les digo a mis hijas sobre este problema y es mejor que no dejen sus estudios, que estudien bien para que no sufran después. No sabemos cuándo van a casar, pero lo que tampoco sabemos, aunque sea si el hombre se ve bien, si se ve que te quiere, pero después vienen problemas... ellas deben escoger un hombre que, sí, quiere casar, deben buscar primero, escoger, hablar con él primero para que no sufran como yo sufrí... cuando la mujer tiene trabajo no sufre mucho.

Esta semejanza de oportunidades tanto para hombres como para mujeres de forma que se sustenten ellos mismos y ganen su propio dinero parece ser la base fundamental para que Victoria incorporara la postura de igualdad de géneros a su sentido de identidad, a pesar de que sus comentarios también demuestran que sus ideas de interdependencia hombre-mujer aún persisten.

La mujer sí puede trabajar igual que el hombre, pero hay cosas que no, porque la mujer no puede llevar carga pesada y no podemos hacer trabajo de construcción. Por eso, el trabajo tiene que ser diferente... por eso tiene que haber hombre y mujer.

Podemos observar otros aspectos en los cuales los esquemas y valores tradicionales persisten en el caso particular de Victoria, quien de manera más reciente hizo la transición a un entorno con tendencias urbano y comercial. Sus valores tradicionales sobre el respeto que tiene por los ancianos persiste, aún más que las otras mujeres que formaron parte de la muestra. Ella está más compenetrada con los valores culturales que se están perdiendo, en términos de la socialización basada en las obligaciones familiares, respeto y concordancia.

Algunos jóvenes no toman el consejo de sus papás. Antes, cuando mi mamá era niña... si venía gente a la casa, rápido le buscaban una silla, rápido le traían agua, una bebida, y eso le enseñaban a sus hijos; pero ahora los jóvenes no quieren,

no obedecen... se crecen y se crecen y no saben lo que está bien, nada más como pienso sólo, lo hago, si quieren salir en la calle, se van, si quieren hablar con alguien, no obedecen a los ancianos, no los saludan. Y también van a tener hijos y no los van a educar y por eso aumentan los maleantes.

Como se muestra en este último pasaje, Victoria relaciona la falta de respeto por los ancianos con el comportamiento antisocial que observa va en aumento como parte de los cambios sociales.

Resumiendo, el enfoque de Victoria al referirse a los cambios sociales se basa en cambios materiales más concretos, y en relación a esto, ella reconstruye su identidad de mujer durante esta transición de un entorno rural a más urbano en términos de una capacidad fundamental que tienen las mujeres para coexistir en otros círculos fuera del ámbito doméstico y ganar sus propios recursos para sobrevivir. Por medio de este tipo de actividades, ella desarrolla un sentido de independencia y autoconfianza que desea transmitir a sus hijos para que puedan obtener seguridad material. Al hacer esto, ella desafía los esquemas tradicionales de la interdependencia por sobrevivir hombre-mujer. Por otro lado, incluso más que las otras mujeres que formaron parte del estudio, ella está compenetrada con los valores relacionados a la obligación familiar y aceptación hacia los ancianos que se están perdiendo durante este cambio social, y atribuye la pérdida de valores pro-sociales en sociedad a esta pérdida de valores familiares.

MARÍA FRANCISCA

Al tiempo de la entrevista, María Francisca tenía 47 años, viviendo con su segundo esposo y era una mamá de dos hijos casados, uno de 29 años y uno de 27 años, y de dos hijas, una de 21 años y una casada de 19 años. Mientras que las reconstrucciones de identidad de Petu', Isabel y Victoria están centradas en torno al desarrollo de la autoestima, auto-competencia, e independencia en la mujer, María Francisca ha estado particularmente compenetrada a la forma en la cual los cambios sociales se reflejan en las normas variables acerca de la sexualidad. María Francisca percibe a la apertura sexual como un aspecto importante del movimiento hacia las relaciones sociales más equitativas entre hombre y mujer.

En algunas comunidades continúa existiendo la cultura de las mujeres muy cerradas y creen que los hombres son los que mandan y dan órdenes... Después tienen hijas, y van como una cadena, ellas van a hacer lo mismo... pero actualmente,

algunas de estas mujeres que han salido de las comunidades para la ciudad han tenido muchos cambios, como por ejemplo, aquí tenemos un grupo de estudiantes universitarias de las comunidades y he platicado con algunas de ellas; ellas me comentan que todavía la mamá tiene esas costumbres, de que no pueden hablar nada de sexo.

Como Victoria, Francisca llegó a FOMMA buscando recursos y trabajo después de que se separó de su primer esposo cuando tenía 35 años por violencia doméstica. Ella recuerda que la experiencia más poderosa que ha tenido en FOMMA son los talleres en salud sexual e integridad de cuerpo. Al reconstruir su propia historia de vida, María Francisca narra la experiencia de su menarquia como el primero de una serie de eventos en los cuales ella concibió a la sexualidad como temible, vergonzosa y misteriosa.

Cuando yo empecé a menstruar casi a los quince años yo no sabía que iba a tener menstruación, entonces cuando yo empecé a tener el sangrado me asusté, era terrible, dije, “¿pero qué me pasa? ¿Le digo a mi mamá o no le digo a mi mamá?”... Eran como las seis de la tarde, íbamos a comer a esa hora, y cuando yo me senté se me manchó la ropa, tenía yo un vestido de color rosadito... me paré y dice mi mamá “¡siéntate!” Porque estaban ahí mis hermanitas y mi padrastro... disimuladamente mi mamá se quitó su suéter y me dijo “¡párate!”. Me puso el suéter, pero ¿por qué? Y me sacó para afuera y dice “mira, está manchado tu vestido” y me asusté y sentí que me empezó a sudar todo y le digo, pero es que no sé qué tengo, me dijo vamos al cuarto; ella me empezó a explicar, vamos a tener esto, cada mes te va a pasar.

Ella relaciona esta socialización sexual con las condiciones de la interacción que sostiene con su esposo, las cuales califica como un tipo de relación sirvienta a patrón en la cual no puede experimentar con plenitud el ser mujer.

Así estuve, a los diecisiete años cuando me fui con mi esposo, el papá de mis hijos, pero tampoco sabía qué iba a pasar con él, que iba a tener sexo con él. Durante todo el transcurso que yo estuve con mi esposo nunca sentí qué era ser mujer, era como obligación, nada más tener sexo con él y lavar la ropa. No, a él no le importaba lo que yo quería, no importaba si me sentía bien... si él quería, bueno, mi mamá me dice es que es tu marido, entonces tienes que aceptar, entonces así pasaron muchos años.

María Francisca conoció a su primer esposo cuando viajaba a la ciudad para trabajar como empleada doméstica de una familia y ella se fugó con él para escapar de los abusos de su padrastro. Por medio de sus experiencias al trabajar en esta organización de mujeres, logró un empoderamiento al encontrar una nueva perspectiva sobre la sexualidad, incluyendo las ideas de placer personal y conciencia de su propio cuerpo.

Me empezaron a invitar a talleres... empecé a ver que hacían dinámicas de grupo, juegos, y dije ¿esto es sexualidad? Entonces en el transcurso de esa semana del taller yo me di cuenta, pues qué bueno, la sexualidad es mucho más que eso... qué es tener una relación sexual... cuál es la pubertad... menopausia.
...Y escuchaba que hablaban sobre la sexualidad, que la mujer tiene un orgasmo, pero ¿qué es eso? ¿Qué es un orgasmo? No sé, yo nunca sentí un orgasmo con mi marido... las mujeres en la comunidad o aquí también en la ciudad, hay muchas mujeres que no saben qué es un orgasmo, qué es sentir placer... es algo muy cerrado, que no se habla.

Al incorporar estos valores sobre conocimiento sexual y placer a su sentido femenino de identidad, ella transmite estos valores a la siguiente generación.

Me gusta mucho platicar con otras personas... una estudiante universitaria tiene un esposo y todavía no sabe qué es la sexualidad... me sorprendió mucho cuando le hablé del clitoris de la mujer, ella no sabía... le digo, ¿tú no te has tocado? ¿Tú no has sentido tu cuerpo? ¡Ay, no! A mí me da pena sentirme, tocarme, pero si es tu cuerpo, debes conocerlo para darle el cuidado que se merece.

Los valores de María Francisca a favor del autoconocimiento sexual y la búsqueda del placer personal en la mujer que ella está socializando a sus hijas desafían la doble moral sexual socializada en anteriores generaciones.

Mis hijas empezaron a crecer y les empecé a hablar así, y mis hijas también se sorprendieron, porque antes, por ejemplo, los papás sólo hablaban con el hijo, pero no le explicaban más, la educación que les daban era que la mujer sirve para tener sexo, que la mujer no tiene derecho al placer y que los hijos varones a los doce o trece años tienen que ir con las mujeres que son sexo servidoras, para que los hijos se desarrollen... pero la mujer no puede tener sexo antes de casarse porque es prohibido para ellas, entonces, la mujer ahí tiene ese concepto de que

tiene que conservar su virginidad sólo para su esposo y el esposo tiene que tener sexo cuando él quiera y la mujer no puede decir no.

Este pasaje demuestra la relación que hace María Francisca entre el empoderamiento sexual de la mujer y las relaciones hombre-mujer. Al ir entrelazando su narración personal, sus nociones del empoderamiento sexual en la mujer la llevan a hacer una descripción de la relación que sostiene con su actual esposo, sugiriendo que el empoderamiento sexual se vuelve un fundamento crítico en sus crecientes relaciones de igualdad de género.

Las mujeres de Chiapas le tenemos miedo al hombre, me va a regañar... Pero yo no, cuando siento algo en un momento, le digo ¿sabes qué? Esto no me gusta, no me grites, porque si no te voy a gritar, entonces respétame y te respeto... te amo pero no eres mi propiedad ni yo soy tu propiedad... tenemos los mismos derechos, la única diferencia es lo biológico, nuestras partes genitales no son iguales, pero nuestros derechos como personas son iguales... tú sientes en tu corazón, yo también siento, si tú lloras, lloro; entonces somos iguales en todos los sentimientos.

Las transformaciones personales de María Francisca son un reflejo de los cambios sociales cada vez más extensos que se están llevando a cabo dentro de la institución del matrimonio. María Francisca describe que antes el significado de la unión entre hombres y mujeres se basaba en un acuerdo que hacían las familias pero ahora hay más posibilidades de incorporar nociones de amor romántico y expresión sexual.

Los padres hacen el trato... en algunas comunidades acostumbran dar dinero, en otras comida, carne, frutas y *pox*, que es la bebida... en otras comunidades piden a la niña desde que tiene ocho años, o nueve años, ya está apartada para casarse... en algunas otras comunidades a veces dejan que haya enamoramiento, por ejemplo le dan permiso a los dos muchachos que se hablen; después de que se hablan, entonces ya es la boda, pero la muchacha tiene que ser virgen.

En la ciudad ahora sí las muchachas ya tienen libertad, porque ya se enamoran, las mujeres ya le hablan al muchacho y le dicen estás guapo, ¿quieres ser mi novio? Pero ya aquí e incluso me pasó con mi hija...

Mientras María Francisca relata la historia de su hija menor, se revela otro aspecto del cambio social en las normas sexuales, donde la libertad sexual y los mensajes a favor

del sexo abren paso a una responsabilidad por las limitaciones sexuales en las manos de los jóvenes.

Fue la más chica, de quince años, la que tenía más información sobre la sexualidad... fue una contradicción sobre el tema de la sexualidad, los jóvenes lo deshicieron todo, llega el momento en que no se conforman con saberlo, sino que quisieron hacerlo, porque soy libre mi mamá dice que el sexo es bonito... la información es buena cuando los jóvenes la saben tomar de una manera positiva... ellos perciben la sexualidad negativamente cuando quieren ir a practicarla, porque entonces se sienten libres y lo saben todo según ellos, eso pasó con mi hija, ya sabía todo de sexualidad, lo único que ella quería era saber y practicar con la pareja, entonces ella se fue de la escuela a los quince años, a los dieciséis años ella tenía un bebé.

María Francisca percibe que este cambio relativo a la responsabilidad de las limitaciones sexuales requiere de un acercamiento más centrado en el niño en la educación que reciben durante la adolescencia que abarque una comunicación más explícita. Este tipo de socialización parte de las formas tradicionales de educación infantil basadas en obedecer la voluntad de los mayores.

Los padres también debemos escuchar al hijo o a la hija, ¿qué es lo que quieres platicar hija? Los padres no deben decirles “¡No lo hagas!”... deben poner las cosas en la mesa, si haces esto, hay esto, este es el resultado, ¿qué quieres que pase? ¿Quieres esto o quieres esto?... los adolescentes están en una etapa en que necesitan mucha confianza, necesitan que los escuchemos.

Este cambio en la tradición que va del niño que escucha y obedece a sus padres a los padres que escuchan a sus hijos es un cambio interesante e importante en la socialización para la próxima generación.

Resumiendo, el aspecto más sobresaliente de los cambios sociales en María Francisca es la transformación en el significado en torno a la sexualidad con un creciente énfasis en su concepción personal acerca de la conciencia corporal y de placer. María Francisca percibe que estos cambios están gestando un sentido más sólido de identidad en la mujer, lo cual conlleva al tipo de relaciones con más igualdad de géneros y amor romántico entre hombres y mujeres. Por otro lado, este cambio en las normas sexuales también origina riesgos potenciales al cambiar la posición de la responsabilidad sexual depositada en los mismos adolescentes. Esta situación impulsa los valores maternos de María Francisca en dirección a adquirir estilos de comunicación explícitos y enfocados en el niño.

DISCUSIÓN

Los académicos sólo están empezando a poner atención a los profundos cambios sociales que suceden a la gente indígena de una variada etnicidad maya en Chiapas, al ver sus comunidades crecientemente abiertas a los efectos de la globalización y migración hacia centros urbanos (Rus, 2009). En este artículo hemos citado algunas nociones de cómo estos cambios sociales y ecológicos afectan las relaciones de género, cuando el diario vivir en un ambiente urbano comercial facilita más normas y prácticas independientes. Las autonarraciones de cuatro mujeres indígenas de diversas comunidades mayas que van a la vanguardia de este tipo de cambio social, sugieren que al adaptarse al ambiente urbano comercial, las mujeres incorporan valores individualistas a sus valores relacionales e interdependientes, llevándolas a generar perspectivas más en acuerdo con la ideología del movimiento de feminismo liberal.

Petu', Isabel, Victoria y María Francisca, todas llegaron a trabajar a FOMMA de una forma u otra, como madres solteras con necesidad de recursos para sostener sus familias. En un marco tradicional, la familia procurará este sistema de soporte. Sus propios relatos revelan que, sus experiencias de ganar su propio dinero, de expresar sus propias opiniones en un ambiente de trabajo público, y teniendo el mismo acceso a la educación y esferas públicas de influencia como los hombres, promueven el desarrollo de sus valores individuales. De hecho, la teoría de Greenfield *Teoría del Cambio Social y Desarrollo Humano* (2009) propone que los valores culturales devienen crecientemente individualistas cuando la ecología de subsistencia agrícola se mueve hacia una creciente urbanización comercial y la educación formal, un cambio caracterizado como movimiento de "Gemeinschaft a Gesellschaft" (Tonnies, 1887/1957). La idea es que las prácticas independientes son más adaptables al ambiente Gesellschaft y éste promueve cambios psicológicos hacia un creciente individualismo.

Información de las autonarrativas, no sólo sostienen esta teoría, pero muestran también cómo los valores individualistas fomentan una perspectiva de igualdad de género feminista liberal. Este estudio de caso ilumina cómo la experiencia de cada mujer en adaptarse al ambiente urbano es único, pero al mismo tiempo, demuestra nuevos descubrimientos de ideales individualistas de independencia, autorealización, autoestima, autodeterminación, y autoexpresión que son comunes en sus autonarrativas y provee un fundamento para valorar la igualdad de género en términos de hombres y mujeres teniendo los mismos derechos de expresión, educación, y de trabajar fuera del hogar para ganar dinero. Petu' enfatiza la construcción del ser y de la autoestima a través de su experiencia de superación de sus circunstancias difíciles; Isabel enfatiza la educación y la autoexpresión a través de sus experiencias persiguiendo un

nivel más alto de educación y ganando respeto por sus opiniones mientras trabajaba con hombres; Victoria enfatiza la independencia financiera femenina a través de sobrevivir por sí misma sin ayuda de algún hombre; Francisca marca la autodeterminación sexual por medio de sus experiencias y descubrimiento de una nueva perspectiva de sexualidad a través de educación sexual. Cada uno de ellas identifica diferentes aspectos del empoderamiento en una agenda feminista liberal.

Sin embargo, en este presente estudio, los valores interdependientes y más tradicional no desaparecieron completamente, pero aparecen como algo persistente hasta cierto límite en cuanto son combinados con los valores individualistas. Por ejemplo, en nuestro estudio, Petu' marca el valor al respeto de los mayores al mismo tiempo que ella da importancia a que la juventud pueda tomar sus propias decisiones en vez de automáticamente obedecer a los mayores. Los comentarios de Victoria sobre sentirse feliz acerca de su independencia financiera sin necesitar a un hombre, e igualdad de género en roles de trabajo está combinado con una afirmación de dualidad de género cuando ella dice, "*el trabajo tiene que ser diferente... por esta razón tiene que haber un hombre y una mujer*".

¿Cómo el caso de estas mujeres, con sus historias únicas, refleja cambios más amplios que pudieran suceder entre otras mujeres indígenas de Chiapas? Nosotros sugerimos que los nuevos valores individualistas que ellas están incorporando en su sentido, presagian lo que otras mujeres indígenas que están migrando a los centros urbanos vayan a experimentar, conforme vayan tomando nuevas oportunidades educativas y de trabajo profesional disponibles en el comercio de ambientes urbanos. Otro estudio de caso de una mujer en un país en desarrollo experimentando las fuerzas de la globalización (McHugh, 2004) también ilustra cómo el cambio social en Nepal hacia la urbanización, comercialización, y mayores niveles de educación afectan a la mujer al incorporar nuevos valores de libertad, de elección, instrumentalización, asertividad y amor romántico en su autodefinición. El análisis de esta mujer nepalesa también dice cosas sobre cambios al nivel de sociedad, demostrando por medio de un individuo como la patriarquia, la descendencia patrilinial y la exogamia de la aldea erosionan, y son remplazados por el género egalitario y las estructuras del núcleo familiar en la sociedad. Estudios de caso pueden proveer información sobre las vidas únicas de ciertas personas al mismo tiempo que proveen información sobre los cambios culturales.

Además, las autonarrativas de las mujeres en este estudio muestran cómo la socialización de la próxima generación refleja los cambios que han pasado a sus madres. Un cambio muy importante en la socialización es el movimiento de una educación de los hijos con tendencia autoritaria a una más autoritativa. Aunque Baumrind (1966) desarrolló este sistema de clasificación, ella no reconoció que la educación autoritativa de los hijos fuera un estilo cultural; nuestros resultados demuestran este punto de manera dramática.

La educación autoritativa de los padres, que se adapta más al entorno *Gesellschaft*, como lo muestra la propia investigación de Baumrind, involucra discusión y razonamiento, así como firmeza con los niños. Baumrind ha encontrado que la educación autoritativa de los hijos, comparada con la autoritaria o la permisiva, genera un comportamiento en el niño que “aunque está bien socializado, también es obstinado e independiente” (Baumrind, 1966, pág. 887). Investigaciones posteriores han revelado que las madres que trabajan tienen más posibilidades de encajar en la forma de educación autoritativa de los hijos que las que no lo hacen (Greenberger y Goldberg, 1989).

Otro cambio de gran importancia en las prácticas de educación de los hijos que se observa en las narraciones de vida de estas mujeres, es un cambio de la socialización sexual implícita a una explícita. La socialización sexual explícita parece estar más adaptada a los entornos con más tendencia *Gesellschaft*, como lo demuestran Raffaelli y Ontai (2001) en un estudio de socialización sexual entre familias de inmigrantes latinos en los Estados Unidos. Los padres, que fueron socializados en entornos con más tendencia *Gemeinschaft*, tenían intenciones ocultas a favor de la abstinencia sexual e impusieron restricciones sexuales que no se adaptaron bien a los entornos culturales con más tendencias *Gesellschaft* en los cuales sus hijas adolescentes estaban experimentando un desarrollo sexual. Las hijas mencionaron que los mensajes implícitos respecto a eludir el sexo y la ausencia de información explícita sobre el mismo provocaron que no estuvieran bien preparadas para sobrellevar las relaciones sexuales con hombres en un entorno cultural que consta de normas liberales que fomenta las interacciones sexuales mixtas. Raffaelli y Ontai plantean que en culturas más colectivas, la postura de control para la sexualidad no es individual; el control se ejerce por medio de restricciones externas tales como la segregación de géneros y los rituales formales de compañerismo. En culturas más individualistas, lo que se asume es que el control está en manos de los individuos, quienes en última instancia deben hacer una elección en cuanto a sus comportamientos sexuales debido a la ausencia de controles externos impuestos en toda la comunidad.

En el presente estudio, observamos cómo la socialización sexual cambia para adaptarse a un entorno cultural individualista con más tendencia *Gesellschaft*, especialmente en la narración de María Francisca, donde hace un contraste entre su reservada y pudorosa educación sexual con su actual estilo de educación materna que incluye una comunicación sexual abierta orientada a ofrecer información para sus hijos.

La asociación entre los valores en los autonarraciones y los valores de socialización como madre en este estudio demuestra el poder que un caso de estudio tiene para aclarar cómo cambian las relaciones en la familia y la socialización de hijos cuando hay cambios en la cultura y en la ecología. Las afirmaciones de Petu’, “*el respeto, la igual-*

dad, el hombre ideal, la mujer ideal, se forman en el hogar”, aclaran la potente posición que sostienen las madres al transformar las relaciones de géneros a nivel de la sociedad por medio de la socialización en la familia. Cuando la educación, la comercialización y la urbanización proporcionan a la mujer los medios para encajar en ámbitos públicos más extensos, van superando cada vez más las relaciones sociales como individuos y reconstruyen valores más individualistas a su sentido de identidad y a la orientación que aportan al desarrollo de sus hijos. Por ejemplo, McHugh (2004) describe la asociación entre la inclusión de una mujer nepalesa en ámbitos más extensos fuera de su hogar, sus valores de elección e independencia, el reparto de tareas en casa por igual, y la intención que tiene de criar a su hija de una manera distinta a como lo hicieron con ella. Seymour (1999) también muestra este tipo de lazos en las observaciones que ha hecho sobre las madres que viven en entornos más urbanos y comerciales creando nuevas formas de desarrollo individual para sus hijos; por ejemplo, facilitando a sus hijos una determinación más individual para bañarse. En el presente estudio, todas las mujeres describen la forma en la cual están socializando valores más individualistas y de igualdad de géneros en casa; por ejemplo, al enseñarles a sus hijos varones a hacer las labores domésticas, ellas están creando un sentido de relaciones de poder equitativas dentro del hogar que se basa en valorar a todos para que asuman sus propias responsabilidades. Este tipo de estudios demuestra cómo los valores de la mujer al reconstruir su identidad reflejan dinámicas relativas al cambio de género y poder que están sucediendo dentro de la familia y en sociedad. Lo que resulta aún más interesante es que aprendemos de manera concreta y conceptualizada los detalles de cómo este cambio se reconstruye en estas apasionantes narraciones de historias de vida personales.

BILBIOGRAFÍA

- Baumrind, D. (1991), “Effective parenting during the early adolescent transition”, In P. A. Cowan & E. M. Hetherington (Eds.), *Family transitions*, Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum, pp. 111-163.
- Baumrind, D. (1966), “Effects of authoritative parental control on child behavior”, In *Child Development*, 37, 887-907.
- Cancian, F. (1992), *The decline of community in Zinacantan: Economy, public life and social stratification, 1960-1987*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Chia, R.C., Allred, L.J., Jerzak, P.A. (1997), Attitudes toward women in Taiwan and China: Current status, problems and suggestions for future research, in *Psychology of Women Quarterly*, 21, 137-150.

- Etaugh, C. (1993), "Maternal employment: Effects on children", In J. Frankel (Ed.), *The employed mother and the family context*, 66-68. New York: Springer.
- Freeman, W.S. (1972), "Problems and Problem Areas in Zinacanteco Married Life", In *Reports of the Harvard summer field studies program in Chiapas Mexico*, pp 21 -48.
- Gibbons, J.L., Hamby, B.A., & Dennis, W.D. (1997), Researching gender role ideologies internationally and cross-culturally, In *Psychology of Women Quarterly*, 21 (1997), 151-170.
- Greenberger, E. & Goldberg, W. (1989). Work, Parenting, and the Socialization of Children. *Developmental Psychology*, 25, 22-35.
- Greenfield, P.M. (2009), "Shifting Pathways of Child Development: Linking Sociocultural Change and Developmental Change", In *Developmental Psychology*, 45 (2), 401-408.
- Hernández Castillo, R. A. (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista*, 12, (24), 206-230.
- Holloway, W. & Jefferson, T. (2000), *Doing qualitative research differently: Free association, narrative and the interview method*, London: Sage.
- Hofstede, G. (2001), *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Inglehart, R & Norris, P. (2003), *Rising tide: Gender equality and cultural change around the world*, Cambridge University Press.
- Kim, U. & Park, Y.S. (2005), "Family, parent-child relationships, fertility rates, and value of children in Korea", In G. Trommsdorff & B. Nauck (Eds.), *The value of children in cross-cultural perspective: Case studies from eight societies* (pp. 209-237), Lengerich, Germany: Pabst Science Publishers.
- Lerner, D. (1958), *The passing of traditional society: Modernizing the middle east*, Glencoe, IL: The Free Press.
- Lucius-Hoene, G. & Deppermann, A. (2000), Narrative identity empiricized: A dialogical and positioning approach to autobiographical research interviews, In, M. Bamberg & A. McCabe (Eds.) *Narrative identity: Special issue of narrative Inquiry*, (pp. 199-222).
- Luttrell, W. (2005). "Good enough" methods for life story analysis, In N. Quinn (Ed.) *Finding culture in talk: A collection of methods*, (pp 243-266).
- Lynch, P. (1971). Gender roles in Zinacantan, *Reports of the Harvard summer field studies program in Chiapas Mexico*. (pp 24 -167).
- Manago, A.M. & Greenfield, P.M. (under review), *The new emerging adult in Chiapas, Mexico: Perceptions of traditional values and value change among first generation Maya university students*.
- Marcos, S. (1999), "Twenty-five years of Mexican feminisms", *Women's Studies International Forum*, 22 (4), 431-433.
- Marcos, S. (2005), "The borders within: The indigenous women's movement and feminism in Mexico", In S. Marcos and M. Waller (Eds.), *Dialogue and difference: Feminisms challenge globalization* (179-234). New York: Palgrave.

- Marcos, S. (2009), "Mesoamerican indigenous women's spirituality: Decolonizing religious beliefs", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25 (2), 25-45.
- McAdams, D.P. (1996), "Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons", In *Psychological Inquiry* 7, 295-321.
- McHugh, E. (2004), "Moral choices and global desires: Feminine identity in a transnational realm", In *Ethos*, 32 (4), 575-597.
- Mead, M. (1928/1978), *Culture and commitment*, New York: Columbia University Press.
- Quinn, N. (2005), *Finding culture in talk: A collection of methods*, New York: Palgrave Macmillan.
- Raffaelli, M., & Ontai, L.L. (2001). "She's 16 years old and there's boys calling over to the house": An exploratory study of sexual socialization in Latino families, *Culture, Health, and Sexuality*, 3, 295-310.
- Rus, J (2009), "La nueva ciudad maya en el valle de joyel: Urbanización acelerada, juventud indígena, y comunidad en San Cristóbal de las Casas", en M. Estrada Saavedra (Ed.) *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*. México, D.F.: Colegio de México COCOPA.
- Schwartz, S. H. (1994), "Beyond individualism/collectivism: New cultural dimensions of values", In U. Kim, H.C. Triandis, C. Kagitcibasi, S.C. Choi and G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory application and methods*, (pp 85-119). Newbury Park, CA: Sage.
- Seymour, S. C. (1999), *Women, family, and child care in India. A world in transition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Steele, C. (1994), "A Woman fell into the river: Negotiating female subjects in contemporary Mayan theatre", in D. Taylor & Juan Villegas, (Eds.), *Negotiating Performance: Gender, Sexuality, and Theatricality in Latin/o America*, (239-56). Durham, NC: Duke University Press.
- Suarez-Navaz, L. & Hernandez Castillo, R. A. (2008), "Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes", Madrid: Ediciones Catedra S.A.
- Underiner, T.L. (2004), *Contemporary theatre in Mayan Mexico*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Vogt, E.Z. (1969), *Zinacantán: A Maya community in the highlands of Chiapas*.
- Williams, J.E., & Best, D.L. (1990), *Sex and psyche: Gender and self viewed cross-culturally*. Newbury Park, CA: Sage.
- Yang, K. S. (1988), "Will societal modernization eventually eliminate cross-cultural psychological differences?", In M. H. Bond (Ed.), *The cross-cultural challenge to social psychology*. Newbury Park, CA: Sage.