ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 17, Septiembre-Diciembre, 1999

Mujeres, participación y políticas públicas

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Directora, Ma. Teresa Franco y González Salas • *Secretario Técnico*, Sergio Raúl Arroyo • *Coordinadora Nacional de Difusión*, Adriana Konzevik • *Subdirectora de Publicaciones*, Sol Levín Rojo

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Director, Alejandro Pinet Plasencia • *Subdirectora de Extensión Académica*, Georgina Montalvo

Cuicuilco

Director, Alberto del Castillo Troncoso • *Editor*, René Rabell Jara • *Asistente editorial*, Belem Claro Álvarez • *Coordinadora del dossier*, Dalia Barrera Bassols

Comité Editorial

Sergio Raúl Arroyo • Sergio Bogard • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Paloma Escalante • Hilda Iparraguirre • Vera Tiesler

Comité Asesor

Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México, México* • Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito* • Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México* • Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París* • Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana, México* • Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas, Bruselas* • Friedrich Katz, *Universidad de Chicago, Chicago* • Herbert Klein, *Universidad de Columbia, Nueva York* • Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México, México* • Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan, East Lansing* • Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima, Lima* • Eduardo Matos Moctezuma, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México* • Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica, San José* • José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires* • Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá* • Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México, México*

Corrección, Mónica Cravioto Padilla • *Diseño de interiores*, Claudia Martínez Ruiz • *Formación*, Claudia Martínez Ruiz • *Pintura de portada* (sin título, acuarela sobre papel, 80 x 40 cm, 1982, de la serie "Fábricas del Siglo XIX") de Francisco Mejía • Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D. F. • *Teléfonos*, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239; 5665 9228 fax. Buzón electrónico: uscenah@viernes.iwm.com.mx

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • *Impresión*, ENACH Impresión de libros y revistas, Bertha núm. 198, Colonia Nativitas, C. P. 03500, México, D. F. Teléfono: 5532 9326

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores
ISSN 1405-7778 © ENAH/INAH

Cuicuilco

aparece en los siguientes índices: Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (CONACYT); CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Dirección General de Bibliotecas, UNAM); Catálogo de Revistas de Arte y Cultura (Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional)

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 17, Septiembre-Diciembre, 1999

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

Mujeres, participación y políticas públicas

D 013281

Cuicuilco
Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 17, Septiembre-Diciembre, 1999

Dossier

Miscelánea

Reseñas

Presentación

Como hace nueve años, *Cuicuilco* presenta ahora un número con la temática de los estudios de género y de la mujer (véase *Cuicuilco* número 23-24, septiembre-diciembre de 1990). En esta ocasión se trata de ocho trabajos, cuatro de ellos en torno a problemáticas específicas de la relación mujeres-Movimiento Urbano Popular, dos sobre la relación mujeres-gobiernos y luchas municipales, uno acerca de los documentos finales de la IV Conferencia Mundial de la Mujer y los "silencios" sobre las propuestas de las mujeres indígenas, y otro más sobre la mortalidad infantil y preescolar en México por enfermedades diarreicas, analizadas desde la perspectiva de género.

De 1990 a la fecha, los estudios sobre la condición de las mujeres han tenido un desarrollo importante, tanto desde el punto de vista de la discusión de los conceptos y abordajes teóricos, como desde la óptica de la definición de las nuevas temáticas, de la construcción de indagaciones específicas sobre cuestiones particulares, etcétera, que han llevado a la especialización de analistas en temáticas particulares. Los artículos que aquí presentamos son una muestra de ello. Son además, representativos de la creciente interdisciplinariedad demandada por los estudios de género y los estudios de la mujer, encontrándose enfoques que van desde la sociología o la antropología social, hasta la antropología física o la ciencia política, por ejemplo.

Varias problemáticas importantes atraviesan al conjunto de trabajos aquí reunidos: desde el tema de la formación de liderazgos femeninos en el Movimiento Urbano Popular, en el Movimiento Campesino, en el Movimiento Indígena o en los gobiernos municipales, hasta la cuestión de la socialización política de las mujeres en sus experiencias participativas en dichos movimientos y los cambios en las identidades de género, pasando por la construcción de la ciudadanía, de la cultura política basada en la concepción de los derechos y en la elaboración de agendas específicas para las mujeres de diversos grupos sociales, étnicos, etcé-

tera, como por el proceso de democratización social y el papel jugado por los diversos feminismos en él.

Esperamos que el contenido de este número de *Cuicuilco* sirva para enriquecer las polémicas que han surgido en torno a estos y otros aspectos del análisis de la condición de las mujeres en nuestro país y su papel en la construcción de una sociedad más democrática, plural y tolerante.

El artículo de Alejandra Massolo, "Defender y cambiar la vida. Mujeres en movimientos populares urbanos", presenta un rico balance sobre las experiencias de las mujeres latinoamericanas en el Movimiento Urbano Popular, las cuales define como defensa de la vida, y no solamente como lucha por la supervivencia. En este camino ocurre un proceso de socialización que enfrenta a las mujeres a nuevos interlocutores como los gobiernos, las ONG y los militantes políticos, así como a los partidarios de la Teología de la Liberación y los grupos feministas.

En el marco de la modernización y la democratización de los sistemas políticos en América Latina, surgen entonces liderazgos protagónicos de mujeres, se comienza a contrarrestar la "invisibilidad" de las mujeres, quienes movilizadas desde sus roles tradicionales de género, los utilizan para legitimar su acceso a la esfera pública, adquiriendo además un perfil de ciudadanas. Concluye Massolo que "El perfil de madre, ciudadana y mujer pertenece finalmente a un mismo rostro que se mueve y actúa buscando defender y cambiar la vida, en la medida de lo posible y deseable".

Los siguientes tres trabajos de este número de *Cuicuilco* tratan algún aspecto particular de los abordados por Massolo en su artículo de balance general.

Gisela Espinosa Damián aporta el ensayo "Feminismo histórico y feminismo popular: convergencias y conflictos", en el cual emprende el análisis de las relaciones entre el feminismo llamado histórico y el feminismo popular, en los años setenta y ochenta, los vínculos contradictorios entre estos dos y el llamado feminismo social, conformado por ONG con trabajo en las capas populares sobre relaciones de género.

Espinosa se pregunta acerca del peso del feminismo de estas tres vertientes, en los procesos de democratización política y social en México, a partir de los años ochenta. Hace un seguimiento de las convergencias que llevan a que en un momento dado, las mujeres de los sectores populares sean "acusadas" de "feministas" por sus organizaciones, y de "mujeristas" por las feministas históricas, en tanto que las ONG del feminismo social son "acusadas" de "feministas" por las mujeres populares, y de "populáricas" por las feministas históricas.

Esta autora concluye que el feminismo popular contribuye a la redefinición de lo público y lo privado, al cuestionamiento de la democracia formal y a plan-

teamientos acerca de la democratización social, gremial, etcétera, donde la política y lo político se amplían. Y es precisamente la lucha ciudadana de 1988 la que abrirá los espacios de encuentro de los diversos feminismos y los partidos políticos, explorándose las vías de construcción de la democracia.

El tercer artículo, de Eva Chávez Guadarrama, "Retrospectiva: liderazgo femenino y espacialidad urbana. Área metropolitana 1985-1994. El Movimiento Urbano Popular, cinco casos", aborda el fenómeno de la construcción de liderazgos femeninos en tres organizaciones del MUP, enfocándose en su trayectoria política, su desempeño efectivo, su representatividad y su posición en la estructura del MUP.

A partir de los testimonios de diversas líderes, con posiciones de dirigentes populares de masas, de mandos medios o de alta jerarquía, la autora ubica una serie de fenómenos que hablan de restricciones al desarrollo de líderes mujeres, que pasan por la estigmatización, el control o desdén familiar, la "incompatibilidad" de su vida pública y privada, así como la inestabilidad y los obstáculos para su aceptación como líderes, por parte del grupo mismo.

A juicio de Chávez, las líderes del MUP juegan el papel de proveedoras comunitarias y de gestoras o negociadoras sociales, lo que las lleva a una redefinición del papel subordinado de la mujer y a la negociación en la familia. Encuentra además que si bien las líderes de masa y las cuadros medios son líderes informales o formales de origen popular, las de alta jerarquía son intelectuales orgánicas, llegadas al MUP a través de organizaciones de izquierda.

Rosa Elena Bernal Díaz, en su artículo "Madres educadoras en la ciudad de México. La maternidad revisada", analiza los procesos de cambio en la identidad de género de grupos de mujeres que participan en proyectos de madres educadoras, surgidos dentro del MUP y apoyados por diversas ONG de educación popular.

Bernal define la identidad de género como la pertenencia a determinados valores, prácticas, discursos e ideologías, que hacen a las personas sentirse, ser, relacionarse, desde una subjetividad masculina o femenina. A través de los resultados de trece entrevistas a coordinadoras o maestras, Bernal encuentra que en el proceso de resocialización vivido en su experiencia de trabajo, ellas modifican su forma de ser mujeres, maestras, esposas y madres, a través de la crítica de la maternidad como "ser para otros" y definitoria de su feminidad. Su reflexión y vivencias las llevan a su construcción como "ser para sí", con proyecto de vida propio, concibiendo a la maternidad como un medio social, criticable y transformable. Pueden verse entonces como madres golpeadoras, buscando entonces respetar más a sus hijos, tratándolos como individuos, in-

cluyéndolos en un nuevo reparto del trabajo doméstico entre los miembros de la familia.

De esta manera, la experiencia como parte del proyecto de madres educadoras implica cambios a nivel colectivo (al asumirse aspectos de la maternidad de manera colectiva, como en los desayunadores colectivos, etcétera), así como a nivel individual, a través de la construcción del cuidado de sí, como seres autónomos y autosuficientes, de hombres y mujeres, en un proceso de democratización de la sociedad, que incluye el espacio familiar.

En el quinto artículo, titulado "Mujeres y gobiernos municipales en México", Dalia Barrera Bassols emprende una serie de reflexiones en torno a la presencia de las mujeres en los gobiernos municipales de nuestro país, sus avances y perspectivas. A partir del dato contundente de la existencia en 1998, de 82 alcaldesas, que representaban un escaso 3.3% del total nacional de presidentes municipales, la autora plantea la necesidad de impulsar una mayor inclusión de las mujeres en los gobiernos locales, así como de construir una mirada hacia la problemática municipal que tome en cuenta la condición de las mujeres (dependencia, subordinación y discriminación), así como las problemáticas asociadas a su rol de madres-esposas (dotación de servicios, educación, salud, etcétera), entre otras.

Se plantea que la mayor inclusión de mujeres como parte de los gobiernos locales (y de hombres sensibles a la temática de equidad de género), aunada a su compromiso con una mirada de la problemática municipal que haga "visibles" a las mujeres y sus problemáticas específicas, implicaría un "salto cualitativo" en el proceso de democratización de nuestra sociedad, dentro del contexto político y social de la llamada transición democrática, que implica también la reconsideración de la relación entre los diversos niveles de gobierno y del centralismo existente.

Propone Barrera seis puntos para el avance en la relación mujeres-gobiernos locales: promover la legitimación de una mirada de lo municipal desde la problemática específica de las mujeres; sensibilización de hombres y mujeres de la sociedad civil y de los gobiernos federal, estatal y local, así como de las ONG, partidos políticos, etcétera, sobre esta mirada; desarrollar espacios donde se rescate la experiencia de las mujeres que han gobernado municipios e impulsar la creación de una Red Nacional de Funcionarias Municipales, de carácter plural; fomentar la elaboración de estudios que evalúen las experiencias de las funcionarias municipales; impulsar la elaboración de diagnósticos de la situación de las mujeres a nivel municipal, así como de las políticas públicas dirigidas hacia ellas; vincular a ONG, gobiernos municipales, funcionarios y personal del

DIF, académicos, partidos políticos y organizaciones sociales en la reflexión de esta nueva mirada de la problemática municipal desde el punto de vista del género.

Un ejemplo de la necesidad de la "visibilización" del papel de las mujeres y sus liderazgos en las luchas sociales a nivel municipal lo constituye el trabajo de Magdalena Sam Bautista, "Luchas agrarias y participación política femenina en un municipio de Tlaxcala", que hace el seguimiento del caso de Santa Apolonia Teacalco, municipio del sureste de Tlaxcala. Este municipio es líder en el proceso de remunicipalización ocurrido en 1995, como fruto de las luchas por el reparto agrario desarrolladas a partir de los años sesenta en la región.

Con algunas excepciones, las mujeres de Santa Apolonia han participado en estas luchas de manera "informal", como base social sin cargos. Sin embargo, surgen liderazgos femeninos importantes, como el de Natalia Teniza, Rosalía Peredo, Beatriz Paredes y otras más. En particular, Natalia Teniza, partera de oficio, se inicia en las luchas agrarias en 1967, junto con otras mujeres, motivadas por el deseo de obtener tierra "para sacar adelante a los hijos", y como sujetos estratégicos en la confrontación con los militares durante el proceso de toma de tierras. Al principio, otras mujeres recelaban esta participación, sin embargo, poco a poco van venciendo estas reticencias, incorporándose a la lucha agraria, a través de la participación en la Asamblea del Pueblo, y en los Comités del Agua, más allá de su tradicional participación en las fiestas religiosas de la Santa Patrona y en el sistema de cargos religiosos. Más adelante, se abrirán nuevos espacios para la participación de las mujeres, a través de los partidos políticos.

El liderazgo de Natalia Teniza a lo largo de varias décadas resulta un adeudo para los estudiosos sociales de la región, simbolizado en la estatua ubicada en una de las calles principales de la cabecera municipal, deuda que se extiende en general hacia la "visibilización" y rescate de las experiencias de vida y de lucha de las mujeres y su participación y liderazgo en las luchas campesinas y municipalistas de nuestro país.

Otro aspecto aún escasamente explorado es precisamente el de la participación de las mujeres en el movimiento indígena, así como su repercusión en la construcción de una agenda específica para las mujeres de los grupos étnicos de nuestro país. Paloma Bonfil Sánchez aporta a este número de *Cuicuilco* el ensayo "Las ausencias remediables: La Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial de la Mujer en una lectura desde las mujeres de los pueblos indios", en el cual analiza los encuentros y desencuentros de las propuestas de las mujeres indígenas, frente a los resultados de la IV Conferencia que tuvo lugar en Beijing, en septiembre de 1995 (la Plataforma de Acción y la Declaración Política).

Plantea la autora que entre otros factores la realización a destiempo del Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones, en Abya Yala (Quito, 1995) de donde surge la Declaración del Sol, impide su recuperación en la Plataforma de Acción, que queda como un documento muy general, contra la discriminación y desigualdad de las mujeres del mundo, donde se enfatizan las realidades de la pobreza y las situaciones de guerra, discriminación racial, étnica, religiosa y cultural, así como la violencia, la no vigencia de los derechos de las mujeres y de las niñas y la feminización de la pobreza.

La Plataforma de Acción contiene cuatro párrafos sobre las mujeres indígenas, ubicándolas entre los grupos especialmente vulnerables hacia la violencia (junto con los refugiados, migrantes, mujeres pobres rurales, niñas, viejos y discapacitados). Además, se reafirma en ella que los derechos de la mujer y de la niña forman parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales (que incluyen a los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales, incluido el derecho al desarrollo).

Queda aún por hacerse un esfuerzo para dar cabida a las demandas específicas de las mujeres indígenas en los documentos de alcance universal, así como la construcción de agendas específicas que atiendan la problemática de las mujeres indígenas de diversas regiones del continente. Paloma Bonfil enfatiza la profunda diversidad de las condiciones de las mujeres en los 56 grupos indígenas de nuestro país, que implica también una diversidad de políticas y transformaciones deseables, sólo posibles en un proceso de democratización real de la sociedad, que respete la autonomía de los pueblos indígenas. Ubica el proceso de diálogo en Chiapas como uno de los espacios en los que se ha dado esta discusión, así como la de los obstáculos a la participación y equidad para las mujeres indias en sus propias comunidades.

Finalmente, y como un ejemplo de la interdisciplinariedad que impulsan los estudios de las problemáticas sociales a partir de una mirada desde el género, Florencia Peña, Rosa Ma. Ramos y Sonia Fernández aportan el artículo "Niños y niñas ante la muerte por enfermedades diarreicas en México (1990-1994)", en el cual se analiza el descenso de las tasas de mortalidad por enfermedades diarreicas de la población infantil y preescolar en México, según sexo y entidad federativa. Los resultados del análisis nos hablan de una heterogeneidad entre los sexos, de acuerdo con la entidad, sugiriéndose la conveniencia de realizar estudios que rescaten el valor social culturalmente asignado a niños y niñas y su impacto en cómo y por qué mueren.

Solamente con este tipo de enfoque se podría llegar a explicar datos como el que la mortalidad de las niñas en Durango es 30 puntos superior a la de los niños,

en tanto que en Nayarit, es 49 puntos inferior, y el hecho de que sólo en tres estados se observó una tendencia a la baja en la desigualdad de género en cuanto a la mortalidad infantil estudiada. El reto que implica profundizar en los datos encontrados por Peña, Ramos y Fernández, es precisamente explicar la presencia de estados con sobremortalidad femenina, en una proporción semejante a los que presentan sobremortalidad masculina, tomando en cuenta las limitantes del tipo de información disponible, como bien indican las autoras.

De cualquier forma, este trabajo abre la discusión sobre la atención y crianza diferenciada a niños y niñas, pues sus resultados no concordarían del todo con los estudios realizados al respecto en otros países en desarrollo, que enfatizan el mayor aprecio y cuidados brindados por la madre y la comunidad a los hijos varones frente a las niñas.

Los trabajos hasta aquí presentados y las temáticas y polémicas abordadas resultan un llamado a la profundización en una serie de problemáticas que permitirán ir más allá de la "visibilización" de las mujeres y sus experiencias de vida y de lucha social y política, así como una invitación a la comunidad académica dedicada a las ciencias sociales, para continuar el abordaje de la problemática de los estudios de género en toda su complejidad. A este respecto, agradecemos el impulso y apoyo que dio para la realización de este número de la revista *Cuicuilco*, el Mtro. Alberto del Castillo, director de la misma.

Dalia Barrera Bassols

D 012285

Defender y cambiar la vida. Mujeres en movimientos populares urbanos

Alejandra Massolo*

Resumen: Las reflexiones del artículo se dedican a señalar rasgos, significados y tendencias de la participación de las mujeres involucradas en movimientos populares urbanos, partiendo de los aportes de diversos estudios de género realizados en distintos países de América Latina.

Abstract: This paper focuses on the characteristics, meanings and trends of women's participation in urban popular movements, departing from the vast field of gender studies in different Latin American countries.

Ante la crisis y los cambios de las últimas décadas del fin de milenio, las mujeres latinoamericanas organizadas han logrado un significativo protagonismo en la escena pública. Este artículo hace referencia a la participación de las mujeres en movimientos sociales y, particularmente, destaca la presencia de las mujeres de sectores populares en las acciones colectivas y organizaciones vecinales dirigidas a resolver carencias y a mejorar las condiciones de vida en los barrios y asentamientos marginados de las ciudades. Como parte del amplio y heterogéneo movimiento de mujeres, la participación de las pobladoras revela una riqueza de experiencias y de organización social que trascienden la lucha por las necesidades y demandas materiales básicas, asumida según las obligaciones de los roles de género en la familia en el marco de la pobreza urbana.

* Socióloga especialista en género, movimiento popular y gobiernos locales

"Si ladran es porque nos movemos"

Sorprendente y novedosa visibilidad pública han adquirido las mujeres, a través de diversas formas y objetivos de movilización, al salir de la vida privada doméstica. Ya no son las pocas excepciones de las heroínas históricas reconocidas, cristalizadas en los libros de texto, las estatuas, los nombres de calles y las fechas conmemorativas. En cambio, son una constelación polifacética de mujeres organizadas, con distintos recursos y reclamos, que irrumpe en la escena pública por fuera, al margen y hasta en contra de las estructuras institucionales. De las dictaduras militares y transiciones a la democracia en algunos países, de la crisis económica de los ochenta al temible modelo neoliberal adoptado, se reconocen compartiendo carencias, sufrimientos y demandas similares: buscan, abren y construyen nuevos espacios de participación y representación social. Muchas mujeres de este enjambre laborioso se presentan en la esfera política portando la identidad de sus tradicionales roles de género como madres, esposas y amas de casa. Esta identidad les facilita participar y manifiesta una impactante capacidad colectiva de protesta, resistencia e influencia. Estas mujeres ya no responden al comportamiento esperado y legitimado por los poderes institucionales y la sociedad. Probablemente, este fenómeno sea el más original del movimiento de mujeres latinoamericanas: la reconversión de los roles de género tan fuertemente arraigados en las mujeres y la cultura, en sujetos sociales con voz y acción propia, rechazando el mantenimiento del *status quo* injusto e intolerable.

"Locas", "marimachas", "libertinas", y otros calificativos, caen sobre las mujeres movilizadas a favor del respeto a los derechos humanos, las demandas de bienestar social y calidad de vida, las reivindicaciones de las libertades democráticas y los derechos ciudadanos y los de la mujer. Orientadas al cambio, ponen en crisis el cómodo estereotipo de la mujer latinoamericana sumisa, controlada y conservadora, y levantan polvaredas de irritación, sospechas y agresiones. Estos son algunos de los riesgos que se corren al participar en los movimientos sociales emergentes de América Latina, que han despertado un entusiasta interés de investigación y debate. Pluralidad de nuevos actores sociales y multiplicidad de campos de conflicto, identidades simbólico-expresivas, politización de lo social, extensión de la esfera de la política comprendiendo asuntos de la vida cotidiana, prácticas colectivas de carácter particularistas, defensivas y reactivas frente a la crisis, pretensión de autonomía y de un nuevo orden democrático incluyente y la lucha por adquirir una ciudadanía efectiva e influyente, son rasgos que destacan del perfil societal de los movimientos emergentes.

Según lo observa Fernando Calderón (86): "se asemejan a una galaxia en formación, incandescente y embrionaria, cuyas partículas en agitación permanecen distantes entre sí, incapaces de fusionarse y tomar una órbita común". Abarcan una diversidad de comportamientos, que difícilmente logran una articulación consensual, y no son sujetos de clase. Aclarando que, si bien todo actor forma parte de relaciones de clase, existen otras formas de relación —étnicas, juveniles, religiosas, regionales, de género, etcétera— que son esenciales para entender la acción y la conciencia de los grupos sociales (119-120). También hay que tener en cuenta que en América Latina, el estado juega un papel central en la dinámica de la vida de los movimientos sociales, siendo un referente inevitable de las protestas y reivindicaciones, al mismo tiempo que se intenta preservar la autonomía de las organizaciones frente al peligro de la cooptación y el tutelaje paternalista.

En cuanto a los análisis de los movimientos sociales que se desarrollaron desde los años setenta, prácticamente no se identifica el género de sus participantes, ni se preguntan sobre el carácter que el género le imprime a la participación, a las prácticas colectivas, a los sentidos de la acción (Jelin: 11), ni se interesan por los conflictos y costos personales que afectan a las mujeres al involucrarse en los nuevos movimientos (Massolo 1992a). Ya sea, tanto por el paradigma estructural marxista como por el paradigma androcéntrico, la "invisibilidad" de las mujeres es lo que más aparece en buena parte de las investigaciones. Esta omisión o referencia "de paso" —que tantas lagunas y sesgos de conocimiento ha provocado— no solamente se presenta en los movimientos sociales contemporáneos sino en los que a lo largo de la historia han contado con la participación y contribución de las mujeres. La multiplicación de los estudios de la mujer, resultado de la segunda ola del feminismo que creció desde mediados de la década de los sesenta, ha rescatado del olvido y la omisión a las mujeres logrando introducir el género como una categoría analítica relevante para la comprensión y discusión de los actores colectivos que conforman y construyen los movimientos sociales y políticos. Revisiones y reflexiones sobre los estudios señalan el enfoque bipolar que tiende a prevalecer sobre la presencia de la mujer en los movimientos, ya sea como víctima sacrificada o luchadora incansable y radical (Nash; Westwood y Radcliffe; Stoltz). Las críticas a esta oposición binaria han ayudado a equilibrar la perspectiva de género y a encontrar los matices, las ambivalencias y la diversidad de la participación femenina en distintas circunstancias y contextos.

Otra cuestión importante es evitar el concebir a las mujeres como un actor colectivo, homogéneo y compacto. En este sentido, Alberto Melucci enfatiza la naturaleza diversa y compleja del actor colectivo y la pluralidad de orientacio-

nes, significados, relaciones y formas de acción que contiene lo que empíricamente se denomina "movimiento". Analítica y metodológicamente, la participación de las mujeres requiere visualizarse considerando sus niveles, formas, intereses y tiempos de duración. Las mujeres no participan por igual aunque compartan una identidad colectiva forjada en las luchas, en las mismas necesidades y demandas que las impulsan a la acción pública. Diversas características individuales, condiciones familiares, económicas e historias de vida inciden de una u otra manera sobre las posibilidades, los alcances y los límites de la participación femenina en los movimientos sociales, ya sean mixtos o exclusivos de mujeres.

De los estudios se desprende la distinción entre los movimientos mixtos cuyos fines son sociales y políticos, movimientos organizados por mujeres para satisfacer necesidades y demandas que derivan de la división sexual del trabajo pero sin cuestionar explícitamente la subordinación de la mujer, y los movimientos feministas que rechazan las justificaciones biológicas y religiosas de la subordinación y persiguen la equidad de género (Stoltz). Mirando el heterogéneo movimiento de las mujeres latinoamericanas se identifican tres principales vertientes diferenciadas: la feminista, la popular y la que emerge de los espacios políticos tradicionales (partidos políticos y sindicatos). Como dice Virginia Vargas (22-23), estas vertientes se tocan e interceptan continuamente y son espacios en los cuales las mujeres están descubriendo una manera diferente de ser mujeres, construyendo las bases para nuevas identidades. Son espacios anclados a la vida cotidiana desde los cuales las mujeres descubren la complejidad de la subordinación y las formas de resistirse a ella. La vertiente popular se gesta en los barrios y asentamientos marginados de las ciudades, donde las mujeres asumen la lucha por la subsistencia de sus familias y el mejoramiento de las condiciones de vida en su hábitat, se organizan y participan en la esfera pública respondiendo a las obligaciones de los roles tradicionales de género, bajo los efectos de la crisis y las políticas de ajuste económico.

Mujeres en los movimientos populares urbanos

Emergentes durante la época de los sesenta, los movimientos populares urbanos (conocidos también como movimientos vecinales, de pobladores, de moradores, de villeros, de barriadas) son mixtos; pero la densidad social mayoritaria está compuesta por mujeres. La posesión de un terreno, la vivienda, los servicios y equipamientos de consumo colectivo son temas emblemáticos de estos movimientos estrechamente vinculados a los roles e intereses de las mujeres, como madres y amas de casa. Aparece aquí otra distinción, frecuentemente utilizada,

entre los intereses prácticos de género y los intereses estratégicos de género que manifiestan las mujeres a partir de distintas formas y objetivos de participación. Distinción que no debe ser concebida ni aplicada suponiendo una oposición irreductible entre unos y otros intereses, ni como etiqueta que califica esquemáticamente a unas y otras mujeres, sino como una herramienta de análisis que permite diferenciar las necesidades y los intereses de género según los procesos, las motivaciones y experiencias a lo largo de la participación en la vida pública.

Como muchos problemas urbanos significan problemas que atañen directamente a las mujeres —dado que corresponden a la esfera de la reproducción y consumo colectivo—, los intereses prácticos de género ligados a las necesidades materiales más inmediatas y urgentes, que perciben de acuerdo a los roles asignados y a la división sexual del trabajo, responden coherentemente a la incidencia de esos problemas sobre el desempeño social de los roles domésticos: la seguridad y el bienestar de la familia. Los intereses prácticos de género son el motor que impulsa a las mujeres de los sectores populares excluidos de los beneficios del desarrollo urbano, a la organización comunitaria, a la movilización y acción colectiva desde los espacios habitacionales. Son detonadores de la proyección de los roles de género desde la esfera privada al escenario público, pero con un perfil decidido a expresar protestas, demandas e iniciativas, que apuntan a los poderes públicos y a las políticas de gestión urbana responsables de la situación en la que se encuentran. Los intereses prácticos constituyen la base de la participación política informal de las mujeres incorporadas a los movimientos populares urbanos, y se politizan al traducirse en asuntos de interés colectivo que requieren de atención y respuesta pública.

De "economicista" y "clasista" ha sido catalogada la participación femenina en los movimientos populares urbanos, viendo solamente bajo una dimensión los intereses y actividades de las mujeres. La enorme desigualdad social que ha producido la urbanización de América Latina —agravada estas últimas décadas— impone a las mujeres, migrantes del campo a la ciudad o antiguas pobladoras, la prioridad de resolver sus necesidades materiales básicas por sobre cualquier otra problemática en sus vidas, mientras no se logren soluciones y mejoras a sus peticiones que suelen tardar años en resolverse. Las prácticas colectivas dirigidas a resolver las necesidades básicas insatisfechas son una estrategia racional y creativa de las mujeres, reforzando su papel de nuevo actor social del escenario urbano en conflicto, que entra a la disputa por el derecho a la ciudad.

Si se trata de "economicismo", este es más un reflejo de la desigualdad estructural y de la incapacidad e ineficacia del Estado, que un proyecto deseado por

las mujeres y las organizaciones sociales. Los movimientos urbanos no son movimientos que se identifican con una clase social sino por la pertenencia territorial y los lazos comunitarios; tienen una composición social heterogénea aunque en América Latina no suelen incorporar fracciones de la clase media. El término "popular" se ha considerado más adecuado para referirse a los sectores sociales empobrecidos y excluidos que componen estos movimientos y que tienen diversas inserciones laborales preferentemente en el mercado informal, pero cuya heterogeneidad no impide que se reconozca una vivencia común de segregación y carencias en el espacio urbano, creadora de identidades colectivas y de intereses comunes.

Lo de "clasista" tiene su origen en la ideología política de la izquierda revolucionaria que tuvo influencia en la organización y dirección de los movimientos en algunos países como México, Perú y Chile. Pretendiendo gestar dentro de estos movimientos un potencial sujeto revolucionario que se vinculara a la lucha de clases, los militantes y las militantes les inculcaron a las mujeres algunas nociones de identificación con la clase explotada a pesar del fracaso de sus teorizaciones y expectativas. Evidentemente, la posición de las mujeres en la estructura de clases moldea y orienta sus intereses prácticos de género; pero de ninguna manera determina una perspectiva clasista ni la incorporación en la acción colectiva; tampoco lo determina la pobreza, si no tendríamos millones de mujeres movilizadas en luchas sociales y políticas. Otros factores relacionados con la clase social y la pobreza intervienen en el impulso que toman las mujeres hacia la participación en movimientos sociales y distintas organizaciones, procurando realizar sus proyectos de cambio del estado de las cosas que padecen.

Por otra parte los movimientos populares urbanos no son movimientos de género, pero las mujeres son su base social mayoritaria y son destacadas protagonistas que sostienen y reciclan los movimientos, cuyas dirigencias son generalmente masculinas. La presencia femenina en estos movimientos, así como en asociaciones vecinales, ha llamado la atención y motivado numerosos estudios (Blondet; Caldeira; Massolo, 1992a, 1992b; Corcoran-Nantes; Feijoó y Herzer; Stephen). Como caja de Pandora surge una impresionante riqueza de experiencias que nos revela la significativa importancia que adquieren para la vida de las mujeres estos nuevos espacios locales de participación social, donde se entrelazan lo privado y lo público cotidiano, y desde donde surgen las transformaciones al vivir la condición femenina. No obstante la sobrecarga de esfuerzos, en la tercera jornada de trabajo que implica el compromiso con las actividades del movimiento —porque es una jornada adicional al trabajo doméstico y a la que tienen que asumir buscando obtener ingresos monetarios— las mujeres encuen-

tran una vía cercana de acceso a experiencias novedosas fuera de la rutina doméstica, así como ámbitos de sociabilidad y solidaridad que las conmueven. Sentirse formando parte de un "nosotros" que comparte problemas, redes de apoyo y propósitos comunes, adquirir la noción y práctica de los derechos ciudadanos, vencer el miedo a opinar publicamente, reconocer en sí mismas sus capacidades y aportes, descubrir en el proceso de participación la desigualdad y subordinación que afecta a su género, son experiencias que les amplían y cambian el horizonte de sus vidas.

Los movimientos de base territorial, al ser vehículos de inclusión de las mujeres en la esfera pública, les ofrecen oportunidades de establecer nuevas relaciones sociales y canales de información. También las exponen al trato con diversos agentes externos, como militantes políticos, agentes pastorales de la Teología de la Liberación y organizaciones no gubernamentales (ONG), que les despiertan intereses insospechados y las motivan a tomar conciencia sobre las causas de la injusticia social, sacándolas de la resignación y el asistencialismo, y sobre su problemática como mujeres ayundándolas a conocerse y valorarse. En este sentido, Virginia Vargas (59-61) hace una correcta observación respecto al enfoque tradicional sobre la vertiente popular del movimiento de las mujeres, que define su protagonismo no como el proceso complejo, ambivalente, enriquecedor, de búsqueda de una nueva identidad, sino que lo reduce a la capacidad de unirse contra el Estado, de apoyar luchas "generales" y de responder a las necesidades de la familia, siendo que estos aspectos no son los únicos ni los más desarrollados; por otro lado señala ciertos enfoques feministas que niegan la importancia de las luchas alrededor de las necesidades de subsistencia, argumentando que no sólo refuerzan la división sexual del trabajo, asignando y extendiendo las tareas domésticas a las mujeres. La polémica es inevitable y sigue vigente, mientras tanto las mujeres en los barrios y asentamientos irregulares tienen sus experiencias y realizan proyectos de autogestión que contienen iniciativas y esfuerzos de cambio y superación junto a la carga de lo tradicional, costándoles sensibles tensiones y riesgos. Además, nuestras teorizaciones sobre la acción colectiva de las mujeres, como concluye Lynn Stephen, tienen que surgir de las particularidades de los casos específicos y no de categorías abstractas que pretenden imponer un orden y una interpretación universal sobre los diferentes proyectos políticos de las mujeres.

La supervivencia parece un estigma que marca la presencia pública de las mujeres movilizadas en torno a los bienes y servicios de consumo básico. Sin embargo, es mucho más que supervivencia lo que las anima y caracteriza. Es un concepto y proclama de defensa de la vida, que no solamente implica resistencia al

empobrecimiento y a la exclusión sino a la reivindicación ética de la dignidad, los derechos y la solidaridad. El género aporta a los movimientos sociales una visión y práctica de defensa de la vida arraigada en sentimientos, afectos y cuidados, concretamente vinculados a las necesidades integrales de los seres humanos. En el caso de las luchas populares urbanas, algunos asuntos de interés que plantean las mujeres son considerados "irrelevantes" o "secundarios" como los temas de alimentación, salud y género, cuando son precisamente estos temas los que han revitalizado a las organizaciones de capa caída y les han dado a las mujeres un liderazgo protagónico en la escena pública.

La experiencia y el poder que adquieren las mujeres, gracias a sus habilidades y compromisos de participación en estos movimientos mixtos, les permiten poner en entredicho el monopolio masculino en la dirigencia y cuestionar las desigualdades en las relaciones sociales de género desde el ámbito de la vida privada. Así, se prepara un buen caldo de cultivo en el que germinan los intereses estratégicos de género, las impugnaciones al machismo y al feminismo popular, como en México donde las mujeres no han constituido sus propias organizaciones funcionales de subsistencia, a diferencia del Perú. También en Brasil, las mujeres desarrollan sus experiencias políticas asociadas con los hombres que participan en los movimientos populares urbanos, y descubren sus intereses prácticos de género (Corcoran-Nantes).

Si las mujeres se incorporan a la acción colectiva legitimadas por sus roles tradicionales e intereses prácticos, esto no las exime de la subordinación, marginación y represión. Al contrario, la participación femenina siempre resulta de un tire y afloje entre el permiso y la oposición del marido o compañero, entre acusaciones, golpes y estrategias de convencimiento, entre dudas, culpas y decidida voluntad, entre los aplausos de ser valiosas participantes y el control masculino de las posiciones de mayor visibilidad y poder político. La vivencia de iniquidad, la violencia doméstica y las contradicciones de género en el interior de las organizaciones construyen el primer puente que conecta a las mujeres con los intereses estratégicos de género, dándose cuenta de sus problemas específicos y visualizando los derechos de la mujer. Difícilmente los objetivos feministas se despojan del estigma "pequeñoburgués" y se van comprendiendo relacionados con la situación y las necesidades de las mujeres de escasos recursos, sobre todo mediante la presencia y el trabajo de las ONG feministas que se vinculan a ellas. Nuevos espacios y proyectos se establecen dentro de las organizaciones captando un latente e intenso deseo de las mujeres de intercambiar experiencias de vida, recibir conocimientos, información y apoyos sobre los problemas y demandas de género, adquirir autoestima y ocuparse de asuntos que sienten que son

importantes para sus vidas. En el proceso surgen conflictos, tensiones y contradicciones a granel; pero las mujeres asumen sus intereses estratégicos de género como un desafío propio, de acuerdo a las formas y al contexto en las que viven su subordinación.

Defender la vida volcada hacia los otros puede llegar a significar también querer cambiar la propia vida de la mujer. De hecho cambia participando en los movimientos, aunque no cuestione ni revierta la división sexual del trabajo, ya no es la misma mujer que emprendió alguna vez la salida al mundo público. El potencial de cambio molecular y cotidiano existe en los movimientos y en las mismas mujeres que contribuyen a crearlos y renovarlos. Pero la aspiración por transformar la vida, que expresa la vertiente popular, tiene que ver con la emergencia de una identidad de género que percibe la desigualdad y subordinación en las relaciones de género, dañando las vidas individuales de las mujeres. Los logros materiales son una satisfacción y un alivio; pero se quiere volver a una nueva cotidianidad en la que las mujeres no tengan que someterse al autoritarismo machista, a las agresiones verbales y físicas, a la sobrecarga de responsabilidades domésticas, al control de sus cuerpos y mentes. Este es el sueño que comparten muchas mujeres pobres movilizadas defendiendo la vida.

Reflexiones finales

Los movimientos sociales son producto de la sociedad y tienen sus ciclos de vida. Algunos permanecen renovándose, otros desaparecen y nuevas formas de acción colectiva abren y ocupan espacios en el escenario público. Una pluralidad de actores articula el tejido social frente a la atomización e individualismo; hace escuchar sus voces y aporta a la modernización y democratización de las sociedades y los sistemas políticos de América Latina. Las mujeres, con sus propias organizaciones o incorporadas a movimientos mixtos sociales y políticos, representan una parte sobresaliente de la pluralidad de actores llevando adelante el movimiento de mujeres latinoamericanas a través de diversos impulsos y transformaciones. Se han convertido en sujetos sociales que no pueden ser ignorados, ni se dejan ignorar: la "invisibilidad" de las mujeres en los movimientos ya es un fenómeno residual y anacrónico, al que siempre hay que estar alerta para denunciarlo.

Bajo los dramáticos efectos de la crisis y las políticas de ajuste, las mujeres de los sectores populares urbanos han desempeñado, y desempeñan, un papel fundamental en el mantenimiento de la supervivencia familiar y en las acciones colectivas destinadas al mejoramiento de las condiciones de vida en su hábitat.

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST

Los roles tradicionales de género les han facilitado y legitimado el acceso a la esfera pública, pero no han quedado atrapadas entre los intereses prácticos de género —reiterando que las mujeres no son un actor colectivo homogéneo y compacto que participa por igual—. El que se haya conformado una vertiente popular del movimiento de mujeres indica el destacado protagonismo femenino en las actividades comunitarias y en los movimientos urbanos, y el potencial de fuerza social que representan estas mujeres organizadas a partir de las necesidades básicas de la vida cotidiana. El perfil de ciudadanas que adquieren es una de las extraordinarias novedades, dependiendo de los contextos y procesos sociales y políticos. El perfil que delinean los intereses estratégicos de género es la otra extraordinaria novedad, dependiendo de las características de las organizaciones y los movimientos, de las relaciones con ONG feministas y otros agentes externos, y de las experiencias individuales y colectivas de las mujeres. El perfil de madre, ciudadana y mujer pertenece finalmente a un mismo rostro que se mueve y actúa buscando defender y modificar la vida, en la medida de lo posible y deseable.

Bibliografía

Blondet, C.
1987 "Muchas vidas construyendo una identidad: las mujeres pobladoras de un barrio limeño", en *Ciudadanía e Identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*, Elizabeth Jelin (compiladora), UNRISD, Ginebra.

Caldeira, T.
1987 "Mujeres, cotidianeidad y política", en *Ciudadanía e Identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*, Elizabeth Jelin (compiladora), UNRISD, Ginebra.

Calderon, F.
1995 *Movimientos sociales y política*, Siglo XXI Editores, México.

Corcoran-Nantes, Y.
1993 "Female consciousness or feminist consciousness? Women's consciousness raising in community-based struggles in Brazil", en *Viva! Women and Popular Protest in Latin America*, S.A. Radcliffe and S. Westwood (editores), Routledge, Londres.

Feijoó, Ma. del C. y H. Herzer (compiladores)
1991 *Las mujeres y la vida de las ciudades*, HED-América Latina y Grupo Editor

Latinoamericano, Buenos Aires.

Jelin, E.
1987 "Introducción", en *Ciudadanía e Identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*, Elizabeth Jelin (compiladora), UNRISD, Ginebra.

Massolo, A.
1992a *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, PIEM-Colmex, México.
1992b *Mujeres y Ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, PIEM-Colmex, México.

Melucci, A.
1991 "La acción colectiva como construcción social", en *Estudios sociológicos*, número 26, Colmex, México.

Nash, M.
1984 "Nuevas dimensiones en la historia de la mujer", en *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*, M. Nash (editor), Ediciones del Subal, Barcelona.

Stephen, L.
1997 *Women and social Movements in Latin America*, University of Texas, Austin.

Stoltz Chinchilla, N.
1993 "Gender and national politics: issues and trends in women's participation in Latin American movements", en *Researching Women in Latin America and the Caribbean*, E. Acosta-Belén y C.E. Bose (editores), Westview Press, Boulder.

Vargas, V. V.
1992 *Cómo cambiar el mundo sin perdernos*, Ediciones Flora Tristán, Lima.

Westwood, S. y S. A. Radcliffe
1993 "Gender, racism and the politics of identities in Latin America", en *Viva! Women and Popular Protest in Latin America*, S.A. Radcliffe and S. Westwood (editores), Routledge, Londres.

Feminismo histórico y feminismo popular: convergencias y conflictos

Gisela Espinosa*

Resumen: Aquí se analizan las relaciones e influencias mutuas del feminismo histórico y el feminismo popular a la luz de los procesos que cada vertiente de este movimiento protagoniza en los años setenta y ochenta. Se resalta la existencia de un feminismo diverso, convergente pero conflictivo, que tiene dificultad para reconocer al "otro", a la vez que se reconoce su aporte y potencial en la construcción de una democracia radical e incluyente.

Abstract: This paper deals with mutual relations and influences between historical feminism and popular feminism in the light of the processes that each stream of thought from this movement headed in the seventies and eighties. The existence of a diverse, convergent, and non conflictive feminism is stressed, recognizing the difficulty of accepting other views. The contribution and potential of feminism in the construction of a radical and inclusive democracy is also considered.

La construcción y desarrollo del llamado feminismo popular, surgido en los años ochenta y constituido por organizaciones de trabajadoras, campesinas y mujeres de barrios urbanos pobres que han entrelazado sus luchas gremiales, sociales y políticas con procesos de reflexión y cambio positivo en las relaciones genéricas; así como convergencias y conflictos con el feminismo histórico, constituido por un conjunto de grupos feministas que surgieron en los años setenta pero que se multiplican y extienden su acción y sus influencias en décadas posteriores, a partir del análisis de la experiencia personal de ser mujer; y con el feminismo social, constituido básicamente por organismos no gubernamentales (ONG) que bajo una perspectiva crítica sobre las relaciones de género apoyaron los procesos populares; es el foco de análisis de este ensayo.

Aunque los procesos de reflexión y de cambio en las relaciones de género no se agotan en estas vertientes,[1] considero que han sido centrales en la construcción

[1] Cuando menos podríamos ubicar al feminismo que se ha desarrollado al interior de los partidos políticos,

* Profesora-investigadora del Departamento de Producción Económica de la UAM-X

del movimiento feminista mexicano.[2] Aquí se rescatan con cierto orden cronológico algunos momentos clave de su desarrollo y de su relación, aunque el objetivo central no es reconstruir la historia, sino analizarla y descubrir sus palancas y frenos, así como la potencialidad de estos procesos en la construcción de una democracia radical que, sin renunciar al derecho a la igualdad entre los géneros, dé cabida a la diferencia y especificidad en un mismo movimiento.

Cada una de las vertientes a las que nos hemos referido tiene en el género masculino un "otro" frente al que se construye, pero también, cada una aparece frente a las dos restantes, como un "otro" con el que éstas convergen o se diferencian. Desentrañar la red de relaciones y de influencias mutuas; descubrir la forma en que se construye una nueva idea de lo que pueden ser las relaciones entre hombres y mujeres y, en el fondo, de lo que significa ser humano —masculino o femenino— en diversos espacios sociales; seguir los procesos protagonizados por mujeres en distintos contextos, logrando la reflexión y acción transformadora de las relaciones de género; deshacer el nudo que entretejen sin romper los hilos, resulta ineludible para entender al feminismo mexicano de las dos últimas décadas y para sopesar la trascendencia de este movimiento en los procesos de democratización política y social que se desarrollan en México desde los años ochenta.

Este ejercicio también pone al descubierto los distintos caminos que sigue la lucha por alcanzar la igualdad en las relaciones genéricas; es decir, las distintas vías de construcción del feminismo, a la vez que hace evidente que una de sus más vigorosas vertientes, la popular, ha sido minimizada y hasta excluida cuando se habla del movimiento feminista, incluso pese a la profundidad y trascendencia de sus procesos, no sólo en la construcción del movimiento, sino en la transformación de la cultura popular y en la construcción de alternativas sociopolíticas más equitativas e incluyentes para las mujeres.

La rama popular del movimiento es un eje privilegiado en este análisis. Su proceso nos muestra la diversidad de puntos de partida, la compleja articulación con otros planos de la vida social, así como la diversidad de perspectivas de cambio de los sujetos que están relacionándose. A través de este análisis adver-

---

al feminismo académico y al que surge en los medios masivos de comunicación. Estas otras vertientes también han contribuido de manera importante a la expansión del movimiento.

[2] Tuñón (61), ofrece la noción del "movimiento amplio de mujeres" (MAM), para denominar al conjunto de procesos con protagonismo femenino que se desarrollaron en el periodo 1982-1994, y ubica dentro del MAM a "tres núcleos diferenciados de mujeres: feministas, de los sectores populares y militantes de partidos." Yo he optado por hablar de vertientes del movimiento feminista, por considerar que pese a los diferentes puntos de partida, rutas y escenarios en que se desarrolla cada una, las vertientes a que hago referencia (histórica, popular y social) van gestando procesos que cuestionan la asimetría y desigualdad de las relaciones entre hombres y mujeres y pugnan por un cambio positivo en las relaciones de género, es decir, se ubican en una perspectiva feminista.

timos el estira y afloja que sufren los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades y de los discursos de quienes participan en el llamado feminismo popular. Es en medio de esta heterogeneidad y en un proceso dinámico, donde a partir de graves rezagos y carencias sociales y económicas, así como de la subordinación que ha implicado la construcción de lo femenino en el mundo popular, se han ido construyendo otros feminismos y otras formas de hacer política.

I. El feminismo histórico

Los primeros años ochenta se caracterizaron por un reflujo del movimiento feminista mexicano surgido en los setenta. Sus formas organizativas y de acción mostraban sus límites, los "pequeños grupos" constituidos durante casi diez años,[3] aunque más numerosos no lograban proyectarse ni articularse con los movimientos sociales independientes del corporativismo oficial que se habían construido precisamente en esos años.[4]

Si bien el feminismo mexicano estuvo influenciado por las ideas y luchas de las feministas de Estados Unidos y de otros países europeos, también estuvo marcado por la crisis económica y el cuestionamiento y resquebrajamiento del sistema político mexicano, procesos que se precipitaron después del movimiento estudiantil de 1968 y que trajeron consigo un ascenso de los movimientos sociales y una reorganización y desarrollo de la izquierda mexicana.[5] No obstante que el naciente movimiento feminista se mantuvo separado orgánica y políticamen-

[3] Desde un inicio se adoptó al "pequeño grupo" como forma de organización del movimiento, para "superar el aislamiento, la inseguridad, la competencia...". En el pequeño grupo, semanalmente se reunían de 8 a 14 mujeres para revisar "...sus situaciones concretas de opresión individual... en la coincidencia... se (iba) descubriendo que (los) problemas no (eran) personales sino (sociales)... el pequeño grupo (permitía) la transición de lo personal a lo político" (Jaiven: 79). Aunque esta fue la forma general de organización del movimiento, en la segunda mitad de los setenta algunos colectivos feministas tuvieron otros sentidos: círculos de estudios e investigación, "células" de partidos de izquierda, grupos editoriales, núcleos de profesionales para dar servicios específicos. Los grupos y redes que surgieron en aquellos años fueron: Mujeres en Acción Solidaria (1971), Movimiento Nacional de Mujeres (1972), Movimiento de Liberación de la Mujer (1974), Colectivo La Revuelta (1975), Coalición de Mujeres Feministas (1976), Colectivo de Mujeres (1976), Lucha Feminista (1978), Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de la Mujer (1979), Grupo Autónomo de Mujeres Universitarias (1979), Centro de Apoyo a la Mujer Violada (1979), Colectivo de Acción Solidaria con la Empleada Doméstica (1980) y Colectivo Cine-Mujer (1980) (Jaiven: 73-138); grupos Oikabeth y Lambda de Liberación Homosexual (1980), Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (1980), Red Nacional de Mujeres (1982), (Centro de Estudios sobre la Mujer, 1987: 145-147).

[4] Los frentes de masas que aglutinaron a amplios sectores sociales o gremiales y que se estructuraron en los años setenta e inicio de los ochenta fueron el Frente Nacional de Acción Popular, la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, la Coordinadora Nacional de Movimiento Urbano Popular, la Coordinadora Sindical Nacional, el Comité Nacional de Defensa de la Economía Popular, el Frente Nacional por la Defensa del Salario y Contra la Austeridad y la Carestía de la Vida, el Frente Nacional Contra la Represión, el Pacto de Acción y Solidaridad Sindical y la Asamblea Nacional Obrero Campesino Popular, entre las más importantes (Moguel: 117-128).

[5] Moguel ubica seis corrientes de la izquierda mexicana que surgen o se recomponen después de 1968: la

te de las organizaciones y frentes populares de la década, sí fue permeado por sus procesos, y entre sus preocupaciones aparecieron la "transformación de las estructuras sociales y políticas", la "vinculación con la izquierda y los sindicatos independientes", el "sistema socioeconómico mexicano", las "mujeres de las clases trabajadoras", la "lucha de clases" y el "marxismo" (Jaiven: 73-138).

Ciertamente, la problemática política y social se discutió, pero la práctica cotidiana de los pequeños grupos se centró mucho más en la reflexión sobre la experiencia individual de ser mujer, con el fin de "buscar a partir de las contradicciones de la experiencia de vida, la coherencia para organizarse dentro de un movimiento político" (Jaiven: 104). A la par que estas mujeres analizaban sus historias personales, se abocaron a la lectura y discusión de diversos temas sobre la problemática femenina: opresión y liberación de la mujer, trabajo doméstico, doble jornada, violencia y violación, maternidad, aborto, discriminación, prostitución, represión, hostigamiento, educación y libertad sexual, autoritarismo, autodeterminación y autonomía (73-138).

Las experiencias desarrolladas por los colectivos feministas fueron diversas y fecundas, algunos grupos inscribían su práctica casi en el terreno psicológico, pero la mayoría conjugó el análisis de las experiencias personales de sus integrantes con acciones contestatarias y de denuncia, especialmente en el "Año Internacional de la Mujer" celebrado en México en 1975, cuando organizaron un contracongreso para oponerse al discurso oficial sobre la mujer; y más adelante cuando promovieron reiteradamente acciones para despenalizar el aborto; además, realizaron un amplio trabajo de análisis y difusión sobre temas centrales del feminismo con la idea de crecer y proyectarse socialmente. Pese a las diferencias, la idea de iniciar el cambio social a partir del análisis de la experiencia personal en pequeños grupos, la estrecha relación que establecieron entre los procesos personales y los políticos, reflejada en el lema de "lo personal es político", la reivindicación de la autonomía (que a veces se entendió como aislamiento y en ocasiones se tradujo en rechazo a la relación con partidos y organizaciones políticas), la crítica radical a estructuras organizativas verticales y autoritarias (que condujo a una falta de estructura y al desconocimiento de liderazgos), la preocupación

---

cardenista, la lombardista, la comunista, la marxista radical de procedencia troskista, la marxista radical de perfil "leninista" o "procubano" y la marxista radical de procedencia maoísta. En cada una participaban diversas organizaciones o partidos políticos que tuvieron influencia o promovieron directamente el desarrollo y organización de los movimientos y frentes populares mencionados. Después del 68, prácticamente toda la izquierda se unificó en torno a la idea de "que el capitalismo mexicano iniciaba... un proceso de crisis... y agotaba... sus posibilidades de avance y desarrollo 'democrático burgués' (enfilándose hacia) formas de dominio estatal autoritarias o fascistas si las fuerzas populares no le salían al paso y le daban un vuelco democrático popular de esencia o proyección necesariamente socialista" (78).

por los temas relacionados con la sexualidad, la lucha contra la violencia y la violación y la lucha por la despenalización del aborto y por una maternidad libre y voluntaria, se fueron perfilando como campos de identidad del movimiento.

Las luchas contra la violencia y la despenalización del aborto fueron las demandas con más consenso del movimiento y estuvieron enarboladas por dos de los tres frentes en los que consecutivamente se aglutinaron casi todos los pequeños grupos: la Coalición de Mujeres Feministas (1976-1978) y el Frente Nacional por la Liberación y Derechos de la Mujer (1979-1981). Aún cuando en los años ochenta todavía se propondría la coordinación del movimiento a través de la Red Nacional de Mujeres (1982-1984), el intento no dio resultado.[6]

Esta nueva ola feminista organizó apenas a reducidos núcleos de mujeres universitarias de la clase media, pero los saldos de su proceso no debieran medirse sólo por el crecimiento orgánico del movimiento, sino también por la difusión e inquietud social que crearon en torno a la problemática de las mujeres. Nuevas ideas, surgidas de la lectura o reflexión de esos pequeños grupos se difundieron a miles de mujeres y, aunque la organización feminista no aumentaba espectacularmente, en diversos espacios se cuestionó la desigualdad y el lugar subordinado de las mujeres. Así, que a fines de los años setenta y principios de los ochenta el movimiento atravesaba una crisis, cuando los pequeños grupos estaban atomizados y volcados hacia sus propios procesos, incapaces incluso de coordinarse con otros; cuando la Red Nacional de Mujeres no lograba sacar resolutivos ni acuerdos y perdía capacidad de convocatoria, acentuando la dispersión y desalentando las acciones unitarias; cuando el beligerante movimiento parecía esfumarse de la escena, precisamente entonces, también estaban incubándose nuevos procesos que no habrían sido posibles sin la participación de aguerridas feministas.

II. El feminismo, la izquierda y los movimientos sociales

Las dificultades para crecer, reorganizarse y vincularse con los movimientos sociales, eran sólo algunos de los saldos de su lucha. Otros resultados emergían precisamente en los espacios impenetrables para las feministas, pues si hasta entonces el movimiento estaba constituido sólo por mujeres ilustradas de la clase media, al comenzar la nueva década serían mujeres trabajadoras, campesinas y colonas quienes darían otras perspectivas a la movilización femenina.

[6] En 1981, el Grupo Autónomo de Mujeres Universitarias convocó a un Encuentro Nacional de Mujeres, que acordó una segunda reunión en 1982, en ella se constituyó la Red Nacional de Mujeres, con la idea de establecer comunicación y coordinarse. La Red organizó dos encuentros nacionales más, en 1983 y 1984, pero allí "se puso de manifiesto la crisis del movimiento (pues no se lograron) sacar resolutivos ni acuerdos que le dieran cauce al feminismo en esos tiempos" (Centro de Estudios sobre la Mujer: 147).

El surgimiento de lo que más adelante sería el feminismo popular, estuvo marcado por la llamada "década perdida" y la feminización de la pobreza, que presionaron a las mujeres a asumir más trabajo y agudizaron viejos conflictos de clase y de género o incubaron nuevas inconformidades; la movilización de las mujeres fue favorecida incluso por políticas sociales que dieron cobertura a ciertas demandas femeninas,[7] pero ésta difícilmente habría rebasado una relación clientelar y corporativa con el Estado si el feminismo y la izquierda no hubieran incidido en su proceso.

Al comenzar la década de los ochenta, algunas ideas difundidas por las feministas habían permeado ya amplias capas sociales, sobre todo urbanas. Ciertamente, a los sectores populares llegó un discurso fragmentado y hasta tergiversado sobre el feminismo; un prejuicio generalizado impedía ver el potencial subversivo de este movimiento y su aporte a la lucha por transformar la sociedad. Pero el feminismo popular no se desarrolló espontáneamente ni entre la población en general, sino entre amplios núcleos de mujeres que tenían cierto grado y tipo de organización y conciencia política, factores que facilitaron la apertura y continuidad de los procesos de reflexión, organización y acción.

Las primeras discusiones sobre "la problemática de la mujer" que involucraron a amplios grupos de colonas, campesinas y trabajadoras, fueron convocadas por grupos cercanos a la "teología de la liberación" y algunas ONG con trabajo popular, entre las que destacó CIDHAL.[8] Estos grupos mantenían relación con la izquierda y con movimientos independientes del "partido de Estado" que se desarrollaban en diversas regiones del país, así que su llamado no se circunscribió a los núcleos con quienes trabajaban directamente, sino que penetró las redes de la izquierda y del movimiento social; gracias a ello y a las facilidades financieras para asistir a la reunión, lograron juntar, en una primera convocatoria, alrededor de medio millar de mujeres.[9]

El Primer Encuentro Nacional de Mujeres[10] realizado en la ciudad de México

[7] Los programas de subsidios al consumo y al abasto manejados por Conasupo y el DIF primero, y algunos proyectos del Programa Nacional de Solidaridad a finales de la década, crearon espacios de negociación entre diversos núcleos femeninos y el Estado.

[8] CIDHAL (Comunicación Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina AC) se constituyó en Morelos en 1969 con el objeto de documentar y difundir materiales feministas. En 1978 empezó a reorientar su trabajo a raíz de que algunas de sus socias establecieron contacto con Comunidades Eclesiales de Base de Morelos. Posteriormente CIDHAL extendió su trabajo popular con una perspectiva feminista hasta convertirlo en su tarea central (Espinosa y Paredes).

[9] Aunque se han encontrado algunas fuentes bibliográficas o hemerográficas para documentar la historia de los eventos y procesos que se desarrollaron en los años ochenta, gran parte de la información y de las apreciaciones tienen como origen mi participación en ellos, así como algunos de los materiales que he escrito con anterioridad y que se encuentran en la bibliografía. Así por ejemplo, el cálculo de la asistencia a este Encuentro ha sido tomado de mis notas personales.

[10] Las convocantes al encuentro fueron CIDHAL, algunas Comunidades Eclesiales de Base, la Red de Educación Popular, Mujeres Para el Diálogo y el Grupo Educación y Familia. Estas agrupaciones propusieron que

en noviembre de 1980, fue un momento clave para desatar procesos de reflexión, organización y acciones masivas femeninas en los sectores populares. El *quid* del asunto no sólo radicó en su carácter masivo y en el entusiasmo que despertó la propia reunión, sino sobre todo en la calidad de las asistentes, pues las mujeres que llegaron estaban organizadas en otras instancias como sindicatos, organizaciones vecinales y campesinas; organismos que a su vez estaban articulados a varios frentes populares, sectoriales, regionales o nacionales a los que se ha hecho referencia; esta trama social era independiente del aparato corporativo oficial y estaba influenciada claramente por las organizaciones y partidos de izquierda.

Familia y sexualidad, trabajo doméstico y asalariado (doble jornada), y participación política de la mujer, fueron los temas tratados en este encuentro, y fueron éstos los tópicos que "por primera vez" abordaron mujeres que procedían de barrios urbanos pobres, donde se habían creado fuertes organizaciones urbano populares como el Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey o de la ciudad de México, la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero, y pobladoras organizadas de las colonias Ajusco, Cerro del judío y de algunos barrios de la Delegación Iztapalapa; otras eran campesinas de regiones de Chiapas, Veracruz y Michoacán, donde la contienda rural era sumamente violenta y donde también se habían gestado procesos organizativos y fuertes luchas; llegaron sindicalistas de secciones democráticas ganadas en sindicatos nacionales "charros", como las del Instituto Nacional de Antropología e Historia; militantes de sindicatos nacidos fuera del control oficial como la UNAM y UAM; obreras de "células" democráticas que actuaban en fábricas de la zona industrial de Naucalpan y de pequeñas industrias donde el sindicalismo "charro" imponía su ley (Espinosa y Sánchez).

Esta peculiaridad de las asistentes (el estar organizadas y relacionadas a través de redes del movimiento social) posibilitó que el proceso de reflexión iniciado en el encuentro tuviera continuidad en los espacios de reunión, discusión y acción en los que estas mujeres actuaban, e incluso que irradiaran y contagiaran su entusiasmo y sus preocupaciones a otros núcleos femeninos que no asistieron al encuentro pero sí participaban en los movimientos gremiales o sociales. La fuerza y amplitud que pronto alcanzó el "movimiento de mujeres" sorprendió a los organizadores (que no esperaban tal asistencia), a las militantes de movimientos sociales (que no habían identificado a las mujeres como grupo específico para impulsar la acción política) y a las feministas, pues éstas últimas, pese a sus intentos y múltiples tareas de difusión que realizaron, nunca lograron ya no digamos organizar, sino tan sólo reunir a tantas mujeres de sectores populares.

---

un financiamiento internacional destinado a un encuentro de lideresas latinoamericanas se empleara para un encuentro nacional y amplio de mujeres de sectores populares (Espinosa y Sánchez: 36).

Fueron las militantes y activistas del movimiento social quienes se dieron a la tarea de dar continuidad a la reflexión iniciada en el encuentro. A título personal, varias militantes de pequeños grupos feministas se involucraron paulatinamente al proceso popular y fueron formando ONG, pero el movimiento feminista como tal se conservó orgánica y políticamente separado de los movimientos emergentes de mujeres de sectores populares. Justamente en la primera mitad de los ochenta, militantes y exmilitantes de diversos grupos o partidos de izquierda empezaron a realizar trabajos conjuntos y a establecer casi una fusión impensable entre sus organizaciones de origen. La primera amalgama izquierda-feminismo mezcló a algunas integrantes de CIDHAL y del Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), de la Organización (La O que ya en 1981 se convertiría, junto con otras agrupaciones, en la Organización de Izquierda Revolucionaria Línea de Masas, OIR-LM), del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), y del grupo Marxistas Feministas (que más adelante se convertiría en el Colectivo Revolución Integral). Estas embrionarias convergencias femeninas se propusieron desarrollar, abrir y asumir conjuntamente algunos trabajos con mujeres en los sectores populares. Tal vez la dificultad y falta de claridad para impulsar esta nueva experiencia dio como resultado, cuando menos en el inicio, una mayor apertura y colaboración en la construcción de las nuevas experiencias. La nueva amalgama izquierda-feminismo priorizó el desarrollo del movimiento y la posibilidad de construir estructuras femeninas populares incluyentes para el conjunto de la izquierda.

La convergencia entre militantes de izquierda con arraigo en organizaciones sociales, y feministas con compromiso social favoreció el despegue del feminismo popular.[11] Así, en el arranque, más que feministas llegaron ideas, ejes de discusión y métodos que conjugaron la experiencia desarrollada por el "pequeño grupo" —la reflexión personal— con técnicas participativas de educación popular (usadas sobre todo por las Comunidades Eclesiales de base), métodos utilizados en instancias propias del movimiento social: comités, comisiones, grupos y encuentros masivos. Esta modalidad de trabajo adoptada prácticamente en todos los grupos de mujeres de sectores populares, fue decisiva para vencer prejuicios y resistencias y para gestar un discurso popular sobre la problemática de las mujeres, pues en lugar de una política doctrinaria se priorizó la discusión crítica de

[11] A fines de los setenta y principios de los ochenta, sólo CIDHAL apoyaba los procesos populares desde una posición feminista, y aún sus integrantes evitaran el término cuando el grupo popular mostraba resistencia. En esos años, CIDHAL era un pequeño colectivo de mujeres, algunas ligadas a Comunidades Eclesiales de Base, otras al Partido Comunista Mexicano, al Partido Revolucionario de los Trabajadores y, más adelante, a la OIR-LM, pero el trabajo institucional —pese a las lealtades políticas personales—, se vinculó con el conjunto de la izquierda mexicana desde una postura incluyente y plural (Espinosa y Paredes).

temas y problemas femeninos a partir de la experiencia y visión de las mujeres, y de la situación socioeconómica, política y organizativa en que estaban insertas. Los núcleos populares femeninos sentían que construían su discurso, y así era; esto no ocurría en muchas de sus organizaciones sociales o políticas, donde pocas mujeres tomaban la palabra y donde, generalmente, eran los hombres quienes hacían los análisis y daban directrices a los movimientos (Espinosa y Paredes).

Después del Encuentro de 1980 se realizaron más de veinte reuniones masivas con mujeres de sectores populares.[12] Pero los espacios de esta reflexión no sólo fueron grandes encuentros, sino múltiples procesos desarrollados en microespacios, protagonizados por la "comisión", el "comité", el "grupo", la "regional" de mujeres de la unión vecinal, de la comunidad campesina o del sindicato.

El discurso que empezó a construirse en los sectores populares estaba atravesado por otras experiencias y problemas femeninos, pero también, por perspectivas de cambio que no sólo intentaban modificar las relaciones de género. A todas estas reuniones asistieron lideresas, activistas y militantes, pero sobre todo fueron encuentros "de base", masivos, en los que miles de mujeres articularon a sus luchas y reivindicaciones gremiales o sociales, reflexiones y propuestas de acción o reivindicaciones relacionadas con la problemática femenina que se vivía en cada sector. Es por ello que temas como independencia y democracia sindical, condiciones de trabajo y prestaciones, aumento salarial, crisis económica, tenencia del suelo urbano, introducción de servicios públicos, conflictos agrarios, proyectos productivos, problemas de salud, abasto, vivienda, participación política de la mujer, etcétera; aparecieron en la agenda femenina junto con temas como la invisibilidad, falta de reconocimiento e injusta distribución del trabajo doméstico; la doble jornada (en varias reuniones se empezó a hablar de la triple jornada al añadir la militancia política a las jornadas doméstica y laboral); los obstáculos femeninos para acceder a la política y a los puestos de dirección; el sometimiento de sus cuerpos, su sexualidad y su maternidad a los deseos, necesidades o imposiciones de los otros, especialmente de sus parejas mascu-

[12] El Primer Encuentro de Mujeres Trabajadoras (1981), el Primer Encuentro de Trabajadoras de la Educación (1981), el Primer Encuentro de Mujeres del Movimiento Urbano Popular (1983), el Foro de la Mujer (1984), el Primer y Segundo Encuentros de Trabajadoras del Sector Servicios (1984 y 1985), el Primer y el Segundo Encuentro Regional de Obreras (1985), el Primer Encuentro Regional de Campesinas (1985); el Primer Encuentro de Trabajadoras de la Industria Maquiladora (1985), el Segundo Encuentro de Mujeres del Movimiento Urbano Popular (1985), un sinfín de reuniones y movilizaciones de costureras que darían como resultado la constitución y desarrollo del Sindicato "19 de septiembre" (1985-1987), otro número indeterminado de reuniones de mujeres de las organizaciones vecinales surgidas después del sismo de 1985, el Segundo Encuentro de Trabajadoras de la Industria Maquiladora (1986), cuatro encuentros de campesinas de la Zona Sur, el Primer Encuentro de Mujeres de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (1986), el Primer Encuentro de Mujeres Asalariadas (1987), el Tercer Encuentro de Mujeres del Movimiento Urbano Popular (1987), la Primera Jornada Sobre Mujer, Trabajo y Educación (1990) (Espinosa; Centro de Estudios de la Mujer).

linas; la violencia y la violación, la violación en la pareja, la subordinación y opresión a que estaban sujetas en distintos espacios. Todos estos temas fueron motivo de reflexión y de ellos surgieron también propuestas de cambio y acción femeninas (Espinosa).

Los procesos que se desarrollaron en los sectores populares estuvieron fuertemente apuntalados por mujeres de ONG que implícita o explícitamente asumían una postura feminista. Si al principio de los ochenta, casi todo el trabajo de apoyo recaía en CIDHAL, a media década había ya un conjunto de ONG que trabajaban en los sectores populares con un enfoque feminista y un compromiso social.[13] En estas ONG se mezclaron exintegrantes de grupos feministas e integrantes o exintegrantes de organizaciones y partidos políticos de izquierda, que fueron constituyendo la vertiente del feminismo social, vertiente que inició un largo proceso de institucionalización del feminismo al adoptar la figura de "asociación civil" con financiamiento para sus tareas, como forma general de organización y de apoyo a los sectores populares. En esos años, la militancia feminista y también la militancia política reunidas en estas ONG empezó a ser un trabajo institucional con retribución económica. De todas formas siguió existiendo el "pequeño grupo" centrado en la reflexión de la experiencia, la difusión y la denuncia; el feminismo histórico, como movimiento, mantuvo sus ejes de reflexión y sus demandas, así como su propia estructura organizativa.

La vinculación de las ONG con los movimientos populares y con una izquierda volcada a gestar procesos sociales y políticos, en la perspectiva de un futuro revolucionario y socialista fue fructífera pero conflictiva, pues al mismo tiempo en que la izquierda propició el nuevo fortalecimiento del movimiento de mujeres, al aportar una base social organizada que constituiría el esqueleto del feminismo popular e impedir que el corporativismo oficial se adueñara de los procesos femeninos; la izquierda también marcó el discurso de los movimientos emergentes de mujeres con una perspectiva de clase reticente y prejuiciosa ante el feminismo. Desde ese lugar, la ideología de la izquierda influyó en los conflictos y tensiones entre el feminismo y muchos núcleos de mujeres de los sectores populares.

A lo largo de la década de los ochenta, pero sobre todo en su primera mitad, se multiplicaron los grupos populares femeninos que empezaron a discutir la "problemática de la mujer".[14] En ese periodo, el trabajo popular con mujeres se

[13] Entre las ONG que fueron constituyéndose en el Valle de México en esos años y que priorizaron su trabajo con las mujeres de sectores populares se encontraban: CIDHAL, Mujeres Para el Diálogo (MPD), el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas (CAMVAC) que luego daría lugar al Centro de Orientación Contra la Violencia (COVAC), Acción Popular de Integración Social (APIS), el Equipo de Mujeres en Acción Solidaria (EMAS), el Grupo de Educación para Mujeres (GEM) y Mujeres en Acción Sindical (MAS).

[14] En aquellos años, en los sectores populares no se hablaba explícitamente de feminismo, era una táctica

apoyó en las estructuras locales, sectoriales y sociales construidas por la izquierda[15] y, las primeras redes de organización popular femenina, fueron prácticamente un desdoblamiento de aquellas. Así, las mujeres de las coordinadoras sindicales, de la Conamup, del FNCR y de la CNPA,[16] dieron luz a la Coordinadora de Mujeres Trabajadoras (1981-1982), a la Regional de Mujeres de la Conamup (1983-1991), al Foro de la Mujer —ligado al FNCR— (1984-1985) y a la Coordinadora de Mujeres de la CNPA (1986-1987); al mismo tiempo, los conflictos de la izquierda influyeron, decisivamente en los procesos femeninos (Espinosa y Sánchez).[17] Otras instancias femeninas importantes se construyeron a raíz del sismo de 1985: el Sindicato de Costureras 19 de Septiembre y los grupos de mujeres de organizaciones vecinales emergentes. En ellas se manifestó una perspectiva más civilista y menos maximalista de la izquierda y un feminismo con mayor alcance político y social, pero también con más diferencias en cuanto a las formas de impulsar el trabajo con mujeres y a las formas de entender la democracia y el cambio social.[18]

Decenas, tal vez cientos de núcleos populares femeninos abordaron la "problemática de la mujer" con un sentido crítico, y desarrollaron luchas con una indiscutible perspectiva feminista (aunque no usaran el término), al tiempo que construían colectivos locales, redes y coordinaciones regionales. Pero muy pocas instancias de coordinación regional o sectorial lograron mantenerse a mediano plazo,[19] debido a que estos movimientos femeninos enfrentaban demasiados retos. El primer problema era que los discursos de clase a los que estaban acostumbradas las mujeres, pese a su radicalismo, jamás las habían considerado como

---

implícita para impedir que el prejuicio antifeminista de las organizaciones sociales y gremiales en que participaban las mujeres desmantelara sus incipientes colectivos y acciones. Hablar de la problemática de la mujer "neutralizaba" el tema.

[15] A diferencia de Tuñón (69), que prácticamente no otorga ningún papel a las organizaciones y alianzas construidas por la izquierda de los años setenta e inicios de los ochenta en la emergencia de un movimiento amplio de mujeres (MAM), yo creo que el curso, la fuerza y la magnitud del feminismo popular (la vertiente del movimiento más vigorosa de los ochenta), e incluso el desarrollo del feminismo social serían impensables sin la izquierda, no porque ésta fuera feminista, sino porque sus estructuras organizativas y redes políticas se convirtieron en su eje articulador. Las feministas por sí solas, tal como ocurrió en los setenta, difícilmente hubieran podido construir con tanta celeridad una base social y redes femeninas populares tan amplias como las que surgen en los ochenta.

[16] Conamup: Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular; CNPA: Coordinadora Nacional Plan de Ayala; FNCR: Frente Nacional Contra la Represión.

[17] Por ejemplo, los conflictos entre diversas fuerzas políticas de la CNPA condujeron a su escisión, y con ella se desarticuló la naciente organización de mujeres de la CNPA. Problemas similares se presentaron entre la Conamup y la Regional de Mujeres.

[18] El trabajo realizado por diversas ONG en el Sindicato de Costureras 19 de Septiembre ejemplifica claramente los conflictos y las diversas posturas de las feministas en su apoyo a los movimientos (Mercado).

[19] La Regional de Mujeres de la Conamup, que entre 1983 y 1991 tuvo una vida activa; la Red de Campesinas del Sureste, apoyada por Comunidades Eclesiales de Base, fue creada en 1981 y tuvo vida activa cuando menos hasta 1993, el Sindicato de Costureras 19 de Septiembre, cuya movilización se inició en 1985 y tuvo gran relevancia hasta los primeros años noventa, fueron tal vez las instancias amplias con mayor permanencia.

un grupo con problemas y demandas propias. Pero éstas todavía no estaban definidas. ¿Cómo vincular los problemas personales y la lucha específica de las mujeres, a la lucha social y a la lucha de clases? Ni en el terreno conceptual, ni en el práctico, ni en el organizativo estaban claras las cosas.

Además, las mujeres de sectores populares también encontraron resistencia u oposición en todos los espacios donde intentaron actuar. Uno de los conflictos más generalizados que se presentaron al interior de sus organizaciones políticas, sociales o gremiales, fue si debían o no constituirse instancias femeninas en su interior. Las promotoras defendían estas instancias aduciendo que sólo allí discutían libremente problemas de mujeres y que hacían valer su voz y sus ideas, mientras en sus organizaciones sociales y mixtas estos temas eran ignorados y casi no contaba su palabra. La contraparte argumentaba que al organizarse como mujeres dividían al movimiento y que a través de su temática y demandas aparecía un feminismo "pequeño burgués" que debilitaba o desvirtuaba la lucha de clases.

En diversas reuniones y encuentros se habló de este conflicto, pero en ellos también se ubicó la desigualdad y opresión en el seno familiar como un campo de identidad general: campesinas, trabajadoras y colonas se descubrieron como trabajadoras domésticas sin pago ni reconocimiento, como mujeres que desconocían sus cuerpos y no tenían decisión sobre ellos, sobre su sexualidad, su maternidad ni sus vidas; el papel de madres, esposas y amas de casa resultó ser un gran campo de conflictos genéricos y de identidades emergentes. Sin embargo, lo femenino popular tampoco era homogéneo, adquiría distintas connotaciones en contextos rural y urbano, en cada uno existían diferencias abismales entre distintos grupos de mujeres. Otro problema generalizado se asoció al papel subordinado que jugaban en sus organizaciones sociales y gremiales, donde, pese a un discurso democrático, su acceso a la dirección era muy difícil; se descubrieron sometidas, cuando no menospreciadas o ignoradas por sus compañeros; el no existir como grupo específico dificultaba la resolución de sus rezagos y de sus problemas de género (Espinosa y Sánchez: 22). Pese a la identificación de problemas comunes, la "problemática de la mujer" adquiría tantas peculiaridades y se articulaba a tan variadas condiciones que, difícilmente existiría la posibilidad de un discurso único, de una demanda general o de una instancia común, ya no digamos de asalariadas, campesinas y colonas, sino siquiera de alguno de estos sectores; tan sólo entre las asalariadas, las condiciones laborales y salariales, y la participación sindical de las mujeres de la pequeña y mediana industrias, donde imperaba el "charrismo sindical", eran radicalmente diferentes a las de empleadas de secciones democráticas ganadas en "sindicatos nacionales charros", o a las de trabajadoras universitarias.

El movimiento se hizo más heterogéneo y complejo que en los setenta, pero también más difícil de unificar, pues la diversidad no condujo de inmediato al pluralismo.[20] Si en el mundo popular se dificultó la permanencia de instancias amplias y la mayoría de los procesos se desplegaron en el ámbito local, la unidad entre organizaciones femeninas populares y grupos feministas con una situación socioeconómica más desahogada que centraba su atención en otro tipo de demandas, resultó una tarea titánica también llena de diferencias y problemas. Tan es así, que en ese entonces se fueron gestando tensiones y conflictos entre los movimientos de mujeres de sectores populares y el movimiento feminista. Nada más ajeno a la realidad, pues amén de diferencias grupales y hasta personales, entre los grupos feministas coexistían cuando menos las dos vertientes que hemos mencionado: el feminismo histórico, cuyas concepciones y acciones seguían focalizando centralmente el problema del aborto y la maternidad voluntaria, la idea de una sexualidad más libre y la lucha contra la violencia; y el feminismo social de las ONG, que sostenía una posición crítica ante las relaciones de género, y conjugaba la reflexión y acciones en torno a la "problemática de la mujer" con una acción social y a veces hasta asistencialista en los sectores populares.

Cuando tomó fuerza el proceso popular femenino, muchos grupos feministas se entusiasmaron ante la posibilidad de que una base social tan amplia como la movilizada por la Regional de Mujeres de la Conamup por ejemplo (cuyos mítines y marchas llegaron a reunir dos mil mujeres), asumiera sus demandas y formara parte de su movimiento. Pero las colonas estaban construyendo otro discurso: descubrían nuevas reivindicaciones y dotaban de una visión de género a las demandas "históricas" del MUP y al discurso radical que compartían con sus organizaciones mixtas. Este desencuentro se expresó en 1984, cuando por primera vez la Regional se sumó a la celebración del día internacional de la mujer y convirtió en masivo un acto que en años anteriores sólo convocaba a unas cuantas; sin embargo, en vez de que las colonas apoyaran las tradicionales demandas feministas, protestaron contra la carestía de la vida y presentaron un pliego petitorio ante la Secretaría de Comercio.

Las feministas no sólo encontraron reticencias a sus demandas, sino a su apelativo pues las populares no querían llamarse feministas.[21] Y es que aun cuando estuvieran inmersas en variadas reflexiones de género, éstas generalmente se

[20] Gutiérrez señala que "pluralismo no es la mera profusión de posiciones diversas, sino el reconocimiento de la legitimidad de las diversas posturas y su derecho a afirmarse en un terreno común. Lo cual no excluye el conflicto, pero lo intenta procesar civilizadamente mediante reglas del juego, posibilitando que el 'enemigo' al que naturalmente se elimina, se trastoque en un oponente con el que se compite y negocia" (2).

[21] En poco tiempo, el deslinde en torno al feminismo no sólo provino de las mujeres de sectores populares, sino de las propias feministas que se resistían a incluir en el movimiento a mujeres con las que no se identificaban.

asociaron a "la problemática de la mujer", no al *feminismo*. Así que el término quedó ligado a los prejuicios y a la crítica de sus organizaciones de clase, a la idea de que las feministas luchaban contra los hombres, por el libertinaje sexual, el lesbianismo y el aborto;[22] y al temor de ser acusadas de divisionistas. Pese a haberse identificado como mujeres oprimidas, y a que varias de sus reivindicaciones y luchas coincidían con la lucha feminista, ellas sentían que su proyecto de cambio social estaba ligado vitalmente a las organizaciones populares y priorizaron su relación con éstas, convirtiendo su identidad de clase en elemento de exclusión para establecer otras alianzas.[23] Muchas feministas tampoco comprendían cuál podría ser la subversión de amplios colectivos populares que, en lugar de cuestionar beligerantemente su rol tradicional como madres y amas de casa, realizaban acciones colectivas que parecían reafirmarlo al demandar subsidios al consumo, al abasto popular, la salud, etcétera.

Pese a estos desencuentros, el camino abierto por el feminismo histórico contribuyó decididamente al desarrollo de las experiencias populares de los años ochenta, pero las mujeres de estos nuevos movimientos no se reconocían en las pioneras y, finalmente, muchas feministas de la vertiente histórica, tampoco encontraron lazos de identidad que las acercaran a éstas, tal vez esa exigencia mutua de identidad en los caminos, las demandas y las prioridades, en las formas organizativas y en las maneras de hacer política eran parte del problema, pues un posible entendimiento no tendría porqué suponer identidades ni discursos homogéneos.

Las feministas de ONG se convirtieron en un frágil y complejo puente de relación entre ambos polos, al intentar amalgamar el feminismo con la lucha social. Y este intento apuntó a la construcción una nueva dimensión del feminismo y de lo social, que no satisfizo ni a las feministas ni a las populares. En la segunda mitad de los ochenta, las ONG estaban entre la espada y la pared las

[22] Aunque algunas de esas ideas eran falsas o maniqueas, como la lucha contra los hombres, otras revelan los límites de la reflexión y el cambio cultural de las mujeres de sectores populares, especialmente relacionados con la sexualidad, pues si sus discusiones les permitieron descubrir que carecían de autodeterminación sobre sus cuerpos, a ello asociaron más la posibilidad de decir "no" (a las relaciones sexuales forzadas, a embarazarse sin desearlo, por ejemplo), que a la posibilidad de decir "yo quiero", "me gusta". Así, fue común la dificultad para reconocer su cuerpo y su sexualidad como fuentes de placer y tal vez una mayoría siguió compartiendo una cultura machista que estigmatiza a la mujer liberada como "libertina". El problema del aborto fue tratado en muy escasas ocasiones, nunca se promovió una discusión amplia sobre su despenalización, en parte por el miedo de ONG y activistas a encontrar oposición en las "bases" y a la dificultad que esto representaría para dar continuidad a los procesos, en parte porque a las mujeres de sectores populares las agobiaban otras preocupaciones.

[23] Tal vez otro elemento que incidió en este deslinde fue la acción de las ONG, pues para evitar una confrontación con una izquierda más o menos antifeminista, muchas integrantes de ONG evitaron explicitar su feminismo y hasta nombrarlo. Entre los sectores populares se generalizó la reflexión sobre la problemática de la mujer y la elaboración de pliegos petitorios y demandas de mujeres.

feministas eran compañeras de segunda, les llamaban "populáricas" para diferenciarlas de las populares y a la vez asociarlas con ellas; por otro lado, pese a recibir su apoyo y percibir su compromiso social, las populares sentían que las mujeres de las ONG eran parte de un feminismo con el que no compartían un proyecto de cambio social de largo alcance.

III. El feminismo popular

Varios factores fueron modificando la identidad de las mujeres de la vertiente popular y su relación con el feminismo: la acción participativa y civilista de los nuevos movimientos sociales urbanos, surgidos a raíz de los sismos de 1985, mostraron los límites del discurso maximalista de la izquierda y aproximaron a un amplio sector del feminismo organizado —más bien reorganizado en esa coyuntura— con las costureras y mujeres de las nuevas organizaciones urbanas. En estos movimientos se experimentó una nueva forma de relación, facilitada por la solidaridad que despertó la tragedia, por una mayor receptividad ante el feminismo, y también, porque muchas feministas eran más sensibles a la problemática social. En esa misma época, el feminismo también se abrió paso gracias a la relación que las mujeres populares tuvieron con grupos populares de América Latina y Estados Unidos, que se asumían explícitamente como feministas sin renunciar a sus objetivos sociales y políticos.

Su propio proceso reflexivo y de organización también fue decisivo en la construcción del feminismo popular, pues, aunque los motores de su acción y sus demandas no tuvieron los mismos puntos de partida ni siguieron el curso del feminismo histórico —incluso, entre campesinas y colonas existió la dificultad para cumplir sus roles tradicionales en condiciones precarias lo que las condujo a irrumpir en el espacio social—; la reflexión y las acciones colectivas también condujeron a subvertir las tradiciones, los papeles, las funciones y, a demandar una igualdad genérica que enfatizó otros puntos. Tuvieron que vencer muchos obstáculos de género para poder actuar como mujeres: para muchas salir de casa fue un paso difícil pues compartían la idea de que ese era su lugar, en ese sentido, la primera victoria se libró internamente, frente a sí mismas; pero enseguida tuvieron que vencer la oposición y violencia de sus maridos, padres, hijos, suegras, madres; a medida que avanzaba su proceso organizativo y de acción, tuvieron que convencer a los "camaradas" de que su lucha no dividía al movimiento y que sus demandas eran justas.

Así que el demandar tortibonos[24] o desayunos escolares, recursos para la sa-

[24] Bonos que podían canjearse por tortilla subsidiada.

lud o para la vivienda, cumplimiento de prestaciones laborales, acceso a puestos de trabajo vedados a mujeres, salarios iguales, cargos de representación y dirección en los sindicatos o en las organizaciones sociales, etcétera, implicó desconstruir una identidad genérica y empezar a definir otra imagen femenina. No sólo en el espacio social o gremial se daban luchas y cambios: la participación social de las mujeres populares y sus nuevas perspectivas obligaron a muchos núcleos familiares a redefinir los lugares y funciones de sus miembros, compartiendo con más equidad el trabajo doméstico y la vida pública, aunque en otros casos, obligó a las mujeres a desempeñar dobles o triples jornadas de trabajo: la doméstica, la salarial y la política; muchas dejaron de "pedir permiso"; otras cuestionaron la educación sexista de los hijos; una gran mayoría empezó a defenderse de la violencia y a luchar por su derecho á tener actividades y proyectos propios; otras analizaron la sexualidad y la maternidad. En todos los casos, las reflexiones fueron acompañadas de acciones que conjugaron la resolución de problemas cotidianos surgidos de la precariedad con acciones tendientes a modificar las relaciones entre hombres y mujeres. En general, los conflictos de género implicaron rupturas conyugales para muchas dirigentes, pero la mayoría de "las bases" negoció su participación social con la pareja. En un lento y conflictivo proceso surgieron nuevos liderazgos femeninos que actuaron en los espacios informales de la política.

Estos efectos de la participación social de las mujeres se asociaron a un discurso claramente feminista construido en múltiples talleres, encuentros y reuniones de donde surgió un abanico de ideas y propuestas, a veces difíciles de llevar a la práctica, pues las mujeres se movían en diferentes espacios sociales y luchaban contra diversos sujetos (el patrón o el cacique rural o urbano, el funcionario público y las instituciones estatales, el camarada de la organización, el marido y muchas mujeres que no compartían las nuevas prácticas e ideas femeninas), de esta diversidad de posiciones surgían también diferentes negociaciones y posibilidades de cambio.

De todas formas, el proceso tenso y desigual de las mujeres de sectores populares conmocionó la vida de muchas y las relaciones entre los géneros en todos los espacios: en la familia, en las organizaciones sociales y gremiales y en las comunidades donde participaron. Al igual que las feministas, estas mujeres convirtieron lo personal en político, y politizaron, socializaron y trataron como públicos parte de los asuntos encerrados convencionalmente en el mundo privado, redefiniendo con ello los espacios de lo público y lo privado y, la relación entre ambas esferas. Profundizaron en el concepto de democracia y cuestionaron la visión reduccionista de la izquierda, al incorporar paulatinamente los problemas

de género a los procesos de democratización social o gremial, y ampliaron los espacios y dimensiones de lo político y la política.

Todo ello abonó el terreno para que, en la segunda mitad de los ochenta, varios núcleos populares femeninos[25] acuñaran el concepto feminismo popular, cuyo uso se extendió con cierta rapidez, aunque todavía persistieran muchos prejuicios. Algunas integrantes de la Regional de Mujeres señalan que esta asunción implicó el reconocimiento de que su lucha era también por transformar las "relaciones de opresión entre hombres y mujeres", y que lo "popular" destaca no tanto su origen, sino la idea de que el cambio social se haría junto con el pueblo.

Siguiendo al proceso podemos decir que el feminismo popular fue incubado por el feminismo histórico y social, pero también y decisivamente por la izquierda y los movimientos sociales independientes del aparato corporativo estatal y del partido oficial que, como el feminismo, venían gestándose desde los setenta y repercutían en la década de los ochenta, primero con una perspectiva radical y luego con una postura más civilista. En este sentido, el feminismo popular no abarca ni puede denominar cualquier movilización femenina de los sectores populares, sino que se asocia a aquellos núcleos independientes del partido de Estado que conjugaron sus luchas sociales, gremiales y políticas, con una reflexión y acciones tendientes a transformar positivamente las relaciones de género.

Obviamente, quienes acuñaron y asumieron explícitamente el concepto constituyeron el corazón de esta vertiente del movimiento, pero muchos otros núcleos de sectores populares participaban en procesos de cambio positivo en las relaciones de género y asumieron la idea de un cambio social con un protagonismo popular. En este sentido, si no toda movilización femenina con composición popular se inscribe en la vertiente del feminismo popular, tampoco están excluidas todas aquellas que ignoraron e incluso rechazaron el concepto.[26] Pues cuando el

[25] En 1986, después de muchos roces y problemas en los trabajos con mujeres de colonias populares, se realizó una reunión entre la dirigencia de la Regional de Mujeres de la Conamup y diversas ONG para discutir "el feminismo". Las ONG propusieron técnicas participativas para dar la discusión, y las dirigentes de la Regional, ya familiarizadas con éstas metodologías, decidieron aplicar la técnica llamada "el juicio" que se emplea para analizar y sustentar algún problema. En este caso el enjuiciado era el feminismo y, siguiendo la técnica, se inició el "yo acuso". Llovieron tantas críticas y elementos de deslinde y parecía tan débil la función de la "fiscalía", que se auguraba una "sentencia" desastrosa. Pese a estos pronósticos, las dirigentes concluyeron que su lucha también tenía como fin acabar con la desigualdad y la opresión de las mujeres, y que ellas también eran feministas, pero de "otro tipo", ellas luchaban por un feminismo popular. Las feministas de ONG que estaban presentes se sintieron "acusadas", marcando el evento un distanciamiento entre ambas, pero el término empezó a utilizarse en el medio popular, primero en el MUP y luego entre costureras y campesinas. Ciertamente, ninguna organización amplia de mujeres asumió explícitamente el término, pero, sí se asumió la idea de luchar por la igualdad entre hombres y mujeres en diversos planos.

[26] Tovar y Vázquez, refiriéndose a las mujeres del MUP, señalan que la identidad feminista sólo fue prerrogativa de una élite: las dirigentas. Disiento de esta postura, pues si en efecto fueron las lideresas (y no todas) quiénes se involucraron en la discusión del concepto y lo asumieron como propio, los procesos de

cambio social incorpora la reflexión y búsqueda de cambios positivos en las relaciones entre los géneros, los contenidos reales del proceso resultan más significativos que el nombre.

El que muchas mujeres del pueblo se identificaran con el feminismo es indiscutible, pues en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en 1987, en la Ciudad de Taxco, Guerrero —que aglutinó alrededor de dos mil quinientas asistentes— fue mayoritaria la presencia de mujeres de sectores populares (se calculó en mil quinientas). Esta movilización popular en torno a un evento feminista habría sido impensable tan sólo cinco años antes. Pero la nueva vertiente no tuvo tan buena acogida, pues "fue interpretada por importantes sectores feministas (de México y América Latina) como una pérdida de identidad y como un menoscabo de la radicalidad del proyecto feminista. Estas divergencias se expresaron en la realización virtual de dos encuentros paralelos" (Tuñón: 75) y en el hecho de que las ONG ligadas a procesos populares se convirtieron en vértice y receptáculo de las críticas de unas y otras.

IV. Convergencias, conflictos y retos

El desencuentro entre el feminismo histórico y el feminismo popular, pone de manifiesto los difíciles caminos de construcción de la democracia, pues si ambas vertientes son potencialmente convergentes porque sus discursos tienden a democratizar las relaciones sociales y desde distintas trincheras luchan contra la desigualdad de las relaciones de género, ellas rehuyen o dificultan el encuentro y, aunque indudablemente ejercieron una mutua influencia, siguieron caminos paralelos y establecieron relaciones conflictivas y excluyentes. Estas dos vertientes del feminismo ampliaron y profundizaron el concepto de democracia, pero se resistían a radicalizarlo.

Siguiendo a Mouffe creemos que la construcción de una democracia radical exige el reconocimiento de las diferencias: lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo (Mouffe: 86). En esta breve y apretada historia, las dos vertientes del feminismo muestran sus diferencias, pero no las aceptan ni se reconocen. Unas sospechan que si las otras no asumen explícitamente las principales demandas del feminismo histórico, no podrán transformar positivamente las relaciones de género ni son feministas. Otras sospechan que si las unas no se asimilan a "la clase"

---

reflexión crítica sobre las relaciones de género, y los cambios en éstas, abarcaron a colectivos muy amplios —no sólo a las lideresas—, precisamente en el MUP, pero también en un sinfín de núcleos rurales y entre empleadas y obreras de diversas ciudades.

no podrán sentar las bases para un cambio social democrático y radical ni pueden ser sus compañeras de lucha. Un esencialismo de género o de clase necesariamente excluyente, se encuentra en el fondo de las dos posturas y dificulta la construcción de una nueva hegemonía y de una democracia radical. La desconstrucción de estas identidades esencialistas hubiera sido condición para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales de donde surgen las distintas formas de opresión y las respectivas aspiraciones libertarias y donde se habrían de aplicar los principios de igualdad y libertad (Mouffe: 6).

Ciertamente, los procesos protagonizados por las vertientes a que hemos hecho referencia muestran que un sujeto social puede actuar en distintos escenarios, con diversos interlocutores y en distintas posiciones, de modo que su discurso,[27] permeado por una diversidad de procesos, elementos y momentos, alcanza cierta unidad y regularidad, pero nunca llega a cicatrizar completamente, ni a fijarse de manera total, sino que está abierto a la contingencia. El discurso multifacético y cambiante que surge de esta dinámica, puede anclarse en torno a significados que inciden centralmente en la identidad del sujeto y que le permiten dar relativa coherencia, unidad y permanencia a los elementos dispersos y móviles que van construyendo su discurso. Esta complejidad implica la posibilidad de que un mismo sujeto juegue papeles aparentemente contrapuestos: las mujeres de sectores populares, aparecen como amenazantes feministas frente a sus organizaciones sociales y, como "mujeristas"[28] ante el feminismo histórico; a las ONG les ocurre algo semejante: las populares las desdeñaban por feministas, mientras las feministas históricas las rechazaban por "populáricas".

Incluso cuando las posiciones se polarizaron, podríamos decir que dentro de cada vertiente existía el conflicto: las feministas intentaban incorporar una dimensión social a su discurso, mientras las populares incorporaban una dimensión genérica al suyo. La articulación discursiva que pese a la resistencia se va desarrollando, muestra identidades sociales inestables que se fijan parcialmente pero nunca de manera total. Una perspectiva abierta a la diferencia, permitiría visualizar la construcción de un feminismo diverso, dinámico y heterogéneo que surge de diversas situaciones socioeconómicas, culturales, generacionales, genéricas del sujeto; y conduciría a aceptar las múltiples formas de construir el femi-

[27] Aquí, siguiendo a Laclau y Mouffe (122-125), entendemos que una formación discursiva no puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar el espeso material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura. Los juegos lingüísticos se encadenan con acciones estableciendo secuencias relacionales. Ambos constituyen la práctica discursiva. En este sentido, cuando hablamos de discurso nos referimos no sólo a los postulados verbales sino a las acciones y proyectos del movimiento.

[28] Término con que se denominó a las acciones protagonizadas por mujeres que no se asumían explícitamente como feministas.

nismo y a la vez pensar en su articulación desde la diversidad y no desde la uniformidad.

La relación entre las feministas pioneras, las de ONG y las de sectores populares actualizó en cada momento el disenso y la heterogeneidad, no como fuentes de enriquecimiento o retos para la convergencia, sino como generadoras de conflictos y exclusión que dificultaron el encuentro y la construcción de un movimiento heterogéneo pero unitario. Tal vez el punto nodal de los discursos iniciales —fijado en torno a la clase o el género— se resistía a la articulación,[29] subversión y resignificación que el contacto con el "otro" implicaba. Y cada vertiente exigió a la otra que asumiera su propio discurso como único.

Paradójicamente, si el feminismo expresa una crítica radical al universalismo uniformador y al determinismo económico y enfatiza la necesidad de reconocer la diversidad, la experiencia de los ochenta, nos muestra a un feminismo histórico que adopta un universalismo aplastante. Adopción desafortunada que dificulta la construcción de una nueva hegemonía y democracia radical en la que exista lugar para las diferencias a la vez que búsqueda de consenso y tolerancia. El feminismo popular tampoco se salva de esta crítica, pues si su propio proceso revela la dimensión genérica de su problemática y el que otras mujeres también son oprimidas aunque no compartan los mismos problemas sociales y económicos que las de las clases explotadas, imagina que sólo "la clase" tendrá lugar en la construcción de una nueva sociedad, y se niega a incluir al "otro" en esta empresa. Ambas vertientes son excluyentes.

Consideramos que los sujetos sociales carecen de una identidad racional última, y que construir una hegemonía y una democracia incluyente implica analizar la pluralidad de posiciones de sujeto, y abandonar la idea de un agente perfectamente unificado y homogéneo (Laclau y Mouffe: 100), como aparecía en la clase obrera del marxismo determinista o las mujeres libertarias del discurso feminista. La búsqueda de la verdadera clase obrera o de las verdaderas feministas resulta ser un falso problema que tuvo implicaciones políticas.

Aunque cada vertiente aportó elementos para desarrollar la concepción y praxis del feminismo y amplió la concepción de la democracia y la política, la convergencia entre ellas sólo se dio en algunas coyunturas, en general se mantuvieron separadas y no lograron constituir un movimiento unitario. Pero tampoco puede decirse que fueron inamovibles o rígidas, pese a la resistencia, la falta de entendimiento y los prejuicios. Así, si el difícil desarrollo del feminismo popular

[29] Para Laclau y Mouffe, el concepto articulación es toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica (119).

fue poco entendido o poco valorado por el feminismo histórico, su existencia revela las mutaciones de la identidad de las mujeres del pueblo que en un inicio ignoran o minimizan la dimensión genérica de su problemática y que acaban convirtiendo su movilización en un proceso social de amplias dimensiones; a la vez, la búsqueda constante del feminismo histórico para trascender el pequeño grupo, la dimensión socioeconómica que va adquiriendo a lo largo de los ochenta, revela la posibilidad de articular la lucha de género en espacios y contextos diferentes a los que vieron nacer al feminismo; ambos procesos revelan que ninguna identidad se establece de modo definitivo y que siempre existe un grado de apertura y ambigüedad en la manera en que se articulan las diversas posiciones de sujeto (Mouffe: 85); reconocerlo resulta clave para elaborar un proyecto democratizador e incluyente.

A partir de la insurgencia cívica que desatan los procesos electorales de 1988, y sobre todo en los noventa, será el espacio de las luchas civilistas y la política formal donde estos feminismos se vuelvan a encontrar y redefinan sus posturas respecto a partidos políticos y vías de construcción de la democracia. Es una historia reciente que resulta inteligible a la luz de los procesos reseñados pero corresponde a otra investigación.

Bibliografía

1987 Centro de Estudios sobre la Mujer, Mujeres en Acción Sindical, Equipo de Educación Popular con Mujeres, Centro para Mujeres CIDHAL, Grupo de Educación Popular con Mujeres y Colectivo de Lucha Contra la Violencia, "Feminismo y movimiento popular en México", en EMAS, CIDHAL, GEM, MAS, CEM, COVAC, APIS, *Jornadas Feministas. Feminismo y sectores populares en América latina*, México.

Espinosa, Gisela

1992 "Mujeres del Movimiento Urbano Popular. 1983-85", en Alejandra Massolo (compiladora), *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, Colmex, México.

1993 "Feminismo y movimientos de mujeres: encuentros y desencuentros", en *El Cotidiano*, No. 53, UAM-A, México.

Espinosa, Gisela y Lorena Paz Paredes

1988 "Pioneras del feminismo en los sectores populares. La experiencia de CIDHAL 1977-1985", documento inédito, México.

Espinosa, Gisela y Alma Sánchez
1992 *También somos protagonistas de la historia de México,* Cuadernos para la mujer, Serie Pensamiento y Luchas No. 7, Equipo de Mujeres en Acción Solidaria, Centro Michoacano de Investigación y Formación "Vasco de Quiroga", México.

Gutiérrez, Griselda
en prensa *El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres y su contribución a la democracia.*

Jaiven, Ana Lau
1987 *La nueva ola del feminismo en México,* Planeta, México.

Laclau, Ernesto
1996 *Emancipación y diferencia,* Ariel, Argentina.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Siglo XXI Editores, Madrid, España.

Lamas, Marta
1992 "El movimiento feminista en la década de los ochenta", en Enrique de la Garza (coordinador), *Crisis y sujetos sociales en México,* UNAM/Porrúa, México.

Mercado, Patricia
1990 "Lucha sindical y antidemocracia feminista", en *Debate Feminista,* Año 1, volumen I, México.

Moguel, Julio
1987 *Los caminos de la izquierda,* Juan Pablos Editor, México.

Mouffe, Chantal
1993 "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en *Debate Feminista,* número 7, México.
1995 "La democracia radical ¿Moderna o posmoderna?", en *Leviatán,* número 55, Madrid, España.

Scott, Joan
1992 "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", en *Debate feminista,* Año 3, volumen 5, México.

Tovar, Yolanda
1997 "La invisibilidad de las mujeres del movimiento urbano popular", en *El Cotidiano,* número 84, UAM-A, Fundación Friedrich Ebert, México.

Tuñón, Esperanza
1997 *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, PUEG-UNAM, Ecosur, México.

Vázquez, Norma
1989 "Esfuerzos por consolidar una franja compartida", en *Doblejornada* número 34, 6 de noviembre.

Retrospectiva: liderazgo femenino y espacialidad urbana. Área metropolitana 1985-1994. El Movimiento Urbano Popular, cinco casos

Eva Chávez Guadarrama*

Resumen: Se analiza la forma en que las mujeres ejercen el liderazgo dentro del movimiento urbano popular (MUP) durante los últimos veinte años. La investigación apunta a que la dirigencia femenina se aleja de las pautas culturales impuestas; además señala que la estructura organizativa del MUP se compone de diversos sectores, y requiere para su funcionamiento de distintos subtipos de liderazgo. Diferenciamos tres de ellos: la dirigencia popular de masas, la dirigencia popular de mando medio y la dirigencia popular de alta jerarquía.

Abstract: This paper analyzes women's leadership as it is practiced within the Urban Popular Movement (UPM) in the past twenty years. It is shown how this leadership falls away of what it is socially imposed, and how various patterns of leadership are needed to fit the organizational structure of the UPM. The author differenciates three of them: popular leadership of mases, popular leadership of middle command and popular leadership of high command.

Yo ama de casa. ¿Y ahora qué?

"Ciudad profunda como el abismo de sus heridas" dice el poeta David Huerta con toda verdad. Porque la naturaleza sísmica de nuestro territorio se ha empeñado en confrontarnos con la fragilidad de nuestra humanidad y nuestras instituciones sociales.[1]

Aconteció, aunque la sociedad estupefacta no atinara a determinar cómo y qué acción ejecutar primero ante el terremoto del 19 de septiembre de 1985, debido a que el ser humano y la sociedad misma basan su identidad sobre la noaceptación de la contingencia y el conflicto, apostando a la continuidad, a la "normalidad", y a la institucionalidad o al mito del "sistema funcional".

[1] Podemos aquí utilizar la metáfora en la que la naturaleza sacude a la especie humana de la misma forma en que los humanos sacuden a las hormigas de su mesa.

* UAM-Azcapotzalco

El ser humano diría Imre Lakatos requiere para su subsistencia de certezas en la ciencia de paradigmas, en la vida cotidiana de dogmas. De ahí la gran conmoción social surgida ante el trágico desenlace del terremoto que devastó la parte centro de nuestra ciudad, corazón cívico, espacio ampliamente semantizado y resemantizado por los teóricos del urbanismo.[2]

La carencia de infraestructura adecuada y de una cultura cívica ante el desastre traería consecuencias políticas drásticas. Con las pesadas lozas de la devastación cayeron demagogias y fraudes industriales. Y fue entonces cuando la necesidad del otro se hizo conciente.

La forma en que la organización colectiva de los damnificados en la zona centro confrontó el desastre y el caos es ejemplar por su capacidad de respuesta, ya que sobrepasó a las organizaciones de masas ya instituidas bajo premisas ideológicas.[3]

La CONAMUP,[4] por ejemplo, subrepticiamente sorprendida por el fenómeno, no tuvo capacidad para organizar y movilizar a sus bases ubicadas en su mayoría en la periferia citadina.[5] Su escisión y la posterior dispersión de sus distintos organismos y miembros fortalecería las incipientes organizaciones formadas en el centro de la ciudad.

Se integrarían entonces la Unión de Vecinos y Damnificados 19 de Septiembre, UVYD;[6] la Unión Nueva Tenochtitlan-Sur, UPNT-S;[7] la Unión Popular Nueva

[2] Véase Ward y también la interesante posición sobre el reconocimiento identitario individual del espacio urbano en Wildner.

[3] Haber testificado la devastación y el caos social en 1985, al inicio de mis estudios en Antropología Social en la ENAH, resolvería mi inclinación por los estudios urbanos. Casi catorce años después, habiendo inspeccionado distintas estructuras políticas —institucionales y de oposición— he llegado a comprender que México, como sociedad, aún no ha trascendido los márgenes de los vaivenes electorales y las cooptaciones a izquierda y derecha. Lamentando el que no exista voluntad para construir un programa de desarrollo económico y político con espíritu humanista, como ha sucedido en países como Holanda, Suecia y Canadá.

México posee según datos de 1996. Pobres (millones): 72.219; de la cifra anterior son Pobres extremos (millones): 50.9; No pobres (millones): 20.4. Fuente: Editorial, "Anexo informativo a De bombas, bomberos y bombillas", en *La Jornada*, lunes 23 de noviembre de 1998, sección política, p. 6.

[4] La Coordinadora Línea de Masas, COLIMA (1978), fue el organismo antecesor de la CONAMUP. Esta a su vez fue creada entre 1980 y 1981 por el Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey (1976), el Comité de Defensa Popular de Durango (1979); la Unión de Colonias Populares del Valle de México (1979) y el Frente Popular de Zacatecas (1979).

En 1983 se realizó el Cuarto Encuentro de la CONAMUP, en mayo de 1983, caracterizado como el debate político que ahondaría las crudas diferencias y los conflictos internos que acabarían por fracturar a la organización. El terremoto de 1985 habría de acelerar el proceso de desintegración, ocasionando el surgimiento de numerosas organizaciones independientes —algunas de reciente formación, otras vía la experiencia CONAMUP— que reivindicarían el espacio urbano y su hegemonía para sí mismas.

[5] En este desarrollo se observa que la CONAMUP, organismo aglutinador de las masas populares, pierde fuerza en el escenario político debido a la aparición de la Coordinadora Única de Damnificados, CUD; inaugurándose así una nueva etapa para el Movimiento Urbano Popular en el corazón del área metropolitana. A diferencia de Bouchier, quién afirma que la CONAMUP se vio inmovilizada ante el terremoto; Alma Romo, dirigente de la UPCM, confirma con su testimonio la incorporación, ligeramente tardía, de la CONAMUP a los trabajos de rescate, otorgándole un papel preponderante y confirmando, asimismo, el posterior desmembramiento de la Coordinadora.

[6] Inicialmente la UVYD surgió de la organización de los vecinos de las calles Chiapas, Jalapa, Orizaba, To-

Tenochtitlan-Norte; UPNT-N;[8] el Sindicato de Costureras 19 de Septiembre;[9] La Unión Popular Centro-Morelos, UPCM; etcétera.[10]

Las organizaciones de vecinos e inquilinos, se constituyeron en octubre de 1985 en la Coordinadora Única de Damnificados, CUD, dentro de cuya estructura habría de formarse —en 1989— la Comisión de la Mujer de la Coordinadora Única de Damnificados, CMCUD, por un principio cultural básico: las mujeres habitan la casa. Las mujeres habían perdido su espacio de poder

Los objetivos de esta entidad eran, según se afirmaba:

> Que las mujeres unidas en la manera de solucionar nuestros problemas, luchemos por nuestros derechos, nos animemos a hablar en público, nos valoremos y valoremos al resto de las mujeres, nos capacitemos, mejoremos nuestras relaciones familiares, busquemos lugares de atención para nuestros hijos y construyamos lavanderías y comedores populares; es decir, que salgamos de nuestro aislamiento y disminuya la carga de trabajo doméstico que realizamos (Carrillo: 16).

Una vez más habría de cooptarse y semantizarse la lucha por la reconstitución del espacio, sólo que esta vez por mujeres con formación y trayectoria política. Los "espacios para la mujer" y el llamado "feminismo popular" no surgieron subrepticiamente en las organizaciones populares. Esta apertura debió gestarse a través de periodos de crecimiento y reflujo.

La visión historiográfica contemporánea del feminismo nos habla de eventos paralelos. Por ejemplo, la década de los setenta fue de reivindicaciones sobre la maternidad libre y voluntaria, la despenalización del aborto y la libertad sexual de la Coalición de Mujeres (CM) formada en 1976 y el Frente Nacional de la Liberación de la Mujer (FNALIDM), instituido en 1979, coexiste con los primeros movimientos de colonas (Espinosa, 1993). La participación de la mujer en orga-

---

nalá, etcétera, de la colonia Roma; a cuyas reivindicaciones se unieron —posteriormente— damnificados de las colonias Doctores, Obrera, Condesa, Álamos, Narvarte, Juárez, Buenos Aires y Algarín, integrantes actuales. Participan en ella alrededor de 2500 familias; su población total está integrada en un 90% por mujeres (Carrillo: 10-16).

[7] La UPNT-S fue fundada por los grupos de solicitantes de vivienda que ya existían y las nuevas agrupaciones de vecinos emergentes del sismo. La agrupación se formó unos días después del 19 de septiembre; sus proyectos iniciales incluyeron alrededor de 60 vecindades y 1200 familias (Carrillo).

[8] La UPNT abarca parte de Tepito, La Merced, la Obrera, el Centro, Izazaga, Circunvalación y Granaditas. Del Zócalo a Tepito corresponde la zona norte y del Zócalo a la Obrera, la zona sur (Carrillo). Algunos participantes tasan la participación femenina entre un 70 u 80% de su total.

[9] El SC 19 de Septiembre, fue formado por trabajadoras damnificadas de 42 empresas desoladas por el sismo. Hasta 1989 contaba, aproximadamente, con 2 mil integrantes provenientes de 15 empresas (Carrillo).

[10] La UPREZ se formaría en febrero de 1987, a raíz de la fusión de diferentes organizaciones que habían sido partícipes de la dinámica de trabajo en la CONAMUP.

nizaciones vecinales como la Unión de Vecinos de la Colonia Guerrero, UVCG, es muestra de ello (Massolo, 1989).

Los ochenta pareció ser una época de reflujo para el análisis y la acción de las mujeres; sin embargo, no constituyó un obstáculo para la realización del Primer Encuentro Nacional de Mujeres.[11] Se congregarían, principalmente, mujeres pertenecientes a corrientes de izquierda: sindicalistas, campesinas, de organizaciones populares, etcétera, problematizando familia y sexualidad, doble jornada y participación política de la mujer, etcétera (Espinosa, 1993).

Espinosa afirma que entre 1980 y febrero de 1986, "se realizaron diez encuentros sectoriales amplios (de trabajadoras, campesinas y colonas) y cuando menos medio centenar de reuniones locales o regionales de núcleos femeninos populares" (1993: 12).

Los encuentros derivaron en la identificación de algunos problemas comunes a las mujeres: la opresión en la esfera privada y las relaciones asimétricas al interior de las organizaciones "democráticas" de pertenencia. Además del nivel reflexivo, se manifestaron nuevas aspiraciones del desempeño femenino en las luchas sindicales y urbano populares, planteamientos que lentamente se abren brecha entre los dogmas de la izquierda mexicana.[12]

Durante la primera mitad de los ochenta, los militantes de movimientos "de clase" participaron masivamente en la construcción de un feminismo popular, "intentando incorporar la problemática de género a la lucha general de los explotados" (Espinosa, 1993: 12). Existía —a pesar de todo— una actitud de desconfianza hacia los sectores feministas por parte de la vertiente popular, debido a que el manejo de alianzas con organizaciones políticas se privilegiaba.

La relación feminismo popular-organizaciones políticas y de masas no era cómoda porque minaba la autonomía del movimiento femenino. Después de los sismos de 1985, el feminismo adquirió otra dimensión en las organizaciones populares. Surgirían asociaciones como el Sindicato de Costureras "19 de Septiembre", matizando el derrocamiento de las relaciones opresivas de poder. Germinaron acertadas convergencias entre las mujeres con extensa tradición de militancia y las mujeres de organizaciones recién erigidas.

Dentro del derruido edificio de la política económica nacional en los ochenta y sus tribulaciones, se abrieron paso las demandas de subsidios a la canasta básica, y la incipiente formación de las que serían "cooperativas de abasto y consumo", en cuyo seno seguiría palpitando la mayoritaria presencia femenina y el floreciente liderazgo femenino. Así, a las demandas de las mujeres del sector

[11] Realizado en noviembre de 1980 en la ciudad de México.
[12] Cuya dirigencia es apabullantemente masculina.

popular serían sumadas las reivindicaciones de mujeres de sectores sociales menos abatidos por la crisis. Se fundarían entonces la Red Contra la Violencia y por los Derechos de la Mujer, en 1985, y por el mismo periodo, el Frente por la Maternidad Libre y Voluntaria (Espinosa: 14).

La coyuntura electoral de 1988, abriría un espacio más a la participación política de las mujeres. Se fundaría, en el mes de julio, el Frente de Mujeres en Defensa del Voto Popular y poco después el Frente Mujeres en Lucha por la Democracia. En octubre, sería instituida la Coordinadora Benita Galeana y dos años después, en 1990, la Coordinadora Feminista del DF. En 1991 se llevó a cabo la Convención Nacional de Mujeres por la Democracia, debate paralelo a la participación femenina directa en la lucha parlamentaria.[13]

Estado del arte: líderes y liderazgos

Se considera que un líder es aquella persona que dirige, conduce o encabeza una acción en la consecución de objetivos personales y/o grupales. Siendo un elemento cohesionador y organizador de la acción colectiva, su papel es esencial para la estructuración institucional de cualquier organismo. De igual forma se hace primordial la redefinición de la noción "liderazgo", involucrando su acción, su influencia y sus limitantes.

Algunas definiciones del fenómeno han enfatizado su papel de recolector y distribuidor de recursos materiales y otros han subrayado su carácter simbólico. Por definición sabemos que el liderazgo es la forma en que desarrolla una acción un líder, acorde a estrategias establecidas para la consecución de fines personales y/o colectivos; pero ¿cuáles son las condiciones que le permiten consolidarse a un sujeto como tal?; ¿es el liderazgo un producto social o es resultado del "carisma" innato de un sujeto?; o ¿es una asociación de ambos aspectos? Revisemos algunos aportes cruciales.[14]

[13] La subrepresentación femenina en el ámbito político sigue siendo un punto álgido en la agenda del feminismo. Contrastando algunas cifras de distintos años observamos que: en 1987 de los 20 millones de mexicanos, más de diez millones eran mujeres, teniendo acceso a l 0. 03 % del total de las curules del parlamento. De entre los 400 diputados sólo 25 eran mujeres, procedentes del PRI (Lovera). En 1994 en México, existían 5 senadoras, 44 diputadas federales, 14 asambleístas del DF y 88 legisladoras locales (Trejo). Los datos obtenidos con posterioridad al periodo electoral de agosto de 1994 mostraron que las mujeres alcanzaban la cifra de más de 23 millones 600 mil del total poblacional, representando el 51. 8% del padrón electoral (Lovera). La participación en el poder legislativo era en ese mismo año, de 7. 97% equivalente a 45 mujeres "para un total de 564 personas —entre senadores y diputados" (Fernández: 49). Existían 42 diputadas (8.4%) y tres senadoras (4.68%); en tanto que en la Cámara de Diputados el PRI contaba con 8% de diputadas, el PAN con 7. 8% y el PRD con 11. 9%. En el Senado, únicamente el PRI contaba con 5% de mujeres senadoras (49-50).

[14] Este apartado sumariza un avance de la tesis de maestría que estamos trabajando. Un estado del arte más detallado habrá de encontrarse en el capítulo primero del trabajo.

Liderazgo y movimiento social

No todos los movimientos sociales[15] son similares, ni los liderazgos implicados en su estructuración, opina Neil Smelser (1989), quien realiza una interesante distinción entre movimientos orientados por valores, MOV, (como los movimientos mesiánicos o utópicos), y los movimientos orientados por normas, MON.[16] Siendo estos últimos, aquellos movimientos que pretenden restablecer, proteger, modificar, o crear normas en el nombre de ideas comunes, ya sea de forma directa o indirecta.[17]

Las innovaciones normativas (como una ley nueva, costumbre, despacho, asociación, o segmento de un partido político), aparecen como resultado de un movimiento orientado por normas (Smelser: 270).

Existen condiciones específicas que posibilitan la movilización para la acción del movimiento. Estas son: a) el papel del liderazgo en la organización del movimiento para la acción; b) las fases reales y derivadas de la acción; c) el efecto del éxito o el fracaso de estrategias y tácticas específicas del movimiento en el desarrollo del mismo; y d) el efecto del éxito o fracaso global en el desarrollo del movimiento (Smelser: 296-312). Hablaremos del liderazgo dentro de este tipo de movimientos.

Smelser, afirma que dentro de los MON, se distinguen dos tipos de liderazgo: el liderazgo que formula las creencias y, el liderazgo que moviliza los participantes para la acción. Algunas veces la misma persona ejecuta ambas funciones; en otros casos una división de los papeles del liderazgo aparece dentro del movimiento (297).

[15] Todo movimiento social (MS), definido analíticamente, abarca tres dimensiones: "Antes de todo la acción colectiva debe contener solidaridad, es decir, la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como parte de una unidad social. La segunda característica es la presencia del conflicto, es decir, una situación en la cual dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos (...) La tercera dimensión es la ruptura de los límites de compatibilidad de un sistema al que los autores involucrados se refieren" (Melucci, 1991a: 361-362).

Los movimientos sociales son conductas colectivas que responden a la necesidad del cambio sistémico, entendiéndose que el cambio "nace de la necesidad de controlar el antagonismo que opone a las clases. La causa interna, el motor de cambio, es la necesidad que tiene un sistema de clases de mantenerse controlando la oposición estructural que lo atraviesa. También las causas externas pueden influir sobre los procesos de transformación... Sin embargo la eficacia de estas causas, jamás es directa" (Melucci, 1986: 100).

Un sistema social necesita mantener un control constante sobre su propia estructura, interviniéndola y por tanto modificándola. Estas modificaciones tienden a crear desequilibrios e incompatibilidad entre los elementos y los niveles de un sistema (101); contradicciones sobre las cuales se insertarían las conductas colectivas acelerando el proceso de transformación y diversificación de la estructura. La activación de los movimientos sociales emana de elementos coyunturales —aspecto diacrónico— y elementos estructurales —aspecto sincrónico.

[16] Los movimientos orientados por normas se distinguen de movimientos con un carácter más general; por ejemplo el movimiento pacifista y el movimiento feminista, los cuales han derivado en distintos movimientos orientados por normas en la idea de reivindicar ciertos derechos.

[17] Presionando a alguna autoridad, por ejemplo.

El tiempo tan prolongado en que una organización se encuentra involucrada en un movimiento, genera la aparición de nuevos tipos de liderazgo mientras que el movimiento progresa —estos líderes se encuentran vinculados hacia las exigencias organizacionales del movimiento más que hacia sus ideales u objetivos. Son líderes burocráticos como Roche y Sach los han clasificado.

En tanto que la colectividad sigue desarrollándose, siguen apareciendo más tipos de liderazgo —algunos en busca de poder dentro de la colectividad misma, otros involucrados en mantener el prestigio de la organización o movimiento ante el ojo público. De la proliferación de líderes en planificadores, promotores, burócratas, buscadores-de-poder, y buscadores-de-prestigio; surgen muchos conflictos y fragmentaciones internas (297).

El líder, el cual es más importante en la fase de movilización activa, como acertadamente señala Smelser, se concentra en una serie de estrategias y tácticas: para formar un nuevo partido político; para influenciar a los partidos existentes; para convenir una marcha u otro tipo de demostración; para influenciar las legislaturas haciendo antesala o escribiendo cartas; para involucrarse en la "acción directa" como lo hacen los *Boy-Scouts*, los bloqueos o las manifestaciones en que los asistentes se sientan en las calles; para "educar" al público; etcétera.

Dentro de un movimiento, pueden surgir conflictos entre los líderes debido a las diferencias en el énfasis de estrategias y tácticas particulares.

Territorialidad local

La práctica del liderazgo local o tradicional es claramente ejemplificada por el trabajo de Núñez, quien fundamenta su obra en su experiencia en barrios populares metropolitanos. El autor identifica a los líderes tradicionales como actores claves en el barrio, debido a que ejecutan funciones de organización, intermediación con aparatos estatales y creación de clientelas políticas (71).

Este tipo de liderazgo reproduce el "cacicazgo rural" en gran medida, en tanto que: 1) se trata de un individuo que se autoimpone a un grupo territorial y es aceptado con una mezcla de temor, de prestigio y necesidad; 2) su poder parte del control del acceso a ciertos bienes importantes para la comunidad, de sus relaciones en el exterior, y de cualidades naturales de expresión y mando. 3) el poder que nace del monopolio se refuerza por la amenaza física a los disidentes, basada en una organización reducida de incondicionales, familiares o fieles, dispuestos a hacer uso de la violencia; 4) al mismo tiempo que el jefe de la comunidad es el intermediario obligado con las autoridades superiores delante de las cuales representa a la comunidad; 5) guarda un cierto grado de autonomía delante de las

autoridades legales y "formales", no sólo porque su designación no viene de ellos sino porque su duración en el puesto supera en el tiempo a los funcionarios políticos que lo han apoyado como "patrones" (Núñez: 73).

El origen del poder del cacique urbano, parte de la acumulación progresiva en relaciones político-adminitrativas, a partir de las cuales puede llegar a amasar una fortuna personal y partir hacia la posesión de un poder político y económico permanente. Otros elementos serían la distribución de la tierra; el monopolio del trato con las autoridades; el conocimiento de los mecanismos burocráticos de las administraciones que frecuenta, y el resguardo de la documentación del movimiento (74-75).

Sus principales funciones serían: a) el ser organizador del trabajo interno de urbanización; b) el ser gestor de bienes urbanos; y c) el poseer el potencial de agente civil del sistema de corrupción local (78).

Estructura, interacción contextual y territorialidad

Según Cornelius, los factores que pueden diferenciar a los líderes de aquellos que no lo son consisten en su posición de empleo y ocupación. El autor comenta como en la época en que llevó a cabo su estudio "los profesionales, técnicos o semiprofesionales, y los pequeños comerciantes o vendedores estaban representados más que proporcionalmente entre los líderes..." (152).

Existe, a decir del autor, una diferenciación en los tipos de liderazgo. Cornelius nos habla del cacique urbano retomando la definición de Friedrich (1968: 155), como "un líder autocrático en la política local y/o regional, cuyo mando característicamente informal, personal y con frecuencia arbitrario es reforzado por un núcleo de familiares, 'pistoleros' y dependientes, y está marcado por el rasgo diagnóstico de la amenaza y la práctica de la violencia".

La base de su influencia sería localizada, básicamente, en los recursos que controla personalmente y en el poder derivado del mismo, es decir, en sus relaciones con funcionarios gubernamentales y políticos, y profesionales que por su posición pueden ayudar a satisfacer las necesidades de la comunidad (163).

Las normas de su desempeño consolidan y legitiman su posición. Un buen desempeño en la consecución de beneficios materiales para la comunidad es determinante para la consolidación y la legitimación del líder (166).

Su estilo de jefatura,[18] es decir, "la manera en que ejerce influencia entre los residentes de la comunidad, la forma en que maneja los conflictos y las disensiones,

[18] Afirma Cornelius, puede ser personalista, pragmático, informal y autocrático.

y su forma de hacer que los residentes participen en el proceso de decisiones de la comunidad", promueve la unidad comunitaria o fragmenta la acción colectiva (Cornelius: 169).

Las funciones del cacique dentro de la comunidad y sus relaciones con el medio externo, según identifica Cornelius, dependen de sus diversas bases de influencia. "El cacique obtiene más legitimidad en la medida en que los seguidores consideran que ha llenado las expectativas generales asociadas con el desempeño de funciones como la de organizador formal, líder informal de la opinión, movilizador político y negociador o intermediario político" (171).

La persistencia de un liderazgo de esta naturaleza, se ve amenazada cuando la comunidad local, de la cual forma parte, comienza a integrarse a una red más compleja de relaciones sociales, económicas y políticas; cuando los "intermediarios" sociales son desplazados y/o un creciente número de intermediarios externos invaden sus dominios" propiciando la desintegración del cacicazgo a largo plazo (Cornelius: 179).

Identidad personal y colectiva

Bogarta, Bales y Couch afirman que la problemática del liderazgo ha sido un área central de la psicología social, especialmente en el análisis de la dinámica grupal y la investigación de pequeños grupos. Coincido plenamente con los autores cuando se afirma que parte del interés que despierta el tema se centra sobre la idea de que la efectividad del desempeño grupal está determinada, en gran parte, por la forma en que el liderazgo estructura al grupo (391).

Existen, a decir de los autores, seis tipos de ópticas sobre la estructura grupal del liderazgo en relación con un desempeño efectivo: 1) el grupo más efectivo es aquel que posee un líder apto (o gran hombre); 2) aquel en el cual todos los miembros han sido elegidos acorde a su habilidad para una tarea específica; 3) el grupo más efectivo es aquel en el cual los miembros son elegidos, con base en su elección sociométrica personal, como colaboradores; 4) aquel en el cual las diversas cualidades del trabajo y la sociabilidad son distribuidos entre los miembros para permitir o fomentar diferenciaciones de papeles y división del trabajo; 5) aquel cuyos miembros poseen valores similares o áreas críticas de valores; y 6) aquel en el cual los miembros son seleccionados primariamente sobre la base de compatibilidad de las características personales como autoritarismo, mecanismos mayores de defensa, predominancia-sumisión, entre otros (Bogarta: 392).

Bogarta, Bales y Couch retoman tres parámetros básicos para el análisis del líder en la interacción grupal, dichos parámetros representan tres cualidades

independientes que el "gran hombre" debe poseer en grado significativo: 1) habilidad para el desempeño de una tarea. La capacidad de ejecutar o dirigir una tarea, medido por los coparticipantes del trabajo; 2) asertividad individual. La actividad total del individuo en términos de iniciativas (de acción /actividad) por unidad de tiempo; y 3) aceptabilidad social. O la popularidad sociométrica definida bajo la determinación del criterio "una grata participación con..." otorgada por otros participantes (393).

Procesos de legitimación del liderazgo

Melucci (1991)[19] afirma oportunamente que el liderazgo posee un carácter social o comunitario, y que la legitimidad de su ejercicio es socialmente compensada y sancionada. "Así como el líder es el representante y guía de los miembros de un movimiento hacia el logro de sus objetivos, y debe integrar y coordinar las actividades internas, los miembros le dan apoyo, estatus, prestigio y poder, e invierten recursos en la acción colectiva. Ambas partes tienen entonces expectativas de comportamiento que cumplirse".

Entre las principales tareas del líder se identifican tres: a) definir los objetivos; b) proveer los medios para la acción; y c) tomar decisiones. Viendo las tareas o funciones con más detalle, se afirma que definir los objetivos del movimiento, implica formular objetivos, establecer un sistema de prioridades y adaptarse a las condiciones cambiantes.

En segundo lugar, en tanto que los líderes son responsables del abastecimiento de los medios para la acción; deben recolectar y organizar los recursos disponibles y encaminarlos hacia la realización de los objetivos del movimiento. También deberá preservar la estructura del movimiento. Garantizando interacción y cohesión entre los miembros, reduciendo las fuerzas centrífugas generadas por la acción del adversario, así como aquellas emanadas de los conflictos internos.

El líder debe poder movilizar las bases de apoyo al movimiento en la consecución de sus objetivos, debiendo preservar el consenso sobre los objetivos prioritarios, así como atraer inversiones crecientes de sus miembros; y finalmente, el líder debe mantener y reforzar la identidad grupal, fomentando la solidaridad y protegiendo la imagen del grupo.

[19] Alberto Melucci es un teórico italiano, perteneciente a la Escuela Accionalista —corriente central en el análisis de los movimientos sociales— y discípulo de Alain Touraine. De este último retoma los paradigmas de la Sociología de la acción y el Marxismo estructural; incorporando en su análisis elementos de la Teoría de sistemas y de la Sociología de la cultura (Ramírez Sáinz 1992: 25-27).

Cabe aquí hacer una sucinta mención de las principales formas de legitimización del liderazgo, siendo este un criterio fundamental en la interacción entre líder y base. Distinguimos, por tanto, entre cinco tipos de poder al menos: 1) el poder de recompensa; 2) el poder de coerción; 3) el poder de conformidad; 4) el poder de identificación; y 5) el poder de competencia (Melucci, 1991b: 332-347).

La integración de la óptica de "género" al análisis de los procesos de liderazgo

Recientemente la preocupación de las ciencias sociales[20] por saber en que medida "el género" configura y limita la identidad del o la líder, se ha sumado a las vertientes clásicas de investigación. Por ello, particularmente en México, la bibliografía sobre la forma en que el género incide en la conducción del liderazgo en los movimientos sociales es escasa.

No por ello dejan de existir los teóricos que han detectado y analizado las formas como toman y ejercen el poder político las mujeres bajo contextos concretos. El trabajo de Duhau (en Massolo y Schteingart) identificó en 1986 —para el caso de las mujeres de la Unión Popular Nueva Tenochtitlan (UPNT)— algunas constantes de la participación política de la mujer en el MUP.[21] Otros estudios indican la existencia de un patrón de la conducta participativa de la mujer en los movimientos sociales urbanos, a la vez que afirman la enorme complejidad del hecho de ser mujer y dirigente en una colonia popular (Sánchez y Torres; Craske en Massolo, 1992a).

Siendo este enunciado muy breve, pareciera la forma más acertada de describir la característica que vincula las diferentes experiencias de la toma de poder de las mujeres en las colonias populares de América Latina.[22] Ya que, al igual que en México, la experiencia peruana demuestra que existe una tendencia a confundir y sobreponer el papel femenino de proveedora y "ordenadora"[23] a nivel doméstico, con el papel a nivel comunitario. Hecho que se ve reforzado y complementado por medio del aprendizaje producto de la interacción que deberá sostener con entidades públicas. Es decir, al papel de proveedora comunitaria se le agrega el de gestora o negociadora social.

Las experiencias mencionadas, dejan ver también que el proceso de consolidación del liderazgo femenino está íntimamente ligado a lo que Córdova llama

[20] En especial de la psicología, la sociología y recientemente de la antropología.

[21] Una exposición de esta misma problemática fue presentada por Georgina Sandoval y Teresa Quintero de la Unión de Inquilinos de la Colonia Morelos-Peña Morelos, UPICM-PM (Massolo y Schteingart: 74-77).

[22] Entendiéndose poder como "la capacidad de gestionar y decidir sobre los recursos que se obtiene" (Córdova: 93).

[23] Entendiéndose en el sentido de que "ordena" u organiza la vida de los demás.

capacidad decisoria; es decir a "el conocimiento para vislumbrar las mejores condiciones para la gestión y/o la acción"; siendo el liderazgo de opinión precedente al poder de decisión (Córdova: 92).

La actividad de las dirigentes posibilita el replanteamiento del papel tradicional de la mujer. Esta redefinición del papel subordinado de la mujer ha sido realizado por las mujeres mismas desde el interior de sus hogares y de su comunidad. La actividad pública de las dirigentes y la consolidación de su poder dan paso a una "negociación" intrafamiliar en donde se despliegan diversos recursos (Vargas Valente, 1985).

La dirigencia ha facilitado la reconstitución de la fragmentada conciencia femenina dentro de las clases populares; lo cual —como diría Virginia Vargas— se manifiesta en la institucionalización de "nuevas prácticas sociales basadas en la ayuda mutua" (12).

Las nuevas prácticas no sólo se han encaminado a redefinir el papel de la mujer, sino también el de la familia y sus funciones. Hoy día sabemos que las mujeres madres-esposas "extienden su filiación política a hijos e incluso al marido", consiguiendo de esta forma la "procreación" de generaciones de militantes y simpatizantes de una u otra corriente política (Barrera Bassols, 1994: 91).

El proceso registrado por Barrera Bassols, para el caso del neopanismo mexicano, señala en la misma dirección del testimonio de Tere Lupe —dirigente de la UPREZ— quién afirmara que la experiencia acumulada por las mujeres dirigentes ha abierto la panorámica para sus compañeras de base, las cuales han cambiado "su actitud ante la vida, ante la política, ante la sociedad, ante la organización..." generando una recreación de la cultura política, una conexión con la esfera de la cotidianeidad.

Resultados de la investigación en cinco casos de liderazgo en el MUP: liderazgo formal e informal[24]

El liderazgo dentro de las organizaciones populares se deriva de una necesidad organizativa. Las masas se encuentran ante la imposibilidad manifiesta de mantener un gobierno directo y por tanto la calidad de sus decisiones es delegada en sus representantes (Michels: 7).

[24] Una tipología, no es sino un modelo formal; es decir, una serie de elementos definidos con precisión y lógicamente dispuestos. De otra forma, un modelo formal es una aproximación parcial a un fenómeno empírico; con el cual mantiene una relación isomórfica —de semejanza de estructura. En el área antropológica es de uso conveniente por su potencial heurístico: asignando nuevos enfoques y simbolismos a ciertos espacios del conocimiento social. Más allá no debe olvidarse que "ningún modelo formal es capaz de explicar por sí mismo los fenómenos empíricos; las teorías explican, los modelos no" (Kaplan y Manners: 271-282).

Las organizaciones populares que conforman el MUP —como parte de la aplicación de sus principios democráticos— han procurado fomentar la participación igualitaria de hombres y mujeres en sus puestos de dirigencia (Espinosa, 1993). Aunque en rigor, existe una preeminencia masculina en los niveles de dirección.

Es bien sabido que la fortaleza del MUP no sólo radica en el grosor de sus bases, sino también en la calidad de sus liderazgos. A diferentes géneros corresponden diferentes percepciones de la realidad; a diferentes percepciones corresponden diferentes manejos de la dirigencia.

El liderazgo femenino forma parte de la realidad del México urbano contemporáneo. Ante estas formas emergentes de los nuevos fenómenos sociales, nuevas perspectivas teóricas son requeridas.[25] Surgido del abigarrado contexto del movimiento urbano, el liderazgo femenino no es sólo producto de las mediaciones materiales —como la adquisición de algún bien o servicio— es también el resultado de un largo y complejo proceso de cambio de mentalidad, de pautas conductuales; en fin, de formas culturales específicas —como diría Escobar—.

La tipificación de un fenómeno de esta naturaleza requiere de una visión asociativa de dos niveles básicos: a) el nivel estructural, referido al análisis de las instituciones socio-políticas y a las formas organizativas del movimiento social que rigen su funcionamiento jerárquica y estatutariamente; y b) el nivel simbólico-cultural, que nos señala lo permitido y lo prohibido en la sociedad, los papeles de género, lo público y lo privado, la división sexual del trabajo, etcétera.

Referido al primer nivel, se observa que en la formación estructural de las organizaciones pertenecientes al MUP, subyace una base social definida como:

> El conjunto de individuos que "asisten a las asambleas porque es un acuerdo: en su comité les corresponde ir. No van a las asambleas de jefes de manzana, si lo hacen participan como oyentes y observadores. En ocasiones se apuntan en una comisión; no entienden del todo lo que se discute en la asamblea" (Laguna, 1992b: 98).

Esta base social amplia e indistinta, requiere de un ordenamiento acorde a una asignación o autoasignación consensada de tareas y deberes específicos que el individuo retoma; característica que debe atenderse como un primer nivel de diferenciación. Nuestra investigación no soslayó esta diferencia.

[25] La obra de Escobar es una muestra de aquellas corrientes que van sumando y conjugando la cultura, la política y la economía en el análisis de los movimientos sociales. Su referente interdisciplinario promete una visión más objetiva de la dinámica que da vida al movimiento social y a los fenómenos emergentes del mismo.

La selección de las organizaciones, como se ha mencionado anteriormente, atendió a la extensión de su estructura orgánica; su importancia corporativa —es decir su importancia dentro del movimiento urbano—; su capacidad organizativa y de movilización y su distribución territorial: en el centro y la periferia, la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata; en el centro de la ciudad de México, la Unión Popular Centro-Morelos; y en el norte, la Unión Popular Nueva Tenochtitlan-Norte.

Los liderazgos fueron seleccionados bajo criterios de trayectoria política, desempeño efectivo —o eficiencia del liderazgo—, grado de representatividad, y actual posición en la estructura del movimiento urbano.

Producto de ese primer deslinde, llegaríamos a concluir que existe una división básica de carácter entre un liderazgo y otro: una asignación directa, daría lugar a un Liderazgo formal (LFr); en tanto que una asignación por iniciativa propia originaría una especie de Liderazgo informal (LIn). Sin embargo para que ambos liderazgos sean efectivos, deben ser aceptados y acreditados por el coro de personas que rodean al sujeto que detenta el liderazgo (Bryson y Cross).

El LFr se caracteriza por una asignación directa o nombramiento oficial al sujeto, el cual adquiere una serie de compromisos y funciones acordes a los objetivos planteados por la institución, la organización, o la colectividad. Esto es, existe un proceso por el cual la colectividad confiere un papel y un estatus específico al individuo. La duración de su asignación, por otra parte, es aleatoria, a la vez que posee un dominio territorial concreto.

En términos de hipótesis, consideramos que el LIn presentaría un carácter un tanto espontáneo, en la medida que el individuo se autoasignaría los papeles y las funciones con la intención de realizar determinados objetivos benéficos a la colectividad, institución u organización. Paralelamente se iniciaría una lucha por obtener la aceptación colectiva; ya que va a ser el conjunto el que sanciona y/o da vigencia a las acciones del líder. Por tanto, si el individuo se moviliza eficazmente, obtendría un cierto grado de representatividad aunque su liderazgo mantendría la calidad de "informal".

Desde otra perspectiva, Franscisco Gómez Jara (en Baltierra: 28) ya ha definido el liderazgo informal, afirmando que el LIn es efectuado por:

> Aquellos individuos que tienen capacidad para influenciar las actitudes o la conducta manifiesta de otras personas de la comunidad, en virtud de sus relaciones, sus cualidades personales y de su aceptación o arraigo, pero cuya autoridad si bien es reconocida por el grupo, nunca le ha sido conferida públicamente, mediante actos, leyes o convenios...

Dirigencia Popular de Masas (DPM), Dirigencia Popular de Mando Medio (DPMd), Dirigencia Popular de Alta Jerarquía (DPAJ)

Como hacen constar los testimonios, la dirigencia como actividad ejercida por las mujeres del MUP, presenta características directamente relacionadas con el papel social que se considera "propio" al género. Es ya sabido que las mujeres que actúan en el movimiento urbano han ingresado —en su abrumadora mayoría— debido a la necesidad de solventar necesidades primarias como la vivienda, el agua, la luz, las escuelas para los hijos, etcétera.

Considerado como una transgresión al orden, una minoría vendrían siendo aquellas mujeres que ingresaron por convicción política y mantienen su liderazgo bajo la condición de intelectuales orgánicos —como afirmaría Gramsci.

Desde el punto que marca el liderazgo surgido de un interés práctico, hasta el punto del liderazgo producto de una reflexión política,[26] "debe" —hipotéticamente— existir un amplio espectro de subtipos de liderazgo tanto femenino como masculino. Durante la realización de nuestro trabajo (1994-1995), bajo los criterios de selección de trayectoria política, desempeño efectivo —o eficiencia del liderazgo—, grado de representatividad, y actual posición en la estructura del movimiento urbano; llegaríamos a percibir una segunda especificidad de carácter para el caso del liderazgo femenino.

Esta segunda especificidad, relativa a las características anteriores pero también al particular perfil de las dirigentes, la clasificamos en tres subtipos: dirigencia popular de masas (DPM), dirigencia popular de mando medio (DPMd), y dirigencia popular de alta jerarquía (DPAJ).

La dirigencia popular de masas, DPM, se representa con el caso de Amelia. Exdirigente de la CONAMUP, 58 años, primaria incompleta, quien comenzó su actividad dentro de una Comunidad Eclesiástica de Base (CEB).

Su función tuvo su procedencia en la organización de los primeros pobladores del Cerro del Judío, en la delegación Magdalena Contreras. Organización que fue aprovechada para orquestar la planificación de las calles, trazar y nivelar el terreno habitado, introducir los servicios básicos (agua, luz, drenaje), etcétera. Sus tareas, desarrolladas a través de la CEB, consistían en principio en hacer llegar la información surgida de la asambleas a su comunidad. Más adelante, habría de conducir las gestiones de servicios y la regularización del terreno.

Iniciaría su trayectoria como representante del Cerro del Judío, formando parte de la Unión de Colonias Populares (UCP) y posteriormente de la CONAMUP. Como dirigente popular recibió formación para cuadros políticos en talleres,

[26] Extremos de un mismo fenómeno.

seminarios de lectura, etcétera por parte del organismo mencionado.

Al consolidarse su militancia política ingresa, junto con su grupo de pertenencia, al Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), luego al Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) y por último al actual Partido de la Revolución Democrática (PRD); manteniendo siempre una actividad dirigida hacia el trabajo de masas.

Los obstáculos que ella identificó en el desempeño a su labor fueron el sexismo y la existencia de "jerarcas" en el ámbito de la izquierda, término con el cual identificó a aquellos dirigentes que se encontraban por encima de la propia dimensión de su actividad.

La dirigencia popular de masas o DPM, en síntesis, se caracteriza por: a) la restricción de su acción en y hacia las bases; y b) el planteamiento de objetivos de interés práctico inmediato a la colectividad.

Las características de la dirigencia popular de mando medio, DPMd, fueron elaboradas con pertinencia a los casos de Regina, miembro de la UPREZ y Ma. de la Luz, perteneciente a la UPNT-N.

Regina, de 44 años con estudios de secundaria; iniciaría sus funciones como representante del proyecto habitacional El Capulín, UPREZ-Naucalpan, Estado de México, realizando gestiones para la adquisición del predio, el proceso de regularización y la introducción de servicios básicos.

Fue designada, por los miembros de la asociación, como apoderada legal de la asociación civil "UCISV-Libertad/Sección Tierra y Libertad", siendo la única mujer en haber obtenido esta aquiescencia.

Su trayectoria en el movimiento urbano comenzó con el deseo de poseer una vivienda propia; formando parte de la comisión de mujeres que ganaron la adquisición de tortibonos y los desayunos del DIF para la colonia La Primera Victoria. Siendo luego cofundadora de la organización de colonos de "El Capulín".

Por otra parte, María de la Luz, de 39 años, con algunos años de primaria; posee como principal función el ser representante de la UPNT-Nte. Su trayectoria registra su ingreso a su actual organización a finales de 1989, habiendo salido de la UPREZ con algo de experiencia sobre movimientos urbanos.

Comenzaría en la UPNT-N repartiendo desayunos del DIF, y asistiendo regularmente a las asambleas. La primera colonia que organizó, en conjunción con Dolores Padierna, fue la de San Pedro Xalpa, a donde llevaban —inicialmente— los desayunos infantiles.

Actualmente codirige el funcionamiento de la Cooperativa de Abasto Popular que opera desde el centro de la ciudad. Desarrolla también actividades de apoyo a mujeres migrantes indígenas.

La reflexión sobre estos casos nos lleva a delimitar las características de la dirigencia popular de mando medio, DPMd, de la siguiente forma: a) se encuentra contenida territorialmente a nivel local, aunque se le reconoce un poder resolutivo que trasciende sus limitantes geográficas; y b) ocupa un lugar de transición y enlace entre los mandos de base y las altas dirigencias.

Como tercer elemento de nuestra primordial tipología, se encuentra la dirigencia popular de alta jerarquía o DPAJ. Para su articulación retomamos las trayectorias de Tere Lupe, miembro de la UPREZ y de Alma Romo, de la UPCM.

Tere Lupe, de 30 años con estudios universitarios inconclusos en el área de Filosofía y Letras; ha contado entre sus principales funciones la conducción de la administración del proyecto habitacional Cananea, en la delegación Ixtapala, que contemplaba la construcción de 1,087 viviendas.

En una etapa posterior trabajó como asesora en algunas organizaciones no gubernamentales (ONG), relacionadas con la vivienda. Durante 1994 se contemplaba su candidatura a una posición de la Asamblea de Representantes, designación que por razones dudosas fue revocada, tomando su lugar un dirigente de su misma organización.

La trayectoria de la dirigente y cofundadora de la UPREZ, comenzó en el Movimiento Estudiantil de su facultad. Posteriormente se vinculó al movimiento urbano en 1983. Trabajó en 1986 con organizaciones del MUP del Valle de México: en San Miguel Teotongo, el Frente Popular Independiente de Neza, La Primera Victoria, Palo Alto, La Unión de Vecinos de Benito Zaragoza, el Campamento Francisco Villa; trayectoria que culminaría con su posición de cofundadora de la UPREZ en 1987.

Alma, de 34 años, realizó estudios en la facultad de Economía de la UNAM, los cuales dejó inconclusos. Una de sus funciones cardinales la constituye el ser una de las principales dirigentes de el Movimiento de Damnificados de la colonia Morelos.

Después del terremoto del 85, en la fase de reconstrucción, participó en la elaboración de los prototipos de Renovación Habitacional Popular en calidad de miembro de la directiva de la Unión Popular Centro-Morelos. Aspira a acceder a otros ámbitos políticos y explorar nuevas actividades en la estructura jerárquica del movimiento urbano y de su ala partidaria en el PRD.

La trayectoria de la actual dirigente y cofundadora de la UPCM inició políticamente a los quince años; participando a los dieciocho en el Movimiento Estudiantil de los setenta.

Ha sido militante de la Corriente Socialista desde 1978. Como militante, participó en diversos organismos obreros, abriendo espacios para su línea partidaria. Bajo esta misma estrategia de acción, arribó al MUP en 1985.

Como puede apreciarse la dirigencia popular de alta jerarquía o DPAJ, se distingue por: a) la edad temprana para la iniciación política; b) alto grado de instrucción académica por parte de los individuos que la detentan; y c) una expectativa de ascenso en la jerarquía estructural del movimiento urbano. Cabe mencionar, por último, que dentro del MUP existen mujeres que han transitado en diferentes liderazgos.

Desde un ángulo generalizador, concluimos que los subtipos hasta aquí vistos nos permiten adscribir 3 características globales y 4 funciones específicas a la dirigencia popular. Dentro del orden de las características globales: 1) el poder a través del cual se ejerce el liderazgo es otorgado por la colectividad; 2) el dirigente requiere la inversión de gran cantidad de recursos individuales y colectivos (como la capacitación y el constante aprendizaje), para la consolidación de su posición al interior de una estructura organizativa; 3) renuncia al individual anonimato para asumir una identidad política, adquiriendo con ello prerrogativas (satisfactores personales) y compromisos (deberes).

Dentro de las funciones específicas: 1) el dirigente se encarga de definir objetivamente el avance práctico y las líneas ideológicas generales que dan contenido al desarrollo de la organización (qué hacer y por qué); 2) mide la correlación de fuerzas con el entorno político —el adversario y/o organizaciones que compiten por los mismos recursos— (hacia dónde dirigir las fuerzas); 3) define los ejes centrales y las tácticas políticas para la consecución de los fines de la organización (cómo lograr los objetivos); y 4) observa el mantenimiento del equilibrio entre las fuerzas internas de la organización para unificar o cohesionar la estructura, buscando la redistribución equitativa del poder.

Ámbito simbólico cultural del liderazgo: liderazgo femenino

El liderazgo de las mujeres en las organizaciones populares, ha revolucionado el panorama político de nuestro tiempo. Diversas perspectivas han contribuido a consolidar la teoría del liderazgo dentro de los movimientos populares, aunque la literatura que se ocupa de aplicar el elemento "género" en el espectro de su análisis, aún es escasa.

Como ya ha sido anotado por algunas autoras (Heller en Ortega: 1-2) la investigación sobre el liderazgo femenino ha pasado por tres fases:

> En la fase temprana, los estudios demostraron la baja representación de las mujeres en las posiciones de liderazgo, agregando la necesidad de una representación más igualitaria. La segunda fase, se enfocaba a definir la conducta

psicológica y sociológica de las mujeres que asumían el papel del liderazgo. La fase más reciente, se ha enfocado a entender la dinámica del liderazgo para las mujeres y los hombres y explorar sus diferencias y similitudes.

Sobre las características que definen al liderazgo femenino, existen opiniones diversas. Una de las más comentadas y aceptadas, afirma que las mujeres dirigentes poseen personalidades andróginas.[27] El sostener que las mujeres dirigentes poseen características masculinas y femeninas, ha probado ser una idea ineficiente para acercanos al conocimiento de este fenómeno social emergente. Así lo demuestra el estudio comparativo realizado por Ortega, sobre la efectividad del liderazgo y su relación con el género, en profesionistas mexicanas y americanas.

Sabemos que el liderazgo femenino (LF) —en su existencia y su acción— trastoca uno de los ejes fundamentales del sistema patriarcal, el ejercicio del poder político como actividad privativa del hombre, removiendo las más profundas raíces de las normas y los papeles sociales (lo permitido y lo prohibido; lo propiamente femenino y lo masculino).

Su actividad ha ido minando la solidez de los estereotipos que sobre las mujeres y los hombres líderes se han construido.[28] Este aspecto cultural es expresado en la estigmatización del sujeto femenino que desempeña una actividad de dirigencia (la argüendera, la mitotera, la chismosa, la puta, la ignorante, la tonta, etcétera).[29]

Por otra parte, la institución familia, reproductora ideológica principal del concepto "lo público" y "lo privado", crea y/o refuerza por medio de sus miembros (hijos, esposo, hermanos, madre, padre, etcétera) el sentimiento de culpabilidad de la mujer-dirigente recurriendo al chantaje afectivo, forma culturalmente coercitiva ("nunca estás en la casa", "los niños están abandonados", "la gente habla mal de ti", etcétera).

La familia nuclear y/o la pareja, se constituye en una especie de barrera a la actividad política de las mujeres-dirigentes. En algunos casos, ello las lleva

[27] Entendida la androginia en el sentido "... de que es posible, en principio, para el individuo ser instrumental y expresivo, individualista y comunitario, dependiendo de la apropiación situacional de estas modalidades varias; y aún... , mezclar estas modalidades complementarias en un acto único. (Bem en Ortega: 15).

[28] "1.- Existen estereotipos definidos de los papeles sexuales; 2.- Las características del estereotipo 'masculino' son percibidas como más deseables que las características del estereotipo 'femenino'; 3.- Debido a aquellas características 'femeninas' son negativamente valoradas en relación con las características 'masculinas', las mujeres tienden a poseer más auto-concepciones negativas y baja autoestima; 4.- Las mujeres estereotipadas dependen de una valoración reflectiva (contemplativa), para su realización efectiva; 5.- Los estereotipos 'femeninos' son la antítesis de la auto- realización; 6.- Los rasgos masculinos son más claramente definidos que los 'femeninos'; en muchos casos ser 'femenino' significa escapar a las características 'masculinas'; 7.- Las características 'femeninas' son generalizadas como expresivas o comunales, orientadas hacia la sensibilidad y respuesta de las actitudes de los otros; 8.- Las características masculinas son instrumentales o agenciales, orientadas hacia sí mismo, y hacia el éxito en el mundo profesional" (Ortega: 18-19).

[29] Según lo demuestran los testimonios recogidos por nuestra investigación.

a un estado de "aislamiento" o "automarginación", porque no encuentran compatibilidad en esas esferas de su vida. Es sintomático el hecho de que una de las mujeres que prestaron testimonio, enfrentó la fractura de su relación de pareja en tanto que las cuatro restantes se declaran solteras.

Se observa que en sus primeras etapas de consolidación, el liderazgo femenino produce un estado de inestabilidad —traducido en agresividad y hostigamiento— en los mecanismos de identificación con el líder (Melucci en Massolo, 1992a). Como resultado de esta inestabilidad, el grupo en el que se encuentra inmersa la dirigente ejerce acciones punitivas hacia el elemento transgresor del orden cultural, es decir, la dirigente. La resistencia a aceptar el liderazgo femenino, es ejemplo de ello.

En conclusión, el ejercicio del liderazgo femenino —desde la perspectiva cultural— se define por las características siguientes: a) estigmatización de la persona que detenta la dirigencia; b) coerción del individuo a través de mecanismos de control psicológico como el chantaje sentimental; c) incompatibilidad entre el ámbito privado (la pareja) y el ámbito político; y d) el estado de inestabilidad en los mecanismos de identificación con el líder.

Reflexiones finales

El trabajo de investigación que realizamos durante 1994-1995, sobre el liderazgo de las mujeres en el MUP, nos permitió encontrar complejos aspectos del ejercicio de la dirigencia, sus perfiles, sus contextos y sus limitaciones.

Fue tangible que los procesos de formación de dirigencia, al igual que los procesos de formación de los movimientos sociales, surgen en la búsqueda por satisfacer necesidades vitales como la vivienda. El liderazgo, de esta forma, se convierte en un recurso colectivo para la movilización y la subsistencia conjunta.

Apreciamos que en su primera etapa, la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP) concentraba la hegemonía del movimiento; misma que se redireccionalizó posteriormente a los sismos de septiembre de 1985.

El desmembramiento de la CONAMUP, daría lugar al surgimiento de organizaciones alternas como la Unión Revolucionaria Emiliano Zapata, UPREZ; la Unión Popular Centro-Morelos, UPCM; la Unión Popular Nueva Tenochtitlan-Norte, UPNT-Nte. Desde entonces, el MUP ampliaría sus frentes de lucha a otros aspectos como: la ecología, el abasto y los derechos ciudadanos, entre otros.

La trascendencia social adquirida por el movimiento urbano popular ha permitido integrar en su organización a miembros de diferentes estratos sociales

como profesionistas, comerciantes, pequeños empresarios. Además, su penetración en la estructura partidaria, le ha brindado acceso a los procesos electorales.[30]

Las décadas de los ochenta y noventa se han caracterizado por la participación de la mujer en los movimientos sociales y por la consolidación de su liderazgo al interior de las estructuras organizativas del MUP. Este liderazgo, a su vez, registra una diferenciación cualitativa.

Existe una distinción entre lo que se denomina liderazgo formal e informal. El primero implica una asignación directa o un nombramiento oficial al sujeto; mientras que el segundo presenta un carácter un tanto espontáneo, en la medida que el individuo se autoasigna los papeles y las funciones con la intención de lograr objetivos de beneficio personal y colectivo. El liderazgo femenino puede optar hipotéticamente por la condición formal o la informal.

La estructura organizativa del movimiento urbano popular se compone de diversos sectores, requiriendo para su funcionamiento de distintos subtipos de liderazgo. Nos fue posible distinguir tres de ellos: la dirigencia popular de masas, la dirigencia popular de mando medio y la dirigencia popular de alta jerarquía, cuyas características ya han sido descritas.

Una evaluación sobre el papel de la mujer dirigente del MUP, en los casos analizados, expone abiertamente la evolución favorable del liderazgo femenino. A pesar de ello no se deben soslayar los obstáculos que se presentan dentro del ámbito privado y del entorno cultural colectivo.

Bibliografía

Arzaluz Solano, Ma. del Socorro

1993 *Organización social y mujer en el centro de la ciudad de México: El caso de la Asamblea de Barrios*, tesis de grado, Instituto de Investigaciones "Dr. José Ma. Luis Mora", México.

Baltierra Arcos, Maribel

1991 *Los liderazgos en la Unión Centro Morelos*, tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-I, México.

Barrera Bassols, Dalia

1995 "Aquí somos familia panista: Las mujeres de las colonias populares en el panismo de Ciudad Juárez", en Anna Ma. Fernández P. (compiladora), *Las mujeres en México al final del milenio*, PIEM-Colmex, México.

[30] La Diputación de Dolores Padierna (UPNT-Nte); la delegación en Azcapotzalco que sustenta Pedro Moctezuma (UPREZ); y la representación del PRD en el DF a cargo de Armando Quintero (Amanecer Arenal), ejemplifican la consolidación actual de este proceso.

1994 "Ser panista: Mujeres de las colonias populares de Ciudad Juárez", en Massolo Alejandra (compiladora), *Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres*, PIEM-COLMEX, México.

Bennett, Vivienne
1992 *The evolution of urban popular movements in Mexico between 1968 and 1988, en The making of social movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, por Arturo Escobar y Sonia Álvarez (compiladores), Westview Press, USA.

Bernal Díaz, R. Elena
1993 *La organización social en la ciudad de México después del sismo, estudio de caso: Unión Popular Nueva Tenochtitlan-Norte (1985-1991)*, tesis de licenciatura en Sociología, UNAM, México.

Bogartta, Edgar F., Robert Bales y Arthur Couch
1954 "Leadership. Some findings relevant to the great man theory of leadership", en Smelser, N., *Personality and social systems*, Wiley an Sons, Inc., New York, (1963).

Bryson M., John y Cross C. Barbara
1992 *Leadership for the common good*, Public Administration Series, San Francisco. California, Jossey Bass, USA.

Calderón, Fernando, Alejandro Pisticelli y José Luis Reyna
1992 "Social movements: Actors, theories, expectations", en *The making of social movements.*

Carrillo, Ana María
1989 "De muros, caídos y esperanzas", en *Fem*, junio, México.

CEB
1988 *Mujer de Comunidad Eclesiástica de Base. Algunas reflexiones*, Mujeres de la región, CEB, México.

CED
1991 *Gestión municipal: Autoridad y liderazgo local*, Centro de Estudios del Desarrollo (CED) y Proyecto Educación para la Democracia (PRED), FLACSO documento de trabajo, Estudios sociales #11, Santiago de Chile.

CENVI
1990 *Mujer y hábitat*, Centro de Estudios Urbanos y de la Vivienda A.C. , Cuadernos del CENVI, diciembre, México.

Conger Lind, Amy
1992 "Power, gender and development. Popular women's organizations and the politics of needs in Ecuador", en *The making of social movements.*

Córdova, Patricia
1992 *Mujer y liderazgo; entre la familia y la política,* Asociación Civil de Estudios y Publicaciones Urbanas, YUNTA, Lima, Perú.

Cornelius, Wayne A.
1980 *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política,* FCE, México.

Coulomb, René y Emilio Duhau (coordinadores)
1993 *Dinámica urbana y procesos sociopolíticos. Lecturas de actualización sobre la ciudad de México,* UAM-A/CENVI, México.

Coulomb, René y C. Sánchez Mejorada (coordinadores)
1992 *Pobreza urbana, autogestión y política,* CENVI, México.

EMAS
1986 *La mujer en la lucha urbana y el estado,* Equipo Mujeres en Acción Solidaria, EMAS, 2a. reimpresión, México.

Equipo Pueblo
1987 *Tercer Encuentro de Mujeres de la CONAMUP. Zacatecas del 20 al 22 de Noviembre,* Año IX, número 130, septiembre, México.

Escobar, Arturo
1992 "Culture, economics, and politics in Latin American social movements theory and research", en *The Making of social movements.*

Espinosa D., Gisela
1993 "Feminismo y movimiento de mujeres: encuentros y desencuentros", en *El Cotidiano,* Revista de la realidad mexicana actual, número 53, UAM-A, marzo-abril, México, pp.10-16.
1992 "Mujeres del movimiento urbano popular. 1983-1985", en Massolo A. (compiladora) *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana,* PIEM-Colmex, México, pp. 39-58.
1992a "Feminismo y movimientos de mujeres en la década de los ochenta", en *También somos protagonistas de la historia. Cuadernos para la mujer,* Serie Pensamiento y Luchas número 7, México, pp.17-37.

Estrada, Margarita, R. Nieto y E. Nivón
1993 *Antropología y ciudad,* UAM-I/ CIESAS, Introducción, México, pp. 59-74 y 283-259.

Fernández Poncela, Anna María

1995 "Participación social y política de las mujeres en México: Un estado de la cuestión", en Fernández Poncela (compilador), *Participación política: Las mujeres en México al final del milenio*, PIEM-COLMEX, México.

Laguna Z., Maetzin

1992 "Bases, activistas y dirigentas: Mujeres de la Unión de Colonos de Xalpa", en Massolo, A. (compiladora), *Mujeres y ciudades. Participación política y acción colectiva de las mujeres*, COLMEX, México.

Lakatos, Imre

1983 *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, España, pp. 9-19.

Massolo, Alejandra (compiladora)

Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres, PIEM-COLMEX, México.

1992a *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos en la ciudad de México*, PIEM-COLMEX, México.

1992b (compiladora), *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, COLMEX, México.

Massolo, A. y L. Díaz Rönner

1985 "Consumo y lucha urbana en la ciudad de México:Mujeres protagonistas", en *Revista A*, volumen VI, número 15, mayo-agosto, UAM-A, México.

1983 "Las mujeres en los movimientos sociales urbanos de la ciudad de México", en Iztapala, número 9, junio/diciembre, UAM-I, México.

Massolo, A. y M. Schteingart (compiladoras)

1992 *Participación social, reconstrucción y mujer. El sismo de 1985*, PIEM-COLMEX/UNICEF, México.

Melucci, Alberto

1991 *Challenging Codes*, editorial Cambridge University Press, Cambridge, pp. 332-347.

1991a "La acción colectiva como construcción social", en *Estudios Sociológicos*, volumen 9, México.

1989 *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*, ed. by John Keane and Paul Mier, HutchinsonRadius, USA.

1986 "Las teorías de los movimientos sociales", en *Estudios políticos*, octubre 1985/mayo 1986, México.

1982 "El tiempo de la diferencia: condición femenina y movimiento de las

mujeres", en *L'invenzione del presente: Movimenti, identitá, bisogni individuali,* Universale Paperbacks il Mulino, Bologna, Italia.

Michels, Robert
1975 *El liderazgo en las organizaciones democráticas,* Secretaria de Información y Propaganda, Comité Ejecutivo Nacional del PRI, México.

Mogrovejo, Norma
1992 "Movimiento urbano y feminismo popular en la ciudad de México", en Massolo, A. (compiladora), *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana.*

Núñez, Oscar
1990 *Innovaciones democráticoculturales del movimiento urbano popular,* UAM-A, México.

Ortega Ojeda, Marcela
1985 *Leader effectiveness and its correlation with sex role identity: A comparative study of mexican and american female professionals,* PhD theses, UMI-Dissertation Information Service, Michigan, USA.

Ramírez Sáinz, J.M.
1992 "¿Son políticos los movimientos urbano-populares? Un planteamiento teórico-metodológico", en *Movimientos sociales,* número 6, CISMOS-Universidad de Guadalajara, México.
1989 *Actores sociales y proyecto de ciudad,* Plaza y Valdés, México.

Roano Díaz, Ma. Teresa
1992 *Las mujeres en la lucha urbana: Presencia y ausencia, Cananea/Iztapalapa,* tesis de Grado, FLACSO, México.

Sánchez M., Ma. C. y Ma. T. Torres
1992 "Ya ves chaparrita, las mujeres no la hacen: Participación de la mujer en la organización vecinal de una colonia popular", en Massolo, A. (compiladora), *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana.*

Smelser, Neil
1980 "La movilización del movimiento para la acción", pp. 296-312.
1989 *Theory of collective behavior,* Free Press, New York.

Tarrés, Ma. Luisa
1989 "Las mujeres y la política en la ciudad", en *FEM,* Junio, México.

Tello, Gloria *et al.*
1992 *Identidad y liderazgo. Sistematización de una experiencia de formación de dirigentas*, Débora publicaciones, México.

Touraine, Alain
1984 "Los movimientos sociales", en *Revue française de sociologie*, enero-marzo, París, Francia. Almagesto, México, 1991.

UCP
"El Movimiento Urbano Popular: una historia reciente", en *Barrio Nuevo: análisis urbano*, año I, número 2, abril, Casa y Ciudad A. C., México.

Ward, Peter
1991 *México, una mega ciudad*, Alianza, España.

Wildner, Kathrin
1998 "El zócalo de la ciudad de México", en *Anuario de espacios urbanos*, UAM-A/CyAD, México.

Madres educadoras en la ciudad de México. La maternidad revisada

Rosa Elena Bernal Díaz*

Resumen: En este artículo se presenta la experiencia de la participación de mujeres en proyectos de "madres educadoras", y cómo a partir de ello, gracias a la resocialización política que viven, se transforma su práctica y concepto de la maternidad, implicando así un cambio en su identidad de género que se articula a su vez, con procesos de democratización social y familiar.

Abstract: This paper analyzes women's experiences in projects that involve mothers as educators, and how political re-socialization impacts their practice and idea of motherhood and womanhood. These experiences involve gender identity changes, which relate with social and family participation processes.

A mi madre

En este artículo se presenta la experiencia de la participación de mujeres en proyectos de "madres educadoras", y cómo a partir de ello las participantes cambian como mujeres, madres, esposas y maestras, generando con ello un proceso de transformación en su identidad de género, y coadyuvando al inicio de relaciones más democráticas al interior de sus propias familias.

En el texto, se sintetiza un estudio de los procesos de cambio en la identidad de género, en particular respecto a una redefinición del papel maternal en mujeres que forman parte de distintos proyectos de "madres educadoras".[1]

Como resultado de ciertas experiencias las mujeres de las comunidades pobres de la ciudad han organizado Centros de Desarrollo Infantil (CDI) en los que

[1] Esta investigación formó parte de una evaluación que Enlace, Comunicación y Capacitación A.C., solicitó al equipo de trabajo en género del Instituto José María Luis Mora, coordinado por la Dra. Beatriz Schmukler.

* Doctoranda, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

ellas mismas trabajan como educadoras, sin haber cursado la instrucción oficial en la Normal de maestros, pero sustituyendo dicha instrucción con capacitaciones permanentes que les ofrecen distintas organizaciones civiles que trabajan con métodos y propuestas de educación popular.

La maternidad es un hecho definitorio de la identidad de género femenina, y se entiende como un mandato de la naturaleza, sin mediación histórica, cultural y como resultado de la voluntad de cada mujer.

La maternidad en este sentido, no se refiere al hecho de tener hijos o hijas, sino de comportarse, valorarse o sentirse madre por el hecho de cuidar, atender, velar, procurar el bienestar de los otros con quienes se comparte la vida en la familia, en el trabajo, en el partido o en la organización.

La maternidad es para la cultura predominante un hecho imposible de resistir, negado, reconceptualizado o ignorado, porque deviene de la naturaleza, de lo divino o lo biológico. Es algo que le acontece a la mujer.

Así las mujeres son tratadas por hombres y congéneres como mujeres-madres por el mismo hecho de ser mujeres. Se espera de ellas servicio, atención y cuidados. No son valoradas como personas, ciudadanas o sujetas, esto es, como individualidades pensantes que pueden, antes que nada, aprender a cuidarse a sí mismas, compartir con otras personas proyectos de vida intelectual, política, cultural o económica.

Bajo este esquema, el problema para muchas mujeres hoy en día sigue siendo el cómo constituirse en sujeto independiente, por encima de una identidad maternal.

En el caso de las "madres educadoras" el poder ser valoradas como personas, es el resultado de un trabajo colectivo de revisión y crítica de la cultura en la que fueron educadas, de los discursos que las formaron y de su vida actual con su pareja e hijos.

Es necesario mencionar que esta revisión se inicia con el interés de proponer cambios para los niños y niñas en los centros infantiles, a partir de lecturas y propuestas de trabajo que siguen revolucionando la educación, ya que las "madres educadoras" se proponen al educar influir en la formación de criterios para formar personas seguras de sí mismas, autosuficientes, creativas y respetuosas de los demás.[2]

Las "madres educadoras" se ven en la necesidad de hablar de su experiencia personal, sirviéndoles esto como base para el trabajo con los niños y niñas. Pos-

[2] En estos proyectos se retoman propuestas de Montessori, Freire, Piaget y de las experiencias de las escuelas activas. Uno de los primeros logros fue la sistematización de una propuesta propia llamada "Nezahualpilli", surgida en Nezahualcóyotl, estado de México.

teriormente, en otro grupo de trabajo como educadoras analizan su propia problemática de género, entendiéndola como un hecho histórico y social, susceptible de ser modificado.

Por identidad de género entendemos la pertenencia real y simbólica a determinados valores, prácticas, discursos e ideologías, que hacen a las personas ser, actuar, sentir, y relacionarse desde una subjetividad masculina o femenina particular. La identidad de género es una construcción social que supone la generación de sentidos y significados en los planos psicológico, económico, político y cultural sobre la base de un dato biológico: el sexo.

La identidad de género configura a las mujeres y a los hombres no sólo de manera diferenciada sino desigual. Las mujeres bajo una identidad de género tradicional se convierten en el factor indispensable de la vida doméstica, sin obtener una real valoración a la altura de su desempeño; esto repercute en la postergación de sus propias necesidades, es decir de su propio "yo".

Hoy en día en los contextos más urbanizados, en donde existen mayores oportunidades sociales de desarrollo personal y colectivo para las mujeres, todavía es pertinente afirmar que nuestra cultura social, familiar y de pareja se fundó sobre un estereotipo femenino predominante el de la mujer-madre, como un "ser para otros".

Se concibe a las mujeres sin un proyecto de vida propio que vaya más allá del cumplimiento de un ser madre y esposa de manera tradicional, con cierta sumisión hacia la autoridad masculina, pero ejerciendo también una conducta con rasgos autoritarios hacia los hijos.

Por otra parte, es importante mencionar que también existe otro lado de la maternidad, el luminoso, alegre y nutritivo para las mujeres, ya sean madres biológicas o madres simbólicas, en tanto se desempeñan como mujeres cuidando a los otros. Debido a que el ayudar a otros a encontrar seguridad, conocimiento o a tener compañía es sin duda una de las grandes fuentes de satisfacción personal.

El problema radica en el hecho de que por un lado se ha dejado que sean las mujeres quienes tengan la vida especializada en el cuidar a otros (y no compartan esta responsabilidad vital con los hombres), y por otro lado, las mujeres encarceladas en ese sistema de vida no logran insertarse y construir su cotidianeidad de riqueza espiritual, intelectual, material, financiera, y simbólica para sí mismas.

Una de las cuestiones que surgen de este trabajo y coinciden con otras investigaciones, es que para que las mujeres se constituyan como "seres para sí" en compañía de los otros, hace falta que reconozcan su poder, su fuerza, que se responsabilicen de su vida y descubran que es posible cambiar o permanecer según su propia voluntad.

Los cambios devienen al interrumpir en el quehacer doméstico; de su negación a tener relaciones sexuales cuando no lo desean; del control de su fecundidad; de dejar de pedir permiso para salir; de escriturar a su nombre la casa; de acudir al médico periódicamente y de establecer horarios para prestar su atención a los otros. Con estas alternativas las mujeres van generando distintas formas de enfrentarse ante la vida.

Cuando las mujeres empiezan a tener un proyecto de vida que trasciende lo familiar, encuentran una riqueza a nivel personal; obteniendo beneficios para todo el conjunto familiar, ya que al modificar las mujeres su comportamiento en la casa, los hijos, las hijas y la pareja se ven en la necesidad de modificar ciertas prácticas, actitudes y discursos.[3]

En este sentido, el cambio en la identidad femenina se vincularía a una transformación en el sentir, percibir y actuar respecto a la maternidad, esto es, en lo que se refiere a su responsabilidad en la tarea de brindar cuidados a otros y a sí misma.

Hablar de cambios en este aspecto, sugiere hechos tales como que la mujer ha iniciado transformaciones en su relación hacia los demás. Significa de algún modo reconocer que se había "extraviado a sí misma", alejada de sus deseos, que no tenía en cuenta su propio cuerpo, en suma, olvidaba recordarse, amarse, cuidarse, mantenerse, vigilarse o consentirse.

En esta investigación hemos visto que cuando las mujeres encuentran "la punta de la hebra" que las encamina hacia sí mismas, que las recupera y las regresa hacia ellas mismas; expresan con mayor claridad este proceso: lo que les costó el cambio, lo que perdieron y las ganancias reales y simbólicas que obtuvieron.

En los proyectos de "madres educadoras" (como en otros de cocinas o desayunadores populares) se aprovecha la experiencia cultural y social de las mujeres como madres, por ser personas que tienen el entrenamiento de cuidar, educar, socializar, alimentar, de ser un soporte emocional, y tener una autoridad particular (delegada por tradición por alguna figura masculina).

Sin embargo, el proceso de las "madres educadoras" las ha llevado no sólo a aprovechar su experiencia previa sino a culturalizar, historizar y politizar la maternidad. Esto quiere decir:

—Establecer que no hay una sola forma de ser madre.

—Reconocer que más allá de la concreción biológica(embarazarse, parir, amamantar, etcétera) se espera de las mujeres el que sean madres simbólicas.

—Valorar a la maternidad como una opción y no como una obligación.

[3] Sobre el concepto de identidad de género existen textos clásicos tales como los de Beauvoir, Amorós, Basaglia y Lagarde.

—Entender que las mujeres son personas con y sin hijos e hijas.
—Comprender que la maternidad implica un poder que puede ser destructivo, autodestructivo, o un poder creativo, generador de relaciones respetuosas, democratizadoras de la pareja y la familia.
—Experimentar cómo dentro de un proyecto maternal alternativo, puede cambiar el sentido de la docencia, y de la propia educación.

Estos proyectos son fuente de transformaciones no sólo en el nivel colectivo sino también en el individual. En este sentido, se ha avanzado al hacer corresponder los cambios que se quieren en la sociedad y en la familia en términos de justicia, equidad y democracia.

La democratización social se corresponde con la familiar en la medida que se reconoce a las mujeres como personas sujetas a derechos y obligaciones. Pero esto es posible cuando cada mujer se responsabiliza de su propia vida, y hace de sus derechos una obligación para sí misma y para los demás.

Así, ellas pueden detener acciones que no les parecen buenas, justas, o equitativas, y con ello amplían su presencia en aquellos asuntos cotidianos que les competen.

En esta investigación se realizaron trece entrevistas a coordinadoras y maestras con una antigüedad en su trabajo entre 8 y 25 años.[4] La edad de las entrevistadas oscila entre los 16 y los 47 años, quienes tienen mayor tiempo en el proyecto son las madres que tienen entre 2 y 5 hijos, mientras que las de reciente ingreso son más jóvenes, solteras y sin hijos.

La pretención de dichas entrevistas era encontrar los aspectos que diferenciaban la propia historia y el discurso de las mujeres, es decir un "antes" y un "después". La idea era vislumbrar cómo eran antes de iniciar su participación en los Centros de Desarrollo Infantil, qué expectativas tenían, y cómo las modificaron tanto al interior de su grupo de trabajo como dentro de sus familias.

Cabe mencionar que el término "madre educadora" es acuñado por ellas mismas, sin embargo, recientemente ellas han expresado su intención de nombrarse a partir de su tarea como educadoras, pues han ido profesionalizando su labor gracias a la capacitación que han recibido de organizaciones y redes de grupos sobre educación popular, tales como Espacios Educativos, COMEXANI (Colectivo Mexicano de Apoyo a la Niñez) y Enlace Comunicación y Capacitación.

[4] Los CDI incluidos en este trabajo son: CDI Alegría que es parte de la Unión de Mujeres de Ixtlahuacán; CDI Cerro del judío "Centro de la amistad"; Capúla CDI del pueblo; CDI Amanecer del barrio de la Unión con el mismo nombre; CDI Nezahualpilli; Calle 11 de la Unión de Condóminos estado de Anáhuac que es parte de la Asamblea de Barrios; El círculo mágico Chamapa de la Unión de Colonias Populares.

Sobre el cuidado de sí y la revisión del yo

En este breve apartado se pretende establecer lo que implica el cuidar, el ser cuidado, y el cuidarse a sí mismo.

Hemos visto que cuando las mujeres cambian, existe una revisión del "yo", que según Foucault es un acto que inicia una nueva era, una nueva forma de entenderse en el mundo, de nombrarse, comprenderse y comprometerse con la propia vida y con los otros.

Desde nuestro punto de vista, esta práctica hace que las mujeres se acerquen a un concepto de persona, el hablar sobre sí mismas frente a las otras, el revelar costumbres, pensamientos y sueños ante un grupo que escucha, comprende y pretende encaminar su andar hacia otra parte.

Como si para llegar a ser otras, fuese necesario reconocerse en un espejo que les devuelva la mirada; reconocer en las demás la misma historia del mismo cuerpo, del mismo deseo, y desde ahí encontrar su propia voz.

Así, la revisión de la identidad de género femenina transita porque existe un grupo, un discurso que legitima los cambios, una líder y una metodología para la mudanza subjetiva: hablar desde la propia experiencia de vida, escuchar a las otras y enmarcar lo sentido y pensado en un nuevo horizonte de posibilidades, en un paisaje de alternativas, permisos y urgencias.

En el caso del prototipo masculino, la construcción identitaria se cifra como un sujeto para sí, más centrados en sus propios deseos y necesidades, más entrenados en decir qué quieren y qué no quieren, en imaginar y hacer lo imposible para lograrlo. Lo anterior no significa que se encuentren en el paraíso, o que esta identidad no cobre costos en el nivel de su salud, en su vida afectiva, en su posibilidad de expresar todo tipo de emociones (sobre todo, tristezas, dolores, desesperaciones).

Las mujeres han sido educadas para escuchar, más que hablar, para atender las necesidades de las hijas, los hijos, el marido, el amante, el jefe, la madre, el padre, los hermanos, las vecinas antes que para preguntarse: ¿qué necesito?, ¿qué quiero?, ¿cómo llegué hasta aquí?, ¿cómo puedo cambiar mi situación?

El cuidado de sí en todo caso, se circunscribe al cuidado de un cuerpo y una sexualidad especializada en la maternidad (la reproducción), no en un cuerpo para la salud y una sexualidad para el placer. En los casos en que se prescribe el cuidado para las mujeres como una norma institucional, se busca alimentar un interés externo a ellas, como el ser bella para agradar a otros o protegerla en su calidad de "portabebé".

Entonces el cuidado de sí queda básicamente desprotegido, como una ética, práctica, discurso, filosofía de un interés de la mujer centrado en su propia existencia, presencia, identidad, historia, personalidad, palabra, corporeidad, conciencia...

Por otro lado, el cuidar a otros supone una especialización en actividades que se puede asumir desde la sumisión, el agrado, o la violencia.

Las mujeres están entrenadas para "hacerse cargo de otros" a través del acto cotidiano de cada día: despiertan a la familia, hacen el desayuno, apuran al resto para que se arreglen, compran la despensa, pagan y tramitan servicios, cocinan, limpian, atienden a los enfermos, acompañan, sirven, instruyen y revisan las tareas, escuchan, apoyan, comunican, son las últimas en dormirse y las primeras en despertarse.

Pareciera inútil enumerar estas cuestiones pues, por lo general, se supone que toda mujer sabe hacer estas cosas por el hecho de ser mujer, y esto no es así ni debiera ser un supuesto que crea obligación a medida de la modalidad afirmativa de ser mujer.

Todavía se ha cuestionado poco desde los estudios de género las implicaciones que tiene el tipo específico de cuidado de que fue objeto en la conformación de individuos sanos, enfermizos, abiertos, autoritarios, miedosos o seguros.

Creemos que el tema del cuidado debería ser un aspecto central en la investigación sobre género, pues una de las ideas aceptadas por la comunidad académica es que las mujeres van por el mundo cuidando a los otros, en olvido de sí mismas, lo cual es una trágica realidad que se acentúa más al implicar que la otra mitad de la humanidad (los hombres) no se haga cargo de sí misma.

De algún modo las mujeres van cuidando a los otros como por inercia, quizá el cuidado que se brinda no es el mejor y se colabora a que existan hombres virtualmente inútiles, que no saben qué tomar en caso de gripa, o no saben cocinar, mil y un detalles más que hacen de un ser una persona autosuficiente e independiente, incluyendo el disfrute de la paternidad.

Los hombres esperan de alguna mujer el cuidado, sea su madre, esposa, amiga, amante, hermana, vecina, o secretaria, la atención a sus necesidades vitales. Investigaciones recientes sobre masculinidad en México revelan cómo se mueren cada vez más hombres en edades tempranas por motivos relacionados con su descuido, el abuso del alcohol, por hacer caso omiso a sus padecimientos, o por querer demostrar su valentía.

Falta todavía mucho por hacer para configurar una nueva cultura que tenga como ética y práctica el autocuidado, noción que ayudaría a procesos de cambio en la identidad de género para ambos sexos.

La importancia de la resocialización política

En esta investigación encontramos que las mujeres viven un proceso de cambio que de algún modo modifica su forma de ser mujer-madre-esposa a partir de que se encuentran en un proceso que por un lado les plantea el reacomodo de la vida cotidiana, y por otro, porque entran en una fase de reeducación que modifica sus parámetros sobre la enseñanza, el proceso de aprendizaje, su relación con la autoridad, la importancia de la autoestima, y su decisión por mejorar el deber ser masculino y femenino en los grupos de niñas y niños de los Centros de Desarrollo Infantil.

El trabajo en estos centros se alimenta de nuevos conceptos "importados" desde las organizaciones civiles, que modifican la vida de las mujeres en distintos frentes, como su trabajo, su familia, su pareja, sus hijos, sus compañeras. Las "madres educadoras" asisten a encuentros, seminarios, asambleas, en las cuales discuten los problemas a los que se enfrentan, que pueden ser temas pedagógicos, de dificultad de organización al interior de los Centros de Desarrollo Infantil, o de experiencias con sus familias. Es este proceso resocializador el que les ha permitido sentirse como mujeres, madres, esposas y maestras con derechos y obligaciones con alternativas para poder ser diferentes.

En este sentido, la organización civil "Enlace Comunicación y Capacitación" ha colaborado en distintos procesos de crecimiento, con modelos de educación alternativa; recuperando distintas propuestas que incluyen el prototipo de niñas y niños que en la práctica se fortalecen con su propuesta.

Así una de las innovaciones, a nuestro juicio más importante, es que rompen la división del trabajo y del juego que por tradición marcaba una diferencia excluyente entre los roles de niñas y de niños.

En la resocialización que se imparte en los centros infantiles, las «madres educadoras" permiten y apoyan con materiales, actividades, organización del espacio de clase, y con el lenguaje, el que las niñas se desenvuelvan en actividades antes prohibidas para ellas, como jugar a que son astronautas, ejecutivas o ingenieras, y que los niños sean amorosos, jueguen a que tienen hijos e hijas y alimenten y cuiden a las muñecas y muñecos como si fuesen sus padres.

Una de las "madres educadoras" nos platica cómo llevan este proceso:

> Se les enseña parejo a servir una mesa, para que los niños aprendan; porque si no, sigue siendo lo mismo, el que nada más la mujer lo hace, que el hombre es hombre y no puede hacer nada porque es hombre, ¿no? Algunos papás como que no veían bien el que los niños anduvieran lavando trastes pero a base

> de pláticas lo aceptaron. "Miren, que no es malo y el niño aprende, algún día la mamá puede estar enferma y el niño o usted saben hacerlo, no es malo que aprendan". Inclusive bañan a las muñecas y a los niños les gusta. Yo creo que por eso los hombres no son tan cariñosos con sus hijos porque desde chiquitos les enseñaron a jugar fuera de la casa. (Tomasa).

Cabe mencionar que en este fenómeno de resocialización en cascada, que enlaza a las "madres educadoras", a los grupos de niñas y niños, y a su vez a los grupos de madres y padres de familia, no se buscó deliberadamente incidir de manera directa en la vida familiar de las maestras, y sin embargo, hasta ese espacio llegaron las transformaciones.

Una nueva forma de ser madre, esposa y persona

De algún modo, lo que estamos viendo es que existen cambios a nivel personal en las mujeres que participan en estos proyectos, modificándose las relaciones en las distintas arenas que transitan.

Así, se flexibiliza la división público-privado como un canal de ida y vuelta que une dos momentos de la vida: el familiar y el del trabajo en los centros infantiles.

Sin duda, también se debe considerar que la dirección de los cambios implica en diversos sentidos ganancias, y al conocer el ámbito de los derechos genera una convicción para desarrollar los proyectos, se abre una primera puerta para la defensa de sí mismas.

> Yo recuerdo que me dijeron en el curso que teníamos derecho las mujeres a tener un momento para una misma, que no teníamos que cargar con tantas culpas; que las responsables no somos solamente las mujeres, sino la pareja. Pero eso mucha gente lo ignora, inclusive las mismas mujeres quienes nos cargamos de culpas y le facilitamos todo el trabajo al hombre quien no tiene la culpa porque también así lo educaron. (Alma, "madre educadora").

Ellas buscan un trato digno, que significa no permitir los abusos de los otros, ni el maltrato, los gritos o los golpes. Buscan que se respeten sus decisiones, tiempos y espacios de su hacer individual (fuera de la casa). Aprenden a decir "no", y a ser escuchadas, se convierten en este sentido en interlocutoras de la política cotidiana en la casa, el trabajo o el barrio.

Las parejas de las "madres educadoras" al principio no aceptan con agrado el hecho de que participen en los centros; sin embargo, cuando visitan el lugar, y

platican con las maestras, o participan en alguna actividad colectiva para la escuela, lo aceptan y ven con agrado el que las mujeres aporten recursos económicos al gasto familiar.

Muchas de ellas persisten en llevar a cabo lo que ellas desean incluso en contra de la voluntad de sus familiares, aprenden a oponerse a los ideales de los demás.

> ¡Ay! mi marido, como un marido normal, así cuadrado, me fue mal, muy mal. Una de las experiencias que tengo es que como aquí nos dieron primaria para adultos, él me rompió los libros en una ocasión, y me dijo "no vas", y yo todavía llorando le dije ¡Pues sí voy! (Carmen, "madre educadora").

Así, también la maternidad pasa a ser un hecho social. Y deja de ser visto como algo natural, inamovible, insuperable, convirtiéndose en un constructo cultural que se puede criticar, sobre el que se puede hablar e intentar modificar.

> Yo creo que cuando no te realizas en algo te vuelves una mamá amargada, y te frustras como persona y en cambio si tienes un espacio en donde hay gente con tus mismos ideales , yo creo que eso te da satisfacciones y al estar bien tú, están bien los que te rodean. (Carmen, "madre educadora").

Una de las experiencias más dolorosas en este proceso de "toma de conciencia" o de apertura a un nuevo código de valores, se da cuando descubren algunas de estas mujeres que han sido madres violentas y autoritarias con sus propios hijos e hijas.

> Ahí tengo claro que cambié , cuando yo iba a pegar detenía el manazo, porque uno como madre maltrata a sus hijos por cansancio, por impotencia. Sí les llegué a pegar, yo creo que si no hubiera estado en este espacio del Centro de Desarrollo Infantil, ¡Pobrecitos quién sabe qué hijos tendría en la actualidad! (Carmen, "madre educadora").

En este sentido, estas mujeres respetan más a sus hijos, reconocen su individualidad, aunque no siempre estén de acuerdo con ellos y ellas, intentan entenderlos, escucharlos y plantearles su posición, en lo posible sin imponerles su opinión. Incluso muchas de ellas desearían continuar su labor más allá del Centro de Desarrollo Infantil, dentro de organizaciones más amplias a través de las cuales puedan difundir su experiencia.

Afortunadamente en esta escuela hemos recibido capacitación, y eso yo lo he llevado a la práctica y he trabajado con mi marido como si fuese otro niño, y tuve la suerte de (...) pues hasta ha lavado la estufa (...), le digo que voy a ir a un curso (...) ya no le digo "me das permiso". (Carmen, "madre educadora").

Otra educadora comenta al respecto:

Pues un día platicando con mi esposo, yo le decía que a mí me gusta mucho y que yo lo entendía por muchas cosas, pero que la casa no era sólo mía que la casa era de todos y que era tan importante su participación de él como la mía, y que a mí me gustaría que me ayudara en los trabajos, que yo me cansaba mucho(...), le dije que lo quería mucho y que no iba a dejar este espacio (el Centro de Desarrollo Infantil) porque a mi me aportaba muchas cosas personales (...). Él aceptó y entonces hubo una distribución de roles del quehacer de la casa. (Eneida, "madre educadora").

Así el trabajo doméstico se coordina con el conjunto de la familia, entre hijas e hijos, incluyendo a la pareja, a la que han introducido a su propio proceso de cambio.

Los cambios en la maternidad desde un proyecto con plataforma maternal, a manera de despedida

La participación social desde un proyecto con plataforma maternal, propicia cambios en la identidad de género cuando se construyen nuevos discursos que en el fondo están dibujando nuevas identidades individuales y colectivas.

Poder ser madres pero de distinta manera, así como, constituirse como personas, con sus propios proyectos, llevó a muchas de estas mujeres a descubrirse a sí mismas bajo otra perspectiva como seres con el poder de definir y decidir sobre sus propias vidas.

Algunas de las entrevistadas se habían encasillado en su manera de actuar como la sirvienta de la casa, la víctima que recibía maltratos sin quejarse, la mujer que esperaba que decidieran por ella y que los demás le llenaran su espacio vital.

En otros casos con los talleres ellas pueden legitimar cambios que ya llevaban a cabo:

Cuando dieron el taller titulado "democracia en la casa" dije, "esto mismo yo lo hago en mi casa"; sin saber llevaba la democracia a mi casa, por ejemplo a

mi hijo le digo "ayúdame a barrer" o "ayúdame a lavar los trastes", o "te toca hacer tu cuarto", y eso es precisamente la democracia: compartir los quehaceres, compartir las actividades. Yo lo hacía porque yo siempre ando de prisa. (Julieta, "madre educadora").

En suma, este tipo de experiencias demuestra que las actividades más tradicionales se pueden modificar, que el significado del ser madre puede revisarse desde una óptica liberadora que tendrá efectos positivos en el conjunto de las familias y de las comunidades.

Bibliografía

Foucault, Michel
1990 *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós-Ibérica, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Martínez, Alicia
1992 "La identidad femenina: crisis y construcción", en *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*, PIEM-Colmex, México, pp. 65-84.

Massolo, Alejandra
1992 *Por amor y coraje, Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, PIEM-Colmex, México.

Menéndez, Eduardo
1990 *Morir de alcohol, saber y hegemonía médica*, Conaculta/Editorial Alianza Mexicana, México.

Schmukler, Beatriz
1994 "Maternidad y ciudadanía femenina", en *Repensar y politizar la maternidad. Un reto a fin de milenio*, GEM, México, pp. 51-58.

Tarrés, María Luisa
1995 "Las ONGs de mujeres y la transición a la democracia en México", en *Women in Contemporary Mexican Politics, Memoria of Binational Conference Held at the University of Texas at Austin*, The Mexican Center of ILAS.

Mujeres y gobiernos municipales en México

Dalia Barrera Bassols *

Resumen: Este artículo pretende promover la legitimación de la mirada de los asuntos municipales desde las problemáticas femeninas específicas. Después de un breve recorrido en torno a la presencia de las mujeres en las diversas instancias de los gobiernos locales , se propone la realización de diagnósticos para esclarecer la situación de las mujeres a nivel municipal, la creación de una Red Plural de Funcionarias Municipales, así como la construcción de políticas públicas desde y hacia las mujeres, como parte esencial del proceso de democratización de nuestra sociedad.

Abstract: This paper promotes a new look of local government's affairs, from the point of view of women's specific problems and issues. It claims for the legitimation of this approach, among academic and government's agenda. After an overview of the situation of women in local governments in Mexico, it proposes the diagnosis of women's problems at local level, the creation of a plural Local Government Women's Network, and the construction of public policies for and from women as an essential part of the democratization process of our society.

Estas líneas tienen por objeto desarrollar una serie de reflexiones sobre la presencia de las mujeres en los gobiernos municipales de nuestro país, sus avances y perspectivas. En principio, debemos reconocer que a pesar de que el espacio local constituye el entorno inmediato en el cual las mujeres desarrollan sus actividades cotidianas en su condición de madres y esposas para el desarrollo de su núcleo familiar, este mismo espacio y las instancias de toma de decisiones en los gobiernos locales, les han sido negados por mucho tiempo.

De esta manera, aún cuando las mujeres de diversas condiciones sociales han contribuido a la urbanización, dotación de servicios, construcción de colonias, defensa de los derechos ciudadanos y del respeto al voto, sin embargo, sus esfuerzos han sido poco reconocidos por la sociedad, manteniéndose en una condición de "invisibilidad" ante los ojos de la opinión pública e incluso de los in-

* Profesora-investigadora de la División de Posgrado de la ENAH

vestigadores sociales. Es hasta años recientes que éstos comenzaron a reconocer el papel de las mujeres de las colonias populares en la construcción de la ciudad y en el avance de la organización de la ciudadanía, a partir de su participación en el Movimiento Urbano Popular, así como el papel similar jugado por mujeres de colonias de clase media, que de organizaciones informales de mujeres en las que participan, se integran posteriormente, a una lucha en defensa del voto y derechos ciudadanos (Massolo, 1992; Guadarrama; Tarrés; Rodríguez).

En México el entorno municipal fue el primer lugar en el cual se reconoció el derecho de las mujeres a votar, en febrero de 1947, con lo que se les otorgaba parcialmente la categoría formal de ciudadanas; siendo hasta 1953 plenamente reconocida su ciudadanía, pudiendo votar y ser candidatas en las elecciones federales y estatales.

En 1994, después de 41 años de haber obtenido el derecho al voto femenino a nivel municipal, habían 74 presidentas municipales de un total de 2392 municipios de nuestro país, representando un 3% de los alcaldes. Este porcentaje se incrementó a un 4% en 1995, pero disminuyó al 3.27% en enero de 1998, con 79 alcaldesas, de un total de 2418 municipios existentes. Así, el acceso al ejecutivo municipal ha ido en aumento lentamente y con altibajos, a lo largo de 45 años. En 1998, había 82 alcaldesas que equivalían al 3.3% de los 2412 presidentes municipales del país, 64 de ellas del PRI, 11 del PAN, 6 del PRD y una del PFCRN. En 9 de los 31 estados de la república, no había mujeres gobernando municipios representando el 29% y el estado con más alcaldesas era Veracruz con 9 (ver cuadro 1). Por otra parte, las presidencias municipales que asumen las mujeres tienden a ser municipios rurales o pequeños centros urbanos, salvo algunas excepciones, en que se ha tratado de capitales de estado (como por ejemplo, Toluca, Aguascalientes, Mérida y Nuevo Laredo), o ciudades de más de 100 000 habitantes (como Uruapan, Michoacán; Altamira, Tamaulipas; Lerdo, Durango; La Paz, estado de México; Poza Rica, Veracruz) (Massolo, 1995a; 1995b). Respecto a la participación de la mujer en regidurías y como síndicas, no tenemos aún los datos a nivel nacional, aunque Alejandra Massolo calculaba en 1993, que había en Michoacán seis síndicas, de un total de 113 municipios; cinco de un total de 33, en Morelos; 18 de 207 municipios, en Veracruz, y solamente una síndica en municipios de más de 100 000 habitantes, como Ensenada, Baja California, Cuernavaca, Morelos; Huimanguillo, Tabasco y Jalapa, Veracruz.

En cuanto a las regidoras de mayoría relativa, la misma autora reportaba una gran desproporción existente entre las regidurías ocupadas por mujeres frente a las ocupadas por hombres, en las capitales de estados y en las grandes ciudades. Por ejemplo, en Tijuana, la relación era de una mujer frente a siete hombres; en

República Mexicana. Alcaldesas por estado y partido político 1998

Estado	Total de Municipios	PRI	PAN	PRD	PFCRN	Municipios Gobernados Por Mujeres
Aguascalientes	11					0
Baja California	5					0
Baja California Sur	5					0
Campeche	9					0
Coahuila	38	1				1
Colima	10		1			1
Chiapas	111					0
Chihuahua	67	1				1
Durango	39	2	1			3
Guanajuato	46		1			1
Guerrero	76	3		1		4
Hidalgo	84	5				5
Jalisco	124	1	1			2
México	122	6	1	1		8
Michoacán	113	2	1			3
Morelos	22					0
Nayarit	20					0
Nuevo León	51	3	1			4
Oaxaca	570	4		2		6
Puebla	217	8				8
Querétaro	18	2				2
Quintana Roo	8					0
San Luis Potosí	58	1	1			2
Sinaloa	18					0
Sonora	70	2		1		3
Tabasco	17	2				2
Tamaulipas	43	4	1		1	6
Tlaxcala	60	3	1			4
Veracruz	207	7	1	1		9
Yucatán	106	6				6
Zacatecas	56	1				1
Total	2,412	64	11	6	1	82

Fuente: Elaborado con base en datos del Centro Nacional de Desarrollo Municipal (CEDEMUN). Secretaría de Gobernación.

Cd. Juárez, una frente a ocho; en Durango, dos a ocho; en Monterrey, cinco a doce; en Zacatecas, dos a diez; en Toluca y Naucalpan, dos a siete (1995a).

Finalmente, respecto a la participación en cargos de administración municipal, las mujeres han ocupado un lugar marginal, siendo minoría, excepto en los puestos de secretarias o auxiliares de oficina. Todavía no disponemos de cifras al respecto, aunque lentamente se han abierto algunos espacios para las mujeres en las instancias de gobierno en ciertos municipios. Sin embargo, la participación femenina en los asuntos municipales trasciende estas instancias, al desarrollarse también en organismos vecinales, en "autoridades auxiliares" del ayuntamiento (delegaciones, comisarías o agencias), en asociaciones civiles, ONG, etcétera.

En virtud del panorama arriba mencionado, consideramos que una mayor inclusión de mujeres en los gobiernos locales serviría para sensibilizar sobre los problemas específicos de la mujer, como la dependencia, subordinación y discriminación; hasta problemáticas asociadas al papel de madres-esposas como la dotación de servicios, la educación, el cuidado de niños y ancianos, la salud, etcétera.

Esta sensibilización se generará a partir del reconocimiento de la existencia de problemas y necesidades específicas de la población femenina, así como de la confluencia de aspiraciones de la ciudadanía en general, que exige gobiernos municipales honestos y eficientes, que resuelvan los problemas de los diversos grupos sociales. En esto, las experiencias frente a un estilo político corporativo y clientelar, de las mujeres de las colonias populares en su lucha por obtener servicios y atención a sus necesidades y a las de sus familias por parte de los gobiernos, aunadas a las demandas de mujeres de colonias de clase media para mejorar su entorno urbano, enfrentadas todas ellas a prácticas de corrupción e ineficiencia de las administraciones en turno, las hacen confluir en un deseo de cambio, a través de la participación electoral, la defensa del voto y la posibilidad de alternancia en los espacios de gobierno local, estatal y federal.

Sin embargo, la problemática del municipio frente y desde las mujeres, no puede desligarse de las transformaciones necesarias para la constitución de municipios libres y democráticos, proceso que forma parte de la democratización social y política a la que muchos mexicanos pretendemos llegar. El mayor acceso de mujeres de diversos grupos sociales, étnicos y políticos a espacios de toma de decisiones, indudablemente depende de la democratización de la vida de los partidos, organismos ciudadanos, sindicatos, etcétera. Implicando también, el desarrollo de una cultura de tolerancia y pluralidad, que permita la alternancia en el poder, el respeto a los demás, el franco acceso de la ciudadanía a los cargos, y su seguimiento de los actos de gobierno y toma de decisiones que en su nombre

realizan sus representantes. A pesar de los riesgos y costos que esto significa, consideramos que vale la pena enfrentarlos.

La creciente inclusión femenina en los diversos espacios del gobierno municipal conlleva también a una paradójica realidad: para poder ocupar cargos como síndica, regidora, alcaldesa, directora, etcétera, las relaciones intrafamiliares entrarán en tensión presionando para que las cargas del trabajo doméstico y del cuidado de los hijos sean repartidas entre los diversos miembros de la familia, para liberar así a la mujer tiempo para su participación pública. En este aspecto coinciden las mujeres trabajadoras, las de movimientos sociales, las militantes de partidos políticos y las participantes de las ONG.

El deseo de mejoras en la vida familiar y de su comunidad ha orillado a las mujeres a participar en la vida política, cuestionando los roles asignados tradicionalmente a hombres y mujeres, que restringían el papel de éstas fuera del hogar y constreñían su acceso a la toma de decisiones y al poder político.

Los gobiernos municipales ante las mujeres. Una nueva mirada

En nuestro país inicia apenas el análisis de la problemática municipal, desde el punto de vista de las situaciones de la mujer, de sus necesidades, problemas y demandas. Países como España, Ecuador, Perú y Bolivia, entre otros, tienen diversos grados de experiencia en una política pública que rescata esa mirada de género, desde el nivel local hasta el nacional (Caero en Paulson y Crespo; Vega; Arboleda).

Un documento indicativo elaborado por la Federación Española de Municipios y Provincias y la Comisión de la Mujer, recupera la reflexión en torno a la experiencia española, proponiendo lineamientos generales para el desarrollo de una política hacia la mujer en las administraciones locales. Resumiremos aquí esta propuesta, por considerar que contiene un punto de vista integral en cuanto a las relaciones del gobierno local con las mujeres y una propuesta de programa general de acción acorde con este enfoque. En primer lugar, se propone rebasar el abordaje meramente asistencial frente a las diversas problemáticas de las mujeres del municipio, las cuales no son un todo homogéneo, sino grupos de mujeres de muy diversas condiciones sociales, económicas, étnicas, etcétera. Por otra parte, se insiste en asumir como punto de partida que la situación social, las necesidades y demandas de hombres y mujeres no siempre coinciden, pues resultan de su diferente condición en la sociedad; enfatizando además que la condición femenina de subordinación, dependencia y discriminación, debe salir a la luz y ser enfrentada a través de cambios culturales y acciones gubernamentales precisas, que ayuden a su superación (Véase *Administración local y Política de Igualdad de la Mujer).*

Desde esta óptica, se plantea además, que la acción gubernamental hacia las mujeres debe rebasar el clientelismo y la pasividad, dirigiéndose hacia la auto organización de éstas, con su participación activa en la formulación de propuestas, demandas, etcétera. De manera general, este documento plantea la necesidad de desarrollar una política institucional, a través del Instituto de la Mujer, y de los Consejos de la Mujer a nivel local, que permita la coordinación interinstitucional y la articulación territorial, hacia la construcción de una infraestructura básica de atención a la mujer a nivel local. Ésta se basaría en la creación de Centros de Información y Asesoramiento de la Mujer en las instancias de gobierno local, en los cuales se recogerían las demandas específicas de las mujeres de diversos colectivos, respecto a problemas de salud, educación, vivienda, cultura, etcétera; además se proporcionaría información sobre derechos de la mujer, asesoría jurídica y laboral, de salud, etcétera; se fomentaría la investigación, el asesoramiento y concientización en la comunidad y en las mujeres, así como el impulso a la participación y auto organización y al conocimiento de sus derechos y obligaciones como ciudadanas.

Para la formulación de políticas concretas, se deberá partir de un diagnóstico de la situación de las mujeres en el municipio, las necesidades específicas y demandas planteadas por el amplio abanico que representan los diversos grupos de mujeres en una comunidad. Este diagnóstico ha de realizarse en colaboración con universidades, institutos de investigación, grupos ciudadanos, etcétera, buscando ir más allá de una mera recopilación estadística y abordando la problemática con criterios cualitativos a profundidad.

Finalmente, la elaboración de planes y programas de trabajo para las mujeres, podrá dar frutos solamente si se establece una estrecha relación con los grupos de mujeres organizadas de la comunidad, y si se cuenta con la coordinación interinstitucional adecuada para ejecutarlos. El documento en cuestión contiene una serie de líneas básicas de actuación bajo un Plan Municipal de Igualdad de Oportunidades, en cuanto a salud, cultura, educación, empleo y formación profesional, servicios sociales, urbanismo, etcétera. Comprenden acciones como la creación de espacios que releven a las mujeres en la atención a niños, enfermos y ancianos, la educación sexual a adolescentes, jóvenes y adultas, la prevención del cáncer cérvico-uterino, el impulso del deporte en mujeres adultas, la atención especial a mujeres en situación de marginación, la promoción de las manifestaciones culturales de las mujeres, el fomento de juguetes no sexistas, el reconocimiento del papel de las mujeres para la historia local, el asignar nombres de mujeres notables a las calles de la localidad, el fomentar las investigaciones sobre la condición de la mujer en el municipio, el crear centros para la tercera edad, guarderías,

apoyos para comedores escolares, casas de acogida para mujeres maltratadas, el dar atención especial a familias monoparentales, el crear espacios para las madres en los centros deportivos y de recreación, la construcción de viviendas de interés social para mujeres sólas con hijos, etcétera.

Los objetivos anteriores nos parecen difíciles de alcanzar, en nuestra realidad de municipios con escasos recursos, bajo un centralismo agudo y a menudo paralizante y una enmarañada relación entre las estructuras e instancias gubernamentales y administrativas federales, estatales y municipales. Por otra parte, el Programa Nacional de la Mujer inicia apenas y cuenta con los recursos correspondientes a su carácter indicativo. Además, en México la problemática de las mujeres a nivel municipal empieza a desarrollarse en los propios partidos políticos. Las mujeres que han gobernado municipios en los últimos años a lo largo del país no han contado con espacios en los que su rica experiencia pudiera vertirse y analizarse, así como la de las síndicas y regidoras, generando estrategias y propuestas de acción.[1]

En este sentido, el encuentro entre 14 alcaldesas y regidoras de diversos partidos y municipios, organizado por el Centro de Estudios y Servicios Municipales "Heriberto Jara" (CESEM), y el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer-COLMEX, sirvió para realizar un sondeo sobre la percepción de dichas mujeres en torno a la problemática femenina en sus municipios. De éste se obtuvo una visión compartida de que la principal problemática giraba en torno a la pobreza, a la mala dotación de servicios, al desempleo masculino y femenino, a la migración masculina, a la falta de proyectos productivos para las mujeres, y a la violencia intrafamiliar (machismo).[2] En la mayoría de los casos, no existía un diagnóstico a profundidad de la situación social, económica e institucional del municipio, aún menos de las mujeres. Sin embargo, existía cierta sensibilidad sobre la problemática femenina, realizándose en muchos casos acciones concretas hacia ellas, a través del DIF, de la promoción de proyectos productivos para mujeres, de la gestión de recursos de PRONASOL para mejoras en colonias y escuelas etcétera, así como la creación de centros de apoyo a mujeres maltratadas, guarderías, etcétera.

Si las acciones y políticas hacia problemáticas de las mujeres en el ámbito local, se sistematizaran y evaluaran, así como el marco institucional en el que se desarrollan, confluirían en la construcción de políticas integradas a nivel nacional, estatal y local dirigidas a las mujeres y al mejoramiento de su condición.

[1] En este sentido, sería muy interesante recuperar también las experiencias de las cinco delegadas que han asumido el cargo en el gobierno del Distrito Federal encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas.

[2] Véase Barrera en Barrera y Massolo, 1998. Este volumen contiene los testimonios de 7 alcaldesas y 7 regidoras de diversos municipios del país, postuladas por diversos partidos políticos, con una rica y variada experiencia.

En esto, la experiencia de las mujeres con cargos en los gobiernos municipales y en su aparato administrativo sería algo muy valioso por rescatar, al igual que la experiencia de las presidentas del DIF, las de diversas ONG que trabajan con mujeres, las cooperativas y los proyectos de producción, etcétera. Ahora bien, hemos dicho que la presencia de mujeres en los gobiernos municipales es una coyuntura propicia para reflexionar sobre la problemática femenina en el ámbito municipal. Sin embargo, no excluimos de esta reflexión a los hombres ya sensibles a esta mirada, siendo fundamental el avanzar en la concientización de esta problemática entre hombres y mujeres de los partidos y de diversas instancias gubernamentales, para consolidar esta perspectiva, más allá del recurso fácil de incluir a la mujer en instancias o candidaturas para presentar la imagen de atención a los reclamos femeninos de participación.

Es decir, no basta con que cada vez haya más mujeres ocupando cargos y puestos en los gobiernos federal, estatal y local. Ello solamente dará frutos sustanciales, si ellas y los hombres sencibles al ocupar dichos espacios se comprometen con un proyecto de país democrático, plural y tolerante que incluya a hombres, mujeres, etnias y culturas diversas.

Algunas experiencias de mujeres gobernando municipios en México

La evaluación de la actuación de las mujeres en los gobiernos locales en nuestro país no ha sido realizada aún de manera sistemática y exhaustiva, constituyendo éste un reto para los analistas sociales.

Sin embargo, con base en evaluaciones de otros países de América Latina, Alejandra Massolo concluye que: "La presencia de mujeres en el gobierno local" (alcaldesas, regidoras, funcionarias) resulta en muchos casos positiva para la gestión municipal y gobernabilidad democrática porque demuestran responsabilidad, eficacia, honestidad, mayor sensibilidad social ante situaciones difíciles de la vida cotidiana de la gente, conciben de manera integral el quehacer del gobierno municipal, actúan con decisión y sentido práctico, "con todo el corazón que las mujeres ponemos en las obras" —como decía la ex-alcaldesa de Manizales, Colombia—, no reprimen en el ejercicio de la función pública la expresión de emociones y sentimientos; son, se reconoce a menudo, "más humanas" (1995b).

En el caso de México, contamos con escasos estudios sobre las gestiones de las alcaldesas, o del papel de regidoras y síndicas (Cabrero; Massolo, 1995; Sam). En esta ocasión, haremos un recuento de los elementos clave de ciertas experiencias estudiadas, así como de las observaciones de siete alcaldesas y siete regidoras de nuestro estudio exploratorio, que a nuestros ojos resultan interesantes.

En primer lugar, hemos de señalar que, de manera semejante a lo que se ha encontrado en países como Ecuador, las mujeres que ocupan cargos de alcaldesas, regidoras, síndicas y funcionarias, tienden a ser personas que, a partir de su trabajo profesional como maestras, abogadas, doctoras, etcétera, han desarrollado un papel de intermediación en su comunidad, tejiendo redes y obteniendo un reconocimiento social que serán estratégicos en su desempeño en el gobierno local. Otras han construido redes semejantes desde las labores de asistencia social, o desde su militancia en organizaciones populares. Parte de estas mujeres han militado en algún partido político, aunque cada vez es más común encontrar que mujeres sin militancia sean apoyadas por algún partido como candidatas a las regidurías, alcaldías, etcétera, a partir del prestigio social que tienen en su comunidad. Existen casos peculiares de cambios de militancia partidaria que se dan al calor del rejuego electoral. Lo anterior implica el manejo de redes, legitimidad y prestigio social; así como diversos antecedentes de socialización política, desde la militancia en luchas y movimientos populares, hasta la militancia en partidos, en luchas ciudadanas en defensa del voto, etcétera.

Esto significa que las mujeres que llegan a ocupar cargos en el poder local, están respaldadas por toda una trayectoria, un reconocimiento social y un cierto trabajo realizado en su comunidad. Esto no quiere decir que no existan casos en que del papel de amas de casa algunas mujeres hayan participado en contiendas electorales, que las han llevado a cargos en especial de regidoras, sin mayor experiencia previa que una visión global de los problemas de su comunidad, situación que deberá evaluarse en el futuro.[3]

Entre algunos elementos que resaltan en diversas gestiones encabezadas por mujeres, están la capacidad de negociación con los gobiernos estatal y federal; la constitución de un equipo plural con miembros de todos los partidos y corrientes políticas relevantes; el impulso a la organización de la ciudadanía (en particular la de las mujeres) a través de comités de vecinos; el impulso a proyectos productivos para las mujeres; el uso intensivo de recursos como los del PRONASOL para mejoras a la comunidad; la activa gestión de donaciones por parte de diversos organismos, (denominada "ir tocando puertas"). De particular importancia es la actuación del DIF en la evaluación de las acciones dirigidas a las mujeres, y a pesar de haberse mencionado algunas acciones como clases de sexualidad, de cuidado de los hijos, atención a mujeres maltratadas, desayunos escolares, etcétera, consideramos que el impacto del DIF a nivel municipal es un aspecto que

[3] Véase una aproximación sobre las motivaciones de mujeres de clase media para participar en una administración municipal de oposición, en Rodríguez, 1996.

hace falta estudiar, para lograr una profesionalización y planeación integral de las políticas estatales, federales y locales hacia las mujeres.[4]

Otros dos aspectos que queremos señalar son en primer lugar, el importante papel jugado por los liderazgos femeninos en las experiencias en gobiernos locales. Se trata de liderazgos muy variados, que deberan ser estudiados a fondo, pues corresponden a experiencias y culturas políticas distintas, a trayectorias y puntos de vista de diversa índole sobre la relación entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, las experiencias más exitosas serían aquellas en las que se logra la participación activa de la ciudadanía en la definición de los problemas, soluciones y acciones, así como la capacidad de concertación entre los diversos grupos sociales y la gestión y diálogo con las instancias de gobierno estatal y federal.

En segundo lugar, resultaría interesante hacer un seguimiento de la relación de regidoras, alcaldesas y síndicas con los partidos políticos a los que pertenecen, con los que las apoyaron sin tener militancia en ellos, y con los partidos de oposición, que en ocasiones es el mismo Partido Revolucionario Institucional. Siendo este tema relevante para conocer las trabas o facilidades existentes en los mismos partidos para impulsar candidaturas femeninas viables a nivel local; así como la tendencia de las mujeres mismas a proponerse más fácilmente para una candidatura a nivel municipal.

Aquí terminan nuestros comentarios, que invitan a reflexionar sobre la problemática económica y social desde el Municipio, contemplando la condición de la mujer, en el contexto de la construcción de una sociedad democrática, plural y tolerante (Massolo, 1998).

Consideraciones finales

Como hemos visto, la situación marginal de las mujeres en los gobiernos locales persiste actualmente en nuestro país. Las 82 alcaldesas, que representaban en 1998 el 3.3% del total nacional de presidentes municipales constituyen un dato contundente. Por otra parte, hemos hablado de la necesidad de construir y avanzar en el análisis de la problemática municipal que tome en cuenta situaciones específicas de las mujeres, como son la dependencia, la subordinación y la discriminación, así como las problemáticas asociadas a su rol de madres-esposas, en cuanto a dotación de servicios, educación, salud, etcétera.

[4] A nuestro modo de ver, una evaluación global de la actuación del DIF a nivel local, estatal y federal, así como de sus políticas específicas hacia las mujeres, formaría parte del diagnóstico sobre políticas públicas hacia las mujeres en los diversos niveles de gobierno, requisito indispensable para la planificación de una política que se centrara en el ámbito local y que lograra una articulación territorial e interinstitucional para el mejor aprovechamiento de los recursos existentes y una fluida relación con los diversos organismos sociales.

Siendo generalmente las mujeres que gobiernan municipios altamente sensibles a las problemáticas específicas de la mujer, hemos destacado por tanto la conveniencia de impulsar la cada vez mayor inclusión de mujeres en los gobiernos locales. Nuestro ensayo nos llevó a plantear una serie de puntos para impulsar el avance en la relación mujeres-gobiernos locales:

1) Promover la legitimación de la mirada de lo municipal desde la problemática específica de las mujeres.
2) Sensibilizar a hombres y mujeres de la sociedad civil y de los gobiernos federales, estatales y locales, de los partidos, ONG, etcétera, sobre esta mirada.
3) Desarrollar espacios donde se rescate la experiencia de las mujeres que han gobernado municipios, e impulsar la creación de una Red Nacional de Funcionarias Municipales de carácter plural.
4) Fomentar la elaboración de estudios que evalúen las experiencias de las funcionarias municipales, tomando en cuenta las experiencias analizadas en otros países.
5) Impulsar el desarrollo de diagnósticos de la situación de las mujeres a nivel municipal, así como de las políticas públicas aplicadas, a nivel local, desde los ámbitos federal, estatal y municipal.
6) Vincular a ONG, gobiernos municipales, funcionarios del DIF, académicos, partidos políticos y diversas organizaciones sociales, en la reflexión de la problemática municipal desde el punto de vista de género, así como de las políticas públicas derivadas de ello.

Es nuestra convicción que el avanzar en esta dirección constituirá un paso adelante en el proceso de democratización de nuestra sociedad, en el cual las mujeres jugamos un papel crucial.

Bibliografía

1992 *Administración local y políticas de igualdad de la mujer*, Federación Española de Municipios y Provincias, Comisión de la Mujer, Madrid.

Arboleda, María
1994 "Mujeres en el poder local en el Ecuador", en *Jaque al Rey. Memorias del taller de Participación Política de la Mujer*, REPEM, Quito, Ecuador.

Barrera Bassols, Dalia
1998 "Mujeres que gobiernan municipios: un perfil", en *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, Dalia Barrera y Alejandra Massolo (Coordinadoras), PIEM-COLMEX.

Cabrero Mendoza, Enrique
1995 *La nueva gestión municipal en México. Análisis de experiencias innovadoras en gobiernos locales*, Miguel Ángel Porrúa/CIDE, México.

Caero, María Isabel
1997 "Espacios de género en el municipio de Cochabamba: desencuentros y esperanzas", en Susan Paulson y Monica Crespo, *Teorías y prácticas de género. Una conversación dialéctica*, Embajada de los Países Bajos, Bolivia.

Guadarrama, María Eugenia
1997 "Mujeres en los movimientos sociales", en *Confluencias*, número 10, volumen II, junio, Consejo Electoral Estatal de Veracruz.

Massolo, Alejandra
1992 *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, PIEM-Colmex.
1995 "Mujeres en el gobierno municipal, el caso de Torreón Coahuila", en Alicia Ziccardi (coordinadora), *La tarea de gobernar: gobiernos locales y demandas ciudadanas*, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
1995a "Participación femenina en el gobierno municipal", en Anna M. Fernández Poncela (compiladora), *Participación política. Las mujeres en México al final del milenio*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, PIEM-Colmex.
1995b "El gobierno Municipal ¿A la mano de las mujeres?", en *Federalismo y Desarrollo*, Año 9, número 52, noviembre-diciembre, Banobras, México.
1998 "Pluralidad política y pluralidad de género en favor de ayuntamientos democráticos", en *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*. Dalia Barrera y Alejandra Massolo (coordinadoras), PIEM-Colmex.

Rodríguez, Beatriz
1996 "Mujeres y gestión urbana", en *Confluencias*, número 10, volumen II, junio.

Sam Bautista, Magdalena
1998 "Mujeres gobernando en Veracruz: tres estudios de caso", en *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, Dalia Barrera y Alejandra Massolo (coordinadoras) PIEM-Colmex.

Tarrés, Ma. Luisa
1986 "Más allá de lo público y lo privado. Reflexiones sobre la participación

social y política de las mujeres de clase media en Ciudad Satélite", en *Estudios Sociológicos*, volumen V, número 12, mayo-julio, COLMEX.

Vega, Silvia
1994 "Replanteando nuestras estrategias de acción política. Apuntes para abrir la discusión", en *Jaque al Rey. Memorias del Taller Participación Política de la Mujer*, REPEM, Quito, Ecuador.

Luchas agrarias y participación política femenina en un municipio de Tlaxcala

María Magdalena Sam Bautista*

Resumen: Santa Apolonia Teacalco, municipio ubicado en el suroeste de Tlaxcala, es famoso por la participación social y política de sus habitantes. A pesar de no estar representadas equitativamente en las instancias de poder formal, las mujeres han tenido una participación política relevante en las movilizaciones de la comunidad. Las luchas agrarias de los años setenta encabezadas por Natalia Teniza, son un motivo de participación femenina en los asuntos políticos, hecho que contribuye a un cambio en la cultura política que tradicionalmente las ha segregado.

Abstract: Santa Apolonia Teacalco, a municipality located in southeast Tlaxcala, is well known on account of the social and political participation of its inhabitants. Although the spaces of formal power are not permanently represented, women have had a relevant political participation. The agrarian struggle on the 70's headed by Natalia Teniza is a motivation for female participation in political matters, a fact that influences a change on the political culture that has tradicionally segregated them.

El estado de Tlaxcala es el estado más pequeño del país. En su relativamente pequeño territorio se sintetizan muchos de los procesos políticos que a nivel nacional nos ha tocado presenciar en México. En particular, en lo referente a la participación ciudadana en las contiendas electorales y en procesos locales que delinean la vida de las comunidades.

El 8 de noviembre de 1988 hubo elecciones para gobernador, diputados locales, presidentes municipales y presidentes municipales auxiliares (agentes municipales en otros estados) en Tlaxcala. En dichas elecciones ganó el candidato de la coalición del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Partido Verde Ecologista Mexicano (PVEM) y Partido del Trabajo (PT). La presencia de la oposición en los ayuntamientos aumentó de 5 (8%) en 1994 a 15 (25%) en 1998, distribuyéndose de la siguiente manera: para el PRD, 8; PT, 3; PAN, 2; y PVEM, 2 (*El Universal*, 13 de noviembre de 1998). Los tres municipios ganados por el PT

* Posgrado en Antropología Social de la UIA

se ubican al suroeste del estado (entre la capital y San Martín Texmelucan): Santa Apolonia Teacalco, Nativitas y Tepetitla de Lardizabal (Instituto Electoral de Tlaxcala, 1998). De estos tres, en el municipio de Santa Apolonia Teacalco (de reciente creación) la presidencia municipal por segunda ocasión vuelve a ser ganada por el PT.

Santa Apolonia Teacalco se ubica a 18 kilómetros de la capital del estado y se comunica con ella a través de una carretera pavimentada. Según el último conteo de población de 1995 tiene 3,707 habitantes de los cuales 1911 son mujeres y 1,796 son hombres que viven en 7.9 km^2, lo que determina una alta densidad de población, 468.64 habitantes por km^2 (INEGI, 1996). Este municipio se encuentra a 2,200 msnm y colinda con los municipios de: Nativitas, San Damián Texoloc y Santa Isabel Tetlatlahuca. Ubicándose en una región conocida como "el Jardín de Tlaxcala" por lo fértil de sus tierras; sus actividades económicas principales son las agrícolas, las ganaderas y las artesanales (elaboración de canastas y cunas).

Santa Apolonia Teacalco encabezó en 1995 un proceso de remunicipalización que modificó el mapa estatal de 45 municipios a 60 con la creación de 15 municipios más. La elevación a rango municipal de esta comunidad fue una expresión del gran nivel de participación social de sus habitantes. Por lo menos durante los últimos treinta años la comunidad de Santa Apolonia (hoy municipio) se ha caracterizado por tener una estrecha relación con el gobierno del estado y sus dependencias, sobre todo en la gestión y manejo de recursos para la realización de obras públicas. Sin embargo, fue en las décadas de los ochenta y noventa en las que sufrió un proceso de urbanización: la construcción de escuelas y un centro deportivo; obras de pavimentación, electrificación y drenaje; cuyo costo ascendió a más de 5 mil millones de pesos, (99% de los cuales fueron recursos estatales y federales), punto culminante y sobresaliente en la realización de obras de equipamiento e infraestructura.

Con la elevación de Santa Apolonia Teacalco a rango municipal se registra un hecho sin precedente en la historia estatal, ya que se crea el municipio pero no desaparece el anterior órgano de gobierno: la agencia municipal (que al momento de la remunicipalización cambia su nombre a presidencia municipal auxiliar). Hay que aclarar que la primera comuna de este nuevo municipio es elegida por medio de elecciones extraordinarias, en las que gana el candidato postulado por el PT, cuestión que habría de generar inconformidad entre los militantes priístas de este nuevo municipio, quienes por medios violentos, y con la anuencia *de facto* del gobernador del estado José Antonio Álvarez Lima, establecen una tercera institución de gobierno municipal simultánea a la presi-

dencia municipal constitucional y a la presidencia municipal auxiliar que se autonombra consejo municipal. Esta situación se mantiene hasta las siguiente elecciones municipales en noviembre de 1998, fecha en que se regularizan las instancias de poder formal con la instalación de un ayuntamiento constitucional y una presidencia municipal auxiliar.

El proceso de creación de nuevos municipios en 1995, las elecciones locales y la tradición reciente de relación directa con el gobierno del estado para la gestión de recursos son sólo algunas muestras del gran nivel de participación social en este municipio. Diversos son los actores de estos procesos: maestros, ganaderos, autoridades locales, militantes de partidos políticos, mujeres, feligreses católicos. Sin embargo, no todos los actores han tenido un acceso equitativo a las instancias de poder formal en el municipio: gobierno municipal (presidencia y presidencia auxiliar); comités diversos sobre fiestas locales (religiosas o cívicas), comités del agua (ejidal o privada); comisiones negociadoras para la resolución de conflictos extraordinarios de diversa índole. En particular, son las mujeres quienes no han accedido a los puestos de decisión formal (de manera equitativa) a no ser en las áreas tradicionalmente definidas para ellas (como secretarias, bibliotecarias o bien dentro del Programa Nacional del Desarrollo Integral de la Familia).

La falta de representación formal no implica poca participación o escaso interés, sino la existencia de estructuras (como ha sido ya documentado en diversos trabajos) que por diferentes causas: culturales, religiosas, sociales, económicas y políticas, no permiten fácilmente el acceso de mujeres a los puestos de decisión formal (Massolo; Fernández Poncela; Vázquez). Sin embargo, esto empieza a cambiar lentamente. Las raíces de este cambio son diversas al igual que las razones del fenómeno. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la incidencia de la líder Natalia Teniza y un grupo de luchadores sociales de la región, sobre la participación política de las mujeres en el municipio de Santa Apolonia Teacalco, así como destacar un liderazgo femenino dentro de las luchas agrarias de nuestro país en el presente siglo.

La lucha por la tierra y la participacion social

Tlaxcala por su cercanía con el altiplano mexicano tiene una historia muy ligada a la historia nacional. En el siglo XVI, durante la colonización española, los tlaxcaltecas establecieron una relación singular con los españoles quienes los consideraban como "vasallos de la corona". Este hecho promueve la instauración del gobierno de indios (con representación española) que les permite dar continuidad a las formas tradicionales de gobierno indígenas (Gibson).

Durante el siglo XVII con el surgimiento de las haciendas en territorio tlaxcalteca se registra un acaparamiento de tierras (de por si escasas), y desde entonces, se crean las bases para la instauración de una oligarquía regional cuyas expresiones se ven todavía hoy en día. A principios del siglo XX, con la revolución mexicana, la demanda de tierra adquiere particular importancia dado el fuerte crecimiento que experimenta la población, siendo la década de los años treinta la que concretiza la reforma agraria en algunas regiones de Tlaxcala (González, 1996). Sin embargo, el reparto agrario resulta insuficiente debido a diversos factores: existe en varias zonas del Estado un fuerte deterioro ecológico provocado por la apertura de zonas de cultivo en zonas boscosas, por la intensa presión demográfica sobre los recursos naturales, además de que las parcelas de los ejidos repartidos en algunos casos del suroeste son de 1/4 de hectárea y en otros casos no son aptas para el cultivo.[1] En la zona norte en algunos casos los ejidatarios con derechos a salvo superan en número a los ejidatarios con derechos agrarios y representan aproximadamente el 10% de la población de la zona norte (Sánchez y Falomir).

A principios de los setenta se da una crisis agraria debido al agotamiento del modelo agropecuario, adoptado durante el sexenio de Díaz Ordaz, que proponía sustituir cultivos básicos por cultivos para alimentar ganado, además de que se impulsaba el incremento de la ganadería. Así el presidente Luis Echeverría desde el gobierno federal ordena programas de industrialización rural, caminos, colectivización ejidal, creación de infraestrucutra, programas de abasto, etcétera. Sin embargo, en esta época el gobierno federal no se percata de que la crisis que buscaba resolver, provenía del modelo agroalimentario que apoyaba la actividad ganadera y que disminuía los espacios de reproducción campesina (Ramos, 1986: 8).

Ramos (1998) nos dice que a pesar de la reforma agraria, la situación de las inafectabilidades agrarias en el estado entre 1940 y 1979 fue la siguiente: "Se concedieron 302 certificados de inafectabilidad, de los cuales 147 eran agrícolas, 15 ganaderos, 30 de pequeñas propiedades y 110 no especificados". Y agrega:

> Estos certificados de inafectabilidad abarcaban tierras en 28 de los 44 municipios del estado, de los cuales Altzayancan tenía registrados 47, Tlaxco 38, Trinidad Sánchez Santos 38, Calpulalpan y Hueyotlipan 31. Les seguían Cuapiaxtla, Huamantla y Terrenate con 21, 20 y 15 respectivamente (80).

[1] Este es el caso de Santa Apolonia Teacalco que en 1936 solicita a las autoridades del Departamento de Asuntos Agrarios una ampliación de su ejido; la cual le es negada argumentando que el tamaño de sus terrenos es muy pequeño y que ya existe un joven generación de jefes de familia a los que no pueden heredarles un pedazo de tierra para cultivar. De las 166 hectáreas del ejido 84 de estas no son aptas para el cultivo.

Estos hechos relatados con anterioridad, sientan las bases para que en la década de los años setenta surjan una serie de luchas campesinas cuya principal petición era el reparto agrario, ya que en esas fechas la tierra se encontraba concentrada en manos de unas cuantas familias. En esa misma década el gobierno —en la búsqueda de una respuesta a la fuerte movilización campesina—, promueve la creación de 3 corredores industriales (Valdiviezo, 1995): 1) Apizaco- Xalostoc-Huamantla; 2) Tlaxcala-Ixtacuixtla y; 3) Chiautempan-San Pablo del Monte y de cuatro parques industriales: 1) Calpulalpan, 2) Nanacamilpa, Hueyotlipan y Ciudad Industrial Xicohténcatl I (González, 1991: 14).

Entre los años sesenta y ochenta, se dan una serie de circunstancias que convulsionan al campesinado en Tlaxcala: 1) la derogación de las concesiones de inafectabilidad ganadera (en 1963 durante el sexenio de Adolfo López Mateos) y 2) la crisis de la vieja industria textil que tenía como materia prima el algodón (Suárez). El primer hecho alienta el viejo anhelo de los campesinos de poseer tierra para cultivar y el segundo manda al desempleo a cientos de obreros. Como era de esperarse, los campesinos demandan tierras ante el gobierno sin mucho éxito, pues las viejas haciendas tienen extensiones legales de pequeña propiedad. En esos años los propietarios habían fraccionado sus haciendas (39 de un total de 66), con el fin de conservar en familia la extensión total de la hacienda. En esta situación el campesinado se ve orillado a invadir para presionar el gobierno. Así "la estructura de la tenencia de la tierra en Tlaxcala cambió, durante el reparto agrario, sólo de manera formal y posibilitó que los viejos grupos oligárquicos se mantuvieran prácticamente igual..." (Valdiviezo, 1997).

En la década de los sesenta surge en Santa Apolonia la Central Campesina Independiente (CCI) como parte del Partido Comunista (PC) que, en 1981 habría (junto con otras organizaciones sociales y políticas) de transfomarse en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Esta organización campesina es encabezada por dos teacalquenses: Natalia Teniza y José Carmen Piscil. Natalia Teniza nació el 27 de julio de 1920 y murió el 7 de marzo de 1986 a la edad de 66 años. Inicia su actividad política a mediados de la década de los cincuenta dentro de las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI)[2] pero, al no ver resueltas sus expectativas de apoyo institucional para las demandas de su comunidad, decide incorporarse a la campaña del candidato del Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) a la gobernatura del estado, Miguel Osorio Ramírez, quien pierde en estas elecciones frente al candidato del PRI, Anselmo

[2] Participa en la campaña para gobernador de Jaoquín Cisneros (1957-1963) a invitación de su compadre Juan Pérez del ejido La Concordia (entrevista con la señora Luisa Quiroz, hija adoptiva de Natalia Teniza, 15 de febrero de 1999).

Cervantes (gobernador de 1963 a1969); el PARM se lanza a una jornada de lucha poselectoral reclamando el triunfo de su candidato (triunfo que no es reconocido). Un gran contingente de Teacalco y de la región apoya a Osorio (pero en opinión de la comunidad) este negocia con el gobierno del estado un puesto en el gobierno federal y decide suspender la lucha. Este hecho hace que Natalia Teniza le retire su apoyo y decida vincularse más tarde al PC. Teniza llega a ser diputada local de 1980 a 1983 y candidata a la presidencia municipal de Nativitas (municipio al que pertenece su comunidad) por el PC.[3]

Entre 1972 y 1973 los campesinos tlaxcaltecas realizan invasiones a los siguientes lugares (Ramos, 1986: 28): a un latifundio en Tepalcatepec, Puebla (propiedad de Angela Azcárraga, regidora del ayuntamiento de Cholula); a 550 hectáreas de magueyeras en el estado de Tlaxcala (22 propietarios privados); a los ranchos San Antonio Techalote y San Diego Recoba en Hueyotlipan, Tlaxcala; a las haciendas de San Blas en Hueyotlipan (propiedad de Juan Nauden); Mazaquiahuac en Tlaxco, y Santa Elena y San Antonio Micha en Nativitas (propiedades del exgobernador Isidro Candia); (*El Sol de Tlaxcala*, 29 de junio de 1971, en Suárez, 1991: 445-446); a la hacienda Santa Inés en Tlaxcala; a la ex hacienda ganadera Mimiahuapan (propiedad de la familia Barroso); a los predios Calzontilal y San Sebastián de la exhacienda Manzanilla; a la exhacienda Piedras Negras en Tetla, Tlaxcala; a la hacienda La Laguna en Tlaxcala; a diez haciendas en el estado de Puebla (en los municipios de Amazuca, Tepeaca, Atlixco y Tecamachalco); a las haciendas El Pilar, El Pozo y San Martín Notario en Tlaxcala; a los predios Tepetates y San Rafael en Lázaro Cárdenas, Tlaxcala; a 70 hectáreas de terrenos urbanos en Xonaca, Puebla, a 27 pequeñas propiedades en Tlaxcala.[4] En casi todas estas acciones son desalojados los campesinos en forma violenta por la policía estatal, judicial, los soldados o los propietarios, registrándose en no pocos casos hechos sangrientos. Varios años de lucha tuvieron su recompensa: en la mayoría de los casos lograron el reparto de tierra y en otras se obtuvieron beneficios concretos para las comunidades.[5] En Santa Apolonia se logra la apertura del Colegio de Bachilleres Técnico y Agropecuario (CBTA) y la escuela normal.

[3] En el epitafio de la señora Teniza, ubicado en el atrio de la iglesia, se puede leer: "...murió pensando en los intereses populares y la revolución socialista. ¡Hasta siempre! Descanse en paz. Recuerdo del Nuevo Centro de Población Agraria Ejidal de San Antonio Teacalco y familiares".

[4] Hay que recordar que las pequeñas propiedades poseían títulos de inafectabilidad de 100 hectáreas para las agrícolas o de 200 hectáreas para las ganaderas.

[5] En la década de los setenta como producto de las luchas campesinas en donde participó Natalia Teniza se dotó al campesinado de las siguientes tierras: Nuevo Centro de Población Agrícola (NCPA) de Nativitas con 79 has. (23 de marzo de 1973); Nuevo Centro de Población Ejidal (NCPE) J. Carmen Piscil con 253 has. (6 de diciembre de 1975); NCPE La Herradura con 268 has. (30 de agosto de 1973), NCPE San Damián Texoloc con 179 has. (14 de junio de 1979); NCPE San Antonio Techalote (23 de marzo de 1973), NCPE Zaculapan con 110 has. (10 de septiembre de 1971); NCPE Tepeyanco con 392 has. (23 de marzo de 1973; Ejido Maguey Cenizo con

A la historia de lucha agraria, en Santa Apolonia Teacalco se suma otra historia: la de la organización de la comunidad en la Asamblea del Pueblo. Esta asamblea es el espacio organizativo a través del cual el pueblo ha tomado las decisiones más importantes, donde se reúne y trabaja a partir de la convocatoria de la agencia municipal, actualmente presidencia municipal auxiliar. Desde los años cincuenta, esta asamblea aplica un singular sistema de embargos a sus miembros que garantiza su participación económica o laboral en las obras de beneficio comunitario.

Participación femenina dentro de la política

La participación femenina dentro de la política en el municipio de Santa Apolonia Teacalco se da principalmente en espacios informales. Es decir, no en puestos, directivas o comités formales; sin embargo, llaman la atención excepciones como la de Natalia Teniza, Rosalía Peredo (Coordinadora del PT en Tlaxcala), Beatriz Paredes (exgobernadora, que aunque no es nativa de este municipio, inició su carrera política en esta organización al lado de la señora Teniza) y de la señora Eulalia Macuitl (Coordinadora Estatal del Sector Femenil de la Coordinadora Nacional Campesina del PRI). Hay excepciones pero no es la generalidad.

Por lo anterior, llama la atención la historia de Natalia Teniza encabezando las luchas agrarias del Partido Comunista, ya que su historia constituye una raíz de la participación política de las mujeres en Santa Apolonia Teacalco. No queremos decir con esto que la historia la hacen sólo individuos; sin embargo, la imagen de la lideresa se encuentra presente en la memoria de los pobladores, especialmente de las mujeres que participan actualmente en la política.[6]

> Natalia Teniza se interesa en la actividad política a partir de su trabajo de partera en la comunidad. Atendía partos, no importando la hora del día. La gente recuerda que se ponía su rebozo, se subía a su bicicleta y se iba a atender a quien la necesitaba. La pobreza de la comunidad era muy grande y ella se daba

---

271 has. (2 de septiembre de 1986); NCPE Jaramillo II con 296 has. (17 de diciembre de 1979; NCP E Benito Juárez con 150 has. (30 de agosto de 1973); NCPE Tierra y Libertad con 1695 has. (20 de julio de 1974); NCPE Morelos con 1805 has. (21 de septiembre de 1975); NCPE Nanacamilpa con 289 has. (30 de mayo de 1974); NCPE Ricardo Flores Magón; Colonia San Juan (municipio de Tlaxco); Colonia San Juan Tepactepec (municipio de Nativitas); Zona de Producción La Martinica (municipio de Tlaxco); NCPE Colonia Muñoz Camargo; Nueva Zona de Producción Santa Elena.

[6] En una de las calles principales del municipio de Santa Apolonia Teacalco, puede apreciarse una escultura con la imagen de la lideresa Natalia Teniza como un símbolo de la participación política de la comunidad. Tener una estatua de un personaje local es poco visto en los municipios rurales y resulta muy significativo.

cuenta que la gente a veces no tenía ni para comprar las medicinas. Así que un buen día decidió acudir a las autoridades estatales a solicitar medicina. Conseguía medicinas y las distribuía entre la gente que la necesitaba. Trajo al mundo a mucha gente de la comunidad y por ese motivo se le recuerda cariñosamente como "la abuela" (Arcadia Teniza).

Natalia Teniza se casó a los 32 años, tuvo un hijo que se murió recién nacido, y otro adoptivo que actualmente vive en el municipio. No se volvió a casar y decidió dedicarse al trabajo político.

Como ya se había mencionado, en los años sesenta el Partido inicia trabajo de proselitismo en la región y crea un Comité de la CCI en el municipio de Nativitas. A esta organización fue invitada Natalia Teniza y otras personas del lugar, quienes empezaron a participar en las luchas agrarias de la región en 1963. Durante las primeras acciones agrarias se invitaba a las mujeres a participar por dos razones: 1) para obtener un "pedazo de tierra" con que poder sacar adelante a sus hijos y 2) como defensa de las posibles agresiones de los militares durante los desalojos (se suponía que habiendo mujeres en los grupos invasores, la agresión se moderaría). Susana Lara, quien participó con Natalia Teniza en la invasión de la hacienda de San Antonio recuerda que ésta les decía: "¡No sean tontas. Vengan a participar para que en el futuro tengan un pedazo de tierra para sus hijos. Ya si el marido les sale borracho ustedes ya tienen algo con qué defenderse!"

Paralelamente a la invasión de San Antonio tuvo lugar la invasión a la hacienda de Santa Elena. El grupo que integró la CCI para tal efecto inició con 18 mujeres coordinadas por la señora Francisca Lara quien recuerda junto a su hermana Susana esos tiempos difíciles: "...muchas veces pasamos la noche debajo de los puentes para que los soldados no nos vieran. La noche era dura pero ahí aguantábamos. ¡Bendito Dios! Nadie se murió ni le pegaron fuerte..."

Decidirse a participar en las luchas agrarias no fue nada fácil recuerda Susana Lara pues las esposas de sus compañeros de lucha las criticaban:

> ...se imagina qué nos decían, que nos íbamos a acostar con todos, porque según la gente eso era lo que perseguíamos. Por lo que a mi toca decía: a mí no me interesa, esas palabras no me llegan porque por lo que yo estoy luchando algún día va a ayudar de verdad...porque la decisión que tenemos las mujeres es muy grande, de luchar por la vida, de luchar por algo bueno que nos deje para vivir...Pues no. No nos importó porque los señores eran muy respetuosos siempre, y nosotras no les teníamos desatenciones, al contrario,

> les dábamos su café aunque sus mujeres decían "esas viejas están con el fin de conseguir hombres" pero nos poníamos a pensar que "pobrecitos", nos daban lástima porque pensábamos que cuando llegaran los soldados a ellos les iba a tocar más duro...

Esta situación no fue permanente, con el tiempo cambió: "...las mujeres de los señores poco a poco se fueron convenciendo de que éramos limpias en la lucha porque después todas ellas se decidieron a participar. Ellas se unieron con mi hermana para tomar las tierras de Santa Elena..."

Tanto las mujeres que participaron en las luchas agrarias como las que actualmente participan en política consideran que la participación de las mujeres se ve estimulada por las luchas encabezadas por Natalia Teniza. Susana Lara señala que: "...actualmente cuando hay algún hecho que requiere la participación de todo el pueblo, la mayoría son mujeres porque fue una mujer la que tuvo la decisión de luchar por el pueblo". Por su parte, la segunda regidora del actual ayuntamiento piensa que: "...las invasiones que dirigió Natalia Teniza trajeron varios beneficios para el pueblo. Su ejemplo se quedó: ella no decía 'esto es para mí o para mi gente' sino que decía 'esto es para todos'. La señora era muy compartida..."

Buena parte de las razones de las mujeres para participar en política se vinculan directa o indirectamente al hecho de ser madres y responsables de familia. Susana Lara lo señala así: "...las mujeres somos más de 'arranque', le entramos de corazón a todas las cosas: a decidirnos con los hijos, a decidirnos con el trabajo, a luchar por la gente, a luchar por tener algo en la vida..." Por su parte, Juana Cortés lo expresa de tal forma que se observa el cúmulo de labores que tiene la mujer que participa social o políticamente:

> ...yo quiero tener algo por mis hijos pues la vida del campesino es muy dura, pero a su vez es difícil participar pues tengo poco tiempo. Por ejemplo cuando yo iba a las actividades de campaña tenía que dejar molido el maíz, hecho de comer a los hijos, limpio el corral de los animales, dejarle comida a los animales. Para hacer todo esto tenía que levantarme a las cinco de la mañana. Al regresar a la hora de comida regresaba con "el Jesús" en la boca, esperando que mi esposo no hubiera llegado porque siempre le parecía que llegaba demasiado tarde...

La lectura que hacen hombres y mujeres sobre la influencia de Natalia Teniza es diferente. Para los señores fue una líder que trajo beneficios al pueblo pero

siguen esperando que sólo sean los hombres quienes ocupen los puestos de dirección. Juana Cortés relata la situación que vivió cuando la eligieron:

> ...cuando se mencionó nuestra candidatura, dentro del público se escuchó que alguien gritó "¡No queremos mujeres, puros hombres!" pero la compañera Rosalía Peredo (Coordinadora Estatal del PT) dijo: no campañeros, también es importante que vayan mujeres como candidatas, también tienen derecho. Gracias a ella muchas hemos salido adelante porque antes éramos muy tontas...

Consideraciones finales

La inacabable reforma agraria en el estado de Tlaxcala que inició en el sur en 1916 y en el norte en 1930 fue una de las condiciones para que surgiera en los años setenta la movilización campesina con gran fuerza en ese estado, movilización que tuvo como uno de sus principales pilares un liderazgo femenino, por demás poco común, el liderazgo de Natalia Teniza Portillo.

No es una novedad que las mujeres dedicadas o interesadas en la política siguen teniendo limitaciones personales y sociales para poder participar plenamente en este ámbito. Sin embargo, esto se modifica lentamente, producto tanto de procesos históricos, sociales, políticos, así como de las personas . Las luchas agrarias de los sesenta y setenta coadyuvaron al crecimiento de una gran participación de la comunidad; la creación histórica de instancias sociales como la Asamblea del Pueblo, en el caso de Santa Apolonia, permitió a la comunidad crear un sistema que promueve la participación amplia (voluntaria o no) entre la población, asimismo los espacios tradicionales de participación religiosa como las fiestas a la Santa Patrona Santa Apolonia, el sistema de cargos religiosos, así como los comités del agua (recurso muy apreciado en Tlaxcala por su escasez), constituyen espacios sociales a través de los cuales se reproduce la participación. El crecimiento de la oposición de izquierda en el estado, y en particular el PT, también abona al proceso de cambio: una nueva ideología que apoya la participación política femenina y un proceso nacional de creciente democratización que se ve, poco a poco, reflejado por los espacios destinados a la participación de las mujeres en los partidos políticos.

Respecto a la mención anterior sobre las personas que han contribuido al cambio de una situación que va desde una escasa participación femenina en política hasta una participación que sin lugar a dudas podríamos calificar de generalizada, apuntamos lo siguiente: el hecho de que haya sido una mujer la que encabezó

la CCI en Santa Apolonia, cuyo trabajo agrario distribuyó la tierra entre los pobladores de la comunidad, incidió profundamente en la conciencia colectiva y en particular, de las mujeres.

Cuando se dan hechos extraordinarios en la vida cotidiana de la comunidad, es común que la gente relate que las mujeres dejan de hacer lo que están haciendo, llevando a sus hijos o no (ya que los dejan encargados con familiares o vecinos) y acuden al llamado que se hace desde los aparatos de sonido que llaman a la acción colectiva. Estos hechos extraordinarios pueden ser: la detención de algún paisano por la Policía Federal de Caminos, la detención de alguna persona por la Policía Judicial del Estado, la llamada a la Asamblea del Pueblo (aunque aquí sólo participan los hombres como cooperantes y las mujeres viudas jefas de hogar, el resto de mujeres participan como observadoras), o el llamado para alguna asamblea extraordinaria para alguna cuestión relacionada con la infraestructura del municipio.

Por último, deseo agregar que en la cuestión de la participación política femenina está implicado un problema de poder y control, entendidos estos desde la perspectiva de Richard Adams. Este autor ha señalado que el poder es aquel aspecto de las relaciones sociales que indica la igualdad relativa de los actores y que deriva del control relativo de cada actor sobre los elementos del ambiente que interesa a los participantes, mientras que el control se refiere a la toma y ejecución de decisiones acerca del ejercicio de una tecnología (entendida esta como el conjunto de conocimientos, habilidades y materiales necesarios para modificar el orden). En el ejercicio del poder, nos dice el autor, lo que concede poder a un actor sobre otro, es el control sobre las cosas estimadas. Podríamos decir, que en el municipio, objeto de nuestro interés, el poder sigue siendo un monopolio en tanto que el control de los espacios políticos formales no se ha democratizado plenamente, pero que las vías informales de participación femenina (durante las movilizaciones de la comunidad) son un cimiento muy importante de cambio en la cultura política.

Entrevistas

Entrevista realizada el 20 de febrero de 1999 a la señora Arcadia Teniza (sobrina de Natalia Teniza), Santa Apolonia Teacalco.

Entrevista realizada el 21 de febrero de 1999 a la señora Susana Lara, Santa Apolonia Teacalco.

Entrevista realizada el 21 de febrero de 1999 a la señora Francisca Lara, Santa Apolonia Teacalco.

Entrevista realizada el 23 de febrero de 1999 a Juana Cortés Pérez, Santa Apolonia Teacalco.

Bibliografía

Adams Newbold, Richard
1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, FCE, 1a. edición en español, México.

Fernández Poncela, Anna María
1995 *Participación política. Las mujeres en México. Al final del milenio*, PIEM-Colmex, México.

Gibson, Charles
1991 *Tlaxcala en el siglo XVI*, FCE, México.

González Jácome Alba, coordinadora
1991 *La economía desgastada. Historia de la producción textil en Tlaxcala*, UAT/UIA, México.
1996 *¿Quién pagó la cuenta? Política agua y suelo en el sureste de Tlaxcala*, (tesis), Doctorado en Historia, UIC, México.

INEGI
1996 *Tlaxcala. Conteo de población y vivienda 1995, México.*

Instituto Electoral de Tlaxcala
1998 *Tabla de Resultados de Ayuntamientos por municipio*, Tlaxcala.

Massolo, Alejandra
1994 *Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres*, PIEM-Colmex, México.

Ramos Galia, Sergio
1986 "Las luchas campesinas en Tlaxcala: 1970-1973", en *Conmoción. Movimientos y políticas sociales*, Revista de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, volumen I, número 4, diciembre.
1998 *Tlaxcala: 1960-1980. Monografía histórica*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

Sánchez Bringas, María de los Angeles y Ricardo Falomir Parker
1974 *El cambio en las unidades de producción ante la estrategia gubernamental de desarrollo: el caso de la zona norte del Estado de Tlaxcala*, (tesis), Escuela de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana.

Secretaría de Desarrollo Industrial del Estado de Tlaxcala
1998 *Infraestructura industrial,* (documento de circulación interna).

Suárez de la Torre, Laura, compiladora
1991 *Tlaxcala. Textos de su historia. Siglo* XX, volumen XV, Gobierno del Estado de Tlaxcala/CONACULTA, Tlaxcala.

Valdiviezo, René
1995 "Desarrollo y evolución política en Tlaxcala. El marco de la política regional", (avances de investigación), CIISDER, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.
1997 "Tlaxcala: entre la vieja oligarquía y la nueva derecha. Reflexiones en torno al proceso de modernización tlaxcalteca" (avances de investigación), CIISDER, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

Vázquez García, Verónica
1996 "Donde manda el hombre, no manda la mujer. Género y tenencia de la tierra", en *Cuadernos Agrarios,* número 13, enero-junio, nueva época.

Las ausencias remediables: La Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial de la Mujer en una lectura desde las mujeres de los pueblos indios

Paloma Bonfil S.*

Resumen: El presente artículo analiza la importancia del marco de los compromisos internacionales para el avance de las movilizaciones indígenas femeninas y concretamente, el contexto en que se elaboró y aprobó la Plataforma de la IV Conferencia Mundial de la Mujer, Pekín, 1995. Procura buscar tanto los espacios útiles para las demandas de las indígenas, como los vacíos que quedaron en este acuerdo mundial para reflejar una situación secular de discriminación y subordinación, hoy en ocasión de la revisión de los acuerdos a cinco años de firmada la Plataforma.

Abstract: This paper discusses the importance of international agreements for the advancement of indigenous women's movements and the way in which the Beijing Declaration was produced and approved. The author highlights those passages of the Declaration that can be useful to backup indigenous claims, as well as the blanks related to special discriminative and subordinate position of indigenous women. This discussion has a special meaning now, for the Beijing agreements are currently being evaluated.

La última década ha sido testigo de movilizaciones indígenas que además de levantar las tradicionales banderas por la tierra y los derechos de los pueblos indios, han impreso un nuevo carácter político a sus demandas, haciendo visible al mismo tiempo, nuevos actores —y actrices— sociales insertos en el tejido de las comunidades y los movimientos indígenas. En la fuerza que han adquirido como interlocutores, estos movimientos se han apoyado de manera importante en diversos foros internacionales a su alcance, entrando así desde su particular perspectiva histórica y cultural, a la globalización.

La presencia evidente y creciente de las mujeres dentro de las demandas y movilizaciones indígenas contemporáneas, ha tenido que construir dentro de este proceso espacios y foros propios, asumir a veces también, los planteamientos del amplio movimiento de mujeres y de las organizaciones indígenas, en una búsqueda de plataformas específicas que les permitan hacer oír su propia voz. Los

* Grupo interdisciplinario sobre mujer, trabajo y pobreza (GIMTRAP)

esfuerzos desplegados por las organizaciones de mujeres indígenas para asistir y apropiarse de los foros internacionales a su alcance, han permitido reconocer la existencia de realidades particulares, de problemáticas específicas que combinan factores de clase, etnia y género.

Este artículo pretende recuperar la experiencia del proceso y la realización de la IV Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en septiembre de 1995 en Pekín, China, junto con el foro paralelo de organismos no gubernamentales que tuvo lugar en Huairou, a 40 kilómetros de la capital china, desde la óptica de los intereses y las necesidades de las mujeres indígenas del continente americano. Ambos eventos lograron reunir el mayor número de asistentes en una reunión internacional, como un reflejo de la situación global de subordinación de las mujeres a plenas postrimerías del milenio. Tanto la IV Conferencia como el Foro paralelo pueden considerarse eventos que celebran la diversidad de comunidades mundiales no obstante, resultaron insuficientes para grupos específicos, como el de las poblaciones indígenas femeninas.

El sello común de las mujeres indígenas es la diversidad, por lo que una reflexión en torno a las posibilidades y perspectivas para este sector desde la óptica de la Conferencia de Pekín y su Plataforma de Acción, contempla este elemento como un eje siempre presente. No habrá programa que se impulse, política que pueda diseñarse ni participación que logre alcanzarse que no sea única e irrepetible, pues siempre estará mediada por la historia de procesos culturales, sociales, étnicos y políticos particulares; y las mujeres, sujeto de estas movilizaciones serán también diversas, únicas en sus circunstancias, sus demandas y sus proyecciones.

Dentro de los trabajos de preparación de la Conferencia, como también a lo largo de su realización, las mujeres indígenas manifestaron su preocupación al no sentirse incluidas, ni retratadas en su especificidad; motivo por el cual en este artículo revisaré qué espacios podrían abrir por un lado la Plataforma de Acción, y por otro el contexto nacional, para responder a las demandas específicas de las mujeres indígenas a partir de la fuerza que tienen dentro del país, así como a partir de los mecanismos institucionales existentes y de las actuales políticas de atención dirigidas a ellas.

Los trabajos de preparación y negociación de la Plataforma se dividieron en nueve temas generales que pretendieron abarcar las áreas problemáticas para alcanzar una situación de equidad efectiva para las mujeres del mundo; al mismo tiempo, estas nueve áreas[1] engloban los obstáculos que las mujeres enfrentan

[1] Pobreza, educación, salud, trabajo, medio ambiente, la niña, violencia contra la mujer, participación en la toma de decisiones, y conflictos armados, son las áreas en que se dividieron los capítulos de la Plataforma de Acción y los grupos de trabajo que la sometieron a discusión y consenso durante la IV Conferencia.

para obtener los beneficios de un desarrollo, en buena parte impulsado por ellas mismas. La Plataforma de Acción que suscribieron los países asistentes a la IV Conferencia Mundial de la Mujer, constituye un documento relevante, pues representa el compromiso de la comunidad internacional y de cada uno de los países signatarios, por impulsar medidas tendientes a una igualdad de oportunidades para sus poblaciones femeninas.

Revisada desde la perspectiva de exclusión histórica en que aún viven las poblaciones indígenas femeninas, el carácter de obligatoriedad de este documento internacional que compromete al gobierno mexicano a impulsar medidas concretas para el "adelanto" de las mujeres indígenas, supone una herramienta de demanda y negociación nada despreciable para las organizaciones indígenas femeninas; y es precisamente desde esta óptica en que pretendo plantear el siguiente análisis; hoy cuando ya se prepara la evaluación internacional de Pekín+5.[2]

Marco general

En septiembre de 1995 tuvo lugar en Pekín, China, un acontecimiento histórico irrepetible: la reunión de la Organización de las Naciones Unidas para analizar y proponer soluciones a la situación marginada de las mujeres en todo el mundo, bajo el entendido de que sin una verdadera solución, será imposible alcanzar las metas de desarrollo que la propia comunidad internacional se ha fijado. La organización de las Conferencias Mundiales sobre la Mujer (México, 1975; Nairobi; 1985; Copenhague, 1990; y Pekín, 1995), han puntualizado que la situación y condición de las mujeres presenta rezagos en cualquier contexto en que se ubique; y con ello han dejado también establecido el compromiso de las naciones para superar las distintas formas que asume la discriminación de las mujeres del mundo.

En otro aspecto del contexto internacional, a la luz del Decenio de los Pueblos Indios (1992-2002), acordado también en el seno de la ONU, es imprescindible una lectura de los acuerdos de Pekín desde la óptica de la realidad, las demandas y las perspectivas de las mujeres indígenas para establecer el marco de los compromisos internacionales que obligan a los estados a promover una atención específica para esta población y a responder a sus demandas, para cubrir así "su deuda histórica". A nivel nacional, esta tarea es impostergable dadas las condi-

[2] A cinco años de realizada la Conferencia, la Organización de Naciones Unidas, a través de su Comisión para el Avance de la Mujer, ha convocado a una reunión el próximo año, para revisar en qué medida se han hecho efectivos estos compromisos en los contextos nacionales; se trata de una coyuntura política importante para las demandas y movimientos de mujeres a nivel mundial; y especialmente, de una circunstancia favorable a la revisión crítica y el reclamo por incumplimiento y omisión por parte de la sociedad organizada.

ciones políticas y sociales de nuestro país, actualmente cuando el debate sobre el proyecto de nación ha colocado la problemática de los pueblos indios sobre un tapete político ubicuo e ineludible; y cuando existe también un movimiento armado que reclama el respeto a los derechos indígenas y a sus demandas.

Los documentos y los compromisos

La IV Conferencia Mundial de la Mujer que se celebró en Pekín, culminó con la aprobación de dos documentos: una Plataforma de Acción y una Declaración Política. La elaboración de la Plataforma se realizó a partir de nueve "esferas de especial preocupación" respecto a la situación de las mujeres del mundo. La necesidad de incluir aunque fuese de modo somero, los aspectos problemáticos de la condición y situación de las mujeres a nivel global; así como la necesidad de producir un documento en el que pudieran verse reflejadas las preocupaciones de los países integrantes de la Organización de las Naciones Unidas, obteniéndose como resultado inevitable un texto sumamente extenso y general. No obstante, el mismo hecho de haberse aprobado —con algunas reservas— por las delegaciones asistentes a la Conferencia, demuestra que los amplios supuestos de los que se partió para redactarlo son pertinentes mundialmente.

El hecho anterior es uno de sus mayores logros pero, también es uno de los mayores problemas de la Plataforma de Acción: en esta generalidad no tuvieron cabida las especificidades de importantes grupos de población femenina, tal fue el caso de las mujeres indígenas.

La posibilidad de hacer una mención y una precisión particular en los diagnósticos y análisis de la Plataforma de Acción, de grupos femeninos específicos por motivos diversos (culturales, etarios, étnicos, religiosos, profesionales o en situaciones particulares de vulnerabilidad) quedó en cierta medida cancelada, no sólo por la variedad de circunstancias que hubieran debido registrarse, sino también porque los encargados de negociar los términos de estos documentos rectores, fueron empleados de los organismos internacionales, sin el conocimiento directo sobre la problemática, las demandas y las condiciones de los grupos específicos: más bien se trató de un equipo profesional que negociaba desde la ineludible perspectiva diplomática y de procedimientos de estos procesos.

En la medida en que la Plataforma constituye el documento de compromiso que la comunidad de naciones ha adoptado para velar por los intereses y el bienestar de las mujeres en el mundo; permite a ciertos grupos femeninos vulnerables y marginados, como el de las mujeres indígenas, asirse a referentes internacionales para la promoción nacional de sus demandas y derechos.

La conferencia como foro de pluralidad

En Pekín se dieron cita representantes de los gobiernos y las organizaciones de mujeres de todos los puntos de la Tierra. Algunas de las delegaciones oficiales de América, como las de Brasil y Bolivia, incluyeron entre sus integrantes a mujeres indias del continente. Sin embargo, la participación más importante de mujeres indígenas se observó en el Foro Paralelo de Organismos No Gubernamentales y particularmente, dentro de las actividades de la Carpa Latinoamericana (el Foro había dividido sus espacios en carpas regionales para organizar y presentar los debates, ponencias y discusiones de los países asistentes).[3]

Como proceso previo a la Conferencia, se celebraron foros nacionales y regionales, mismos que las indígenas de los distintos países y pueblos indios de América aprovecharon o impulsaron para exponer ante las mujeres del mundo su situación y posición ubicándose dentro del contexto de los movimientos de liberación de sus pueblos. En América, las reuniones preparatorias se hicieron en Mar del Plata y Nueva York.

En el desarrollo y los productos de estas reuniones, en parte debido a la necesaria generalidad de los documentos, las voces de las mujeres indígenas no quedaron recogidas en su especificidad. Sin embargo, las discusiones de la Conferencia Mundial tocaron puntos que les incumbían y, durante el proceso se hizo referencia a sus contextos étnicos y culturales específicos; pero en la Plataforma de Acción no aparecen referencias explícitas ni de los movimientos, ni las demandas actuales de las mujeres indias, ni dentro de su especificidad femenina, tampoco dentro de las movilizaciones más amplias que impulsan los pueblos indios del continente.

Rigoberta Menchú en una entrevista concedida en Huairou, China:

> ... lamentó "la poca voz" que han tenido sus compañeras indígenas en esta Conferencia. "Las delegaciones fueron muy racistas en relación a las indígenas. Este es el tema más limitado de cualquier plataforma nacional. Este evento no ha sido la excepción porque aquí no existe una verdadera representación de esas madres, de esas mujeres y de esas vidas" añadió. Sin embargo, deseó que

[3] El foro de organismos no gubernamentales de Huairou, constituyó un evento contrastante en muchos sentidos con el desarrollo de la Conferencia gubernamental. Allí se dieron cita las organizaciones independientes de mujeres, representativas de todas las variantes del movimiento feminista; pero también asociaciones por la libertad sexual, grupos religiosos y profesionales; académicas y un universo variopinto de mujeres preocupadas por contruir condiciones sociales de mayor equidad para la población femenina. Las discusiones se organizaron por regiones, por sesiones temáticas, así como alrededor de participaciones especiales en mesas de información, discusión y acuerdo.

por lo menos "en este Foro haya un acto de fe y un testimonio vivo de las mujeres indígenas que han logrado llegar hasta China". Ojalá no se desanimen y conserven la fuerza para continuar hacia el año 2000 (Abelleyra).

A nivel internacional, interamericano específicamente, el trabajo fue insuficiente en relación a la población indígena femenina. En la conferencia preparatoria regional de Mar del Plata (septiembre de 1994), se constituyó una mesa de discusión sobre mujeres indígenas y más adelante, se emitió un documento específico que manejaron y discutieron las representantes nacionales reunidas en Santiago de Chile. Sin embargo, este análisis no circuló más que circunstancialmente entre las representantes de los propios pueblos indios. Lo impidió la participación de las indígenas en la definición de criterios para las negociaciones mundiales sobre la mujer.

Por su parte, las mujeres indias del continente comprometidas en los movimientos reivindicativos de sus pueblos, se reunieron en el Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala (Quito, agosto de 1995) y emitieron un documento de propuestas "étnicas" para la Plataforma de Acción: la Declaración del Sol que recoge la problemática femenina desde la perspectiva de sociedades culturalmente diferenciadas y en condiciones de pobreza y marginación. Dada la falta de recursos y asesoría adecuados, este Encuentro se realizó tardíamente en relación con el proceso organizativo de la Conferencia, cuando el borrador final de la Plataforma de Acción ya se había distribuido y cuando ya no podían incluirse en él más propuestas, sino sólo la posibilidad de quedar dentro de corchetes en el documento o simplemente introducir cambios al texto dentro de los párrafos con corchetes.[4]

La dinámica de la negociación de la Plataforma en Pekín no permitó discusiones políticas y conceptuales de fondo. La Plataforma se concibió y produjo —por mandato de los organismos internacionales— como un marco de referencia que, posteriormente, tendría que aterrizar sobre las realidades y posibilidades particulares, atenido a las negociaciones específicas de cada país y a la fuerza que las mujeres de distintos sectores tuvieran a nivel nacional.

Estas condicionantes no estaban claras ni siquiera para muchas de las delegadas, indígenas o no, que se incorporaron a los trabajos previos; a la propia Conferencia o al Foro paralelo, ya en China. Las delegadas indígenas que participaron en las distintas mesas celebradas en la Carpa Latinoamericana de Huairou y en

[4] Los corchetes se colocan en todas aquellas partes del documento que no pueden consensuarse antes de la Conferencia. Los trabajos de la reunión consistían básicamente en alcanzar acuerdos de consenso para emitir una Plataforma reconocida por el conjunto de las naciones.

los grupos de trabajo y presión que se reunían en los pasillos del Centro de Convenciones en Pekín, fuera de los salones donde se discutían los párrafos en corchetes de la Plataforma, intentaron repetida e infructuosamente, negociar la inclusión de sus propuestas concretas, así como la consideración de su Declaración del Sol.

La Plataforma de Acción como instrumento para las mujeres indígenas

La Plataforma de Acción recoge un análisis cuidadoso de la situación desequilibrada y discriminatoria de las mujeres del mundo, sin importar su nacionalidad, condición socioeconómica, edad o características culturales. En esa medida, la demanda por igualdad de oportunidades que plantean las mujeres del mundo es una exigencia vigente, compartida y urgente.

Las "esferas de especial preocupación" que se establecieron como premisas y apartados de la Plataforma, reflejan situaciones compartidas por mujeres de todos los países, pero que se agudizan al mezclarse otros factores como miseria; guerra; discriminación racial, étnica, religiosa y cultural y violencia. Estas diversas realidades afectan a la mayoría de las mujeres del mundo, a su vez mayoritariamente originarias de los países con "economías en transición".

A partir del análisis general que se hace del contexto mundial, la Plataforma concluye que si bien ha habido progresos en la situación y condición de las mujeres a nivel global como los siguientes: aumento en las expectativas de vida; incremento en la incorporación al trabajo remunerado; mejoría en el control de la morbilidad y el saneamiento; aumento en los índices educativos de mujeres y niñas; fortalecimiento de la conciencia sobre la condición y situación de las mujeres a todos los niveles, cambios en las legislaciones y normativas para mejorar la vida femenina e impulso a políticas públicas de atención; a pesar de lo anterior estos avances son insuficientes.

La Plataforma señala que a nivel global, los derechos humanos de las mujeres y niñas distan mucho de ser conocidos, respetados y reconocidos; que las disparidades entre población femenina y masculina en términos de oportunidades de empleo, de acceso a la educación, de participación en la toma de decisiones o de atención a la salud, siguen siendo muy agudas. Analiza las condiciones de pobreza y los motivos que las originan, y las ubica como una de las barreras más importantes en el mejoramiento de la condición femenina.

En el apartado titulado "Pobreza" de la Plataforma de Acción, se reconoce que factores como raza, idioma, cultura, origen étnico, o pertenencia a poblaciones indígenas representan obstáculos adicionales para el logro de la igualdad y el

progreso de amplias capas de mujeres. Aunque este capítulo hace referencia específica a las mujeres indígenas en cuatro de sus párrafos, el dibujo general de la situación de pobreza femenina también se aplica a la población indígena, pues sus mujeres concentran las desventajas de género, pertenencia a estratos socioeconómicos explotados y a minorías étnicas desplazadas y discriminadas.

La Plataforma señala la pobreza rural como una situación particularmente difícil de superar, mientras que la pérdida de importancia del sector primario ha afectado directamente a las poblaciones indígenas.

En México, la mayoría de las indígenas vive en el medio rural, dentro de economías de subsistencia y en lo que se ha denominado el "espinazo de la pobreza" del país. La creciente presión sobre los recursos naturales y humanos de los pueblos indios ha llevado a una obligada construcción de puentes entre las comunidades indígenas rurales tradicionales; los asentamientos urbanos, y los migrantes o emigrados fuera de las fronteras nacionales. Las economías indígenas han traspasado así sus límites locales para urbanizarse, internacionalizarse o tornarse itinerantes.

Para las mujeres indígenas lo anterior ha implicado aprender nuevos oficios, ejercer nuevas funciones, aumentar sus responsabilidades, integrarse a mercados de trabajo rurales y urbanos y plantearse distintas perspectivas a futuro. Todo enmedio de un contexto de estrechez y miseria extrema: del incumplimiento de condiciones elementales para el desarrollo de una vida digna; de desnutrición y enfermedad; explotación e ignorancia; mortalidad; falta de expectativas; deterioro ambiental; despojo de recursos; discriminación; violencia desesperada.

Estas condiciones han impulsado a los movimientos indígenas en el país, en un proceso que va de la demanda por soluciones concretas a la conformación de proyectos políticos alternativos en los que la participación de las mujeres es cada vez más pública, fuerte y acertada. Las mujeres indígenas de México han expresado repetidamente desde sus organizaciones, en muy distintos foros y a muy diversos niveles, su derecho a participar políticamente en las decisiones de su casa, de su comunidad, de su estado y también del país, para resolver sus carencias y desigualdad.

Un elemento fundamental en las demandas de las mujeres indígenas, es el de la visibilización de su aporte a la producción y reproducción de sus familias y comunidades. La supervivencia indígena se finca en estrategias combinadas de generación de recursos e ingresos, dentro de las cuales predomina la producción agrícola, pecuaria y artesanal para el autoconsumo y el intercambio restringido en las regiones más aisladas; cambiando gradualmente hasta alcanzar la venta de la fuerza de trabajo de tiempo completo como ingreso principal. Dentro de es-

te esquema, la aportación de mujeres y niños a la economía familiar y comunitaria es central. En las zonas indígenas la falta de servicios, la poca variedad en la oferta de empleo en la vocación productiva al monocultivo dependiente o a la agricultura de subsistencia, acrecientan las cargas de trabajo doméstico intensivo y no remunerado que suple así la falta de servicios y de recursos de las unidades domésticas.

La invisibilidad y la infravaloración del trabajo femenino constituyen dos elementos centrales en su acrecentada carga de pobreza. Las jornadas de las mujeres indígenas en México son de 18 horas promedio. El desempeño de los roles y funciones asignados tradicionalmente a las mujeres indígenas, supone cargas adicionales de trabajo que las marginan y alejan más todavía de las posibilidades de educación o del acceso a trabajos remunerados. Otro elemento que acentúa la pobreza femenina indígena en el campo es la atomización de sus actividades y la escala mínima de su productividad, al menos en términos monetarios.

Cada uno de los 62 grupos étnicos de México representa una realidad diferente, tanto en términos de su relación con la sociedad mayoritaria, como con respecto a las relaciones internas de sus miembros. Las mujeres indígenas de México ocupan distintos lugares al interior de sus grupos específicos; determinados en función de su particularidad cultural y de la historia de sus procesos únicos. Las mujeres indígenas de los diversos grupos étnicos tienen una posición distinta entre sus paisanos y sus contrapartes masculinas: sus posibilidades de intervención, influencia y presencia en la vida pública de sus comunidades; su lugar al interior de la familia y los términos de su relación en el matrimonio varían, no sólo a partir de sus circunstancias individuales, sino también de sus matrices culturales específicas.

Dentro de las medidas incluidas en la Plataforma para superar las condiciones de pobreza femenina, la revisión y modificación de las políticas macroeconómicas y sociales "con la participación plena e igualitaria de la mujer" es una de las demandas que las mujeres indígenas han expresado con mayor frecuencia dentro de sus propias movilizaciones.

Tanto en respuesta a las demandas de las organizaciones indias, mixtas o de mujeres; como atendiendo a los compromisos contraídos en los foros internacionales, la posibilidad de aterrizar estas propuestas y lineamientos en las distintas realidades de los grupos indígenas del país, supone profundas transformaciones en la cultura política de México, concebida y ejercida tradicionalmente como un oficio cupular, exclusivo, marginalizador... y masculino. La construcción de una democracia real en el país es condición para hacer esta medida posible y dentro de ese proceso, ya en accidentada marcha, todavía están a discusión los es-

pacios y modalidades en que se incorporarán las poblaciones indígenas. Tras la detonación del conflicto en Chiapas y la consecuente movilización de sectores y proyectos políticos a nivel nacional, se abre la posibilidad de concretar acciones en un marco de diversidad dentro del contexto de autonomía que plantean los pueblos y organizaciones indios.

En otro sentido, al interior de las comunidades mismas existen también barreras para la participación pública de las mujeres, a quienes no se considera interlocutoras políticas efectivas, ni desde las propias estructuras de poder y decisión comunitarias, ni tampoco desde las agencias del Estado que mantienen relación directa con las comunidades y las organizaciones indígenas. Si bien este ejercicio político y ciudadano varía de pueblo en pueblo, lo cierto es que las opiniones y la participación públicas siguen estando básicamente en manos masculinas, indígenas y no indígenas (este mismo punto se aborda también en el apartado G de la Plataforma: "Desigualdad entre la mujer y el hombre en el ejercicio del poder y la adopción de decisiones a todos los niveles"). Y sin embargo, la participación pública y reconocida de las mujeres en la revisión y modificación de políticas que condicionan su pobreza es un elemento que no puede descuidarse al incorporar la óptica y la problemática de las mujeres dentro de los procesos de desarrollo.

La posibilidad de que las comunidades y pueblos indígenas controlen sus recursos; accedan a los servicios que el Estado tiene obligación de proporcionar; y logren potencializar sus capacidades productivas en condiciones de intercambio no abusivas y dentro de contextos distintos al despojo, constituyen condiciones sin las que los procesos específicos de superación de la pobreza femenina indígena no podrán darse y, por tanto, sin los cuales tampoco será posible el cumplimiento de los compromisos firmados en la Plataforma de Acción.

La Plataforma establece también otras medidas "unilaterales" que corresponden a los gobiernos, los organismos no gubernamentales, o las agencias bilaterales y multilaterales de financiamiento que, ciertamente, pueden constituir mejoras importantes para la realidad diversa de las mujeres indígenas. Es el caso de la flexibilización de las políticas migratorias y la atención a las poblaciones internamente desplazadas; el impulso a políticas y programas para un mayor acceso a servicios financieros, técnicos, de extensión y comercialización para las mujeres del medio rural y las productoras de satisfactores básicos; o de la promoción de la seguridad alimentaria en el hogar; todos temas incluidos en las preocupaciones de la Plataforma.

Evidentemente, el etnodesarrollo no ha quedado establecido ni como concepto ni como práctica, en las relaciones que el Estado mantiene con los grupos

indios. Para alcanzar un desarrollo fundado en el diseño autónomo del futuro, en la transferencia de recursos y funciones y en una autogestión que no se contraponga a los intereses nacionales o locales —políticos y económicos— no indios, se requiere transformar las políticas indigenistas mexicanas, así como de proyectos aterrizados y sustentados por parte de los pueblos indios, que incluyan las perspectivas y necesidades de las mujeres, hasta hoy no siempre incorporadas en las prioridades comunitarias. La movilización de las mujeres indígenas por su derecho al acceso "pleno y equitativo a los recursos económicos" aparece condicionada a que los pueblos indios participen realmente de dichos recursos.[5]

Así, a nivel de política soberana, los obstáculos de México para cumplir con los compromisos contraidos en foros internacionales, giran en torno a la definición y al ejercicio de una autonomía efectiva de las poblaciones indígenas, que implicaría el reconocimiento al manejo propio de los recursos, del territorio y de las estructuras organizativas y de poder y con ello, de la existencia jurídica reconocida de los pueblos indios como entidades diferenciadas. Esto remite las demandas de las mujeres al contexto de la lucha política por la existencia reconocida de los pueblos indios, incluyéndolas de hecho, como un factor clave en la negociación y la gestión.

La discusión de las autonomías y otros regímenes posibles de reconocimiento a entidades sociales culturalmente distintivas dentro de los entornos nacionales, se refiere dentro de la Plataforma aprobada en Pekín, a otros documentos y compromisos internacionales, como el Convenio 169, de la OIT que señala en su párrafo 63c: "Considerar la posibilidad de ratificar el Convenio no.169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como parte de los esfuerzos encaminados a promover y proteger los derechos de las poblaciones indígenas". Las propuestas que las mujeres indígenas reunidas en Quito integraron en la Declaración del Sol para modificar los términos de la Plataforma, pedían eliminar la palabra "considerar" del párrafo. Lo cual no tuvo lugar y esto es un reflejo de la insensibilidad de la comunidad internacional para atender la problemática de las "minorías étnicas".

[5] Otro de los acuerdos internacionales cuyo cumplimiento supondría el empoderamiento de las colectividades indígenas es el Convenio 169 de la OIT, referido a los pueblos indígenas y tribales que reconoce la existencia de una autonomía en el gobierno y administración de los territorios étnicos. Este marco jurídico constituye un referente fundamental en las movilizaciones y demandas de los pueblos indios, y como tal ha sido reconocido también en los foros más importantes de las mujeres indígenas, como los Encuentros Continentales I y II de Mujeres Indígenas de las primeras naciones de Abya-Yala (Quito, 1995; México, 1997). Un enfoque que combinara los compromisos del Convenio 169 de la OIT y de la Plataforma para la Acción de Pekín podría resultar el marco adecuado para ubicar respuestas a la problemática de las mujeres indígenas en los términos acordados por México en foros internacionales.

En otro sentido, y como parte de los pendientes sociales que quedan por atender para responder a las demandas y necesidades de las mujeres indígenas, es la firma del Convenio 169 por parte del Estado mexicano obliga a una revisión interna de este documento desde la perspectiva de las mujeres indígenas, de acuerdo a su situación y condición en cada grupo étnico; especialmente en lo referente a la revisión del derecho consuetudinario y de los usos y costumbres a partir de las demandas de las mujeres que en distintos foros se han manifestado en contra de su aprobación indiscriminada: "No queremos que se sancione legalmente el rapto como forma de matrimonio", por ejemplo.

Tanto la propia Plataforma como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, y otros mecanismos previstos internacionalmente, constituyen herramientas válidas aunque limitadas para apoyar las demandas organizadas de las mujeres y las organizaciones indígenas, que los han criticado al considerar que apenas abren un espacio de participación marginal de los pueblos indígenas en el establecimiento de normas relacionadas con sus derechos inalienables ("Resolución sobre Instrumentos, Mecanismos, Organismos Internacionales y Participación Indígena", en *Declaración de Oaxtepec).*

Por esto resulta difícil distinguir, dentro de las movilizaciones de las mujeres indígenas como dentro de los análisis y observaciones externas, dónde se encuentra el límite de las reivindicaciones estrictamente femeninas ante las demandas urgentes para la supervivencia de los pueblos indios. Lo anterior redunda en la falta de condiciones a nivel nacional para garantizar una existencia digna considerada desde su especificidad, para las mujeres indígenas.

Por otro lado, es necesario señalar que tanto los documentos internacionales como los dispositivos políticos locales que determinan la relación del Estado con las poblaciones indígenas y abren o cancelan perspectivas para sus mujeres, constituyen herramientas de análisis, negociación y gestión muy alejadas del conjunto de la población femenina. La "triple marginación" que padecen las mujeres de los pueblos indios y que las coloca en los escalones más bajos de la educación, la salud o la participación; les ha hecho inaccesibles y muchas veces incomprensibles, los acuerdos, leyes, convenios y compromisos que les atañen. Por eso, la demanda repetida de crear talleres y foros de difusión, discusión y análisis para conocer este "aparato legal" es central para el logro de una participación real femenina en el diseño del destino de los pueblos indios.

En todos estos renglones de la problemática social de las mujeres indias se presenta una combinación desigual de elementos: las escasas posibilidades de intervención directa en la toma de decisiones, tanto dentro de sus comunidades

como dentro de sus propias familias y frente a las estructuras de poder y gestión ajenas al ámbito comunitario, conforman un entramado centenario de marginalidad.

La pobreza de las mujeres —indígenas en este caso— se manifiesta en aspectos de la vida cotidiana. En el análisis sobre educación dentro de los términos de la Plataforma, se establecen las pautas generales que resultan en el rezago educativo femenino; se identifica así que el mundo público aún pertenece a los varones; por otro lado, las carencias educativas de niñas, mujeres y ancianas tienen que ver con la necesidad de incorporarse tempranamente al trabajo familiar y doméstico y con el matrimonio adolescente. También tienen que ver con los contenidos y vehículos educativos que no reconocen interlocutores diferenciados para dirigirles contenidos particulares que estén relacionados con sus realidades e intereses.

Las demandas indígenas por una educación bilingüe y bicultural que se contemplan dentro de la Plataforma de Acción quedan contenidas en un párrafo que establece:

> Reconocer y apoyar el derecho de las mujeres y niñas indígenas a la educación y promover un enfoque multicultural de la educación que responda a las necesidades, aspiraciones y culturas de las mujeres indígenas, inclusive mediante la elaboración de programas educativos, planes de estudio y medios didácticos apropiados, en la medida posible en los idiomas de las poblaciones indígenas y con la participación de las mujeres indígenas en esos procesos (prf. 85n).

Los lineamientos anteriores se han seguido en México hasta cierto punto. Existen experiencias institucionales federales y locales, y de educación popular y autogestiva, que han buscado acercar la educación a la realidad de las niñas y mujeres indígenas, reconociendo al mismo tiempo el papel fundamental que juegan las madres de familia en la inducción de los niños y niñas a la escolarización. Este ha sido, entre otros, un trabajo impulsado en México desde la Dirección General de Educación Indígena a nivel federal, así como a través de proyectos educativos con carácter más local, como es el caso del trabajo con mujeres mazatecas en Oaxaca, o con mujeres tenek y nahuas en San Luis Potosí, impulsado a partir de organismos estatales en colaboración con organizaciones no gubernamentales en los estados.

Por otra parte, existe ya una variedad de experiencias autogestivas de educación popular para mujeres indígenas, impulsadas desde la sociedad civil, que recuperan las necesidades más apremiantes de la población femenina para tra-

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST

ducirlas en proyectos que puedan resolverlas. Esto ha sucedido en Veracruz, con mujeres nahuas tejedoras; en Chiapas con mujeres artesanas o en Michoacán con purépechas comerciantes. Estas experiencias establecen los contenidos educativos a partir de intereses expresos de las mujeres; o de las circunstancias particulares en que se encuentran.

La cooperación entre el gobierno, la academia, las organizaciones de la sociedad civil y las propias comunidades se establece como una línea de trabajo dentro de la Plataforma, que por otra parte considera la educación como un derecho inalienable, una necesidad perentoria y un mecanismo de superación, facilitador de la incorporación al mercado de trabajo y de un estado de bienestar (apartado B de la Plataforma de Acción).

Con el marco de la Plataforma, se abren posibilidades para consolidar las experiencias en marcha, contribuyendo al fortalecimiento cultural de los pueblos indios y en especial, al avance educativo de su población femenina e infantil. Los maestros y maestras rurales e indígenas deberían recibir para este efecto mayores apoyos, no sólo en capacitación y oferta de materiales didácticos y técnicas pedagógicas, sino también en términos salariales. Y los niños y niñas indígenas tendrían que tener condiciones más favorables para poder asistir y permanecer en la escuela (Bonfil, Marcó del Pont). La educación aparece así en el contexto nacional como condición para la participación y superación de las mujeres indígenas.

En México, como en otros países de la región, las mujeres indígenas se organizan alrededor de problemáticas que les atañen directamente, ya sea por su impacto dentro de la vida familiar y comunitaria, o por la función y los roles que ellas cumplen dentro de estas esferas y que les permiten abordarlas como una extensión de sus responsabilidades domésticas. Los tres temas que congregan a las mujeres indígenas son: educación, salud y servicios, como una muestra de las carencias más urgentes de sus pueblos en espacios que no amenazan la jerarquía interna de sus comunidades, ni el estatus de sus varones.

En los trabajos de la Plataforma y la Conferencia, el punto más debatido fue la salud y en especial la salud reproductiva de las mujeres del mundo. En México la pobreza extrema repercute directamente en los estados de bienestar, salud y enfermedad de las poblaciones indígenas.

En 1993, la Secretaría de Salud y Asistencia y el Instituto Nacional Indigenista dieron a conocer cifras de una investigación diagnóstica: la población indígena de nuestro país vive en condiciones mucho más precarias que el resto de la sociedad nacional. A partir de un análisis en 542 municipios con alta densidad de población indígena (más del 40%) se encontró que el 61% de las

viviendas tenía piso de tierra, 61.9% no tenía agua entubada y 84.3% no tenía drenaje. En términos demográficos, dentro de esta misma muestra, se observó una alta fecundidad femenina (25 a 29 años) con un promedio de 2.9 hijos, frente al promedio nacional de 2. Estas tasas de fecundidad aparecieron acompañadas de tasas de mortalidad infantil de casi el doble que la media nacional: 8.5% contra 4.7%. Se registró también una elevada incidencia de padecimientos infecto-contagiosos y desnutrición.

En cuanto a cobertura institucional, los municipios indígenas en su conjunto quedaron considerados como "bolsones de población no cubierta", debido a la dispersión de las localidades y a la insuficiencia de recursos. Se tiene una cama por cada 12 mil habitantes y 736 médicos para atender a 5.3 millones de personas; y en municipios con más de 70% de población indígena, se dispone de 10.9 médicos por cada cien mil habitantes.

En general, las tasas de mortalidad son mayores conforme aumenta la proporción de población indígena. Mientras que en muchas regiones indígenas comienzan a manifestarse cambios en el perfil epidemiológico, con la aparición de padecimientos como el VIH/SIDA, por ejemplo, en muchas zonas predominan las "enfermedades de la pobreza" y persisten "enfermedades residuales" como la tuberculosis, el paludismo o el tracoma. En los últimos años, se registraron incluso, brotes de enfermedades desaparecidas como el cólera, que atacó especialmente a zonas indígenas mexicanas (Instituto Nacional Indigenista).

En realidad, han sido los sistemas tradicionales de atención los que han permitido resolver, en lo posible las necesidades de salud indígena y dentro de estos sistemas, el conocimiento tradicional de la herbolaria y la terapéutica asignado por género y transmitido generacionalmente, ha hecho a las mujeres agentes "naturales" de la salud. En esta especialización y actuación se han relegado las funciones de atención que deberían cubrir los servicios del Estado.

Actualmente, con los recortes presupuestales establecidos por las políticas de reajuste económico, la disminución de estos servicios de por sí insuficientes, o la cancelación de toda posibilidad de ampliarlos, implica una mayor carga para las mujeres en general y para las mujeres indígenas, en particular.

En su propuesta para la Plataforma, las mujeres indígenas solicitaban la inclusión de un párrafo:

> Reconocer legalmente y apoyar el conocimiento indígena respecto a la salud de las mujeres destinando recursos y facilitando el acceso de nuestros médicos a los avances tecnológicos y científicos modernos para garantizar el tratamiento efectivo de la salud de la mujer y demás miembros de los pueblos indígenas,

que iba acompañado de una nota: solicitamos a los gobiernos incluir este punto respecto al aporte de los indígenas a la salud de las mujeres.

Esta propuesta aparece plasmada, en cierto modo, dentro del prf. 110b:

> Promover investigaciones, tratamientos y tecnologías que tengan en cuenta el género y que se centren en las mujeres, y vincular los conocimientos tradicionales e indígenas con la medicina moderna, poniendo la información a disposición de las mujeres para permitirles tomar decisiones informadas y responsables.

La Plataforma también indica el reconocimiento e impulso de la atención tradicional de la salud "especialmente la practicada por mujeres indígenas", para preservar e incorporar el valor de la atención tradicional a la salud en la prestación de servicios sanitarios; así como el apoyo a las investigaciones con este objetivo (prf. 110j).

En la Plataforma se reconocen especificidades en la situación de las mujeres indígenas y se consignan algunas medidas para incluirlas como grupos particulares dentro de las estrategias para la atención a la salud femenina:

> ...hacer participar a la mujer, especialmente la mujer indígena y la mujer de las comunidades locales, en la determinación de las prioridades y la preparación de programas de atención a la salud; y suprimir todos los obstáculos que impiden el acceso de la mujer a los servicios de salud y ofrecer toda una serie de servicios de asistencia sanitaria (prf. 107c) y "Garantizar el acceso pleno en condiciones de igualdad a la infraestructura y los servicios de atención de salud para las mujeres indígenas" (prf. 107y).

Así, hay tres puntos centrales sobre salud que se tocan en el contexto de la Plataforma y que constituyen una preocupación constante y explícita de las mujeres indígenas: el reconocimiento a sus agentes de salud y prácticas terapéuticas tradicionales, la ampliación de la cobertura y la instalación de servicios de salud y el impulso a ciertas medidas que permitan atender problemas específicos por ellas detectados: el caso de la necesidad de revisar la legislación sobre el aborto, en la medida que las mujeres indígenas reportan un alto índice de embarazos no deseados producto de la violencia, la violación y el incesto.

La problemática de las mujeres indígenas aparece permeada por dos constantes: pobreza y violencia. Dentro de la Plataforma de Acción se abre un espacio

destacado a la prevención y solución de la violencia que afecta la vida de las mujeres en todos los planos de su desempeño: cotidiano, familiar, emocional, laboral, económico, político. En el medio indígena la violencia contra las mujeres está menos documentada que en otros ámbitos. Una formación tradicional, un medio violento agudizado por el alcoholismo y la falta de oportunidades y una costumbre añeja, hacen de gran parte de las mujeres indígenas, víctimas de la violencia familiar, social e institucional.

Esta violencia, que se expresa en el maltrato físico, la marginación, la discriminación y diversas formas de racismo requiere conocerse, documentarse y atenderse y en la Plataforma se considera a las mujeres indígenas junto con otros sectores "refugiadas, migrantes, mujeres pobres de comunidades rurales, niñas, discapacitadas, mujeres mayores", por ejemplo, como una población particularmente vulnerable. En este campo queda aún mucho por hacer para lograr una conciencia de que "la violencia contra la mujer tiene costos sociales, sanitarios y económicos elevados para el individuo y la sociedad" (prf. 118).

Una de las formas de violencia ejercidas contra las sociedades indias en general, y contra sus mujeres en particular, se refiere a la explotación económica directa. La marginación en el acceso a los bienes de producción y el control o, cuando menos, la inserción en el mercado, constituyen una de las vías más claras y conocidas para explotar el trabajo y los recursos de los pueblos indios. El caso de sus mujeres se agrava aún más, en la medida en que dentro de las economías de sobrevivencia en que viven, a ellas les toca desempeñar la parte del trabajo familiar no valorado, no reconocido, no visible y, desde luego, no remunerado. El progreso económico de las mujeres indígenas tropieza así, con todo tipo de barreras: "jurídicas y consuetudinarias que impiden la propiedad o el acceso a la tierra, los recursos naturales, el capital, el crédito, la tecnología y otros medios de producción, así como las diferencias salariales..." (prf. 158).

Los esfuerzos realizados por ellas, pese a todo, de manera individual o a través de organizaciones de muy diverso corte y fuerza, son tan fundamentales para la reproducción de sus unidades familiares y de sus pueblos que, sin reconocerse, sería imposible explicar las estrategias económicas que permiten la supervivencia de las culturas indígenas. A través del trabajo familiar, a través de actividades generadoras de ingresos, a través del establecimiento de estrategias diferenciadas para potenciar los escasos recursos de que disponen, las mujeres indígenas son el prototipo de las productoras no reconocidas.

Las líneas que establece la Plataforma de Acción para atender de manera prioritaria a estos sectores de la población, en particular los de regiones "rurales y aisladas", suponen una perspectiva concreta para exigir a las agencias e

instituciones del Estado la atención urgente a las necesidades y demandas de las mujeres indígenas, así como para sensibilizar a los organismos e instituciones privados para apoyar los esfuerzos en este mismo sentido: promover la autosuficiencia de la mujer; aplicar medidas tendientes a facilitar el acceso de la mujer en condiciones de igualdad, a los recursos, el empleo, los mercados y el comercio; proporcionar a las mujeres de bajos ingresos servicios comerciales y acceso a los mercados, la información y la tecnología; reforzar la capacidad económica y las redes comerciales de la mujer; eliminar la segregacióm en el trabajo y todas las formas de discriminación en el empleo; y crear un ambiente que permita compartir las responsabilidades domésticas y de crianza de los hijos como condición para una participación económica más igualitaria de las mujeres (cfr. Objetivos estratégicos del punto f de la Plataforma de Acción).

Una atención integral a los puntos anteriores, basada en el diagnóstico, la reflexión y la planeación directa de las propias interesadas podría revertir las condiciones de injusticia en que viven las mujeres indias como agentes económicos fundamentales de sus familias y comunidades, libradas a la atomización de sus funciones, al poco impacto monetario de sus empresas, a la marginación de los mercados y a las actividades intensivas en mano de obra y sin respaldo de servicios, capacitación ni recursos.

Cada uno de los puntos explorados en este breve ensayo, remite a la cuestión de los derechos humanos, civiles y culturales de las mujeres de los pueblos indios en México.

"La Plataforma de Acción reafirma que todos los derechos humanos, es decir, los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales, incluido el derecho al desarrollo, son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí, según se expresa en la Declaración y Programa de Acción de Viena, aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos. Dicha Conferencia reafirmó que los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales. El disfrute pleno y en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales por la mujer y la niña constituye una prioridad para los gobiernos y las Naciones Unidas y es esencial para el adelanto de la mujer" (apartado I, prf. 213, todavía sin ubicación definitiva).

A nivel global, los derechos de las mujeres no se han reconocido como derechos humanos y la emergencia de un "nuevo orden mundial" ha facilitado la creciente feminización de la pobreza y victimización de las mujeres. La fase que sigue después de la Conferencia de Viena, es profundizar en los logros y ampliar espacios en el campo internacional de los derechos humanos.

Aunque las mujeres indígenas, han señalado en frases como "...en este momento somos tímidas porque no sabemos que realmente son nuestros derechos y que como tales tenemos que defenderlos" (Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas, en *Memoria del Seminario Latinoamericano La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas)*, la experiencia lograda en sus luchas domésticas y comunitarias, en su participación en los debates sobre el futuro de sus pueblos y en sus demandas por reconocimiento y recursos dentro del contexto nacional, conforma ya una historia compartida con las mujeres de otros pueblos del continente *(Women's Rights are Human Rights).*

La Plataforma de Acción, como documento de trabajo generado por las mujeres de las naciones del mundo, es también para la población femenina indígena de nuestro país, una herramienta para mejorar el presente y levantar el mañana; siendo un instrumento de negociación, de apertura, de demanda y de respuesta.

Bibliografía

Abelleyra, Angélica
1995 "Foro de ONG: acto de fe y de duda", *La Jornada*, 10 de septiembre, p. 27.

Bonfil, Paloma y Raúl Marcó del Pont
1995 *Mujer Indígena, Identidad y Cultura*, Consejo Nacional de Población/ Fondo de Naciones Unidas para la Población, México.

Declaración de Oaxtepec
1993 "Resolución sobre Instrumentos, Mecanismos, Organismos Internacionales y Participación Indígena", emitida en ocasión de la Segunda reunión Cumbre de Pueblos Indígenas, Oaxtepec, Morelos, México, 4 al 8 de octubre.

Instituto Nacional Indigenista
1989-1994 México, INI, pp. 194-195.

Memoria del Seminario Latinoamericano La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas
1994 "Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas", en *Memoria del Seminario Latinoamericano La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas*, INI, México, p 110.

Women's Rights are Human Rights
1995 *Canadian Woman Studies, les Cahiers de la Femme*, A York University Publication, volumen 15, números 2 y 3, primavera/verano, pp. 5-6.

Niños y niñas ante la muerte por enfermedades diarreicas en México (1990-1994)

Florencia Peña*, Rosa Ma. Ramos** y Sonia Fernández***

Resumen: Se analiza el descenso entre 1990 y 1994 de las tasas de mortalidad en México por enfermedades diarreicas de la población infantil y preescolar, según sexo y entidad federativa. Se propone una alternativa metodológica para explorar la sobremortalidad entre uno y otro sexo. La resultante heterogeneidad entre los sexos, según la entididad federativa apunta hacia la necesidad de efectuar investigaciones donde se rescate el valor social que culturalmente se asigna a niños y niñas, dado que puede estar jugando un papel importante en cómo y por qué mueren.

Abstract: This paper analyzes the drop of diarrheal mortality rates in Mexico between 1990 and 1994 in children under five years old, by sex and state. The authors estimated the ratios between boy and girl mortality in all the states of the Mexican Republic. The states located in the upper and lower quartiles were selected. Although overmortality predominated in girls, the results showed heterogeneity between both sexes in different states. The results suggest the need to research the symbolic value culturally assigned to boys and girls; it might be playing an important role in determining how and why boys and girls are dying.

Desde principios de la década de los ochenta, México se ha enfrentado a una crisis económica que frenó el crecimiento del producto interno bruto registrado en décadas anteriores. Supuestamente con el fin de reactivar la economía del país, que llegó incluso a niveles de recesión, desde esta misma época se implementó un modelo económico de corte neoliberal, basado en políticas de ajuste estructural "recomendadas" por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Para los fines del presente trabajo, es necesario considerar que este viraje económico ha redimensionado las relaciones entre el estado y la sociedad principalmente a través de un proceso de privatización de la vida (Benería; Grassi). Esto es, gran parte de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo que antes eran sufragados por el estado (tales como salud, educación y subsidios a bienes salario,

* División de Posgrado, ENAH
** Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
*** Dirección de Estadística, Secretaría de Salud

como las tortillas, pan y azúcar) han sido transferidos poco a poco al ámbito de lo privado hasta convertirse en gastos que hoy deben ser pagados por la familia.

Este proceso, aunado a un mercado de trabajo formal que se ha contraído por los efectos de la crisis y las políticas de ajuste, aumentando el desempleo y el subempleo; el férreo control de los salarios, que los ha reducido a mínimos históricos; la devaluación de la moneda y el encarecimiento acelerado de los costos de los mínimos de bienestar, han ocasionado que hoy en el país más del 60% de la población viva en la pobreza, sin que sean claros aún los signos de recuperación económica.

A pesar de este contexto de crisis y descenso de los niveles de bienestar para el conjunto de la población, y como bien lo ha señalado Menéndez (23), la mortalidad infantil y preescolar se ha ido reduciendo, tendencia que bajo el contexto de la crisis y por el aumento de la pobreza, se presenta como una paradoja.

En efecto, para los gobiernos y los organismos internacionales las tasas de mortalidad infantil y preescolar son un buen indicador de "desarrollo" de un país, supuestamente porque estas son sensibles a las condiciones de vida de la población. Estas cifras también han sido utilizadas para comparar estados y regiones en una misma nación, incluso, con base en ellas, los gobiernos han orientado sus decisiones en materia de política sanitaria.

Aquí se parte de la consideración de que las tasas de mortalidad de menores de cinco años por enfermedades diarreicas proporcionan información sobre las condiciones y el entorno sanitario en que viven las poblaciones. Sin embargo, debe señalarse que, como bien se sabe, la muerte de niños y niñas por enfermedades diarreicas es relativamente fácil de evitar con medidas puntuales, como es la rehidratación oral oportuna. Por ello, este tratamiento forma parte del conjunto de recomendaciones de bajo costo de organismos internacionales a los países subdesarrollados para disminuir la mortalidad en menores de cinco años, como son la Organización Panamericana de la Salud, la Organización Mundial de la Salud y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia . Estas medidas son conocidas como GOBI, por sus siglas en inglés: control del crecimiento *(growth control)*, rehidratación oral *(oral rehidratation)*, atención del embarazo y el parto (*birth-control*) e inmunizaciones (*immunizations*).

Ciertamente, desde 1940, se ha observado en México un descenso de las tasas de mortalidad infantil y preescolar. Sin embargo, esta tendencia se ha visto acelerada a partir de los años ochenta, particularmente en el periodo de 1990 a 1994, siendo la reducción más notoria entre 1990 y 1991 (Comisión Nacional de Acción en Favor de la Infancia).

A finales de la década de los ochenta (Secretaría de Salud, 1988), y especialmente a principio de los noventa, la disminución de la mortalidad infantil se con-

virtió en prioridad para el Estado. Esto fue así debido a los compromisos que México contrajo en la "Cumbre Mundial en Favor de la Infancia" los días 29 y 30 de septiembre de 1990 en el seno de las Naciones Unidas.

Como resultado de dicho evento, los representantes de los países asistentes redactaron y firmaron la "Declaración Mundial sobre Supervivencia, Protección y Desarrollo del Niño" y, un "Plan de Acción" con siete metas globales y veintiséis objetivos y metas de apoyo para cumplirse en el año 2000 en cada uno de los países que asumieron estos compromisos.

Las metas globales son:

a) reducción a la mitad entre 1990 y el año 2000 de la tasa de mortalidad en niños menores de un año y menores de cinco años.
b) reducción a la mitad entre 1990 y el año 2000 de la tasa de mortalidad materna.
c) reducción a la mitad entre 1990 y el año 2000 de la tasa de desnutrición grave y moderada de los niños menores de cinco años.
d) acceso universal al agua potable y a medios sanitarios de eliminación de excretas.
e) acceso universal a la educación básica y finalización de la enseñanza primaria de por lo menos el 80% de los niños en edad escolar.
f) reducción de la tasa de analfabetismo en adultos, por lo menos a la mitad del nivel registrado en 1990, con especial énfasis en la alfabetización de mujeres.
g) mejoramiento de la protección de los niños en circunstancias especialmente difíciles.

Las metas de apoyo se integraron en diferentes apartados, para los fines del presente trabajo es importante destacar que se dedica uno a la "salud y educación de la mujer", probablemente a partir del reconocimiento de la importancia del impacto que tienen sus características sociodemográficas en los perfiles de morbimortalidad de su descendencia. Asimismo, es relevante señalar que en el apartado de "salud infantil y preescolar" se propone explícitamente lograr una reducción de 50% en las defunciones debidas a diarrea en niños menores de cinco años y de 25% en la tasa de incidencia de este padecimiento (Comisión Nacional de Acción en Favor de la Infancia).

Si bien desde 1984 se había iniciado en México el Programa Nacional de Control de Enfermedades Diarreicas que tenía como eje la terapia de hidratación oral (Secretaría de Salud, 1991: 60); desde la citada Cumbre, las acciones encaminadas a disminuir las tasas de mortalidad en niños de este grupo de edad se vieron incrementadas. Esto se tradujo no sólo en el descenso en las tasas de mortalidad infantil y preescolar, sino también en un reordenamiento de las principales causas de muerte. El cambio más notorio fue que las enfermedades diarreicas en

1994 ocuparon la cuarta posición en las muertes infantiles, cuando en 1990 se encontraban en la segunda, mientras que en la mortalidad preescolar pasaron del primer sitio en 1990 al tercero en 1994 (Comisión Nacional de Acción en Favor de la Infancia, 1995; Secretaría de Salud, 1995).

Consideraciones previas

En un trabajo anterior (Ramos, Fernández y Peña) se reconoce que la muerte tiene una determinación social importante, en él se exploraron las diferencias entre los sexos a nivel nacional y regional. Analizamos en primer lugar las tasas de mortalidad infantil y preescolar por todas las causas y, posteriormente, por enfermedades diarreicas, respiratorias agudas, deficiencias de la nutrición y accidentes,[1] en el que propusimos una alternativa metodológica para evaluar la posible sobremortalidad de uno u otro sexo.

En dicho trabajo se emplearon las estadísticas vitales como fuente documental, a pesar de que tienen limitaciones estructurales insoslayables, entre ellas:

1) En las tasas de mortalidad infantil, los principales problemas son el subregistro de las defunciones, cuya magnitud no es homogénea en el país; la falta de precisión en los denominadores empleados, que se basan en los nacimientos registrados y no en los realmente ocurridos, existe también duplicidad en el registro de nacimientos, eventos que distorsionan las cifras y de los que se desconoce su magnitud y frecuencia.
2) En la mortalidad preescolar, los problemas en el numerador son de menor magnitud, porque el subregistro de las defunciones se reduce. Sin embargo, en el denominador, salvo para el año censal, el monto de población para todos los grupos de edad se estima a partir de proyecciones de población, lo cual causa imprecisión.
3) Aunado a lo anterior, la trama que tiene lugar detrás del hecho de la muerte, se traduce a un dato nosológico único que simplifica en extremo y termina por ocultar el proceso social que se encierra en cada deceso.
4) La "causa de muerte" que se registra en el certificado de defunción depende del criterio, los conocimiento y los recursos técnicos con que cuente quien lo elabora (Córdova, Leal y Martínez).

A pesar de las limitaciones señaladas, el análisis de la mortalidad a partir de las estadísticas vitales delinea tendencias y, por tanto, puede abrir nuevos enfoques de investigación. En este trabajo, las cifras mostraron que utilizando razones como método comparativo (Ramos, Fernández y Peña), la distribución de la

[1] Precisamente porque éstas tienen una reconocida determinación social.

mortalidad por causa es heterogénea entre las entidades federativas y predomina sobremortalidad femenina por deficiencias de nutrición, mientras que ocurre el fenómeno inverso en relación con los accidentes. En cambio, la mortalidad por enfermedades diarreicas fue homogénea en las diferentes entidades federativas.

A partir de estos antecedentes, en nuestro trabajo se analiza el descenso de las tasas de mortalidad infantil y preescolar por enfermedades diarreicas en los menores de cinco años, según sexo y entidad federativa, asociado a la sobremortalidad masculina o femenina reportadas en el trabajo anterior. La exposición técnica de la metodológía utilizada aquí se encuentra detallada en un apéndice al final del documento.

Resultados y comentarios

En los cuadros 1 y 2 se presentan las cifras calculadas a partir de las tasas de mortalidad infantil y preescolar por enfermedades diarreicas y su relación de mortalidad hombres/mujeres.

En su interpretación deberá tenerse presente que, por ejemplo, en el cuadro 1, mientras para el grupo de menores de un año a nivel nacional el índice relativo de sobremortalidad masculina fue de 95.2, en Durango fue de 70.8 y en Nayarit de 149.1. Esto quiere decir que la mortalidad de las niñas es 30 puntos superior a la de los niños en Durango, mientras que en Nayarit es 49 puntos inferior a la de los niños, en términos relativos.

Los resultados hicieron notorio un comportamiento heterogéneo entre las entidades federativas. En cuanto a la mortalidad infantil por diarreas el 56.25 % de los estados (n=18) presentaron valores inferiores a 100, es decir, sobremortalidad femenina; el 31.25% (n=10), sobremortalidad masculina, mientras que sólo en el 12.5% (n=4) había un equilibrio relativo entre los dos sexos (es decir los índices eran igual a 100 ± 1.5 puntos) (cuadro 1).

Esta heterogeneidad entre los sexos fue también registrada en la población preescolar, en el 53.1% (n=17) de los estados predominaba la sobremortalidad femenina; en 37.5% (n=12) fue mayor la sobremortalidad masculina; sólo en 9.4 % (n=3) no se observaron diferencias entre los sexos (cuadro 2).

Dado que en la literatura se reconoce y reporta una relativa ventaja biológica femenina que hace a las mujeres más resistentes a la muerte en los primeros años de vida (Montagu; Ruffie, citado en Badinter; Waldron, citado en INEGI), la presencia de sobremortalidad femenina por enfermedades diarreicas en poco más de la mitad de las entidades federativas podría estar relacionada con el valor simbólico que se otorga a los nacimientos masculinos y femeninos, casi siempre favoreciendo a los primeros.

Cuadro 1. Tasas de mortalidad infantil por enfermedades diarreicas y relación de mortalidad hombres/mujeres. Estados Unidos Mexicanos 1990-1994

Entidades Federativas	Tasas*		Razón de mortalidad hombres/mujeres	Índice relativo de sobremortalidad masculina
	hombres	mujeres		
Estados Unidos Mexicanos	245.5	200.6	122.39	95.2
Durango	**48.7**	**52.5**	**91.02**	**70.8**
Morelos	**211.2**	**208.8**	**101.15**	**78.7**
Tamaulipas	**110**	**107.7**	**102.19**	**79.5**
Chihuahua	**128**	**120.5**	**106.17**	**82.6**
Tlaxcala	**376.7**	**346.9**	**108.59**	**84.4**
Puebla	**409.9**	**362.4**	**113.09**	**87.9**
Guanajuato	**407.8**	**357.6**	**114.04**	**88.7**
Baja California	**178.8**	**153.9**	**116.16**	**90.3**
Nuevo León	86.4	74.1	116.61	90.7
Baja California Sur	153.1	130.8	117.03	91.0
Querétaro	324.8	273.9	118.61	92.2
Veracruz	191.8	159.6	120.18	93.5
Yucatán	235.3	194.8	120.79	93.9
Oaxaca	409.8	338.9	120.91	94.0
Distrito Federal	152.2	125.5	121.34	94.4
Michoacán	178.6	146.2	122.12	95.0
Sinaloa	73.2	58.2	125.80	97.8
Chiapas	350.5	276.9	126.61	98.5
Jalisco	183.1	143.5	127.62	99.2
Quintana Roo	210.3	162.4	129.51	100.7
México	399.6	307.7	129.86	101.0
Sonora	250.6	192.7	130.10	101.2
Coahuila	100.1	75.3	132.89	103.3
Aguascalientes	233.9	175.9	132.97	103.4
Guerrero	**113.1**	**83.8**	**135.06**	**105.0**
Hidalgo	**193.8**	**143**	**135.51**	**105.4**
San Luis Potosí	**239.9**	**175**	**137.05**	**106.6**
Zacatecas	**224.7**	**163.5**	**137.46**	**106.9**
Colima	**252.7**	**183.1**	**138.03**	**107.3**
Campeche	**329**	**228.4**	**144.06**	**112.0**
Tabasco	**292.6**	**194.5**	**150.42**	**117.0**
Nayarit	**134.8**	**70.3**	**191.75**	**149.1**

*Tasas por 100,000 nacidos vivos registrados. Se calcularon a partir de las defunciones ocurridas entre 1990-1994 (Dirección General de Estadística e Informática, Secretaría de Salud).
La razón de mortalidad hombres/mujeres por todas las causas fue de 128.6

Cuadro 2. Tasas de mortalidad preescolar por enfermedades diarreicas y relación de mortalidad hombres/mujeres. Estados Unidos Mexicanos 1990-1994.

Entidades Federativas	Tasas*		Razón de mortalidad hombres/mujeres	Índice relativo de sobremortalidad masculina
	hombres	mujeres		
Estados Unidos Mexicanos	29.6	28.2	104.77	95.1
Baja California Sur	**5.8**	**8.4**	**69.18**	**62.8**
Sonora	**8.1**	**10.6**	**76.26**	**69.2**
Guanajuato	**25.2**	**30.7**	**81.97**	**74.4**
Yucatán	**18.8**	**22.5**	**83.51**	**75.8**
Coahuila	**5**	**5.4**	**93.15**	**84.6**
Chiapas	**107.5**	**110.4**	**97.38**	**88.4**
Chihuahua	**15.4**	**15.6**	**98.88**	**89.8**
Baja California	**9**	**9.1**	**99.36**	**90.2**
Oaxaca	120.7	121.1	99.63	90.5
Durango	5.4	5.3	101.84	92.5
Guerrero	35.7	34.8	102.60	93.2
Hidalgo	22.5	21.4	105.05	95.4
Sinaloa	6	5.6	106.64	96.8
Puebla	59.9	55.7	107.60	97.7
Querétaro	49.6	45.8	108.12	98.2
Aguascalientes	9.5	8.8	108.33	98.4
Jalisco	10.5	9.6	108.60	98.6
Michoacán	19.1	17.5	108.81	98.8
Veracruz	31.7	29.1	108.87	98.8
México	26.1	23.3	111.90	101.6
San Luis Potosí	27.9	24.2	115.44	104.8
Tabasco	24.8	20.6	120.04	109.0
Colima	23.2	18.2	127.54	115.8
Tlaxcala	24.9	18.8	132.46	120.3
Morelos	**21.8**	**16.3**	**133.76**	**121.4**
Zacatecas	**12.6**	**9.4**	**134.20**	**121.8**
Distrito Federal	**8.4**	**6.2**	**136.39**	**123.8**
Campeche	**25.5**	**18.6**	**137.11**	**124.5**
Tamaulipas	**9.3**	**6.3**	**146.81**	**133.3**
Nayarit	**15.8**	**10.4**	**151.77**	**137.8**
Quintana Roo	**11**	**6**	**182.43**	**165.6**
Nuevo León	**6.7**	**3.6**	**185.86**	**168.7**

*Tasas por 100,000 habitantes de 1 a 4 años. Se calcularon a partir de las defunciones ocurridas entre 1990-1994 (Dirección General de Estadística e Informática, Secretaría de Salud).
La razón de mortalidad hombres/mujeres por todas las causas fue de 110.1.

Como ha sido encontrado para otros países (Das Gupta; Chen) este valor simbólico es traducido en prácticas maternas que hacen que los varones sean atendidos con más frecuencia cuando lloran, se les den alimentos de mejor calidad y sean llevados al médico con más asiduidad si se encuentran enfermos. Como contraparte, en las niñas se puede presentar "subinversión materna" (Scrimshaw), esto es, actitudes negligentes en su cuidado. Sin embargo, también es posible la situación inversa en la que se favorece a las niñas.

Así, para profundizar en la información obtenida en el trabajo ya citado (Ramos, Fernández y Peña) y partiendo del reconocimiento de la importancia del descenso de las tasas de mortalidad por enfermedades diarreicas en menores de cinco años, nos interesó analizar la diferencia en las tasas de disminución de hombres y mujeres entre 1990 y 1994 en cada entidad federativa.

Tres eran las posibles tendencias a encontrar en aquellos estados con una mortalidad relativa mayor en uno u otro sexo:

a) Una clara disminución de las tasas en el sexo que presentaba sobremortalidad. Este cambio demográfico probablemente estaría asociado con una tendencia a reducir las desigualdades previamente existentes.
b) Una mayor disminución en el sexo previamente "favorecido". Esta tendencia denotaría un incremento en las desigualdades de género.
c) Una disminución similar en ambos sexos, sin impacto en los diferenciales de las respectivas tasas.

Partimos del supuesto de que las tres situaciones podrían presentarse en los diferentes estados de la República Mexicana. Sin embargo, era de esperarse que en entidades donde se había registrado una sobremortalidad femenina, la tendencia a la disminución en las tasas de mortalidad infantil y preescolar por diarrea fueran mayores en hombres que en mujeres, mientras que en aquéllas dónde se había registrado una sobremortalidad masculina, la situación sería inversa. Este comportamiento reforzaría la hipótesis de que existe trato preferencial para uno u otro género, con capacidad de impactar las tasas de mortalidad.

En el cuadro 3 y 4 se presentan los valores de las tasas de mortalidad infantil y preescolar por enfermedades diarreicas, respectivamente, registradas en 1990 y 1994, tanto en hombres como en mujeres, así como la variación porcentual de las tasas 90-94 y la diferencia intersexual en la variación de las tasas.

Los ocho estados del cuartil superior en que se encontró sobremortalidad femenina en la población menor de un año son: Durango, Morelos, Tamaulipas, Chihuahua, Tlaxcala, Puebla, Guanajuato y Baja California. Los ocho del cuartil inferior en que se registró sobremortalidad masculina son: Guerrero, Hidalgo, San Luis Potosí, Zacatecas, Colima, Campeche, Tabasco y Nayarit (cuadro 3).

Cuadro 3. Tasas de mortalidad infantil por enfermedades diarreicas y variación porcentual en la disminución de las mismas en diferentes entidades federativas entre 1990/1994. Estados Unidos Mexicanos.

Entidad Federativa	Tasas 1990		Tasas 1994		Variación porcentual de las tasas 1990/1994		Diferencia intersexual en la variación de las tasas* 1990/1994
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	
Estados Unidos Mexicanos	400.7	319.5	151.2	118.9	62.27	61.56	0.70
Durango	107.0	72.3	26.0	57.0	75.70	21.16	**54.54**
Morelos	316.5	312.4	121.3	111.0	61.67	64.47	-2.79
Tamaulipas	198.3	202.8	79.0	84.6	60.16	58.28	1.88
Chihuahua	264.0	241.4	101.3	121.8	61.63	49.54	**12.08**
Tlaxcala	583.0	495.9	264.0	231.3	54.72	53.36	1.36
Puebla	574.4	508.3	270.9	230.5	52.84	54.65	-1.82
Guanajuato	695.4	594.1	227.2	228.1	67.33	61.61	5.72
Baja California	338.7	199.1	114.3	123.9	66.25	37.77	**28.48**
Guerrero	205.7	129.3	57.4	40.0	72.10	69.06	3.03
Hidalgo	309.3	224.7	136.5	56.2	55.93	74.99	**-19.06**
San Luis Potosí	418.9	250.8	160.6	112.4	61.66	55.18	6.48
Zacatecas	379.6	284.2	135.3	70.9	64.36	75.05	**-10.70**
Colima	433.2	263.1	143.0	85.5	66.99	67.50	-0.51
Campeche	472.8	470.3	174.6	83.2	63.07	82.31	**-19.24**
Tabasco	565.1	404.0	104.2	80.4	81.56	80.10	1.46
Nayarit	230.5	135.4	81.9	26.2	64.47	80.65	**-16.18**

*Tasas por 100,000 nacidos vivos registrados.
**Calculada a partir de las variaciones porcentuales de las tasas registradas en 1990 y 1994, en hombres y mujeres.
Fuente: Cálculos a partir de la información proporcionada por la Dirección General de Estadística e Informática, Secretaría de Salud.

Cuadro 4. Tasas de mortalidad preescolar por enfermedades diarreicas y variación porcentual en la disminución de las mismas en diferentes entidades federativas entre 1990/1994. Estados Unidos Mexicanos.

Entidad Federativa	Tasas* 1990		Tasas* 1994		Variación porcentual de las tasas 1990/1994		Diferencia intersexual en la variación de las tasas** 1990/1994
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	
Estados Unidos Mexicanos	47.6	44.9	17.6	15.9	64.08	64.59	-0.51
Baja California Sur	12.0	12.4	0	5.8	100.00	53.23	**46.77**
Sonora	12.1	19.3	3.2	7.8	73.55	59.59	**13.97**
Guanajuato	49.4	54.5	17.9	22.8	63.77	58.17	5.60
Yucatán	27.4	31.1	13.9	25.7	49.27	17.36	**31.91**
Coahuila	11.1	8.3	2.0	2.0	81.98	75.90	6.08
Chiapas	150.9	163.4	61.1	59.4	59.51	63.65	-4.10
Chihuahua	31.7	32.7	16.7	9.4	47.32	71.25	**-23.94**
Baja California	10.5	16.8	9.4	6.5	10.48	61.31	**-50.83**
Morelos	39.8	27.9	9.4	8.1	76.38	70.97	5.41
Zacatecas	24.9	13.5	6.8	1.4	72.69	89.63	**-16.94**
Distrito Federal	13.2	9.6	9.1	4.7	31.06	51.04	**-19.98**
Campeche	34.6	19.4	21.5	3.2	37.86	83.51	**-45.64**
Tamaulipas	17.9	14.6	6.4	3.8	64.25	73.97	**-9.73**
Nayarit	25.5	17.6	11.3	7.0	55.69	60.23	-4.54
Quintana Roo	11.1	6.5	17.0	5.9	-53.15	9.23	**-62.38**
Nuevo León	10.0	4.4	5.4	3.5	46.00	20.45	**25.55**

*Tasas por 100,000 habitantes de 1 a 4 años.
*Calculada a partir de las variaciones porcentuales de las tasas registradas en 1990 y 1994, en hombres y mujeres.
Fuente: Cálculos a partir de la información proporcionada por la Dirección General de Estadística e Informática, Secretaría de Salud.

En los dieciséis estados mencionados se presentó disminución en la tasa por enfermedades diarreicas y, consistentemente, en aquéllos donde las diferencias en la variación porcentual de las tasas entre hombres y mujeres fue mayor a 10 puntos y el índice relativo mostraba sobremortalidad femenina, el porcentaje de disminución fue mayor entre la población masculina (Durango, Chihuahua y Baja California), mientras que en Hidalgo, Zacatecas, Campeche y Nayarit, clasificados con sobremortalidad masculina, la reducción fue mayor en las mujeres. Esto parece confirmar la hipótesis de la existencia de atenciones y cuidados preferenciales hacia hombres y mujeres, respectivamente.

Entre los preescolares, las tasas de mortalidad por enfermedades diarreicas disminuyeron en todas los estados, con excepción de Quintana Roo, en donde en los varones se registró un aumento (cuadro 4). En este grupo de edad, el índice relativo reportó sobremortalidad femenina en Baja California Sur, Sonora, Guanajuato, Yucatán, Coahuila, Chiapas y Baja California. Mientras que se presentó sobremortalidad masculina en Morelos, Zacatecas, Distrito Federal, Campeche, Tamaulipas, Nayarit, Quintana Roo y Nuevo León.

Al igual que en el caso anterior, se consideraron como diferencias intersexuales relevantes las que variaban en ± 10 puntos. Así, se encontró que en los primeros ocho estados, con la excepción de Chihuahua y Baja California, disminuyeron más las tasas de mortalidad masculina. Situación inversa se observó en aquellos estados caracterizados por sobremortalidad masculina que, con la excepción de Nuevo León, redujeron más sus tasas de mortalidad femenina.

Es decir, de los estados con diferencias de más de 10 puntos, solamente en tres se observó una probable tendencia a la disminución de las desigualdades de género ante la muerte. En el resto de las entidades federativas parecen prevalecer "preferencias" socio-culturales hacia hombres o mujeres, que impactan la magnitud regional de sus muertes.

A manera de conclusión

Como ya hemos señalado, al estudiar el comportamiento de la mortalidad empleando la información proveniente de las estadísticas vitales se presentan limitaciones insoslayables para el usuario (Arriaga; López; Padilla; Ramos, Fernández y Peña).

Por ejemplo, las tasas de mortalidad por enfermedades no son indicadores del todo confiables. Existen diversos elementos de sesgo e imprecisión en las cifras con que éstas se calculan, entre los más importantes pueden anotarse: el alto subregistro de las muertes de los menores de cinco años (especialmente de las

muertes infantiles), el elevado subregistro y registro extemporáneo de los nacimientos —sobre todo en los países "pobres" y en las zonas rurales, que es donde las diarreas cobran más vidas— así como la falta de recursos tecnológicos, de homogeneidad en los criterios y de la capacitación necesaria para diagnosticar y determinar la causa primaria de muerte (Córdova, Leal y Martínez). En efecto, los cuadros diarreicos pueden estar complicados con otros padecimientos y, en muchas ocasiones, éstos son los que se registran como causa del deceso.

Además, respecto al empleo de las tasas de mortalidad infantil y preescolar por enfermedades diarreicas como indicadores mundialmente reconocidos para evaluar el desarrollo de los países y los niveles de bienestar de su población, habría que reconocer que precisamente por ello, se prestan a ser objeto de manipulación política por parte de responsables de programas y de gobiernos nacionales y regionales.

Sin embargo, a pesar de todo lo anterior, por su relativa estandarización en la forma de calcularlas, su cobertura internacional y nacional y su registro sistemático a través de los años, estas tasas ofrecen la ventaja de permitir efectuar comparaciones entre países, estados y regiones, así como de identificar hechos y tendencias en periodos definidos, características que no ofrecen otros indicadores de salud.

En México las cifras oficiales reportan que desde 1993, se ha reducido un 50% la tasa de mortalidad por enfermedades diarreicas en menores de cinco años. Sin embargo, no se cuenta con información confiable sobre la tasa de incidencia de este padecimiento a nivel nacional. Al respecto, se espera que esta tendencia a la baja sea sostenida no sólo hasta el año 2000, como el compromiso de la Cumbre Mundial en Favor de la Infancia lo indica, sino que tenga un efecto permanente y contemple no sólo salvar de la muerte a niños y niñas, sino mejorar la calidad de vida de los sobrevivientes. Por supuesto, esto exigiría crear las condiciones para garantizar la eliminación de los cuadros diarreicos repetitivos que minan al organismo, haciéndolo proclive a desnutrición secundaria y a otros cuadros infecciosos que afectan su óptimo desarrollo.

Las tasas de mortalidad analizadas hacen evidente la necesidad de investigar con detenimiento y a través de trabajo de campo el impacto de la cultura, la crisis y las políticas de ajuste estructural en el cuidado diferencial hacia niños y niñas para explicar porqué a pesar de la cobertura del Programa Nacional para la Prevención y el Control de las Enfermedades Diarreicas Agudas, se encontró una disminución desigual de este padecimiento como causa de muerte por sexo y entidad federativa entre 1990 y 1994.

Por tanto, los resultados de este trabajo señalan la necesidad de incorporar en el análisis y los programas de acción la perspectiva de género para tomar en cuenta el valor simbólico que se otorga a niños y niñas en las distintas regiones del país. Consideramos que dicho valor condiciona un trato desigual para hombres y mujeres y que éste incide sobre las diferencias encontradas en las tasas de mortalidad, por esta causa, desde el lado de la biología es inexplicable la disminución diferencial de las muertes encontrada.

Las tasas aquí analizadas parecen indicar que los estados en los que se registró sobremortalidad femenina y una mayor disminución en las tasas de mortalidad masculina, así como en aquéllos en que se presentó la tendencia inversa, serían ideales para realizar investigaciones antropológicas de campo sobre la temática descrita. Esto se debe a que las cifras apuntan hacia claras desigualdades de género que marcan no sólo las vidas de los menores de cinco años, sino también sus muertes.

Apéndice

Descripción técnica de la metodología empleada:

a) Para efectuar las comparaciones, se utilizaron las tasas de mortalidad infantil y preescolar registradas en las estadísticas vitales de 1990 a 1994, tanto a nivel nacional como por entidad federativa.

b) Además de la mortalidad general, se incluyó la causada por enfermedades diarreicas, respiratorias agudas, deficiencias de nutrición y accidentes, por estar fuertemente influenciadas por el contexto social.

c) Para poder contar con un número significativo de eventos, se promedió el número de defunciones ocurridas en el lapso de 1990-1994, según edad, sexo y entidad federativa. Con estas cifras se calcularon las tasas promedio con las que se determinó la razón entre ambas tasas de mortalidad para el periodo respectivo (tasas de defunciones masculinas registradas/tasas de defunciones femeninas registradas x 100) y así generar un indicador para determinar una posible sobremortalidad masculina.

Es necesario precisar que en estricto sentido, estas cifras no representan el valor absoluto de la sobremortalidad masculina, esto es, no es equivalente al índice de sobremortalidad masculina (relación entre el número de defunciones masculinas registradas/número de defunciones femeninas registradas x 100) (Secretaría de Salud, 1994). Este procedimiento nos pareció de mayor utilidad, pues al emplear tasas los valores absolutos de las defunciones, según sexo, se hacen relativos en función de la población sujeta a riesgo (número de nacimientos o de

niños entre 1 y 5 años masculinos o femeninos, según se trate de mortalidad infantil o preescolar) lo que valida la comparación entre ellas.

d) Con el propósito de valorar qué tan importante es el "excedente" de la mortalidad de un sexo respecto al otro, se decidió indexar (dar un valor igual a 100 a la razón de las tasas de mortalidad general de hombres/mujeres a nivel nacional y por las causas tanto en el caso de la mortalidad infantil como en la preescolar). Con fines estrictamente operativos, este procedimiento sirvió para cuantificar, en términos de una base numérica homogénea (promedio igual a 100), el correspondiente excedente de mortalidad masculina para cada una de las causas, tomando como base el valor indexado (llamado índice relativo). Con ello se anula el peso de la supuesta desventaja biológica masculina en estas edades, sin considerar dicho valor "adecuado", "correcto" o "deseable".

e) Conceptualmente, la interpretación que deberá darse a este índice relativo, consiste en que ante un valor de 100, la mortalidad de hombres es igual a la de mujeres; si el indicador es inferior a 100, éste reflejará mayores muertes femeninas, mientras que valores superiores a 100, traducen una mortalidad más elevada en los varones.

En el presente trabajo, una vez calculados los índices relativos de sobremortalidad masculina:

f) Se ordenaron las entidades federativas de acuerdo con los valores de dicho índice y se dividieron en cuartiles. En la discusión que aquí se lleva a cabo sólo se consideraron los ocho estados de la República ubicados en el cuartil superior y los ocho en el cuartil inferior, por ser los extremos con mayores diferencias.

g) Asimismo, se obtuvieron los valores de las variaciones porcentuales de las tasas entre 1990 y 1994. Una vez obtenida esta cifra, a los valores de los hombres se restaron los de las mujeres.

Bibliografía

Arriaga, E. E.

1988 "Problemas relacionados con la medición de la mortalidad", en *La mortalidad en México: niveles, tendencias y determinantes*, M. Bronfman & J. Gómez de León (compiladores), Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, COLMEX, México, pp. 143-164.

Badinter, E.

1986 *XY. La identidad masculina*, Alianza Editorial, Madrid.

Benería, L.
1992 "The Mexican debt crisis: Restructuring the economy and the household", *enUnequal burden: Economic crisis, persistent poverty, and women's work*, L. Benería y S. Feldman (editores), Westview Press, Boulder, Colorado, pp. 83-104.

Chen, L.C.
1988 "Micro-approaches to the study of childhood mortality in rural Bangladesh", en *Micro-approach to demography research*, A. Hill (editor), Keagan-Paul, Londres.

Comisión Nacional de Acción en Favor de la Infancia
1995 *Programa Nacional de Acción en Favor de la Infancia*, Secretaría de Salud, México.

Córdova, A., G. Leal, y C. Martínez
1989 "El problema del diagnóstico por causa", en *Investigación multidisciplinaria de la mortalidad y morbilidad en niños menores de cinco años. Primer seminario de demografía formal*, R. Jiménez (coordinador), Cuernavaca, Morelos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, pp 39-45.

Das Gupta, M.
1987 "Selective discrimination against female children in rural Punjab, India", en *Population Development Review*, 13, pp. 77-100.

Grassi, E.
1993 "Redefinición del papel del estado en la reproducción y cambios en el discurso sobre familia y mujer en Argentina", en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. González (coordinadora), Colmex, México, pp. 223-252.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
1995 *Perfil estadístico de la población mexicana: Una aproximación a las inequidades socioeconómicas, regionales y de género*, INEGI y Sistema Integral de las Naciones Unidas, México.

López, M. G.
1988 "Problemas de la estadística demográfica desde el punto de vista de los productores", en *La mortalidad en México: niveles, tendencias y determinantes*, (M. Bronfman y J. Gómez de León (compiladores), Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, Colmex, México, pp. 57-67.

Menéndez, E.
1989 Mortalidad en México. "A preguntas simples ¿sólo respuestas obvias?", en *Investigación multidisciplinaria de la mortalidad y morbilidad en niños menores de cinco años. Primer seminario de demografía formal,* R. Jiménez (coordinador), Cuernavaca, Morelos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, pp. 19-38.

Montagu, A.
1970 *La mujer, sexo fuerte,* Ediciones Guadarrama, Madrid.

Padilla, J. C.
1989 "Problemática de la información sobre mortalidad", en *Investigación multidisciplinaria de la mortalidad y morbilidad en niños menores de cinco años, Primer seminario de demografía formal,* R. Jiménez (coordinador), Cuernavaca, Morelos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, pp. 163-167.

Ramos, R., S. Fernández y F. Peña
1997 "Género y causas de muerte en menores de cinco años", en *Estudios de Antropología Biológica,* UNAM, México, pp. 299-318.

Secretaría de Salud
1991 *México y la Cumbre Mundial en Favor de la Infancia,* Secretaría de Salud, México.
1994 *Estadísticas vitales 1994* (mimeo), México.
1995 *Avances en salud materno infantil 1980-1994,* Secretaría de Salud, México.
1988 *Memorias de Cocoyoc. Primer seminario "Situación y perspectivas de la mortalidad en menores de cinco años en América Latina",* Secretaría de Salud, OPS/OMS/UNICEF, México.

Scrimshaw, S .C. M.
1980 "La mortalidad infantil y el comportamiento respecto a la regulación del tamaño de la familia", en *Estudios de Población,* Asociación Colombiana para el Estudio de la Población, número especial, abril, pp. 81-97.

Miscelánea

Historias de cautivos y agregados. La incorporación de no-indígenas entre los comanches y los ranqueles en el siglo XIX

Sara Ortelli*

Resumen: Este artículo analiza comparativamente las características de los no indígenas que se incorporaron de manera voluntaria o forzada a los asentamientos comanches y ranqueles en el siglo XIX y discute el tema de la funcionalidad del fenómeno en el marco de las relaciones interétnicas. Al mismo tiempo, intenta responder a los motivos del escaso interés que el cautiverio ha despertado en la historiografía hispanoamericana en relación a la angloamericana.

Abstract: This article makes a comparative analysis of the characteristics of the non-indigenous population that was incorporated, either by free will or by force, to Comanche and Ranquele settlements during the 19th century. The outcome of this phenomenon within the framework of interethnic relationships is also discussed. Simultaneously, an attempt is made to explain the reasons for the scarce interest that captivity has aroused in Hispanic American historiography in comparison to Anglo American historiography.

En un artículo publicado en 1987 la historiadora estadounidense Susan Socolow[1] afirmaba que, en comparación con la historiografía angloamericana, la hispanoamericana ha prestado poca atención al estudio de los cautivos. Aquellas personas que eran capturadas por los mal llamados "bárbaros", durante sus incursiones a los asentamientos no-indígenas.

De hecho, su trabajo es un acercamiento relativamente pionero sobre este tema en el que estudia el caso de la frontera rioplatense entre los siglos XVI y XIX; que se suma al artículo publicado dos años antes por el historiador argentino Carlos Mayo en el que analiza las funciones del cautiverio en una sociedad de frontera. Estudios anteriores habían tomado en cuenta el tema de los cautivos,

[1] Puede consultarse una lista bastante completa de estudios sobre cautivos en la América inglesa en la nota 1, de dicho artículo (100).

* El Colegio de México/Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Argentina

pero lo hacían en el marco general de los análisis sobre la economía y la sociedad fronterizas y con un marcado énfasis en el mundo colonial (Gelman, 1989a; 1989b). Tampoco podemos dejar de mencionar los aportes teórico-metodológicos de los estudios de Thierry Saignes para otro contexto sudamericano, como es el caso de la frontera del Chaco boliviano.

Tanto en Nueva España como en el Río de la Plata, la práctica del cautiverio tenía antecedentes en los patrones culturales y en la propia dinámica indígena anterior al contacto con los europeos. Después de la conquista, constituyó uno de los mecanismos que sustentaron las relaciones interétnicas e intraétnicas cumpliendo funciones al exterior y al interior de los grupos.

Pero, al mismo tiempo, los territorios americanos controlados por grupos indígenas que, en mayor o menor medida, mantuvieron una posición autónoma frente a los sistemas colonial y republicano, fueron zonas de escape y refugio para muchos no-indios que por diversas causas huían de su sociedad de origen;[2] conformando un núcleo de personas que se refugiaron e incorporaron a los asentamientos indígenas, fenómeno que tampoco ha sido estudiado con atención por historiadores.

Este trabajo analiza comparativamente el cautiverio y la integración voluntaria de grupos no-indígenas a mediados del siglo XIX, a dos grupos indígenas: los comanches que incursionaban desde Texas en el noreste y centro-norte de México para capturar ganado y personas,[3] y los ranqueles ubicados en lo que es actualmente la provincia de La Pampa, Argentina.

La comparación es pertinente porque en ambos espacios se operaron procesos históricos similares, la dinámica y el desarrollo de las relaciones interétnicas fueron afines y los dos grupos indígenas considerados compartieron una serie de características socio-políticas, económicas y culturales similares. Aunque fueron autónomos y mantuvieron —con avances y retrocesos— el control de sus territorios frente a los regímenes colonial y republicano, no estuvieron aislados de los procesos que se desarrollaban en cada una de las áreas.

[2] También las comunidades indígenas formalmente integradas al sistema colonial fungieron como zonas de refugio para quienes, por diversas razones, debían alejarse de la sociedad blanca. Saignes plantea en su estudio sobre los mestizos en la frontera chiriguana que "Los pueblos chiriguano (...) se convierten en refugio para los fugitivos del mundo colonial, ya sean éstos españoles, negros, mulatos o mestizos (...) Estas breves evocaciones confirman el papel de refugio para los marginados del mundo iberoamericano que pudo desempeñar la frontera chiriguana durante el periodo colonial" (18). Farris menciona el fenómeno de la frontera como "válvula de escape" para el caso de la sociedad maya, donde habría constituido un territorio de refugio para los mayas y los blancos que huían de los territorios pacificados por la dominación española.

[3] "...en ningún tiempo han vivido los comanches de este lado del Río Grande (...) que se han establecido por temporadas en algunas partes de los desiertos para reunir allí lo que robaban" (ASRE: 264-268).

I

En México estos problemas han despertado el interés de los investigadores en dos niveles. Por un lado, para analizarlos en sí mismos; por el otro, por los documentos que han generado especialmente —los relatos de los cautivos que vivieron entre los indios y lograron escapar o fueron rescatados— que constituyen fuentes de información sumamente ricas (Cramaussel).

Para el caso del norte de México he utilizado como fuente, básicamente, los testimonios de los excautivos entrevistados por la Comisión Pesquisidora de la Frontera Norte en 1873.[4] Corresponde al caso de 23 varones que habían sido capturados por los comanches entre 1830 y 1850 (ASRE). A esta información agrego datos sobre cautivos que aparecen en la prensa, fundamentalmente, para el actual estado de Durango.

Para Argentina, reelaboro la información presentada por Socolow con base en las listas de cautivos rescatados entre 1833 y 1834 por Juan Manuel de Rosas, gobernador de la provincia de Buenos Aires. A diferencia del caso anterior, este grupo es predominantemente femenino.

Además, utilizo referencias que aparecen en los relatos de Lucio V. Mansilla.[5] En 1870 —cuando era presidente de la república Domingo Faustino Sarmiento y se debatía ardientemente la política a seguir con los grupos pampeanos y patagónicos— el coronel Mansilla se internó con una partida de soldados en territorio controlado por los ranqueles rumbo a Leubucó —la capital o asentamiento más importante— para firmar un tratado de paz con el cacique Mariano Rosas.

El fruto de esta misión, que duró dieciocho días, fue el libro *Una excursión a los indios ranqueles*, en el que relata con una visión muy aguda sus observaciones sobre diversos aspectos de la vida indígena y valiosos testimonios acerca de los personajes que recorrían la frontera. Una parte importante de su relato está dedicada a la narración de las historias de personas no-indígenas que vivían entre los indios, ya sea de manera voluntaria —doce hombres— o forzada.[6]

[4] Esta documentación forma parte del acervo del ASRE. Algunos de estos testimonios han sido seleccionados y comentados recientemente por Velasco.

[5] El coronel Mansilla fue un personaje destacado en su época, que integraba habilidades militares y diplomáticas, con talento literario. Su relato sobre la expedición al territorio de los ranqueles puede caracterizarse como un trabajo etnográfico y es una fuente sumamente rica para el estudio de esta sociedad.

[6] El origen de la obra fueron las notas publicadas por Mansilla en forma de cartas en el periódico porteño *La Tribuna*, en las que relataba distintos episodios de su viaje. Más tarde estas cartas fueron reunidas en una publicación de dos tomos bajo el título actual. La obra fue premiada en 1875 por el Congreso Internacional Geográfico de París.

II

La práctica de capturar esclavos tenía antecedentes en los patrones culturales y en la propia dinámica indígena anterior al contacto con los europeos, ya que siempre había existido el cautiverio o toma de prisioneros entre las distintas etnias.

En el caso de Nueva España, por ejemplo, existen referencias muy tempranas sobre la captura y venta de indígenas como mano de obra en los asentamientos españoles —básicamente en los reales de minas— comercio en el que participaban los cazadores de esclavos españoles.

A fines del siglo XVII, en el noroeste de la Nueva España, los pimas parecen haber fungido como intermediarios entre otros grupos indígenas y los españoles en el comercio de cautivos. A cambio recibían artículos, como belduque[7] y vara de listón:

> ...hacia el ocaso vivían los naturales de la nación nijora por más que algunos decían que tal nación no existía y la palabra nijor quería decir cautivo por la costumbre que observaban los cocomaricopes de arrebatar sus hijos a los habitantes de los pueblos vecinos, con el fin de venderlos a los pimas y estos a los españoles (Ocaranza: 87, 106).

González de la Vara indica que para Nuevo México uno de los productos de intercambio que despertaban el interés de los españoles eran los esclavos. Esto obligó a los "bárbaros" a luchar entre sí para conseguirlos y venderlos. Aparentemente, en el siglo XVII los pueblos indígenas y los apaches tenían en este contexto la misma función de conseguir cautivos para los españoles que se describe para los pimas y los cocomaricopes en Nueva Vizcaya.

Más tarde, la práctica de conseguir cautivos involucró a los españoles radicados cerca de la frontera, al ser capturados durante las incursiones. En efecto, las capturas están presentes en la mayor parte de las evidencias sobre las incursiones de los indígenas en estos asentamientos, a lo largo del periodo colonial y en el siglo XIX, momento que se analiza en este artículo.

El 22 de octubre de 1845 *El Registro Oficial*, diario de Durango, publicó la lista de cautivos que fueron rescatados de los comanches en un encuentro en la hacienda de La Zarca. De un grupo de 24 cautivos, 20 eran varones y 4 mujeres. El 6 de noviembre de 1845, el mismo diario publicó una lista de cautivos que fueron

[7] Cuchillo grande de hoja punteaguda.

rescatados por las fuerzas militares de Cuencamé en el paraje denominado Boquilla de San Benito. De un grupo de 70 cautivos, 47 eran varones y 23 mujeres. La distribución por edades de este último grupo es la siguiente:

Edad	Varones	Mujeres	Total
00-03	–	–	–
04-07	6	1	7
08-11	23	6	29
12-15	13	11	24
16-19	5	3	8
20-23	–	2	2
Total	47	23	70

Fuente: Susan Socolow, *"Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera"*.

En este grupo de cautivos las mujeres constituyen aproximadamente el 50% del total de varones. La mayor cantidad de cautivos corresponden al grupo de 8 a 11 años de edad, siguiéndole el de 12 a 15 años. Las diferencias más significativas, que inclinan la balanza numérica hacia el grupo de los varones, se da en el grupo de 8 a 11 años, en el que las mujeres constituyen sólo el 26% del grupo.

En el caso de los excautivos entrevistados por la Comisión Pesquisidora ya mencionada, se trata de 23 varones que fueron capturados por los comanches entre 1820 y 1868. Tenemos datos sobre las edades en el momento de la captura para 18 casos y sobre el tiempo de cautiverio solamente para 9 de esos casos. La edad promedio en el momento de la captura es de 12.6 años, con una edad máxima de 26 años y una mínima de 5. El promedio de años que vivieron entre los indios es de 5.7 años, con un máximo de 10 años y un mínimo de 2.

El grupo de cautivos rescatados durante la campaña del gobernador Rosas en las pampas argentinas era predominantemente femenino y había marcadas diferencias en los patrones de edades de ambos sexos. Los hombres eran llevados muy jóvenes, mientras que en el caso de las mujeres, las edades eran muy variadas. La distribución por edades es la siguiente:

Edad	Varones	Mujeres	Total
00-09	79	67	146
10-19	137	135	272
20-29	22	80	102
30-39	1	61	62
40-49	1	30	31
50+	2	8	10
Total	242	381	623

Fuente: Susan Socolow, *"Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera"*.

Del total de cautivos, las mujeres representan el 61.15% y los varones el 38.8%. La mayor cantidad de cautivos se encuentra entre 10 a 19 años, que es casi el doble del grupo de edad que le sigue en número, es decir, el de 0 a 9 años. Las diferencias numéricas más significativas aparecen en los grupos de edades de 30 a 39 años y de 40 a 49 años: en donde encontramos 91 mujeres y sólo 2 varones.

También contamos con datos acerca de las edades en el momento de la captura. A través de esta información puede apreciarse la edad relativamente mayor de las mujeres cuando fueron tomadas prisioneras y la diversidad de edades con respecto a sus pares masculinos, grupo en el cual el 96.70% fueron capturados cuando tenían entre 0 y 19 años:

Edad	Varones	Mujeres	Total
00-09	69	88	157
10-19	19	63	82
20-29	2	40	42
30-39	39	39	
40-49	1	5	6
Total	91	235	326

Fuente: Susan Socolow, *"Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera"*.

Socolow propone una idea sugerente para analizar el problema de la diferenciación de géneros entre los cautivos. Dice esta autora que la captura de varones se incrementaba en momentos de conflicto, cuando las fuerzas indígenas necesitaban incorporar guerreros. Mientras que el cautiverio femenino estaba determinado por cuestiones como la posibilidad de fungir como fuerza de trabajo, además de el atractivo sexual y la oportunidad de conseguir esposas fuera de las reglas impuestas por la sociedad indígena, que involucraban el pago de la dote entre otras cosas.

Noyes encuentra que los comanches en pocas ocasiones raptaban hombres adultos. En general, los cautivos eran niños que se incorporaban a la tribu, y mujeres que eran tomadas por los guerreros como esposas o como esclavas de sus esposas (70).

Tanto en el norte de México como en la frontera rioplatense la gran mayoría de los cautivos eran habitantes rurales de las zonas agrícolas y ganaderas que se extendían a lo largo de la frontera. Casi todos los entrevistados por la Comisión Pesquisidora declararon que cuidaban animales cuando se presentaron los indios y los raptaron. Además, el momento de la captura estaba signado por el asesinato de alguno de los vaqueros y pastores que se encontraban en el lugar. Es probable que la selección de quién sería tomado prisionero y a quién matarían se debiera a las edades y a la resistencia ante el ataque.

Algunos prisioneros se integraban a la sociedad indígena. Es el caso de hombres que participaban de las actividades del grupo como un indio más. Juan Vela Benavides cuenta que cuando fue capturado los indios lo hubieran matado de no haberlo rescatado Bernabé Rodríguez, un cautivo originario de Tamaulipas "...que venía con ellos y se interesó en él" (testimonio de Vela en Velasco: 65). Este detalle nos permite pensar que el cautivo tenía capacidad de decisión y pidió que llevaran al prisionero vivo.

Otros cautivos escapaban y varios eran rescatados por partidas militares, por familiares o por gente que iba a comerciar con los indios. El rescate se podía pactar con el indio que figuraba como "amo" del cautivo. Macario Borrego fue rescatado por su padre en una de las casas de trato, dando a cambio al indio que lo tenía 50 pesos en efectivo, dos caballos y una mula (testimonio de Borrego en Velasco: 75).

Los comanches mantenían un activo intercambio con otros grupos indígenas, con mexicanos y con americanos. Los bienes intercambiados tenían su origen, en muchas ocasiones, en los robos que efectuaban en México —frazadas, pólvora, armas, rebozos, calzoneras de gamuza, cortes de bayeta, bandas de seda, sillas de montar, botones de plata, pantalones de paño, zapatos de raso, fundas de lino, frenos, sombreros— y vendían en Texas, tanto antes como después de la anexión

de este territorio a los Estados Unidos (ASRE: 67-70, 371-371 bis). En algunas ocasiones estos intercambios se realizaban en las mismas rancherías. En otras, en las casas de trato, que eran lugares especialmente establecidos para comerciar a donde llegaban los interesados (ASRE: 211-212).

Así, varios cautivos que lograron huir o ser rescatados dejaron testimonios sobre estos sitios:

> ...el cautivo nunca fue al establecimiento conocido como casa de trato, pero sí su hermano en 1859, y recuerda que allí se hacía grande tráfico con los indios comprándoles caballada de la que llevaban de México. Recuerda que sobre la orilla del río Grande estuvo establecida una casa semejante sin otro objeto que el de comprar a los indios lo que se llevaban robado de México".

Otro excautivo entrevistado por la Comisión Pesquisidora declaró que había "...casas de trato en Los Pedernales y otra cerca del río Colorado. Los indios llevaban caballos y mulas y los americanos géneros, armas, reses y objetos" (Velasco: 45, 71).

Las formas de regresar a la sociedad de origen variaban en los diferentes casos. A Fernando González lo rescataron unas personas de Nuevo México que iban a comerciar con los indios, ocultándolo durante tres días hasta que lograron huir a Santa Fe. También el ya mencionado Juan Vela Benavides fue socorrido por gente de Nuevo México cuando intentaba escapar (Velasco: 34, 67-69).

Francisco Treviño logró huir luego de tres años de muchas peripecias: escapó durante un encuentro entre comanches, lipanes y americanos, refugiándose entre los chactas que habían venido desde el río Rojo a tratar con los comanches. Luego se fue a vivir con un capitán americano apellidado Johns y al año siguiente con un abogado —Williams— hasta que pudo llegar con el coronel Cook hasta San Antonio y de ahí a México (Treviño en Velasco: 44-45). Sabás Rodríguez fue rescatado por una partida del éjercito (Velasco: 56-58).

A Jesús María Guzmán lo compraron los lipanes a los 18 días de haber llegado a una ranchería comanche y regresó a México luego de algunos años de cautiverio al ser entregado con otros once cautivos a los americanos en una de las casas de trato.

La gran mayoría de los cautivos que lograron escapar en las latitudes australes eran hombres y si este fue también el caso en el norte de México, podría ser una de las explicaciones de la escasez de datos sobre mujeres. Socolow plantea que, posiblemente, las mujeres eran mejor aceptadas al casarse con los indios y criar a sus hijos, lo que constituía una forma de integración a la sociedad de

los captores. Explica también que regresar a la sociedad de origen podía implicar una pérdida de estatus, ya que según los casos, algunas mujeres pasaban de ser esposas de jefes, capitanes o capitanejos, a ser campesinas.

También existía la posibilidad de que al regresar no recibieran una cálida bienvenida por parte de la sociedad blanca. Se sabe que varias mujeres de las liberadas por Rosas durante las campañas de la década de 1830, intentaron regresar con los indios luego de su rescate, al no poder reestablecer vínculos con sus familias, finalmente quedaron al cuidado de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires.

El comerciante de Missouri Josiah Gregg relató que en 1839 encontró en una partida comanche a una mujer de facciones mestizas que hablaba español, quien le dijo ser originaria de Matamoros, donde había sido capturada. Pero que quería continuar viviendo con los indígenas, porque estaba casada con un comache. Años antes, a fines del siglo XVIII, la hermana del gobernador general de Chihuahua que había sido raptada, se rehusó a regresar a su sociedad de origen porque ya se había casado, posiblemente estaba preñada y su cuerpo había sido tatuado (Noyes: 91). Estas diferencias podrían explicar el que los hombres se mostraran en general, más ávidos por regresar a su sociedad de origen que sus pares femeninos (AGN: 278).

Entre las funciones que cumplían los cautivos que se escapaban figura la de llevar y traer información. Desde siempre las autoridades militares de la frontera desconfiaban que los mismos fueran espías de los indígenas. En septiembre de 1799 se arrestó en Monclova a José Rafael Esquivel, debido a los alborotos que causaba en las haciendas inmediatas y por la noticia de haber estado entre los "bárbaros" durante algún tiempo. El cautivo declaró haber sido capturado a los 7 años de edad, y permanecido 14 años con el capitán Ojos Colorados y escapado con una partida mandada por el sargento Escárzaga del presidio de Namiquipa. Se trata de un caso similar al de José Alejo de la Luz Aguilera, capturado a los 12 años en la hacienda de Covadonga por el capitancillo Cuernoverde, con quien permaneció 25 años, hasta que logró huir y pasar al presidio de Guajoquilla.[8]

En el Río de la Plata, Juan Antonio Pérez, quien había confesado llamarse Juan Antonio Albarracín, se presentó en la Guardia de Frontera de Luján el 21 de noviembre de 1779, afirmando que había sido capturado en la última expedición a Salinas cuando salió a buscar leña. Como los militares que lo entrevistaron

[8] "Expediente en el que puntualmente constan las personas muertas, cautivos, haciendas y ranchos despoblados; ganado vacuno, caballar y mulada robada, Cerro Gordo, 1771-1776", Archivo Histórico del Estado de Durango.

sospechaban que podía haber pasado voluntariamente para espiar en la frontera, lo detuvieron y lo enviaron a Buenos Aires (AGI: 28v-33v).

De las filas de excautivos que supieron sacar ventajas de las destrezas que adquirieron durante su permanencia entre los indios —algunos habían aprendido la lengua y las costumbres de sus captores— los blancos reclutaban intérpretes y soldados que sirvieran de guías en las incursiones a territorio indígena. De hecho, la gran mayoría de los entrevistados por la Comisión Pesquisidora declaró que una vez de regreso a su sociedad de origen se unían periódicamente a las partidas que salían a perseguir indígenas.

Otra de las funciones que los cautivos desempeñaron frecuentemente era la de intérpretes. El desarrollo de esta actividad les otorgaba privilegios frente a las dos sociedades: participaban en las juntas y parlamentos influyendo en el desarrollo y resultado de las mismas, y eran una pieza clave en la discusión y firma de tratados de paz, convirtiéndose en hombres de confianza de los caciques y de los jefes militares blancos.

Hombres y mujeres cautivos participaban en las actividades económicas de las rancherías. Las cautivas trabajaban a la par de las mujeres indias en actividades domésticas como cocinar, limpiar y cuidar a los niños. Además, vigilaban al ganado, trabajaban el cuero, la lana, las pieles, el sebo, la grasa y las plumas de avestruz que posteriormente comerciaban. La ocupación ordinaria de los hombres era el cuidado de las caballadas. En algunas ocasiones también iban a las campañas para capturar animales (testimonios de González, Fuentes, Sánchez y Martínez en Velasco: 34, 51-53, 76-79).

Así, contribuían a incrementar la fuerza de trabajo. Para el caso específico de las mujeres, Kristine Jones —especialista en las sociedades indígenas de la pampa argentina— ha sugerido que la labor de las cautivas ayudó a superar la escasez de trabajadores, pero la falta de datos cuantitativos sobre la cantidad de cautivos y el tamaño de las poblaciones indígenas dificulta definir este asunto (Socolow: 135).

Aunque para un periodo anterior, Noyes menciona que después de la epidemia de viruela de 1780, los comanches no sólo raptaron personas para asegurar el intercambio en futuros rescates, sino también para reemplazar la gran cantidad de miembros de la tribu muertos por esta enfermedad y por las guerras (70).

En efecto, los prisioneros también eran una mercancía comprable, vendible o intercambiable con los blancos y con otros grupos indios, constituyendo este comercio un rubro importante en la economía indígena.

El rescate de cautivos resultó un negocio que permitía el acceso a determinados bienes que sólo podían conseguirse a través de los tratos y contactos con los

blancos. La incorporación de diversos bienes y productos aparece reflejada en muchos documentos. En 1791 entre los bienes suministrados a los indios lipanes por Pedro de Nava —comandante general de la villa de Monclova—, se les otorgó: una res, dos almudes de maíz, dos cargas de leña, 21 cargas de trigo, cinco frenos, cinco sombreros y siete pesos en reales para bastimentos (Archivo General del Edo. de Coahuila). En 1849, una mujer que había sido tomada prisionera en el partido de Indé fue rescatada a cambio de un caballo y unas mangas (*El Registro Oficial*, 16 de diciembre).

Para el caso del Río de la Plata, el piloto Francisco de Viedma señala que:

> por el rescate de una cautiva los indios piden: dos barriles de aguardiente, 2 mantas de bayeta, 2 pares de espuelas, 4 cuchillos, 2 frenos, 2 sombreros, 1 pellón azul, 1 sable, y yerva, y por otra que hay en Mendozina llamada Petrona: 2 mantas, 2 barriles de aguardiente, 2 cuchillos y yerva... (519).

En síntesis, los cautivos eran empleados como esclavos, como parte del comercio intertribal, como rehenes, mensajeros, ofrendas de paz y eran muy valorados a la hora de obtener rescates.

III

Quienes se establecían en territorio indígena por su voluntad eran varones. En cuanto a sus edades, entre los doce casos que aparecen registrados por Mansilla, se especifica que dos de ellos tienen 24 años y uno 35. El origen étnico se menciona para dos de los casos: un negro y un mestizo, hijo de padre araucano o mapuche (grupo indígena originario del centro-sur de Chile) y de madre criolla chilena.

Los motivos por los cuales estos hombres abandonaron su sociedad de origen eran, en general, huir de la justicia o desertar del ejército. Los problemas con la justicia se relacionaban casi siempre con crímenes, con prácticas de robo, cuatrerismo (robo de ganados en las estancias) y con bandolerismo.

Uno de los delitos más frecuentes entre los que huían de la justicia eran los crímenes por causas pasionales. Este tipo de crimen, por lo general, involucraba relaciones entre individuos pertenecientes a diferentes estratos sociales, "amores prohibidos" que eran reprimidos por la familia rica y poderosa, a quien respaldaba las autoridades fronterizas, el comandante del fuerte militar y el juez.

En otros casos —como el de Mora, un mestizo hijo de indio araucano que había desarrollado varias funciones claves en la sociedad blanca, ya que había sido lenguaraz o intérprete de un jefe fronterizo, trabajador rural y comerciante— la

incorporación a la sociedad indígena se había concretado a partir de recurrentes visitas a las tolderías,[9] como parte de las caravanas de comerciantes, que se internaban frecuentemente a vender mercancías (Saignes: 13).

Los desertores del ejército huían de las difíciles condiciones de vida en los fortines militares. A la escasez de provisiones, la incomunicación y la obediencia de ciertas reglas de organización militar, se sumaba el peligro permanente de las invasiones indígenas. En diversas ocasiones, estos personajes preferían ir a vivir con los indios donde "gozaban de libertad".

La mayoría de estos hombres también habían sido agricultores o pastores antes de huir e instalarse entre los indios. Generalmente, se trataba de contratados temporales, es decir, trabajadores subocupados que recorrían estacionalmente las chacras y estancias, alquilándose por un salario en los momentos de mayor actividad, como la siembra, la cosecha o la matanza de reses.

Se integraban a la vida de las tolderías a través de diversas actividades. Era común que participaran en los malones, una de las actividades económicas más importantes de los grupos indígenas, a partir de la cual se definía y redefinía la situación económica y social de los participantes.[10]

El reparto del botín capturado durante estas incursiones permitía el acceso a una serie de bienes que significaban prestigio como ganado, tejidos y objetos de plata. Así, existía la posibilidad de acceder a estos bienes a través de la participación en los malones, implicando una integración mayor de los no-indígenas en la sociedad india: permitía la integración en los circuitos de intercambio y, eventualmente, la compra de una esposa, forma como se obtenían las mujeres en la sociedad indígena.

El casamiento —ya fuera con indias, españolas o criollas cautivas— y la procreación de hijos, constituían los principales mecanismos de integración a la comunidad y eran, al mismo tiempo, fuertes razones para no regresar a la sociedad de origen. Mansilla registra cinco testimonios donde los encuestados alegan que no volverán a vivir entre los blancos si no pueden llevar a sus mujeres e hijos con ellos.

En el mundo indígena, estructurado en base a la pertenencia a linajes, eran fundamentales los mecanismos de reciprocidad económicos y políticos que se

[9] El término deriva de "toldo", aplicado a la vivienda característica de la región. Su estructura básica era un paravientos portátil levantado con estacas de madera y cueros. Luego adquirió dimensiones mayores y adoptó como modelo la planta de la ruca (casa) chilena, aunque utilizando los mismos materiales básicos: cuero y madera. Debieron variar en tamaño y calidad de terminación pero sin ofrecer variantes estructurales distintas, a juzgar por las numerosas descripciones dadas por quienes las visitaron. La toldería era la unidad socio-económica esencial del mundo indígena, varias tolderías podían integrar una tribu y diversas tribus llegar a constituir un cacicato.

[10] Así se denominaban las invasiones realizadas por los indios a los asentamientos ubicados cerca de la frontera, con el objetivo fundamental de robar ganado y capturar rehenes.

establecían con los parientes. A medida que las relaciones con la sociedad ubicada del otro lado de la frontera se fueron haciendo más complejas, muchos de los blancos que se incorporaron a las tolderías, formaron parte del grupo de mantenidos de los caciques y capitanejos más importantes, sirviendo como consejeros, espías, secretarios y acompañándolos en los malones y en las juntas.

No parece haber sido frecuente el que un blanco gozara de prestigio social y económico suficiente para tener un grupo de mantenidos o allegados. Pero existen algunas excepciones a la regla, como el caso de Chañilao, un refugiado cordobés, que era capitanejo y tenía su séquito, atributos que reflejan que gozaba de una posición privilegiada en la sociedad indígena.

El anteriormente mencionado mestizo Mora era agregado en la tribu del cacique Ramón, tenía bienes materiales porque participaba activamente en los malones, estaba casado, tenía hijos en las tolderías y era lenguaraz. Estas características denotan una profunda integración a la sociedad indígena, tal vez facilitada por la condición de ser hijo de un indio.

IV

Se puede sostener *a priori* que entre los no-indígenas que vivían con los indios se distinguen dos categorías: los que estaban por su propia voluntad y los que habían sido raptados o capturados durante las incursiones y se incorporaban a los asentamientos en calidad de cautivos.

Pero, la noción de "voluntad" es ambigua y se transforma con el tiempo. Los "voluntarios" pueden haber optado por integrarse al mundo indígena como única solución a la situación de ilegalidad en la que vivían en la sociedad blanca: es paradójica esta situación de incorporación "voluntaria" ya que era forzada por las circunstancias. Y al mismo tiempo, los otros cautivos (los "involuntarios"), que ingresaron a las rancherías forzadamente, terminaron integrándose y decidiendo permanecer entre los indios voluntariamente (términos utilizados por Saignes: 13-51).

En un intento por superar las ambigüedades y contradicciones que presentan caracterizaciones como "voluntario" e "involuntario", he utilizado las categorías cautivo (para referir específicamente a las personas que en contra de su voluntad eran capturadas por los indígenas, aunque esa situación se modificara con el tiempo y decidieran, finalmente, quedarse a vivir con sus captores) y agregado (para referir a quienes por circunstancias diversas elegían o se veían obligados a abandonar su sociedad de origen de manera permanente o temporal e incorporarse a los asentamientos y actividades indígenas).

En este sentido, es muy significativo el "cautiverio voluntario" por ser el que optaban la mayor parte de las mujeres y al que ya hemos hecho referencia anteriormente.

Deben aclararse algunos puntos que surgen a lo largo del análisis. Las fuentes señalan para los dos casos estudiados que los indios estaban fundamentalmente interesados, en la captura de personas y ganado. De los testimonios parece desprenderse que el ganado y los cautivos formaban parte de las mismas redes que integraban a los "bárbaros" con los contextos mayores. Pero ganados y personas tenían una funcionalidad diferente en el interior de los grupos indígenas y hacia el exterior.

La relación con el ganado era casi exclusivamente económica a excepción, tal vez, de la función que adquirió este comercio cuando los estadounidenses comenzaron a presionar a los grupos indígenas "binacionales" y las relaciones se desarrollaron en términos políticos. La cuestión de los cautivos parece presentar una cara vinculada a lo económico y otra relacionada, con la incorporación de la fuerza de trabajo, las posibilidades de incrementar la población y de acceder a bienes, como anteriormente vimos. Pero, el rescate de personas también significó la posibilidad de ejercer presión política sobre las autoridades coloniales o republicanas.

Una característica que unificaba a los no-indígenas en las tolderías y rancherías era su condición marginal. En primer lugar, compartían la condición de doble marginalidad geográfica y social como parte de la sociedad blanca fronteriza —del margen—, conformada por campesinos subocupados y desocupados, peones temporales a sueldo, mujeres, desertores del ejército, mercachifles que recorrían la frontera e incluso se internaban en territorio indio para comerciar. De este grupo surgen la mayor parte de los agregados y de los cautivos (Saignes: 23).

Una vez entre los indios, e independientemente del mayor o menor nivel de integración y asimilación que lograron en la nueva sociedad, continuaron estando marginales. La característica más marcada en tal sentido era su condición de no-indios. Pero también, su no pertenencia a un linaje: la persona que no tenía parientes vivía de manera marginal en el mundo indígena, porque la sociedad funcionaba en base al sistema de parentesco. Algunos no-indios lograban superar la situación al formar parte del grupo de mantenidos de alguno de los jefes (Zizur: 76, 83; Mansilla: 275).

Bajo tales circunstancias, realizaban funciones claves dentro de la sociedad indígena. Por ejemplo, el "negro del acordeón", desertor del ejército y músico que se refugió en territorio indio, aprovechaba el ejercicio de su música para recorrer la toldería actuando como espía del cacique. Mariano Mansilla describe a

uno de estos espías como:

> ...un cristiano sucio y rotoso, que andaba por allí haciéndose el distraído; un indio pobre, insignificante al parecer, que acurrucado se calentaba al sol, y a quien yo le había dirigido la palabra, sin obtener una contestación, no obstante que comprendía y hablaba bien el castellano (232).

La experiencia del viajero Guinnard, que permaneció tres años como cautivo en las tolderías pampeanas, también constituye un buen ejemplo. Este francés se dedicó al cuidado de rebaños hasta que los indios descubrieron que sabía leer y escribir, hecho que modificó su condición, pues pasó a ser secretario de uno de los caciques y, más tarde, del mismo Calfucurá, el cacique principal de los grupos ranqueles hacia la década de 1870.

Warren Lyons, capturado por una partida de comanches cuando tenía siete u ocho años, había crecido entre los indios y se había adaptado al modo de vida, convirtiéndose en un guerrero. Y, aunque finalmente aceptó, le costó mucho esfuerzo tomar la decisión de regresar a vivir entre los texanos cuando una partida que entró en territorio comanche le llevó el mensaje que su madre le pedía regresar a su sociedad de origen (Noyes: 72).

Estas personas marginales articulaban ambos mundos a través de varios mecanismos. Algunos iban y venían constantemente de un lado a otro del espacio fronterizo, estableciendo comunicación entre los refugiados y cautivos y sus familiares; intercambiando información y noticias, bienes y productos. Así, los hermanos Videla, refugiados entre los indios, atravesaban frecuentemente la frontera para ir a comprar en las pulperías o tiendas rurales y traer cartas de familiares (Mansilla: 164).

Mansilla se percató de las relaciones establecidas y de la información que manejaban los indios y describió a Leubucó como el centro principal de los refugiados políticos, donde circulaban infinidad de noticias y se tenía un claro panorama de lo que acontecía del otro lado de la frontera.[11]

La condición de marginalidad presentaba diferencias cualitativas y evolucionaba en el tiempo. Por un lado, no todos compartían la misma condición en relación a las funciones específicas que cumplían en la sociedad indígena. Por otro, la condición de marginalidad iba evolucionando a lo largo de la vida de cada

[11] Debemos aclarar que no entendemos a la frontera como un límite, sino como un espacio permeable que marcaba los territorios reconocidos y controlados por blancos e indígenas. En este sentido ha surgido una corriente historiográfica que estudia las sociedades de frontera, entendidas como el tipo específico de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales que se desarrollan en el espacio fronterizo (Mansilla: 183).

cautivo y podía ocurrir que en algún momento dicha condición se difuminara o perdiera.

Por ejemplo, a un cautivo que llegaba a ejercer la función de lenguaraz, no se le consideraba de la misma manera que a uno que no desempeña una actividad especializada. Asimismo, quien había cometido un crimen, podía pasar de huido de la justicia para la sociedad blanca, a ser un lenguaraz en la indígena, lo que significaba un cambio cualitativo en su función, estatus y relevancia, aunque no por ello dejara de ser marginal.

Consideraciones finales

Cautivos y agregados aparecen cumpliendo en ambos contextos similares funciones: fuerza de trabajo, intérpretes y medios de intercambio en las negociaciones. Esto se traduce en su funcionalidad en la dinámica de estas sociedades de frontera, ya que en muchos casos, fungen como articuladores, mediadores y contribuyen a la aculturación de los grupos indígenas.

Al mismo tiempo, los límites entre las funciones y la funcionalidad que podrían diferenciar a ambos grupos son sumamente tenues, sutiles y resbaladizos, en virtud de la ambivalencia y transformación de la noción de voluntad.

Para finalizar y retomando la reflexión con la que se inicia el artículo podemos preguntarnos por qué la historiografía angloamericana ha prestado más atención al tema de los cautivos que la hispanoamericana. Entre los estudios dedicados por esta última a temas sobre historia indígena, frontera o relaciones interétnicas, no es significativo el lugar que se ha asignado a los relatos de cautivos, ni se ha hecho un esfuerzo por intentar cuantificar el fenómeno e investigar sus repercusiones para ambas sociedades (la indígena y la no-indígena).

Para intentar responder a esta interrogante es necesario considerar las diferencias en el lugar que ocupó la expansión de la frontera en Estados Unidos respecto a los casos de México y Argentina. El proceso de expansión hacia el "lejano oeste" norteamericano debe entenderse como uno de los mitos fundacionales de la nación y de la construcción de la idea del *American way of life*. Al mismo tiempo, algunos pensadores creyeron encontrar en su dinámica una de las explicaciones más importantes en la búsqueda de los orígenes de la democracia estadounidense (Turner). En tal contexto, los hombres y mujeres que participaron en ese proceso y forjaron los pilares de la nación y del sistema democrático, se convierten en héroes y mártires. Esta concepción difiere totalmente de la trascendencia y significación que presenta la historia de la expansión de la frontera norte de México. En este caso se trató de un proceso marginal y, en el transcurso del siglo XIX, la

construcción del proyecto de nación y de las bases ideológicas de la identidad socio-política y cultural mexicana, se sustentaron en las sociedades y en los procesos históricos del centro del país.

En Argentina, los grupos indígenas pampeanos y norpatagónicos fueron exterminados por las fuerzas militares comandadas por el general Julio A. Roca entre 1879 y 1880, durante la denominada "conquista del desierto". Sobre las tierras arrebatadas a los indios se desarrolló la expansión agrícola y ganadera que integró al país al sistema económico mundial como uno de los principales exportadores de carne, cueros y granos y se sentaron las bases del mito de la Argentina moderna. Como parte de este proceso "modernizador" llegaron inmigrantes de origen europeo, población a la que rápidamente se intentó integrar, a través de una serie de símbolos unificadores de una "comunidad imaginada" (Anderson).

Así, en la construcción de la identidad nacional, los indios del norte de México y los grupos pampeanos y norpatagónicos del centro-sur de Argentina fueron los olvidados, los grandes ausentes. Y también lo fueron los cautivos y agregados que convivieron con ellos y contribuyeron a escribir algunas de las páginas más complejas, ricas y trágicas de la historia de ambos países.

Archivos

Archivo "Genaro Estrada" de la Secretaría de Relaciones Exteriores [ASRE], México, L-E-1589.

Archivo General de Indias
Declaración del cautivo Pérez en "Testimonio de Expediente obrado", en Documentos del Archivo General de Indias, Audiencia Buenos Aires, leg. 60, Museo Etnográfico, Universidad de Buenos Aires, J, 25, 1780, [1779], f. 28v-33v.

Archivo General del Estado de Coahuila, Fondo Colonial, caja 14, exp. 35.

Archivo Histórico del Estado de Durango, Sala Colonial, cajón 15, exp. 42.

Archivo General de la Nación de la ciudad de Buenos Aires
Informe en el puesto fronterizo de Chascomús, 25 de junio de 1790 [AGN], Buenos Aires, Sala IX, 1.4.3. f. 278.

Bibliografía

Anderson, Benedict
1991 *Imagined Comunities. Reflections on the Origin and Spread of Nacionalism,*

Verso, Londres, versión en español del FCE.

Cramaussel, Chantal
1995 "Ilegítimos y abandonados en la frontera norte novohispana. San Bartolomé y Parral en el siglo XVII", en *Colonial Latin American Hispanic Review*, volumen 4, número 4.

Farris, Nancy
1992 *La sociedad indígena bajo el dominio colonial*, Alianza, Madrid.

Gelman, Jorge
1989a "Sobre esclavos, peones, gauchos y campesinos. El trabajo y los trabajadores en una estancia colonial rioplatense", en J. C. Garavaglia y J. Gelman, *El mundo rural rioplatense a fines de la época colonial: estudios sobre producción y mano de obra*, Cuaderno S. Rodríguez 17, Ed. Biblos, Buenos Aires.
1989b "Una región y una chacra en la campaña rioplatense. Las condiciones de la producción triguera a fines de la época colonial", en *Desarrollo Económico*, 112, Buenos Aires.

González de la Vara, Martín
1996 "¿Amigos, enemigos o socios? El comercio con los indios bárbaros en Nuevo México, 1750-1800", mimeógrafo.

Mansilla, Lucio
1870 *Una excursión a los indios ranqueles*, Argentina.

Mayo, Carlos
1985 "El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera: el caso de Buenos Aires (1750-1810)", en *Revista de Indias*, 45, Madrid.

Noyes, Stanley
1993 *Los comanches. The horse people, 1751-1845*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Ocaranza, Fernando
1942 *Parva crónica de la Sierra Madre y las Pimerías*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Editorial Stylo, México.

Rosas, Juan Manuel de
1835 *Relación de los cristianos salvados del cautiverio por la división izquierda del ejército expedicionario del Señor Brigadier General D. Juan Manuel de Rosas*, Imprenta del Estado, Buenos Aires.

Saignes, Thierry
1989 "Entre bárbaros y cristianos. El desafío mestizo en la frontera chiriguano", en *Anuario IEHS*, 4, Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Socolow, Susan
1987 "Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina", en *Anuario IEHS*, 2, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil.

Turner, Frederick
1986 "The significance of the frontier in American History", en *The Frontier in American History*, University of Arizona Press, Tucson.

Velasco, Cuauhtémoc
1996 *En manos de los bárbaros*, Breve Fondo Editorial, México.

Viedma, Francisco de
1938 "Diario de... sobre las exploraciones y descubrimientos en las zonas de Río Negro 1781", en *Revista de la Biblioteca Nacional*, tomo II, número 7, Buenos Aires.

Zizur, Pablo
"Diario de... sobre las exploraciones y descubrimientos en las zonas de Río Negro 1781", en *Revista del Archivo General de la Nación*, año III, número 3, Buenos Aires.

Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros

José Enrique Finol*
José Ángel Fernández**

Resumen: En el presente trabajo se estudia de modo sistemático la sintagmática del ritual del primer entierro practicado por los indios wayuu, conocidos en Sudamérica como "guajiros". En la investigación se utilizaron dos técnicas, en primer lugar la observación-participación, en segundo lugar, la entrevista a varios guajiros, particularmente aquellos de edad más avanzada. Al final se discute el papel que juega el ritual funerario en la educación de los jóvenes guajiros a través del sistema de reciprocidad social.

Abstract: This paper presents the syntagmatic analysis of the first burial among the wayuu, a group of indians known in South America under the name of "guajiros". This research is based on two main techniques. First, observation and participation, and second, interviews with some guajiros, specially with the oldest ones. Finally, we discuss how funerary rituals play a role in the education of young guajiro indians through the system of social reciprocity.

El papel que juegan las celebraciones humanas alrededor de la muerte es conocido universalmente, entendida ésta como un fenómeno social y no meramente físico. Alrededor del fenómeno de la muerte, las distintas culturas humanas han desarrollado formas de celebrarla como un componente activo, dinámico de la vida social. Como fenómeno social ella refleja y comunica valores fundamentales de las comunidades y de los individuos que las integran. Entre los innumerables rituales que el ser humano ha desarrollado a través de su milenaria existencia, pocos tienen una carga significativa tan importante como aquellos que están asociados con la muerte. En ellos se conjugan y expresan muchos de los componentes culturales insertos en la vida cotidiana que rigen la vida social y religiosa de los distintos pueblos.[1] En todas las culturas hasta ahora estudiadas,

[1] Los autores quieren expresar su infinito agradecimiento al maestro guajiro Miguel Ángel Jusayú por sus oportunas sugerencias al presente trabajo. Su extraordinaria competencia en el conocimiento de la lengua

* Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA). Maracaibo, Venezuela
** Secretaría de Cultura de la Gobernación del Estado Zulia. Maracaibo, Venezuela

los ritos relacionados con la muerte, el entierro, el culto funerario y creencias relacionadas con ellos, constituyen junto con los mitos uno de los elementos culturales más importantes para el conocimiento de la cosmogonía de los diferentes grupos humanos. El presente estudio tiene como objetivo el análisis de los componentes del ritual funerario practicado por los wayuu o guajiros[2] comúnmente conocido como *alapajaa* (estar en el velorio)[3] o *a'yalajaa* (lloro); así como examinar el papel que juega ese ritual en la socialización de los jóvenes guajiros y en el reforzamiento de la solidaridad social basada en la reciprocidad. Según nuestra hipótesis, las estrategias de reciprocidad expresadas de modo particularmente activo en el ritual funerario, son las que permiten mantener un equilibrio social basado en el respeto entre los clanes y sus miembros. De ahí que como se verá, los informantes insistan en la necesidad de invitar a los velorios a quienes, a su vez, los han invitado previamente. Para la investigación se han utilizado dos técnicas fundamentales, en primer lugar la observación-participación en velorios y, en segundo lugar, la entrevista a varios guajiros, en particular aquellos que por su edad o desempeño tienen un conocimiento preciso de las costumbres y tradiciones de su pueblo.

En la cultura guajira se practican dos entierros o velorios.[4] El primero se realiza al morir la persona, el segundo, cierto tiempo después y, consiste en el desentierro y limpieza de los huesos para ser de nuevo sepultados en el cementerio familiar. Nuestro estudio está centrado exclusivamente en el primer entierro. Después de recopilar la información durante 1994 y parte de 1995, se procedió a construir un esquema con el propósito de conocer no sólo los distintos componentes del rito, sino también la secuencia en la que éstos se realizan. Descripciones anteriores de este mismo ritual realizadas por Polanco, Matos y

---

y la cultura guajira constituyó una contribución muy importante en la presente investigación. También nuestro reconocimiento al Dr. José Alvarez por la lectura del manuscrito, por las correcciones y sugerencias hechas. Igualmente extendemos nuestro agradecimiento a todos los informantes que nos dieron parte de sus conocimientos y de su tiempo para la recopilación de datos y experiencias de gran importancia. La investigación fue financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (proyecto número 0878-94) y la División de Investigación de la Facultad de Ciencias, ambas dependencias de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela).

[2] Los *wayuu*, conocidos en el español de Venezuela y Colombia como guajiros, constituyen un grupo étnico numeroso, cerca de 100,000 según Perrin (14), y de 300,000 según Álvarez (1). Habitan la Península de la Guajira que "se encuentra sobre el Mar Caribe, entre los 11 y 13 grados de latitud norte y, 71 y 73 grados de longitud oeste" (Finol: 20).

[3] Después del primer uso de cualquier palabra o expresión en lengua guajira se escribirá siempre entre paréntesis su traducción literal al español.

[4] "Según las creencias, en esta cultura se muere dos veces. Se muere por primera vez en el momento en que se desaparece físicamente cuando el alma se libra del cuerpo y sigue viviendo en Jepira (región de la guajira colombiana), luego se muere por segunda vez, cuando se hace un segundo velorio o sea cuando se exhuman los restos y se colocan en su sitio definitivo" (Montiel).

Perrin son fragmentarias y dispersas, y carecen de una visión global que proyecte los comportamientos rituales dentro de la cultura general guajira.

Los macro componentes del sintagma ritual

El ritual del velorio-enterramiento guajiro se divide en tres macro componentes: *alapajaa* (velorio), *ojo'itaa* (entierro) y *süchiki ojo'itaa aamakaa* (post-entierro). Cada uno de ellos compuesto por una serie de procesos a través de los cuales se expresan valores y creencias que informan a la comunidad sobre la vida, el más allá, la posición social, las reglas de conducta, las relaciones entre vivos y muertos, así como otra serie de elementos que componen la visión del mundo en la sociedad guajira.

El velorio propiamente dicho o *alapajaa*, desde el punto de vista espacial, tiene como escenario la casa familiar. Se inicia con la muerte y concluye con lo que se denomina "primera despedida". Esta etapa se constituye fundamentalmente por la preparación del cadáver, la recepción y arreglo del escenario de despedida de un ser querido. Se trata de la organización de un proceso familiar y social: el velorio no es sólo un acto de la familia más cercana, sino que involucra a todos los parientes y al clan respectivo. Además de ser un acto en extremo social, donde la invitación para asistir se considera un acto de deferencia.[5] El entierro tiene como espacio de realización el cementerio (*amuuyuu*), e involucra como acto fundamental la colocación del cuerpo en un hoyo cavado para tal efecto. Esta etapa se inicia con la *antiaa* (recepción) y culmina con el *eitajaa e'irapa'anaa* (reparto de animales).

El post-entierro constituye la continuidad del lloro, el lamento de los familiares y el recordatorio de la persona querida. Como se verá, es una etapa que desde el punto de vista de la estructura espacial se escinde en dos espacios. Por un lado la casa familiar y por el otro las casas de los asistentes al velorio.

La división sintagmática antes indicada tiene un doble carácter. Por un lado, nos permite segmentar para percibir mejor la estructura del extenso ritual, que algunos autores a su vez dividen en varios rituales. Al aislar e identificar los componentes del mismo y los comportamientos sociales y familiares que allí se realizan, obtendremos un conocimiento más preciso del modo en el que tal rito se ha

[5] A la muerte de la persona "se hace la participación a las amistades más allegadas y también a quienes por su situación económica y social sean merecedores de esta deferencia", "ninguna persona a quien se le haya hecho la participación de un fallecimiento, puede rehusarse a asistir al velorio" (Polanco: 197). El antropólogo guajiro Guilder Guerra Curvelo acota que "a un velorio no se va porque uno quiere ir, a un velorio se va por invitación expresa y el lugar que a uno se le preserva, la enramada, la presa misma que se le entrega, la ubicación, la deferencia del anfitrión, revelan el estatus de la familia de uno, la reciprocidad de ese grupo familiar con el de nosotros".

realizado a lo largo de tantos años. Por otro lado, las etapas señaladas (velorio, entierro y post-entierro) están estrechamente vinculadas y se definen unas a otras, de modo que el conocimiento de una implica el conocimiento de los otros componentes. Además de ser una sucesión temporal en la que las etapas precedentes dan sentido a las subsiguientes.

***Alapajaa* (estar en el velorio)**

La primer parte del ritual del velorio presenta la siguiente secuencia:

/outaa/—> /ma'yalajuu o'ulu/—> /a'yotüna ale'erü'ülu awarianta/—> /o'oojinnüsü/ —> /asakaa na antakana sünain alapajaa/ —> /a'yalajaa/ —> /eitajaa eküülü/ —> /ja'yunkusu/ —> /alaninnüsü tepichi süralo'upünaa outusukaa/ —> /ojuitüsü outusukaa/ —> /miichipa'ajee/ —> /ko'uniasü palajanaajatükaa/

/muerte/ —> /cadáver en reposo/ —> /embalsamar/ —> /lavado del cuerpo/ —> /bienvenida y saludo a los asistentes/ —> /lloro colectivo/ —> /reparto consumo de comida/ —> /pase de los niños por encima del ataúd/ —> /salida del ataúd de la casa/ —> /primera despedida/

A continuación se describirá cada uno de los componentes de esta primera etapa:

Outaa (muerte): inmediatamente que se produce la muerte se envían mensajeros que avisen a los familiares.[6] El antropólogo guajiro Curvelo afirma que "a un velorio debe invitarse a personas prestigiosas que tengan una relación de reciprocidad con la familia de uno. Es significativo en los velorios invitar a aquellos grupos familiares que suelen invitarnos a sus propios velorios".

Ma'yalajuu o'ulu (cadáver en reposo): una vez que ha ocurrido el fallecimiento el cadáver se deja en reposo durante un breve tiempo (de 30 a 60 minutos). Según Fernández esto "es con la finalidad de que el muerto tenga la oportunidad de acomodar sus pertenencias, acomodar las ropas y enseres que se va a llevar consigo. Si no hacen eso, puede quedar penando el alma del muerto en la casa donde falleció" (1995:5). Frecuentemente las ropas del difunto son recogidas y se guardan en una *susu* (mochila), la cual se cuelga normalmente del techo de la casa.

[6] La presente investigación se ha limitado a las muertes por causas naturales. Cuando se trata de una muerte violenta, en particular si la víctima ha sido baleada, el cadáver debe ser enterrado cuanto antes por lo que el velorio dura muy poco. Asimismo, es frecuente que sean entonces las mujeres quienes carguen al muerto, en virtud de que los hombres a menudo deben dedicarse, ante la tragedia, a apaciguar o a decretar la guerra. Es aquí donde interviene el *putchipu'u* (palabrero) a fin de buscar una solución honorable al conflicto. Cuando se trata de una muerte violenta hay dos costumbres que algunos informantes señalan. Primero, los más cercanos colocan en el féretro algunas monedas. El propósito de ello es aligerar la venganza ysirve también para que el victimario tenga un destino fatal. Segundo, se encierra dentro de la bóveda un gallo fino vivo como representación de la valentía de la víctima.

A'yotüna ale'erü'ulu awarianta (embalsamiento): una vez finalizado el reposo, los familiares proceden a verter en el estómago del difunto de medio litro a un litro de *chirrinche* (ron). El propósito de esta operación es evitar que el cuerpo se descomponga rápidamente. Hoy es común que el ron, siguiendo costumbres occidentales, sea sustituido por formol.

O'oojinnüsü (lavado del cuerpo): los familiares proceden a bañar, con agua y jabón, el cuerpo de la persona fallecida. Este paso del proceso de preparación del cadáver tiene no sólo que ver con la descomposición del cuerpo sino también con la presentación del mismo. Generalmente se usarán las mejores ropas para vestirlo. Además, bañar el cuerpo es un acto de amor, según se desprende del testimonio de Luis González "lo bañan (al difunto) porque lo quieren; al que no quieren no lo bañan, como si fuera un animal". María Uriana, del clan Uriana, asevera que "si no lo bañan (al difunto) lo sueñan mucho porque todavía está entre nosotros".

Asakaa na antakana sünain alapajaa (bienvenida y saludo a los asistentes): el recibimiento de los asistentes al velorio, amigos, familiares y personas de prestigio, pone en relieve el carácter social del velorio y en particular su constitución como acto de reafirmación de los lazos de solidaridad y amistad que prevalecen entre los que allí se encuentran. A las familias que asisten al lugar del velorio se les asignan lugares específicos donde puedan permanecer, donde cuelguen sus *chinchorros* y reciban los alimentos y bebidas que serán repartidos. De este modo los familiares de la persona fallecida se convierten en anfitriones obligados a atender el bienestar de las personas que llegan, así como a brindarles las atenciones que éstos merecen.

A'yalajaa (lloro colectivo): el lloro colectivo se continuará a lo largo del velorio, generalmente, son las mujeres las que más lloran y para ello deben cubrir su rostro con un pañuelo negro. En este proceso se emiten quejumbrosos lamentos que manifiestan el dolor humano por la pérdida de un ser querido.[7] Para algunos, a través del llanto se establece una especie de "conversación lastimera" entre el muerto y la plañidera, "conversación" que con frecuencia sirve para recordar hechos, decires y expectativas que formaban parte de la vida familiar y afectiva.

Eitajaa eküülü ja'yunkusu (reparto y consumo de comida): esta es también una actividad que se cumplirá a lo largo del velorio y, como veremos, también del entierro y post-entierro. Se reparte generalmente carne cocida, ron, tabaco. La carne

[7] En el velorio de Efraín Fernández quien murió el 30 de Noviembre de 1995 de 87 años de edad, miembro del clan *Ja'yariyuu;* realizado en Barrio Nuevo, cerca de Paraguaipoa, al norte del Estado Zulia, Venezuela, se observó que el llanto de las mujeres duró en forma continua durante tres o cuatro minutos. Todos los informantes coinciden en señalar un tiempo similar.

repartida corresponde a animales propiedad de la persona fallecida y de sus familiares y está sujeta a un tabú: los familiares más cercanos no consumen la comida que se reparte durante el velorio, pues hacerlo implicaría masticar el cuerpo y el alma del ser querido (Fernández, 1991). El eminente lingüista y escritor guajiro Miguel Ángel Jusayú, del clan Jusayú, apunta que entre los animales a repartir en el velorio están excluidos el cochino y la gallina, probablemente por ser animales que no forman parte de la antigua cultura culinaria de los guajiros.

La comida cumple un papel fundamental en el ritual, no sólo por su valor simbólico-representativo de bienestar en el más allá, sino también dentro de la organización social, en particular en relación con la noción de intercambio y reciprocidad. En efecto, como se anota más adelante, la cantidad de comida a repartirse entre cada participante durante el velorio tiene que ver con el prestigio, la continua reciprocidad, el respeto y la relación que la familia del muerto tiene con tales participantes. Debemos también mencionar que el consumo de carne cocida se da en el velorio y entierro, ya que al final de este último se entrega carne cruda: se reparten trozos de carne o animales enteros vivos a los participantes, según la jerarquía y prestigio que tengan, los cuales serán consumidos en el post-entierro.

Alaninnüsü tepichi soo'opünaa outusukaa (pase de los niños por encima del ataúd): antes de la salida del féretro hacia el lugar del entierro, se acostumbra en algunas familias pasar a los niños y niñas de la familia por encima del mismo, de un lado a otro. El propósito de este acto ritual es el evitar que sean propensos a las enfermedades o que puedan morir a corta edad. Aun, cuando este no es un acto que se cumple en todos los velorios, los testimonios recogidos indican que se practica con alguna frecuencia. No obstante, otros entrevistados le atribuyen otras interpretaciones como Luis González del clan Ipuana, quien nos dice que a los niños los pasan por encima del ataúd "por ser sus nietos al morir la abuela, los van pasando por encima de su cuerpo. Porque ella jugaba en vida con ellos, porque ella está viva, sólo emprendió un viaje, además ella los acariciaba". Eloy Fajardo Ipuana asevera que a los niños se les pasa por encima del ataúd "para evitar que (el muerto) se lleve su alma, para evitar que mueran después de él". María Uriana agrega que "si no pasan a los niños por encima del ataúd, el cadáver los recordará, se los quiere llevar".

Ojuitüsü outusukaa miichipa'ajee (salida del ataúd de la casa): los familiares y amigos proceden a cargar el cuerpo, bien sea a mano entre varios, o en un vehículo como se acostumbra actualmente en zonas donde hay tal disponibilidad. En caso de usarse un féretro éste es cerrado cuidadosamente.

Ko'uniasü palajanaajatükaa (primera despedida): una vez que el cuerpo está fuera de la casa, listo para iniciar el viaje hacia el cementerio, un familiar cercano (hijo, hermano, tío) dispara dos veces al aire. La realización de estos disparos, según algunos testimonios, tiene como objeto despedir al difunto de la casa donde ha vivido. Esta acción tiene también el propósito pragmático de anunciar a los vecinos que el cadáver se transportará al cementerio. Se trata asimismo, de un acto de disyunción o separación espacial que marca el fin de la primera etapa del ritual. Ya han finalizado los ritos que tienen como escenario la casa familiar, iniciando ahora los ritos en un segundo lugar: el cementerio. No obstante, en el velorio de Efraín Fernández se observó que el cadáver fue trasladado en camión a otro núcleo familiar donde el velorio continuó tres días más.

Ojo'itaa (el entierro)

Esta segunda secuencia tiene como centro fundamental la sepultura del cadáver. Todos los invitados asisten al cementerio familiar, donde se ha preparado el lugar para que el cuerpo sea sepultado. Algunos de los componentes de la primera secuencia se repiten aquí, por tratarse de acciones que se desarrollan a lo largo de todo el macro proceso ritual. Los componentes fundamentales, de acuerdo con los testimonios recogidos y datos observados, son los siguientes:

/antiaa e'iküleeru'u/—> /a'yalajaa/—> /eitajaa eküülü ja'yunkusu/—> /ashanajirawaa/ —> /oj'oitaa sümaa shimia/ —> /ee'iraa ee amulialaa/ —> /eitajaa e'irapa'anaa/

/recepción en el lloro colectivo/ —> /reparto y consumo de comida/ —> /cementerio/ —> /tiro al blanco/ —> /entierro con avíos/ —> /llanto y lamentos/ —> /reparto de animales/

Antiaa amuuyuupaamüin (recepción en el cementerio): a la llegada del cadáver al cementerio los familiares efectúan a veces nuevos disparos al aire. Esta acción es complementaria a la despedida anterior, sólo que en este caso se avisa a los numerosos asistentes que el cuerpo ya ha llegado. Generalmente se hacen nuevos disparos (uno o dos más) al cerrar la bóveda. Anunciándose con ello la separación física o, como algunos señalan, el que "ya no está entre nosotros". Entonces se reparte nuevamente café, tabaco, ron y comida. Este momento se considera sagrado, ya que representa la separación visual definitiva, entre el cadáver y los que lo acompañan a enterrar. Para todos este es un momento solemne.

Iralamuuwaa soo'u outusukaa (lloro colectivo): por segunda ocasión, ahora en el cementerio se reanuda el lloro quejumbroso que ha acompañado al velorio en la secuencia precedente. Como en el caso anterior, los principales protagonistas son las mujeres y también esta vez se cubren el rostro con enormes pañuelos negros.

Eitajaa ekiülü ja'yunkusu (reparto y consumo de comida): al igual que en el velorio, también en el cementerio se debe repartir abundante comida y bebida, tanto carne cocida como cruda y ron. Pero si en la etapa anterior la comida cumplía una función social respecto a los asistentes al velorio, en esta etapa el reparto y consumo tiene un valor de comunicación con el mundo de los muertos. Es decir, en esta ocasión se trata de mantener contentos e incluso de embriagar a los *yolujaa,* (espíritus de los muertos) que se encuentran en el cementerio. Según Perrin, los *yolujaa* "son las formas que toman los indios muertos cuando llegan a Jepira" (167). Los informantes reportan que algunas familias acostumbran repartir en este momento trozos de carne cruda a las mujeres que asisten al cementerio, con lo que se estaría promoviendo una vinculación que asociaría a la mujer con la noción de crudo, tal como lo señala Lévi-Strauss.

Ashanajirawaa (tiro al blanco): algunas personas indican que antiguamente, esta era una oportunidad para hacer tiro al blanco con flechas. No obstante, el testimonio recogido indica que tal costumbre no existía antes, tratándose de una asociación meramente hipotética sin fundamento en la realidad. Por el contrario, sería con el advenimiento de las armas de fuego que esta costumbre se ha implantado. Constituye una oportunidad para demostrar habilidad en el uso de las armas, así como para mostrar armas que implican un prestigio social. Es la ocasión para que los *sütooloin wayuu kasain ananii* (varones valientes de cada clan o linaje) demuestren su destreza con las armas. Los poseedores de armas antiguas o armas con características especiales, tienen aquí una oportunidad para mostrarlas y obtener reconocimiento por ello. En una sociedad jerarquizada, donde la defensa del prestigio y del honor es importante, la exhibición de puntería y la posesión de objetos valorados en el entorno social, sirve para reafirmar la posición de los líderes sociales y de aquellos económicamente poderosos. Guilder Guerra del clan Uriana, agrega otra interpretación al tiro al blanco, nos dice que "cumple la función de espantar espíritus (malignos) en un rito fúnebre familiar y, de alejar una situación sobrenatural de peligro". Juana Chacín también del clan Uriana, coincide en que el tiro al blanco sirve "para espantar a los *yolujaa*". Pero los testimonios apuntan, fundamentalmente, a que el tiro al blanco es una exhibición de prestigio. María Uriana afirma que cuando la gente ve que un velorio no tiene el tradicional *ashanajirawaa,* enseguida empieza con comentarios negativos como "ello demuestra que no tienen hombres valientes".

Róbinson Arévalo ve una asociación inconsciente entre las detonaciones de las armas de fuego y Juyá (la lluvia) porque éste tiene como atributo el trueno.

Ojoitaa sümaa shimia (entierro con avíos): los hombres proceden aquí a sepultar el cadáver, después de lo cual los invitados pueden permanecer varios días más.

Es costumbre entre los guajiros colocar en el féretro algunos artículos relacionados con las actividades preferidas del difunto. Entre ellos las más frecuentes son comida, *chirrinche*, agua, etc. Algunos informantes indicaron que en el ataúd se colocan provisiones que servirán para satisfacer las necesidades del muerto durante su viaje a Jepira. "Al mismo fallecer una persona, le ponen sal y le dan un trago de ron al cadáver y cuando lo van a enterrar le colocan un litro de aguardiente, arepas de maíz, carne y una botella con chicha, o sea el bastimento que llevará el difunto en el largo viaje a realizar" (Matos Romero: 184).

Ee'iraa ee amulialaa (llantos y lamentos): una vez más las mujeres lloran y se lamentan. La intensidad del llanto de las plañideras está directamente relacionada con la identificación individual y colectiva con el difunto y con su linaje. Reaparece el diálogo entre el muerto y las plañideras, los lamentos se reanudan junto al cadáver como si éste pudiera escucharlos.

Eitajaa a'wüirapa'anaa (reparto de trozos de animales y otros presentes como tributo de lágrimas): animales vivos (cabras, ovejas, vacas) pertenecientes al muerto y a sus familiares, son repartidos a los asistentes por haber asistido al velorio y por haber llorado. Gracias a ello, el muerto dispondrá en el más allá (Jepira) de la misma cantidad de animales sacrificados durante el velorio. María Uriana señala que "según los guajiros de antaño, los animales fueron puestos por *Ma'leiwa* destinados a los guajiros. Desde un principio *Ma'leiwa* determinó que en nuestros velorios se deben repartir animales. Los animales de un hombre rico, cuando éste muere, deben acabarse con él". Róbinson Arévalo del clan Uriana, piensa que la entrega de animales y otros presentes "tiene que ver con lo que se llama *e'irapa'anaa* (tributo de lágrimas) que es como una compensación que se le da a los asistentes al velorio por las lágrimas que las mujeres han derramado sobre el cadáver".

La cantidad de animales a repartir depende de la condición social de la persona que asiste al velorio, de este modo, las personas de mayor prestigio y que han asistido de manera reciproca a los velorios recibirán mayores cantidades o animales más valiosos que, el resto de los invitados. Al realizarse este reparto, los anfitriones están, al mismo tiempo, dando inicio a lo que podría considerarse el protocolo de despedida o de finalización de esta segunda secuencia ritual.

Süchiki ojo'itaa aamakaa (post-entierro)

Esta tercera secuencia se escinde espacialmente en tres lugares diferentes: el cementerio, la casa familiar y las casas de los asistentes al velorio y al entierro. Tres etapas componen esta tercera secuencia:

/siko'u/—>/a'yalajaa (miichipa'a)/—>/o'utaa saa'in mürülüirua/—>/mi'ichipa'amüin/ /fuego en el lloro en la casa/—> /sacrificio de animales en el cementerio/ —> /casa de los participantes)

Siko'u (fuego en el cementerio): por tradición, nos indica Silva durante aproximadamente un mes, se prendía una fogata en el cementerio (*nüsima outushikai*), con el propósito de "alumbrar al muerto". Hoy en muchas partes este componente del ritual ha sido sustituido por el novenario católico y la misa de cumplemés, al igual que la fogata por el uso de velas. Cuando se realiza el novenario se acostumbra también repartir comida a quienes acompañan a la familia en el mismo. La utilización del fuego tiene aquí una connotación semiótica que refuerza la idea según la cual, la muerte entre los guajiros constituye un viaje (Perrin), que requiere del mismo modo que en la vida de dos componentes esenciales: la comida para alimentarse y la luz para alejar la oscuridad. Un análisis sémico del lexema "fuego" (Finol: 70) evidencia cómo este elemento genera un haz de significaciones que tienen como deixis positiva /calor/, /cocido/ y /luz/. La utilización del fuego como elemento de iluminación del camino a recorrer, implica también atribuirle parte de una significación de vida. En efecto, algunos ven en esta fase que se describe una paradoja entre la noción de muerte propia del funeral y la de vida que aún subsiste a través del viaje. De este modo, el lexema "fuego" estaría también asociado con el valor semiótico /vida/ y reforzaría el análisis antes mencionado donde Jepira es un sitio de transición hacia el dominio de la vida eterna en el más allá.

A'yalajaa miichipa'a (lloro en la casa): es costumbre que las mujeres se levanten de madrugada, a llorar en grupo, frecuentemente en el mismo lugar donde falleció la persona. Este nueva fase de lloro y lamento dura aproximadamente un mes. "Perdimos un miembro (de la familia), debemos recordarlo, debemos llorarle", señalan algunos, como si el recuerdo fuese la manera de mantener viva la presencia de la familia fallecida y el lloro la expresión del amor y la solidaridad familiar.

Asalijawaa mürülü a'wüirapa'anaa (sacrificio de animales): los asistentes al velorio que han recibido animales vivos al regresar a su casa deben sacrificarlos y posteriormente consumirlos. Está prohibido incorporarlos a sus rebaños. El objeto del sacrificio de estos animales es el mismo que se persigue cuando se sacrifica y se reparte abundante comida durante el velorio y el entierro: la prosperidad del muerto en Jepira dependerá de la cantidad de animales sacrificados y de la coparticipación de los asistentes en el sacrificio.

Hay dos fases más en este ritual que algunos informantes consideran necesarias en cierto modo, pero, pueden ser circunstanciales ya que no todas las familias las practican. Considero oportuno mencionarlas:

O'oojiakiiraa (baño colectivo de los familiares): la noche siguiente al entierro, de madrugada, los familiares más cercanos toman un baño colectivo. Se trataría de un intento por aliviar el pesar por la muerte de la persona amada. Según Fernández (1995:7), "después del entierro, en la siguiente noche, los familiares del difunto se bañan y hacen una comilona en honor al rito del baño". Perrin también hace alusión a este antiguo rito al que él llama "baño de familia", el cual "clausuraría la ceremonia del primer entierro, al término del cual los parientes matrilineales próximos del difunto podían compartir su comida con no importa quien, lo que les estaba prohibido durante el velorio". Perrin agrega que el propósito de ese rito es "evitar que los miembros cercanos del clan mueran" (200-201).

Alapajawaa (reparación de la inasistencia al velorio): los familiares o miembros muy cercanos del linaje que no pudieron asistir al velorio a menudo reparan esa falta días después. Llegan entonces al cementerio y lloran largamente sobre la tumba o llegan a la casa del difunto y lloran sobre sus pertenencias. De esta manera, justificando su retraso por su lejanía o porque había recibido la noticia de la muerte muy tarde, el miembro del linaje o de la familia, según sea el caso, paga su tributo de solidaridad con la familia y con el difunto. Así, su ausencia no será considerada una falta a los deberes de solidaridad y reciprocidad.

Ritual y socialización

Lo que interesa destacar ahora a partir del análisis anterior del primer velorio y entierro guajiro, es el papel que éste juega en la construcción y reforzamiento de los valores y normas que rigen las relaciones sociales entre los diferentes clanes y linajes[8] que componen la etnia. En efecto, varios de los entrevistados se refirieron al ritual del velorio y enterramiento como una actividad simbólica, destinada a formar a las nuevas generaciones en las creencias de solidaridad con la familia, el clan y el linaje, así como con la persona fallecida. Luis González, ante la pregunta de a quiénes se debe invitar a un velorio, afirma que "invitan al guajiro joven, él debe practicar la costumbre guajira en el futuro, así lo adiestran. Para sustituir al padre en las responsabilidades cuando sea mayor. De allí debe asumir el velorio de sus familiares, padre, madre, abuela, hermanos, cuando éstos mueran. Lo debe aprender en un velorio al que lo invitan. Por lo mismo, lo invitan desde niño; le facilitan una cabalgadura; también lo hacen llorar".

[8] Nemesio Montiel afirma que "la sociedad guajira se divide aproximadamente en unos 30 clanes, los cuales a su vez se dividen en linajes. Un clan puede constar, por ejemplo, hasta de 2,000 personas dispersas por toda la guajira y, agrupadas en unos cuantos linajes de aproximadamente 200 personas cada uno. Los integrantes de un mismo linaje se conocen al igual que lo hicieron sus ancestros y pueden vivir en una misma área. Saben que pertenecen a un clan y que poseen parentesco lejano con otros linajes" (4).

Según María Uriana "se debe invitar a un velorio al jefe de familia. Él entonces convida a su vez a los más jóvenes de su vecindad: 'Ya me avisaron, dicen que fulano ya murió. Es bueno que busquen bestias para que asistamos". Cuando se le pregunta a la misma informante qué se debe hacer, al regresar a la casa, con los animales que le fueron obsequiados en el velorio, ella da esta interesante respuesta:

> Esos animales que ha recibido una persona en un velorio significan que ella ha regresado de ese velorio. A ella la esperan. ¿Cuándo vendrá esa presa?, le comentan. Lo que traen, lo reparten en pedazos, lo comen y se acabó. Por eso le dice a sus hijos: Cuida a las cabras, ya que también nos servirán en nuestro velorio. Toma esto como una especie de deuda, tenemos que pagarla cuando yo me muera. Ustedes deben mandar a buscar a los guajiros a quienes les están comiendo sus animales (en los velorios de sus familiares).
> Esa idea queda depositada en el pensamiento de los niños. Así cuando ocurre dicha muerte ellos cumplen con el mandato. Eso no es un regalo, tan sólo es un préstamo.

Es bajo esa solidaridad y reciprocidad donde finalmente se expresa el sentido de la pertenencia global e individual. Esos valores deben ser transmitidos a lo largo de la educación de los niños y jóvenes guajiros y, pocos actos de enseñanza vivencial son tan eficaces y oportunos como el velorio y enterramiento. Por ello, se insiste en la necesidad de involucrar en actos tan importantes de la vida social a los niños y jóvenes, pues en ellos asimilarán los valores fundamentales que dan cohesión al linaje, al clan y a la sociedad. Ahora bien, esa cohesión social está íntimamente ligada a la reciprocidad como mecanismo esencial en el mantenimiento y en el fortalecimiento del equilibrio de las relaciones sociales; de este modo, cada miembro de una familia está obligado a invitar a sus velorios a aquellos que lo invitaron previamente a los suyos y, la asistencia a los mismos es una muestra activa de esa reciprocidad. De este modo, las relaciones con otras familias y linajes se estrechan y mantienen a través del tiempo y facilitan no sólo la cooperación sino también la resolución temprana de conflictos.

Asimismo, la identidad y solidaridad familiar encuentra en el velorio y enterramiento una oportunidad especial para expresarse. Es por ello que los hijos tienen una obligación particular en la satisfacción de los deseos de sus padres, en particular de la madre, para el momento en que éstos mueran. A menudo, las madres indican a sus hijos lo que deben hacer al llegar su muerte. Uno de los

informantes señaló que su madre, le pidió antes de morir que cuando falleciera sacrificara una vaca "para que yo pueda tomar leche cuando esté en Jepira". Tales peticiones constituyen obligaciones ineludibles para los hijos y demás miembros de la familia matrilineal pues, establecen un mecanismo de constitución de los ancestros familiares que servirá de lazo y de continuidad entre el mundo familiar y el más allá.[9] El proceso ritual de constitución de un patrimonio ancestral expresa del modo más claro imaginable la continuidad entre esta vida y el más allá, según la creencia guajira. La concepción de la muerte como un viaje, expresada en las entrevistas y en la mitología analizada (Perrin; Finol; Molero de Cabeza) demuestra que en la cultura funeraria guajira existe un *continuum* entre la vida y la muerte, y que el viaje a Jepira es sólo un desplazamiento espacial y cosmogónico pero no una ruptura irreconciliable.

Bibliografía

Alvarez, José
1993 *Antología de textos guajiros interlineales,* Gobernación del Estado Zulia, Maracaibo.

Arévalo, Róbinson
1995 Entrevista. Edad: 37 años. Clan: Uriana. Maracaibo, Venezuela, 4-1.

Chacín, Juan
1994 Entrevista. Edad: 50 años. Clan: Uriana. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Fajardo, Eloy
1994 Entrevista. Edad: 55 años. Clan: Ipuana. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Fernández, José A.
1991 "El mito y los ritos sobre Jepira", Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional sobre Psicoanálisis, Mitos y Cultura Latinoamericana, Maracaibo.
1995 *Su'utkuirua Sukuwa'ipa Kasa Eekalüirua Shikiiru'u Wayuu* "Algunos aspectos de la cosmovisión guajira", Ponencia presentada en el Primer Congreso Cultural del Caribe, Maracaibo.

Finol, José Enrique
1984 *Mito y Cultura Guajira,* EDILUZ, Maracaibo.

[9] El paralelismo entre ritual y mitología ha sido analizado en Finol. Allí se muestra cómo el ritual del doble enterramiento actualiza el mito del viaje al más allá recogido por Perrin y por Paz.

González, Luis
1994 Entrevista. Edad: 59 años. Clan: Ipuana. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Guerra Curvelo, Guilder
1994 Entrevista. Clan: Uriana. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Iguarán, Rosa
1994 Entrevista. Edad: 50 años. Clan: Epiayu. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Jusayú, Miguel Ángel
1994 Entrevista. Edad: 62 años. Clan: Jusayú. Maracaibo, Venezuela, 23-12.

Lévi-Strauss, Claude
1964 *Le Cru et le Cuit*, Plon, París.

Matos Romero, Manuel
1971 *Juitatay Juyá. La guajira. Su importancia*, Empresa El Cojo C.A., Caracas.

Molero de Cabeza, Lourdes
1994 "Secuencias y funciones en un relato guajiro", en Revista *Opción* 15, pp. 93-112.

Montiel Fernández, Nemesio
1979 *Breve información sobre el pueblo guajiro*, Maracaibo (Mimeografo).

Paz Ipuana, Ramón
1973 *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, Instituto Agrario Nacional. Maracaibo.

Perrin, Michel
1976 *Le Chemin des Indiens Morts*, Payot. París.

Silva, José
1994 Entrevista. Edad: 52 años. Clan: Uriana. Maracaibo, Venezuela, 22-12.

Uriana, María
1994 Entrevista. Edad: 50 años. Clan: Uriana. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Van Gricken, Adelaida
1994 Entrevista. Edad: Desconocida. Clan: Apushaana. Uribia, guajira colombiana, 14-5.

Tres grandes momentos de la antropología en México

Roberto Melville*

Resumen: Se examinan tres momentos cruciales de la trayectoria de la antropología en México, que se analizan a partir de la creación de instituciones académicas claves. Sus promotores formularon un diagnóstico sobre la disciplina, y seleccionaron los medios adecuados para impulsar el desarrollo científico. Esta reconstrucción histórica se considera útil para formular el estado que guarda la disciplina en la actualidad, y poder seleccionar los medios para el cambio.

Abstract: Three key episodes of the history of social anthropology in Mexico are examined here, analyzed through the creation of academic institutions. Their promoters have designed an evaluation of the discipline and have chosen the means to foster their scientific development. This historical reconstruction is useful in order to evaluate the discipline and assess the means for a possible change.

En las coyunturas claves del desarrollo de la antropología en México, los practicantes de esta disciplina científica guiados por un líder académico, con prestigio entre ellos, unificaron sus energías para elaborar un diagnóstico sobre el conocimiento científico y los medios para promoverlo. Sabemos que las instituciones antropológicas no surgen de una ideología general abstracta; sino que las instituciones académicas y aquellas que son depositarias de políticas estatales, son el fruto de una activa participación de los profesionales de la antropología, quienes las crearon para el desarrollo de la disciplina y de sus aplicaciones sociales y políticas.

A modo de introducción sobre las circunstancias actuales de la disciplina antropológica y sus protagonistas presentaré tres momentos de la trayectoria de la disciplina. El primer momento es la fundación en México de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en 1910, en vísperas de y durante la Revolución mexicana, bajo los auspicios de Franz Boas, Eduardo Seller,

* CIESAS

y Ezequiel Chávez, entre otros. El segundo escenario consiste en la fundación del Departamento de Antropología en el Instituto Politécnico Nacional en 1937, bajo los auspicios de Miguel Othon de Mendizábal, Alfonso Caso y Daniel Rubín de la Borbolla. Este departamento se fue transformando en los años de la guerra mundial, —bajo un crisol de ideas nativas y foráneas—, conformado en 1945 la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El tercer escenario corresponde a la fundación del CIS-INAH en 1973 bajo los auspicios de Gonzalo Aguirre Beltrán, Ángel Palerm y Guillermo Bonfil. En los tres casos seleccionados encontraremos circunstancias históricas peculiares que les imprimen rasgos específicos (particularidades históricas); además pondré en relieve otros aspectos de los procesos asociados al surgimiento de ellos para formular explícitamente el diagnóstico previo que reclaman los procesos de reorganización académica del CIESAS, de la ENAH, de la UIA, y de la UAM Iztapalapa.

La Escuela Internacional

Es muy probable —y esta circunstancia no debiera extrañarnos— el que muchos colegas antropólogos desconozcan la existencia de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas. Debido a que por un lado, nos da por exaltar algunos episodios de la historia dejando a oscuras otros momentos claves que podrían servirnos de guía. Esta escuela fue constituida y organizada en México, aprovechando la presencia en el país de varios académicos de Estados Unidos y Europa que asistieron al XVII Congreso Internacional de Americanistas que se celebró en septiembre de 1910, coincidiendo con los festejos del Primer Centenario de la Proclamación de la Independencia Nacional. Hay que mencionar que había un gran interés por parte de académicos e instituciones extranjeras por abrir una escuela internacional semejante a las que existían en otros lugares que habían sido cunas de grandes civilizaciones como Roma, Jerusalén y El Cairo. Lo anterior aunado al interés entre intelectuales y científicos mexicanos por promover en diferentes medios la educación superior en México. Ejemplos de estos proyectos son las cátedras en el Museo Nacional y en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional.

En la sede de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes se discutieron los estatutos del proyecto presentado por Franz Boas (antropólogo norteamericano de origen germánico) y Eduardo Seller (etnólogo alemán). Este proyecto coincidía en muchos sentidos con las ideas del Lic. Ezequiel Chávez (subsecretario de educación). El 14 de septiembre se aprobaron los estatutos que posteriormente deberían ser ratificados por los gobiernos e instituciones interesadas en

cooperar en la organización y sostenimiento de esta escuela, creada para formar profesionales en la investigación antropológica y fomentar el estudio de las antiguas civilizaciones y de las modernas culturas de México. Participaron los gobiernos de México y de Rusia, las universidades de París, Columbia, Harvard, Yale y Pennsylvania, el Instituto Arqueológico de América y la Sociedad Hispánica de América. Estas instituciones acordaron aportar cantidades anuales para el sostenimiento de las actividades de la escuela y optaron por un sistema rotativo anual para seleccionar al director de la escuela. El primer director fue Eduardo Seller en 1911. El discurso pronunciado por Seller en la sesión inaugural el 20 de enero de 1911 fue publicado en la revista *Science* el 17 de marzo del mismo año, apenas dos meses más tarde. Este dato sugiere la relevancia científica e internacional del proyecto puesto en marcha en las postrimerías del régimen porfiriano.

Los directores que sucedieron a Seller fueron: Franz Boas en 1912, George Engerrand en 1913, Alfredo Tozzer en 1914, y Manuel Gamio en 1915. Después de esta fecha, por razones atribuibles al estallido de la primera guerra mundial y a la precariedad financiera del gobierno de México involucrado en una guerra civil interna, cesaron las aportaciones monetarias y la escuela dejó de funcionar.

La organización de la escuela estaba a cargo del director en turno que supervisaba las actividades de investigación que llevaban a cabo sus colegas provenientes de las instituciones patrocinadoras y unos 2 ó 3 estudiantes que trabajaban como sus asistentes y contaban con la remuneración de una beca. Al principio del año había una sesión inaugural con la presencia de altas autoridades del país. El resto del año se llevaban actividades de investigación en áreas de arqueología, recolección de piezas arqueológicas para una exposición museográfica, y también materiales folclóricos y lingüísticos. Al final del año se hacía una exposición pública, consistente en una conferencia y la exposición con los resultados de los trabajos de ese año. El director en turno presentaba un informe de sus actividades y dejaba el cargo al siguiente director, nombrado por las organizaciones patrocinadoras. El Dr. Franz Boas se empeñó vigorosamente en difundir los resultados de los trabajos de la escuela. Así aparecieron publicados como ponencias en la *Memoria del Congreso de Americanistas;* también auspició la publicación de diversos artículos en *American Anthropologist* y en el *Journal for the American Folklore.*

De lo anterior quiero destacar dos aspectos. El primero consiste en el diagnóstico previo que dio origen a la escuela. Disponemos de amplia información sobre las motivaciones académicas de Franz Boas para fundar esta escuela en México. Se trata de un proyecto alternativo a la Escuela de Arqueología Americana fundada por esos años en Nuevo México. Algunos de los fines académicos y profesionales fueron compartidos por sus socios de otros países e instituciones, pero no

tenemos información directa suficiente sobre las razones individuales de las otras personas. Sabemos que en México se habían fundado las cátedras de Etnología y Arqueología en 1906 en el Museo Nacional, y que se invitó a Boas a participar en los cursos que se impartieron en la Escuela de Altos Estudios (precursora de la Universidad Nacional). Pero aún queda mucho por investigar sobre los orígenes, motivos y protagonistas de estas actividades profesionales en el campo de la antropología.

Franz Boas se había propuesto impulsar en Estados Unidos la formación de los profesionales de la antropología, es decir personas capacitadas en universidades para realizar investigaciones de campo entre las diferentes tribus americanas y recopilar material de primera mano (y poder prescindir de los relatos de segunda mano de viajeros y misioneros sobre las culturas de las tribus norteamericanas). Boas también pensaba que los antropólogos deberían participar en el estudio de las grandes civilizaciones del continente, aplicando en sus investigaciones aquellas herramientas empíricas tales como las excavaciones arqueológicas cuidadosamente planeadas, la recolección de leyendas, cuentos y datos lingüísticos. Estas investigaciones deberían ser orientadas con problemas teóricos, y no por razones emotivas como las que generalmente impulsaban a los aficionados. Boas quería prescindir de los aficionados por considerar que entorpecían el desarrollo de la antropología, para lograrlo se requería formar a estos nuevos profesionales. En el proyecto de Santa Fe en el estado de Nuevo México, los aficionados habían conservado un lugar central en el funcionamiento de aquella escuela. En México, bajo su dirección se llevaron a cabo las primeras excavaciones estratigráficas con la participación de Manuel Gamio en Aztcapotzalco, con el propósito de ordenar científicamente los materiales de cerámica que afloraban en el valle de México, pero que parecían provenir de distintos grupos, épocas y estilos. Esta fue una aportación central de la Escuela Internacional al avance de la ciencias antropológicas en México. Así lo considera el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma, quien desde estudiante en esta escuela, se empeñó en rescatar los trabajos del Dr. Manuel Gamio. El año pasado una vez más, esta contribución de la Escuela Internacional, de Franz Boas y de Manuel Gamio, fue el objeto de un artículo "Stratigraphic Excavation: The first New Archaeology" en *American Anthropologist*.

La otra circunstancia que deseo subrayar es que esta escuela funcionó prácticamente durante la revolución. El presidente Porfirio Díaz, los miembros de su gabinete y del cuerpo diplomático asistieron a la sesión inaugural de la Escuela el viernes 20 de enero de 1911 en la sala de conferencias del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. El Dr. Seller y el Lic. Chávez tuvieron a su

cargo los discursos donde esbozaron los propósitos de la escuela. Hoy sabemos que pocos meses más tarde, Porfirio Díaz salió rumbo al exilio, y se sucedieron varios gobiernos en los años del funcionamiento de la escuela. Alguno de los alumnos de Boas, le escribía a Nueva York explicándo el porqué no había podido cumplir su plan de trabajo de campo, debido a que unos "bandidos" habían ocupado la plaza del pueblo en el que le tocaba hacer una visita de estudio. El Dr. Boas le contestó sin duda alguna, que acudiera a dicho lugar tan pronto como los malhechores se hubieran ido. Independientemente de la insensibilidad del profesor Boas hacia el fenómeno de la revolución que estaba ocurriendo en México, hay que resaltar que esta escuela se fundó y operó en un clima de inestabilidad social y económica, orientada hacia propósitos de índole académica que habían sido prefigurados con gran anticipación en un contexto de debate y crítica a las tesis en boga sobre la evolución social, la superioridad racial y cultural de los blancos europeos, etcétera.

Podemos extendernos todavía más para referirnos a los cambios que tuvieron lugar bajo circunstancias de la primera guerra mundial y de la revolución mexicana. Para Boas estas circunstancias significaron la clausura de un proyecto académico largamente meditado, orientado a la profesionalización de la antropología; la presencia de antropólogos que actuaban como espías en Yucatán, afectó gravemente el prestigio de los antropólogos extranjeros y por ello Boas los denunció acremente, pero debió continuar su afán de profesionalización de cuadros en las instituciones norteamericanas. En cambio, para Manuel Gamio, que había estudiado con Boas en la Universidad de Columbia y se había incorporado a las actividades de la escuela como becario, la Revolución mexicana le sirvió de fuente de nuevos estímulos para procurar una reorientación de la actividad científica y de la antropología en México. Parte de estas ideas novedosas se plasmaron en el libro *Forjando patria*, y luego contribuyeron a la creación del Instituto Antropológico Central, cuya expansión a nivel panamericano difundió en el congreso de 1917; en 1919 formuló el Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la república. En el diseño de estas nuevas instituciones al servicio de los ideales de la revolución contó con el apoyo del Lic. Pastor Rouaix, entonces Secretario de Agricultura y Fomento.

Hay en esta secuencia de circunstancias e instituciones, importantes ajustes y adaptaciones de la agenda académica e internacional de Franz Boas y sus colegas, a la agenda nacionalista de la revolución mexicana interpretados y promovidos por Manuel Gamio. En esta secuencia podemos identificar claramente que las metas y la organización de las instituciones creadas en una y otra fecha estaban brillantemente formuladas por sus líderes académicos y protagonistas. En ambos

casos, las actividades de los antropólogos son concebidas en función de los problemas intelectuales y sociales que transcendían los intereses de un pequeño círculo de intelectuales. Es a la relación entre el diagnóstico intelectual y social y a las formas organizativas de la actividad científica a las que quiero resaltar en esta intervención.

La ENAH

La Escuela Nacional de Antropología e Historia tiene sus antecedentes remotos en 1937. Los profesores Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Caso y Daniel Rubín de la Borbolla crearon el Departamento de Antropología en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional. Según Hugo Villalobos y Rodolfo Coronado en el artículo publicado en la serie "La antropología en México" el nuevo Departamento de Antropología contó con el apoyo financiero del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas. Su sede estaba en el casco de Santo Tomás. Y tenía dos especialidades: antropología física y social.

Al crearse el Instituto Nacional de Antropología e Historia, del cual Alfonso Caso fue su primer director, la escuela adquirió una nueva sede en una área del Museo Nacional en la calle de Moneda, apartando a los antropólogos de la interacción con las otras carreras técnicas del IPN donde había nacido; y favoreciendo el trato con sus vecinos universitarios. En 1940 se aprobó un plan de estudios único supervisado por el Departamento de Antropología, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad y el INAH. En 1942, el Departamento de Antropología del IPN, desaparece convirtiéndose en la Escuela Nacional de Antropología como parte del INAH. En ese mismo año se unifica la enseñanza de la antropología por acuerdo con la Universidad Nacional. En 1945, mediante acuerdo con El Colegio de México se introdujo a la escuela la enseñanza de la historia añadiéndose una H a las siglas de la institución quedando como hasta la fecha conocemos: ENAH.

Me falta información de primera mano para poder profundizar sobre el asunto, ya que en los textos consultados no hay referencias claras a un diagnóstico previo a la creación del Departamento en el IPN. Así a diferencia de la Escuela Internacional, a la que ya me he referido y del CIS-INAH al que me referiré posteriormente, en este caso no parece existir un plan previo para su conformación claramente desarrollado. Si hacemos caso al texto preparado por José Lameiras y a los textos que él cita de Miguel Othón de Mendizábal la formación de esta escuela tiene lugar en un contexto de polaridad ideológica entre las profesiones liberales responsabilidad de la Universidad, y las carreras técnicas responsa-

bilidad del estado mexicano. Sin embargo, la antropología pasa muy pronto de la esfera de influencia del Politécnico a la otra esfera de influencia de la Universidad. Tampoco hay un claro razonamiento para que se den estos cambios de adscripción institucional y de la creación de nuevas carreras que se fueron incorporando al quehacer de la escuela. Al parecer el factor decisivo radicaba en el poder de atracción que ejercía el doctor Caso desde los puestos institucionales que fue ocupando, —primer director del Departamento de Antropología del IPN, primer director del INAH, y rector de la Universidad Nacional—. Es decir, la razón de esta azarosa movilidad de instalaciones e instituciones de la ENAH era la influencia ejercida por don Alfonso Caso. Quisiera pensar que la carencia de información sobre la participación de los actores en la creación y reacomodo institucional de la ENAH, debo atribuirla a mi ignorancia, pero temo que existe una falta de interés por estudiar la historia de estas instituciones.

Las investigaciones consultadas sobre la historia de la ENAH se refieren a dos aspectos claves en el florecimiento académico de la escuela, a pesar de la fragilidad institucional señalada. Una es la apertura de la escuela para recibir a los profesores extranjeros que llegaron para complementar a los pocos profesores disponibles en México. Y la otra es la participación de estudiantes y profesores en los proyectos de investigación, donde se aprendieron los métodos de campo. Los exiliados europeos, unos provenientes del centro de europa y otros de la península ibérica, enriquecieron el ambiente académico y científico de México en los años cuarenta en muy diversos campos; incluyendo a la antropología. Del flujo de refugiados españoles, hay unos que se incorporan al cuerpo de docentes; también hay un grupo de jóvenes que se incorporan a la escuela como estudiantes. La otra corriente intelectual tenía su origen en los Estados Unidos. El proyecto de la Institución Carnegie inició un ambicioso proyecto en la península de Yucatán y en Guatemala en los años treinta. El Dr. Sol Tax estuvo a cargo de las investigaciones del Carnegie en el Altiplano de Guatemala, dio un curso en la escuela en los años cuarenta y se llevó a un grupo de estudiantes a los Altos de Chiapas. El IPN, la Universidad de California y el Smithsonian iniciaron en 1939 un proyecto en Michoacán, denominado el "proyecto tarasco", que fue un importante antecedente académico del ambicioso proyecto regional en la cuenca del Tepalcatepec, presidido por Lázaro Cárdenas en la administración de Miguel Alemán. Al "proyecto tarasco" se incorporaron como investigadores y asistentes, tanto los profesores extranjeros como los estudiantes de la ENAH. Otro proyecto del Smithsonian sirvió de campo de entrenamiento de antropólogos de la ENAH en la región totonaca. El Dr. Alfonso Caso también incorporó a los estudiantes de arqueología en sus investigaciones en los valles de Oaxaca.

Ángel Palerm en las conversaciones con Marisol Alonso se refiere a todas estas circunstancias de manera entusiasta:

> Nosotros como estudiantes de la Escuela de Antropología tuvimos el privilegio de todos estos grupos tan diversos y de tan diversa formación: uno podía tomar en un mismo semestre, que se yo, un seminario con [Alfonso] Caso sobre Monte Albán y, al mismo tiempo oír a Armillas planteando por primera vez la aplicación de las ideas de Gordon Childe y de Wittfogel al desarrollo mesoamericano; u oir una conferencia de Sol Tax o de [Robert] Redfield; o sea era un ambiente intelectualmente muy cargado (357).... En la Escuela de Antropología había la ventaja adicional —por lo menos yo así la considero— de que todos, absolutamente todos los profesores, que teníamos, fueran mexicanos o extranjeros, refugiados o visitantes estaban dedicados a hacer trabajo de investigación; fuera con los códices o arqueología, etnología, etnografía formal, antropología física; pero todos estaban haciendo investigación. Siendo como éramos tan pocos, nos veíamos atraídos al círculo de los intereses de investigación del profesor, y acabábamos participando de alguna manera en la investigación. Y esto da a la enseñanza —me parece— otra dimensión completamente diferente. Es mucho más atractivo para una gente que tiene o quiere formarse con mentalidad y hábitos científicos (360).

El CIS-INAH

Fue fundado en septiembre de 1973, con la participación del entonces subsecretario de educación pública, Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, el director del INAH, Dr. Guillermo Bonfil, y el Dr. Ángel Palerm quien fungió como su primer director. En la creación del CIS-INAH, a semejanza de la fundación de la Escuela Internacional (también en el caso de la ENAH, Rubín de la Borbolla relató en el Cincuentenario que Cárdenas los llamó a Caso y a él para que se hicieran cargo de todos los trabajos de restauración de los centros arqueológicos de Michoacán), también intervino el presidente de la República, el Lic. Echeverría, y el secretario de Educación Pública, Lic. Bravo Ahuja; los fundadores como en los casos anteriores consiguieron el apoyo de académicos de Estados Unidos y de Europa que se sumaron a la empresa de formar cuadros de antropólogos a nivel de posgrado, cuyo entrenamiento estaba fundado en la práctica de la investigación de campo y de archivos, encaminado por los problemas y orientaciones teóricas vigentes.

La organización de las actividades del CIS-INAH, el reclutamiento de estudiantes, las becas y viáticos para hacer posible el traslado del entrenamiento de

la universidad al campo, la formación de programas colectivos bajo la supervisión de un antropólogo con formación académica avanzada, la tutoría del maestro con otro de mayor experiencia, toda esta organización responden a un diagnóstico previo y a las circunstancias de la época. Una vez más quiero enfatizar en este tercer episodio sobre el binomio diagnóstico-organización institucional.

El diagnóstico sobre la antropología tiene una perspectiva latinoamericana, y había sido formulado después de la segunda guerra mundial. En la reunión de San José de Costa Rica en los años cincuenta Aguirre Beltrán y Palerm coinciden en la necesidad de fundar un centro de alto nivel en el campo de la antropología. En el XX Aniversario del CIESAS, Gonzalo Aguirre Beltrán se refirió a dichas circunstancias de la siguiente manera:

> Es tema de mi encomienda recordar las motivaciones que condujeron a la creación del Centro y para ello es preciso remontarse al año de 1954, fecha memorable en que se verificó una reunión de científicos sociales y educadores en San José de Costa Rica, convocada por la UNESCO y refrendada por la Organización de Estados Americanos con el propósito de enmendar la situación en que se debatían la enseñanza y la investigación universitarias en la ejecución de los programas de desarrollo. [...] Angel [Palerm] y yo coincidimos en el simposio coordinado, a nombre de la UNESCO, por el sociólogo belga, doctor René Clémens. [...] Se puso énfasis, particularmente, en el mal estado del adiestramiento universitario y se pusieron a debate diversos modos de atacar el problema. Palerm y yo unimos nuestras fuerzas y llegamos al acuerdo de presentar como recomendación prioritaria la necesidad de fundar centros de excelencia en Mesoamérica y en América del Sur, particularmente en ciencias sociales ...
>
> Se acordó solicitar a los gobiernos de México y Perú tomar a su cargo la fundación de centros universitarios en ciencias sociales a nivel de doctorado... Clémens se unió pronto a la propuesta y dejó constancia de ello en el informe dirigido a la UNESCO, poco tiempo más tarde publicado. No quedó sin seguimiento la recomendación.
>
> En México se llegó a un cierto grado de consenso. [Al secretario general de la UNAM, Efrén C. del Pozo, la idea de un centro de excelencia le pareció magnífica y viable]. Sin embargo se presentó un inconveniente que echó a rodar la propuesta. En México funcionaban y siguen funcionando un instituto y una escuela de antropología, fundados por don Alfonso Caso, con gran prestigio tanto las instituciones como el fundador. Se consideró que la propuesta nacida en San José lesionaría gravemente a la escuela y al instituto. Se dio largas al asunto y se sustituyó por un nuevo proyecto que unía a la UNAM y al INAH

en cuanto a la expedición de los grados de maestría y doctorado...El centro de excelencia se derrumbó en espera de mejores tiempos.

Las circunstancias reconocidas en la reunión de Costa Rica eran las siguientes: los estudiantes aventajados que aspiraban a un nivel de posgrado debían salir a estudiar al extranjero; las investigaciones las realizaban antropólogos extranjeros y los resultados se divulgaban en idiomas distintos al español. Se propuso la creación de un centro que atendiera estas necesidades académicas; y salvo las anotaciones de Aguirre Beltrán, las que extensamente he citado, no contamos con más estudios sobre los impedimentos y celos institucionales que enfrentó el proyecto.

No fue sino hasta 20 años más tarde que nuevas circunstancias propiciaron la creación del CIS-INAH; a este propósito se sumó firmemente Guillermo Bonfil, quien había sido nombrado director del INAH en la administración de Echeverría, y después de formular un diagnóstico crítico de la investigación que se llevaba a cabo en la institución a su cargo, apoyó los planes de creación del CIS-INAH.

En el entorno nacional e internacional, la antropología no tenía buen prestigio. Se había acentuado la conciencia crítica sobre la contribución de la disciplina al colonialismo europeo; en el contexto nacional esta postura se adaptó para criticar a las políticas del estado con relación a los indígenas, como formas de "colonialismo interno". La participación de antropólogos en proyectos de investigación que servían a la penetración norteamericana en el sudeste asiático, arrojaban sospechas sobre las actividades de los antropólogos en general, repitiéndose una vez más la situación denunciada por Boas en los años veinte, sobre cuatro antropólogos norteamericanos que servían de espías a su gobierno. Las actitudes de los antropólogos estaban separadas por posturas ideológicas extremas, tales como la renuncia al ejercicio profesional en aras de una próxima transformación revolucionaria o bien la dedicación a la actividad científica y de investigación por sus propios méritos, por su contribución al conocimiento, y distribuidas en una gama de variadas formas de combinar profesión y práctica política. Así el CIS-INAH nace en un entorno polémico y crítico al quehacer de la antropología; en ese contexto se diferencia por sus líneas y métodos de investigación y por la producción de resultados de investigación en español. En esa escuela institucional se prepara por lo menos la mitad de los cuadros que hoy constituyen el CIESAS.

Esta fase novedosa va a vivir una segunda crisis. Un desatinado diagnóstico sobre las oportunidades políticas de la institución, da pie a la intromisión de fuerzas autoritarias a la dirección del Centro; se cambió el decreto constitutivo y el

nombre del Centro; se logran rescatar algunas tradiciones académicas gracias a la participación de los cuadros más jóvenes, pero se pierden irremediablemente estímulos y fuerzas creativas asociadas a la institución original. En este periodo hay áreas oscuras, apenas investigadas y discutidas. (Una vez más quiero señalar esta carencia respecto a la investigación de las trayectorias de las instituciones, como la Escuela Internacional, la Dirección de Antropología fundada por Gamio, la fundación de Antropología en el IPN, sus migraciones institucionales y los tropiezos del proyecto de San José).

La coyuntura actual

Esta reflexión basada en los análisis del pasado tiene como propósito apuntalar el interés actual por identificar la relación observable en las coyunturas de cambio que he denominado el binomio "diagnóstico previo" y "organización académica e institucional". El cual contrasta con otro tipo de secuencia en los procesos de reorganización de las instituciones mexicanas, cuyo primer momento se caracteriza con la identificación de las oportunidades políticas (sin que llegue a formularse y madurarse un diagnóstico y un plan) y posteriormente con la creación de estructuras adaptadas a las coyunturas basadas en el oportunismo. Esto no significa que los grandes planes no requieran condiciones favorables que los hagan posibles; recordemos el estancamiento de la Escuela Internacional por razones de la primera guerra mundial y la revolución mexicana; o bien al retraso de más de 20 años por los celos y alianzas del INAH y la UNAM, para poner en marcha el plan de Costa Rica que proponía crear una institución de nivel superior en el campo de la antropología. También hemos señalado que una institución creada para formar los cuadros que requería el desarrollo de México en los años treinta y cuarenta puede verse favorecida fortuitamente por circunstancias históricas, tales como el flujo de profesores refugiados y visitantes. El punto crítico de esta reflexión sobre las instituciones académicas de la antropología radica en la necesidad de acompañar un buen diagnóstico y la ejecución de un buen plan y no dejar esta coyuntura a merced de intereses y oportunidades.

Permítaseme concluir aportando algunas reflexiones auxiliares para trazar los ejes mayores del diagnóstico de las ciencias sociales y de la antropología social en particular, por ser esta disciplina la que juega un papel central en la orientación de nuestras instituciones:

1) La globalización se caracteriza por un flujo muy acelerado y frecuente en el mundo actual de ideas, personas y servicios. Estos procesos, cuyas dimensiones y repercusiones apenas empezamos a manejar, han cambiado la faz de

los agrupamientos sociales que antes caracterizábamos con conceptos polarizados tales como primitivos y civilizados, rurales y urbanos, países desarrollados y pobres, etcétera. Este fenómeno obliga a los científicos sociales a repensar nuevamente los conceptos que habrán de emplearse si se quiere capturar con ellos la complejidad de la sociedad contemporánea.

2) Una vez más el mercado y sus procedimientos para la distribución de la riqueza entre los diversos grupos que integran un sistema socioeconómico a escala mundial, favorece la imaginación de las élites políticas y culturales. Ya en el pasado, la antropología, asociándose a otras ramas científicas supo aportar conocimientos sobre los contextos sociales y culturales en los que están inscritos los mecanismos de mercado. La perspectiva holística para el estudio de la cultura, como el conjunto de hábitos, creencias, y conductas aprendidos socialmente proporcionó un saludable contrapeso a las ideologías dominantes que se difundían acompañando la expansión del capitalismo.

3) Los medios de comunicación electrónica, con tiempos muy cortos y recursos técnicos muy sofisticados se han convertido en los vehículos de información veraz sobre prácticamente cualquier tema. En México, los medios electrónicos han ido ganando credibilidad en ciertas áreas de la difusión de información, particularmente la prensa y la radio. En este contexto de gran competencia, los antropólogos podemos dejar en manos de otros grupos profesionales como periodistas y comunicólogos, las tareas de recopilación de información veraz y objetiva; o bien rescatar el oficio del trabajo de campo, donde el antropólogo se ha sabido ganar la confianza de los informantes mediante la convivencia con ellos en circunstancias muy similares, (hoy en día caracterizadas por el intenso contacto entre grupos y el desplazamiento físico y geográfico). El trabajo de campo es una práctica llevada a cabo por los antropólogos para estudiar a los grupos más primitivos del planeta, que hoy puede adaptarse para el estudio de millones de seres humanos semimarginados de los grandes flujos o corrientes del cambio social, político, económico, religioso y cultural, pero, que a la vez esa condición de marginalidad no limita la acción transformadora de sus formas y estilos de vidas.

4) La antropología mexicana se ha desarrollado con un marcado interés en el estudio de grupos indígenas. Al abrirse a nuevos campos de interés y áreas de especialización, representados por estudios de la clase obrera, de campesinos, de salud y nutrición, de movimientos sociales y políticos, los antropólogos en México han centrado su atención en lo que ocurre dentro de los límites de sus fronteras, y sólo débilmente por otras culturas limítrofes tales como la chicana, caribeña y centroamericana. Quizá sea conveniente ensanchar los horizon-

tes de la antropología hacia temas de culturas y sociedades más distantes, tales como la transición del régimen político y cultural de Sudáfrica, el encono entre grupos étnicos que hemos registrado con horror en la vieja Yugoslavia, y más recientemente en lo que fuera el antiguo Congo Belga. Nuestro interés por Canadá puede servir para estudiar las relaciones de los grupos étnicos mayoritarios y minoritarios en ese país, las experiencias de gobierno autónomo y sus políticas de aprovechamiento y destrucción de los recursos naturales. Este último punto en una invitación para reconsiderar el horizonte mundial que tuvo la antropología en el contexto de la expansión de los imperios europeos y, para asumir los retos de las circunstancias globalizadas en la que se encuentran, naciones, clases sociales y grupos étnicos, e incorporar a la reflexión científica datos y teorías que se producen en otras regiones del mundo.

Estas son algunas sugerencias para la formulación de un diagnóstico sobre nuestra disciplina frente al cambio social acelerado y la interacción de los grupos y segmentos en el marco del sistema mundial, bajo el intenso movimiento de ideas a través de los medios de comunicación y, a las peculiaridades del método científico de trabajo de campo desarrollado por nuestros antecesores. Las acciones y cambios institucionales debieran estar precedidas por un diagnóstico sobre las situaciones del mundo actual.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1994 "El CIESAS, sus orígenes", en *CIESAS, XX Aniversario*, Ediciones de la Casa Chata, México.

Alonso, Marisol
1979 "Entrevistas con el Dr. Angel Palerm", en *El Archivo de la palabra*, Museo Nacional de Antropología e Historia, México.

Boas, Franz
1915 "Summary of the Work of the International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico, 1910-1914", en *American Anthropologist*, 17, pp. 384-391.

Browman, David L. y Douglas R. Givens
1996 "Stratigraphic Excavation: The First New Archaeology", en *American Anthropologist*, 98, pp. 80-94.

Cámara Barbachano, Fernando
1878 "Algunos antecedentes del origen de la ENAH", en *Revista Mexicana de*

Estudios Antropológicos, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Dávalos Hurtado, Eusebio
1962 "La Antropología", en *México, cincuenta años de la revolución*, volumen IV La cultura, FCE, México.

"Discursos inaugurales": [Aguirre Beltrán, Bonfil, Palerm]
Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Ediciones de la Casa Chata, 1, México.

Godoy, Ricardo
1977 "Franz Boas an his Plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico", en *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 13, pp. 228-242.

González Gamio, Angeles
1988 *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, UNAM, México.

Graham, John A.
1961 "George C. Engerrand in México, 1907-1917", en *Bulletin of the Texas Archeological Society*, 32, 1931.

Lameiras, José
1979 "La Antropología en México", en *Ciencias Sociales en México. desarrollo y perspectiva*, COLMEX, México.

Mayer Guala, Claudio
1976 "La escuela internacional de arqueología y etnología americanas y los orígenes de la antropología mexicana a principios del siglo XX", tesis ENAH, México.

Seler, Edward
1911 "The Basis and Object of Archaeological Research in México and Adjoining Countries", [Discurso de Seler en la inauguración de la Escuela Internacional publicado en la revista] en *Science XXXIII*, número 846, March 17, pp. 397-402.

Suárez, Modesto (coordinador)
1990 "Un naturalista de la sociedad humana. Ensayo introductorio", en *Historia, Antropología y Política. Homenaje a Angel Palerm*, volumen I, UIA, México.

Villalobos, Hugo y Rodolfo Coronado
1988 "Escuela Nacional de Antropología en Historia", en *La antropología en México*, volumen 7, Las instituciones, INAH, México, p. 385.

Tabaquismo femenino en México durante el siglo XIX

Martín González de la Vara*

Resumen: Durante la época colonial la costumbre de fumar se hizo extensiva a casi todas las clases sociales de la sociedad novohispana. Incluyendo a las mujeres, mientras que en Europa, el tabaquismo fue una práctica masculina. A lo largo del siglo XIX el tabaquismo femenino disminuyó en México de manera paulatina hasta casi desaparecer para la época del Porfiriato. Este artículo intenta explicar las causas de este cambio enfatizando la influencia extranjera entre las mujeres mexicanas.

Abstract: Smoking was a common practice among almost all races and social classes in New Spain. And of course, it included women. Meanwhile, in Europe smoking was considered a male habit. During the 19th century, Mexican women gradually abandoned smoking to the point that only few of them were allowed to smoke openly by the 1900s. This article tries to explain this change stressing the European influence over Mexican women.

El uso del tabaco en Nueva España

Como es bien sabido, el tabaco es un producto del Nuevo Mundo que se dio a conocer a Europa apenas a finales del siglo XV, mientras que en diversas regiones de América su uso era muy antiguo. En las zonas costeras de Mesoamérica su consumo era muy popular entre todas las clases sociales, pero en el Altiplano se reducía a los dirigentes y sacerdotes y la mayoría de sus usos eran religiosos o medicinales (Martínez en Amerlinck: 55-103).

Para los conquistadores y cronistas españoles, el *yetl* o *picietl* de los aztecas causó gran curiosidad. Esos "mosquetes con los que echaban humo los indios" se convirtieron en un objeto de estudio (De las Casas en Ortiz: 463). Más que sus facultades de proporcionar placer, lo que interesó en un principio a los españoles eran sus posibles aplicaciones médicas. Siguiendo las aplicaciones de los indígenas, los médicos españoles descubrieron beneficios y lo recomendaron

* El Colegio de la Frontera Norte-Cd. Juárez

para numerosos padecimientos. Entre una de sus cualidades, destaca su capacidad narcótica, por lo que se recomendó de manera especial como analgésico (Cárdenas: 193-200).

Durante los siglos XVII y XVIII los tratados de medicina presentan una opinión diferente sobre el mismo producto. En ellos ya no aparece el tabaco como remedio terapéutico y se cuestionan sus ventajas medicinales. Estas nuevas ideas eran un símbolo inequívoco del dominio que el tabaco ya tenía, es decir del ámbito de la medicina había pasado al del consumo por razones de placer.

A partir de la América Española, el tabaco se expandió por el mundo. Durante el mismo siglo XVI llegó a los principales países occidentales: España, Portugal, Francia e Inglaterra y su amplio consumo comenzaría sólo unas décadas más tarde. A finales de siglo, el tabaco ya había adquirido relevancia económica en regiones productoras americanas, siendo objeto de tráfico internacional (Ortiz: 460-465).

En Europa, el tabaco inicialmente fue visto con recelo, sin embargo se adoptó como medicamento, pero en el siglo XVII su consumo estaba ya generalizado incluso en varios países centroeuropeos, empezando a conocerse en las posesiones portuguesas en Asia y África. En esa centuria, diferentes soberanos impusieron castigos por su consumo, entre los que destacaron el castigo a la horca decretado por el rey Christian IV de Dinamarca para los fumadores, y el edicto del papa Urbano VIII de 1624 en el que prohibía el uso del tabaco en la arquidiócesis de Sevilla so pena de excomunión (Martínez: 106). A pesar de esto, el tabaco pudo vencer los obstáculos legales con facilidad, siendo para el siglo XVIII su consumo casi universal en Europa. En América, el tabaco también era fumado de manera conspicua, aunque la falta de suficientes testimonios sobre su consumo nos impide precisar las cifras. Sobre este asunto, la gran mayoría de los viajeros que visitaron la Nueva España no reparan en su uso, solamente en contadas ocasiones se refieren a la importancia económica del tabaco, de la misma manera que muchos residentes de la época virreinal no mencionan la costumbre de fumar por ser algo tan común que no llamaba su atención (Flores, 1964, 1966; Gemelli; Gage; García; Guijo).

Existián diversas maneras de consumir el tabaco, se aspiraba, fumaba o masticaba, en la Nueva España parece que principalmente, se fumaba aunque en algunos casos se habla del rapé o del tabaco para masticar, a finales de la época colonial. No se sabe con exactitud qué tan común fue el uso de la pipa en América, lo que sabemos es que la manera más popular de consumir el tabaco era en forma de "cañetes". El cigarrillo envuelto en papel u hoja de maíz es una invención de finales del siglo XVII de Cuba o Nueva España, ya que las exportaciones más antiguas de papel para enrollar tabaco hacia Europa datan de principios del siglo XVIII (Braudel: 59-64).

Sin conocer a ciencia cierta cómo se fue popularizando el tabaco entre todas las clases de la sociedad novohispana, encontramos que para el siglo XVIII su consumo en forma de puros y cigarrillos era ya muy común. Antonio de Ulloa, por ejemplo, comentaba que "el consumo del tabaco de humo es muy general en todo el reino, siendo el modo de tomarlo en papelillo" (Solano: 106).

Afortunadamente Francisco de Ajofrín ofrece datos más explícitos sobre la extendida práctica de fumar, incluso entre las mujeres. Este fraile español notaba, con cierto escándalo, lo común que era el hábito del tabaquismo tanto entre hombres como mujeres en Nueva España hacia 1764:

> Fuera de casa sea en la calle o paseo, no se desdeñan, ni señoras ni señores, de sacar el eslabón y yesca para tomar el cigarro, y aunque estén delante de personas del mayor respeto. Y lo mismo cuando van a visitar a un sujeto de carácter; en medio de la conversación sacan sus bolsas, en donde traen el eslabón, pedernal y yesca; aunque en las casas de los criollos luego ofrecen al huésped su braserito, que siempre está prevenido con lumbre encima de la mesa para que encienda el cigarro, y para este obsequio está advertidos los criados y criadas. Los religiosos y clérigos se encuentran también en las calles tomando cigarro... Y como esta viciosa costumbre se ve autorizada con las personas de primer carácter, se comunica fácilmente a los que pasan de Europa, siendo su consumo exorbitante, pues apenas dejan el cigarro de la mano en todo el día, excepto el tiempo que están en la iglesia, cuyo lugar sólo está exento de este vicio, pero no las sacristías (82).

De que se fumaba a veces en exceso y en lugares no apropiados durante la época colonial, nos sirve también de muestra el decreto de Francisco de Fabián y Fuero, obispo de Puebla, quien el 23 de noviembre de 1765 prohibió que se fumara en cualquier salón interior de las iglesias de su obispado (36-40). Pero, además, llama la atención a Ajofrín el que las mujeres participen también de esta práctica sin mayor rubor ni diferencia que los hombres; cuando en Europa el tabaquismo era una práctica exclusivamente masculina. En cambio, el mismo autor da a entender que el tabaquismo femenino ya estaba muy arraigado en la sociedad novohispana; además se habían inventado instrumentos para su uso, en los que las mujeres de las clases aristocráticas guardaban su tabaco y cigarrillos.

> El tabaco de hoja —nos dice— es otro abuso de la América. Lo fuman todos, hombres y mujeres; hasta las señoritas más delicadas y melindrosas; y éstas se encuentran en la calle, a pie y en coche, con manto de puntas y tomando su

> cigarro; y como en España traen el reloj colgando de la basquiña, aquí traen su cigarrera de plata o de oro y aún guarnecida con diamantes. La figura de la cigarrera es como un botecito pequeño de cuatro o cinco dedos de alto y cuelga de una cadenita. En las visitas de las señoras pasan varias veces una bandeja de plata con cigarros y un braserito (y los he visto muy pulidos) de plata o de oro con lumbre (82).

Es evidente el asombro con que Ajofrín se refiere al ver a las mujeres fumar al parejo de los hombres, lo que indicaba que en España y el resto de Europa no era una práctica femenina. Tal vez por ello, se pregunta quién es el responsable de que ese vicio se encuentre tan extendido entre ambos sexos y, curiosamente, descubre que son también mujeres, aunque de clases bajas, las propagadoras del mal, al afirmar que los novohispanos crecen: "habituándose desde niños a este vicio [de fumar], y creo le aprenden, con otros, de las amas de leche que aquí llaman chichiguas y regularmente son mulatas o negras" (82).

Los sofisticados y costosos mecheros, los braseros para encender cigarros, y sobre todo, las elegantes cigarreras y tabaqueras fabricadas exclusivamente para las mujeres; objetos que se conservan en nuestro país, pueden considerarse símbolos del tabaquismo femenino, mismos que fueron en su mayoría fabricados durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX. Varios plateros se especializaron en crear y firmar estos objetos, lo que significa el aprecio generalizado que tenían (González: 127-141).

Incluso las religiosas consideradas entonces modelos de virtud, también tenían licencia social para fumar. Por ejemplo, en un convento de San Miguel el Grande, Guanajuato, las monjas se enfrascaron en una discusión a fines del siglo XVIII sobre las reglas de conducta: mientras que la facción conservadora alegaba que el que las religiosas fumaran no implicaba pecado alguno, las reformistas querían terminar con la perniciosa costumbre de "chupar", como desde entonces se le llamaba al fumar tabaco. Asimismo, las cuentas del convento disponían un gasto constante en tabaco para las monjas (AHCM, legajo 297 y 457).

Encontramos también una actitud de franco regocijo por parte de algunas personas sobre el consumo del cigarro, al que llegaron a componerle breves obras literarias como el siguiente soneto:

Tan solamente tú, cigarro mío
eres amigo fiel y verdadero,
sólo tú, leal y fino compañero
estás sin variación siempre conmigo.

Tú de mis gustos eres el testigo
y en mis tristezas vienes el primero,
y si quiero tener un consejero
quien me hable sin disfraz tengo contigo.

Tu fuego las pasiones simboliza
en que ansioso yo mismo me consumo,
bebiendo el fuego que mi aliento atiza;

Y si advierto tus voces, me presumo
que me pintas mi fin en la ceniza
y retratas mis gustos en el humo. (De la Torre en Castro y Zavaleta: 179).

Esta afición por fumar en toda la población novohispana fue un factor determinante en el éxito que tuvo del estanco del tabaco como medida de fiscalización. El estanco del tabaco como se sabe, llegó a ser la entrada de dinero más importante para la Real Hacienda en el virreinato durante la segunda mitad del siglo XVIII. En algunos lugares muy apartados, el estanco no logró funcionar adecuadamente por insuficiencia en la producción y fallas en la distribución del tabaco, pero inclusive ahí, la gente buscaba la manera de conseguirlo. En el lejano Nuevo México, por ejemplo, se cultivó una variedad de tabaco llamado "punche", muy popular pese a su baja calidad, pero, como decía un gobernador "la fuerza del vicio hace que se tolere".[1]

El fumar no parecía tener un sentido moral positivo o negativo para las mujeres a pesar de que afectaba la salud. Era simplemente una costumbre tan arraigada, extendida y aceptada que sólo en ciertos momentos excepcionalmente importantes —la misa o ante personas de mayor importancia— podía prohibirse, del mismo modo que se podían prohibir otras prácticas normalmente inocuas, como el tomar chocolate o comer por considerarse irrespetuosas. Sin embargo, se cuidaba que no fumaran niños pequeños, pero se les permitía a los adolescentes, quienes consideraban está práctica como símbolo de una libertad recién adquirida. Respecto a fumar en público o frente a los padres funcionaba un mecanismo similar, pues, por lo general, sólo hasta que los hijos llegaran a la mayoría de edad se les permitía hacerlo. Ya en la segunda década del siglo XIX, José Joaquín Fernández de Lizardi en *El Periquillo Sarniento* resumía estas consideraciones morales en la siguiente nota:

[1] Tomás Vélez Cachupín al Virrey Marqués de Cruillas, Santa Fe, 3 de enero de 1766, Archivo General de la Nación, México, *Provincias Internas*, vol. 102, f. 427v.

> El fumar no es malo; es un vicio de los tolerables, y aunque él por sí es muchas veces pernicioso a la salud y gravoso a la bolsa, ya la costumbre lo tiene favorecido; pero ¿el chupar delante de los padres? tampoco es malo, es tan lícito como delante de los que no lo son. Ningún padre se escandalizará si ve que su hijo toma polvos en su presencia; mas con todo esto, la misma costumbre que se tome tabaco aun en la iglesia por las narices, no lo tolera por la boca, ni delante de los padres y superiores (en Castro y Zavaleta: 154).

De esta manera, sin que conozcamos el proceso a fondo, es claro que entre los siglos XVI y XVII, la población novohispana dejó de ver el tabaco como una planta medicinal, considerándola un objeto de consumo cotidiano, siendo el tabaquismo para las mujeres novohispanas un "inocente vicio" aceptado por todo el mundo.

Mujeres fumadoras en la primera mitad del siglo XIX

Al abrirse la antigua Nueva España al mundo con motivo de su independencia política, muchos viajeros para los que antes era casi imposible penetrar en ella, ahora tenían acceso a sus riquezas naturales y a su variado paisaje humano. En la descripción de las costumbres de México, el hábito común de fumar con exceso y en casi cualquier lugar llamaba mucho la atención. Es por ello común encontrar descripciones de viajeros escandalizados por la cantidad, formas y situaciones en que las mujeres mexicanas fumaban. Casi todos ellos ejemplificaron con esta costumbre el retrato de un México incivilizado.[2]

La perceptiva esposa de un embajador español, Fanny Calderón de la Barca, por ejemplo, vio en el fumar un símbolo más del atraso del país, debido a una prolongada época de oscurantismo y aislamiento bajo el dominio español. Cuando asistió al teatro, un lugar donde debería privar el buen gusto y refinamiento, se asustó por el abuso del consumo del cigarro:

> En las lunetas fumaban, en las galerías fumaban, en los palcos fumaban, el apuntador fumaba: una larga fumarola ascendía desde su concha dándole un parecido al oráculo de Delfos en sus profecías. Y, más que eso, las damas fumaban, con lo que no se podía continuar con la sociabilidad. *Il ne manquait* los

[2] Es fácil constatar en los relatos de viajeros extranjeros en el México decimonónico un eurocentrismo que los lleva a distorsionar las prácticas sociales que les eran extrañas o a exagerar sus consecuencias. Sin embargo, se tiene que recurrir a este tipo de fuentes porque son casi las únicas en reparar en las prácticas cotidianas de los mexicanos, que a éstos por parecerles tan comunes ni las mencionan.

> actores, [que no podían fumar én escena] y lo hacían devotamente, hombres y mujeres, entre bambalinas. Cerca, en casi todos los palcos, había una o dos mujeres fumando. ¡La fuerza de fumar no debe seguir más! El teatro no es digno de esta gran ciudad. (114).

El que las mujeres tuvieran el hábito del tabaco llamaba desde luego la atención de los viajeros, quienes no comprendían cómo había penetrado en ambos sexos y en todos los estratos de la sociedad, sin prejuicio social alguno al hacerlo en público. En un testimonio similar al anterior, el inglés George Francis Lyon describe el ambiente de un teatro mexicano en 1826 casi de manera idéntica a Madame Calderón de la Barca, aunque se muestra más impresionado al ver fumar a las mujeres de clase alta, quienes de alguna manera imponían las reglas sociales:

> ... los palcos estaban ocupados por señoras vestidas más bien a la moda de Francia o Inglaterra... Era en verdad algo singular observar a las hermosas, delicadas y rubias muchachas, vestidas con lujosos trajes de baile, y muchas con penachos de plumas de avestruz, fumando cigarros, que sostenían en sus manos carentes de guantes; y contemplar cuando sonreían a través de sus nubes de humo a su galán favorito, una hilera de dientes que casi rivalizaban en color con el ébano... Como no fumo en público, dediqué toda mi atención a las damas de nuestro palco, cuyos cigarros era mi deber prenderles con las lámparas que se hallaban frente a nosotros (en Tuñón: 210-211; Bayard en Olivera y Crété: 301; Giovanni en Dumas: 360).

Había toda una serie de lugares públicos donde el fumar estaba permitido y donde se hacía sin ningún miramiento. Los hombres no dejaban de sorprenderse ante la cantidad de cigarros o puros que consumían las mexicanas, lo que en ocasiones les manchaba los dientes o yemas de los dedos. Para evitar estos inconvenientes, muchas fumadoras llevaban consigo tenacillas de oro para sostener sus cigarros con una cadena que suspendían de su cuello, junto a su cigarrera (Burkhart en Mentz: 150). Otro viajero, visiblemente perturbado al ver a tantas mujeres consumir tabaco, y ofrecerlo a sus colegas masculinos, quedó impresionado al descubrir dónde guardaba su tabaco la esposa del alcalde de Puebla:

> Las damas tomaron parte en la plática y se expresaron también en este sentido, y fueron por demás muy corteses, obsequiándonos sus cigarrillos, que ellas mismas fuman. Confieso que fue aquí la primera vez en mi vida que veo a las señoras fumando en una excelente reunión social y me asombró no poco el

> hecho de que la señora de la casa, tan elegantemente vestida, sacase de entre sus senos un dorado mechoncillo de tabaco y me lo ofreciese con papel de fumar; mas como yo lo rechazara, completamente tranquila encendió el suyo y según me parece lo saboreó muy a gusto (Becher en Ortega: 75).

En efecto, como buena parte de los cigarrillos eran elaborados por las mismas mujeres que los fumaban, el uso de distintos adminículos para el manejo del tabaco siguió siendo muy popular durante la primera mitad del siglo XIX. De hecho, la manufactura de tabaqueras y cigarreras de uso femenino continuó hasta bien entrado el siglo. En este periodo, los artesanos Manuel Mariano Fernández y Cartami y el alemán A. Wimer, dejaron estampadas sus firmas en numerosos trabajos, conocidos como —braseritos para encender cigarros—, fabricados en fechas más recientes como en 1853 en San Luis Potosí (Amerlinck: 130). Con el paso de los años y la llegada a México de los cerillos, serán precisamente las cajas cerilleras el acompañante más común de los fumadores.

Los viajeros resaltan tanto la afición de las mexicanas al cigarro, que éstas son descritas en una multitud de actividades al mismo tiempo que fuman. En los paseos por los canales de La Viga o de la Alameda, se podían ver carruajes o mujeres a caballo coronados por su inseparable espiral de humo. Ir en la tarde a la Alameda sólo servía para "fumar y dar vuelta en los coches por una o dos horas" (Calderón de la Barca: 263).

Así, no es de extrañar tampoco que las señoritas mexicanas pudieran seguir fumando aunque realizaran distintas actividades:

> En el transcurso de la primera noche que pasé en una reunión social —nos informa William Bullock en 1825— observé el humo que se levantaba por sobre la cabeza de una dama que tocaba el piano, fui a cerciorarme del hecho y encontré que, a pesar de estar comprometida con el instrumento, no abandonaba su cigarro puro y expelía bocanadas de humo por su boca y nariz... (Poblett: 53).

Como no existía cortapisa alguna para que las mujeres dejaran de fumar en público, lo hacían en cualquier circunstancia, lo que a muchos extranjeros les parecía una decidida falta de respeto. En los bailes, las mujeres podían fumar a solas, en corrillos o del brazo de su novio o esposo sin que nadie se sorprendiera. Incluso se llega a reseñar que al terminar la ceremonia de la toma de velo de una monja, los parientes de ambos sexos satisfechos, fuman tranquilamente en la misma sacristía de la iglesia (Calderón de la Barca: 134, 263).

A pesar de que las mexicanas estaban acostumbradas a fumar en público, era en el espacio doméstico donde mejor podían explayarse. Lo común era que las mujeres elaboraran con sus manos cigarrillos de tabaco envueltos en hojas de maíz al momento de fumarlos, aunque también podían consumir puros que se compraban en atados y encendían con algún mechero o braserito. Ya alguna viajera, con acceso a las alcobas de las mujeres acomodadas, describe como el cigarro es un compañero casi inseparable de las señoritas mexicanas desde que amanece, pues muchas comienzan a fumar al momento en que alguna doncella le peina el cabello. Fanny Calderón de la Barca, relaciona esto con un lujo oriental (36). En otras ocasiones, como en el ejemplo de una señorita floja, el cigarro y el chocolate se consumen aun antes de abandonar el lecho: "[Las mujeres que no hacen nada] se levantan muy tarde (entre ocho y nueve), algunas, después de haber tomado su chocolate en la cama, y fumado su cigarrito, se van a conversar con la familia o con las criadas" (*Semanario de la*... II: 191-192).

Las casas mismas reflejaban en su mobiliario la afición a fumar de las mujeres, pues para un observador prevenido la existencia de braseros, ceniceros y otra parafernalia denuncia a primera vista la existencia de fumadoras. Según Carl Sartorius, al hacer la descripción de la casa de un criollo durante una imaginaria visita, al ver el salón recibidor encuentra:

> Un cenicero de plata con brasas humeantes y un paquete de papel para cigarrillos, indicios de que a la señora de la casa le gusta fumar... [Durante la visita] las chicas fuman alegremente sus cigarrillos; una está sentada en el suelo sobre un felpudo mientras una doncella le peina los brillantes cabellos. [Una anfitriona ideal dirá] "Niñas, ¿no oyen? ¡Vengan acá...! que tenemos visita. Ahora siéntense y fumemos un cigarrillo... No puedo ofrecerles algo mejor porque se me acabaron los habanos. No he logrado encontrar otro cigarro de mi gusto".
>
> Ahora se presentan las hijas; se cubren la cabeza y los hombros con una pañoleta... Todas las mujeres se sientan: los cigarros, sostenidos con unas tenacillas de oro para no manchar los dedos, despiden nubecillas de humo (131-132).

Todos estos testimonios indican que las mujeres fumaban a todas horas, pero había algunas ocasiones en que el hábito era compartido por todos los asistentes. Por ejemplo, al final de una comida, frecuentemente era la señora de la casa la que indicaba cuándo se podía comenzar a fumar. Esta muestra de buena educación se cumplía incluso en la mesa presidencial:

> Después del desayuno, la señora [de Santa Anna], habiendo mandado a un oficial por su cigarrera que tenía la tapa bañada en oro y un diamante, me ofreció un cigarro, lo que yo decliné, y encendió el suyo: un cigarrito de papel. Los caballeros siguieron su buen ejemplo (Calderón de la Barca: 87).

Muchas veces, el tabaquismo femenino se relacionaba con la falta de educación de las mexicanas y sus escasas ganas de superarse. El fumar se convertía así en una manifestación de obvia ociosidad. Madame Calderón de la Barca se quejaba amargamente de que con las mexicanas no se podía platicar de ningún tema de interés, pues éstas pasaban su tiempo "en perfecta ociosidad, sólo fumando", sin darse espacio para leer siquiera el catecismo (62).

Otro aspecto importante del tabaquismo femenino en el México del siglo XIX es lo extendido que estaba entre casi todas las clases sociales y regiones geográficas. Al parecer, únicamente las mujeres indígenas no adquirieron el hábito, debido a su pobreza extrema, que les impedía comprar tabaco o cigarrillos, o simplemente a que casi nunca aparecen a la vista de viajeros extranjeros y tampoco despiertan interés en los cronistas mexicanos, las indígenas comúnmente no aparecen en los relatos con un cigarro en la mano. Fuera de esta notable excepción, en todas las regiones de México y estratos sociales las mexicanas fumaban. Desde su llegada misma a Veracruz, el viajero alemán Sartorius descubre en un principio entre al abigarrado contingente humano que forman las calles del puerto, la presencia del cigarro en manos femeninas de distintas clases, razas o edades:

> ... El bello sexo exhibe los mismos contrastes: de una parte, un lujo desbordado, de la otra, mujeres con escasa vestimenta. ¿Qué hombre del norte podría dejar de asombrarse a la vista de una negra entrada en carnes, sentada cómodamente a la puerta de su casa, con una pipa de barro en la boca y prodigando a su desnudo vástago que la rodea o se encarama en ella como un simio? ¿Y qué hombre no osaría dirigir una mirada a ese grupo de muchachas mestizas, todas ellas a caballo, luciendo ondulantes listones en el pelo o bien fumando cigarritos al tiempo que chancean con su moreno admirador? (50).

Unas décadas más tarde, el francés Lucien Biart, tras hacer una descripción de la belleza de las jarochas, llenas de natural donaire, concluye su esbozo afirmando: "pongamos un grueso puro entre sus blancos dientes y el retrato estará completo" (en Tuñon: 234). La escena se repite si acompañamos al inglés George Frances Lyon a Tampico o al norteamericano Josiah Gregg a Chihuahua y Nuevo México, por ejemplificar dos regiones muy distantes (Lyon en Poblett, III: 234-

235; Gregg en Poblett: 48). O cuando contemplamos algunas de las litografías de Claudio Linati, en especial la de "La joven obrera" (Ilustración 35).

Del mismo modo, se nos informa que el acto mismo de fumar era ocasión propicia para un mayor acercamiento de las distintas clases sociales, ya que todas compartían el mismo hábito al igual que otros como, el juego. William T. Penny, por ejemplo, se sorprende de la camaradería que mostraban los criados con la señora de la casa al ver que aquéllos "iban caminando al lado de su ama, platicando y fumando igual que ella, proveyéndose mutuamente de cigarrillos o intercambiándose lumbre" (Ortega: 93).

Incluso en ciertas ocasiones la habilidad y gracia de las mexicanas en el manejo del tabaco o los cigarros llamaba la atención de los viajeros quienes, en raras ocasiones, llegaron a considerarlo un rasgo de cierta elegancia. Así, el embajador estadounidense Joel R. Poinsett se sorprendía agradablemente cuando "encontramos a la señora de la casa fumando un cigarrillo. Sacudiéndolo en la boca con mucha desenvoltura, nos recibió gentilmente" (105). En fechas cercanas, el inglés William T. Penny admiraba la habilidad de las mexicanas para elaborar cigarrillos: "... cuando le pedí un cigarrillo me hizo el más fino y mejor hecho que jamás se haya elaborado de manos de una dama" (Ortega: 188). Madame Calderón, más habituada a las costumbres del país, llegó a afirmar que "aunque es poco femenino, no encuentro desagradable ver fumar a una mujer bonita" (166).

Mientras las fuentes mexicanas casi no mencionan el tabaquismo femenino, gran parte de las extranjeras lo critican acerbamente considerándolo un hábito que era símbolo del retraso educativo de las mexicanas y social de México. Desde el punto de vista de los extranjeros, ese vicio de las mexicanas opacaba en muchas ocasiones todas sus virtudes:

> Las muchachas mexicanas son vivaces —escribía Joel R. Poinsett en 1822— cantan y tocan con gusto y saben todo lo que han podido aprender. Si dejaran la detestable costumbre de fumar serían muy simpáticas y amables. Lo anterior debe entenderse como una característica de la sociedad en general. Existen ciertamente unas cuantas señoritas (me temo que poquísimas) que no fuman... (170-171).

Otros viajeros criticaban de manera abierta el tabaquismo femenino, pero no el masculino. Así, durante la guerra entre México y Estados Unidos, era frecuente que los soldados norteamericanos se burlaran de las mexicanas por fumar (Poinsett: 170-171). Sin embargo, Georges Francis Lyon, afirmaba que "cuando se introduzca el empleo de corsés y bañeras y se prohiban los cigarrillos al sexo

débil, los modales del hombre cambiarán radicalmente", consideraba de alguna manera culpables a las mujeres de su situación de sumisión con respecto al hombre (Magoffin: 118).

A pesar de las constantes críticas de los extranjeros, todo indica que en las primeras décadas del México independiente las mujeres tuvieron la más amplia libertad para seguir cultivando el hábito de fumar heredado de la colonia, sin merecer ningún calificativo moral por parte de la sociedad mexicana. Sin embargo, con el paso del tiempo las cosas cambiarían.

Disminución del tabaquismo femenino

Es imposible determinar con exactitud cuándo inició el descenso del consumo de tabaco por parte de las mujeres mexicanas a mediados del siglo XIX, así como también el poder precisar sus causas. El primer testimonio con el que contamos al respecto es el del diplomático inglés Henry George Ward, quien en 1827 escribió lo siguiente sobre las señoritas mexicanas:

> Poseen talentos considerables; y aunque en 1824 les gustaba fumar... antes de mi salida del país se había registrado un cambio magnífico. Se prohibieron los cigarrillos en todos los lugares de reunión pública y aun en privado estaba cayendo gradualmente en desuso (717).

En realidad no conocemos ninguna medida pública o privada que prohibiera el uso del cigarro en lugares de reunión en fechas tan tempranas y, por los testimonios de otros viajeros, se puede concluir que el optimismo del embajador Ward era muy prematuro. Ya que pocos años más tarde, en 1830, el alemán Hans Krose, en su visita a la feria de San Agustín de las Cuevas se mostraba muy molesto porque: "las damas fumaban... una indecencia que todavía se puede observar diariamente en el teatro, pero esta costumbre se empieza a perder" (Mentz: 150).

Del mismo modo, una década después, Madame Calderón de la Barca afirmaba:

> Fumar entre las mujeres de la clase alta se está considerando fuera de moda y es raro verlas fumando en público, excepto por las señoras mayores o casadas. Entre las clases medias, jóvenes y viejas fuman sus cigarritos sin dudarlo, pero cuando una costumbre se empieza a considerar vulgar, difícilmente subsistirá una generación (166).

Al parecer, este paulatino abandono del consumo de tabaco entre las mexicanas comenzó efectivamente en la clase alta de la ciudad de México, en donde las mujeres estaban más ligadas a las modas europeas, extendiéndose posteriormente a otras regiones y clases sociales. Podemos afirmar también que en principio las mexicanas dejaron de fumar en público para posteriormente hacerlo en privado.

Hacia 1846, el embajador norteamericano Waddy Thompson decía que "las mujeres en México, creo, generalmente fuman, pero como se empieza a ver como una falta hacerlo en público, lo hacen privadamente" (165).

Debido a que el abandono de una práctica tan arraigada se basa en decisiones individuales, se dificulta el poder apreciar el proceso de manera lineal y homogénea. Sin embargo, resalta el que, los viajeros poco a poco dejan de comentar el tabaquismo en las mujeres, narrando en otros detalles sobre las tradiciones femeninas, como son el vestido, sus habilidades en el canto, etcétera. Esto no significa que incluso a principio de los años cincuenta y sesenta, hubiera quien siguiera descubriendo a las mujeres mexicanas todavía fumando con toda libertad en público y en privado, y sin indicio alguno de desaprobación, sobre todo en provincia, donde para esas fechas, ya hay indicios del paulatino abandono de esa costumbre.

De esta forma, mientras Emile de Keratry reportaba haber visto en Veracruz hacia 1864 a "muchachas, bonitas en su mayoría, bien vestidas aunque sin medias [que] fumaban cigarrillos sentadas en rueda" (en Iturriaga: 195).

En 1856, el inglés Marvin Wheat manifestaba que el cigarro caía en desuso entre las señoritas de clase alta en Guadalajara al afirmar que "por estos rumbos todo el mundo, sin distinciones de sexo, disfruta de ese lujo [de fumar] excepto las señoritas jóvenes; estas últimas, si lo hacen, lo hacen a escondidas y por diversión" (87).

Sin embargo, esos retratos de fumadoras son cada vez más escasos —aunque no del todo inexistentes— para la época de la Intervención Francesa. Al respecto, Paula de Kolonitz, dama de compañía de la emperatriz Carlota, afirmaba hacia 1864:

> Extraño me pareció en algunas casas el uso de poner a la izquierda y derecha del sofá, en el cual suelen sentarse los huéspedes de mayor distinción... escupideras de mármol blanco en un pedestal de madera. Es posible que no sea sino una reminiscencia del tiempo en que todas las señoras vivían, de la mañana a la noche, con un puro en la boca; pero ahora fumar ha pasado de moda entre las damas y hasta se reprueba (112-113).

Es difícil aceptar que una costumbre tan arraigada se haya extinguido en el transcurso de sólo dos generaciones, aún en el caso de una clase social. Quizá el abandono del cigarrillo se dio en un principio sólo cuando las mujeres se presentaban en público, pero continuaban fumando en la intimidad del espacio doméstico, proceso que la perceptiva Madame Calderón observó años antes entre las mujeres cubanas (36). Probablemente, la abstinencia del tabaco formaba parte de un nuevo modelo ideal de mujer; las revistas femeninas de la época no aludían al consumo del tabaco femenino sino que presentaban a éstas como heroínas románticas y delicadas, a las que difícilmente se podía concebir con un cigarro o puro en la mano.[3] Este modelo más europeizado pudo tener influencia en las mexicanas de clases altas de manera gradual, cuyo ejemplo pudo extenderse paulatinamente, sobre las mujeres de otras clases sociales. En este sentido, la Intervención Francesa pudo ser el momento decisivo para la aceptación del ideal romántico de mujer, ya que, al instalarse en nuestro país una "verdadera" corte europea que rechazaba totalmente el tabaquismo femenino, pudo influir en esta práctica ocasionando su abandono por parte de las mujeres mexicanas.

Desafortunadamente, son sumamente escasos los testimonios que relacionan directamente a la mujer y el consumo del tabaco entre 1840 y 1865, que nos ayudaran a conocer mejor la evolución de la disminución del tabaquismo femenino; testimonios que, además, no dejan de ser contradictorios. Por ejemplo, a favor del tabaquismo podríamos considerar un artículo aparecido en *El Album Mexicano* de 1842 que trata de la historia novelada del tabaco (Centeno en Amerlinck: 189), o la afirmación de que el fumar no afecta la dentadura, sino que: "la quina, la sangre de drago, el carbón y el hollín son los únicos verdaderos enemigos de los dientes" (*Semanario de las...*). Se encuentra también una receta para hacer tabaco de olor en *La Semana de las Señoritas Mexicanas* en 1852, pero ésta se puede considerar tal vez como una manera de feminizar la costumbre de fumar, pues se suaviza el olor del tabaco tamizándolo con flores. También se le puede ver como una habilidad de la mujer el manejar el tabaco en polvo en sus propias casas (Tuñón: 211-212).

Durante la misma época de mediados del siglo XIX, la costumbre de fumar sigue conservándose en las mujeres de clases populares. En las primeras publicaciones costumbristas, muchas estampas populares aparecen asociadas al consumo del cigarro. Entre ellas, destaca la de la china poblana, que se buscaba entonces fuera el prototipo de la mujer popular mexicana. En *Los mexicanos pintados por sí mismos*, se muestra la imagen de la china poblana ataviada con el

[3] Consúltense, por ejemplo, multitud de novelas y narraciones con mujeres como protagonistas en Linati, Gatti y Heredia; Galván, 1838, 1842 y García y Navarro.

traje tradicional, sosteniendo un cigarro (Frías *et al.*: 90). Asimismo, los directorios comerciales nos indican que había muchas mujeres al frente de estanquillos, o trabajando como empleadas de las nacientes fábricas de cigarrillos, lo que no significa necesariamente que fumaran, sino sólo que estaban en contacto cotidiano con el tabaco (Maillefert: 299-301).

A pesar de estos posibles esfuerzos por conservar como una tradición el "inocente vicio de fumar", éste se fue convirtiendo en una práctica casi exclusivamente masculina. Las mujeres fumadoras prácticamente desaparecen de los relatos de viajeros y crónicas costumbristas, y esto no se debe a que los escritores se hubieran acostumbrado a ellas. En las tres últimas décadas del siglo XIX, sólo en contadas ocasiones se mencionan en éstas obras a mujeres fumadoras. En la gran mayoría de los casos resalta el hecho de que fumen para acentuar su fealdad, vejez o exotismo como nos dice Charles Flandrau sobre el barco en el que arribó a México, cuando se sorprendió negativamente al oler "la primera bocanada penetrante de humo exótico que sale del cigarro de una anciana de color café y con bigote".[4]

Existen testimonios contemporáneos que nos confirman la permanencia del hábito en provincia entre las personas más ancianas. En 1879, el norteamericano John Finnerty se admira de que en el pueblo de Zaragoza, Coahuila, una mujer mayor fume con su marido y en presencia de extraños (Timmons: 50). Años más tarde la estadunidense Fanny Gooch afirmaba de manera contundente que "el fumar públicamente ya no se acostumbra entre las señoritas, aunque me han dicho que muchas caen en este inocuo y, en ellas, gracioso pasatiempo en privado. La matronas fuman sin niguna reserva" (100).

Las revistas femeninas de la República Restaurada y el Porfiriato muestran de manera cada vez más directa que el fumar en una mujer está mal visto, aunque todavía permitido, pues en varias de sus páginas se anuncian "cigarrillos arrobadores para señoras", un indicio más de que se trataba de diferenciar, sin lograr eliminar en su totalidad, el tabaquismo femenino del masculino (*El Album de la Mujer)*. Numerosas cajetillas y anuncios de cigarros muestran a mujeres famosas o artistas fumando, pero paradójicamente, la propaganda se dirigía casi siempre a la clientela masculina.

En las últimas décadas del siglo XIX, las menciones al tabaquismo se refieren a una práctica realizada casi exclusivamente por hombres. Por ejemplo, en un artículo sobre las trabajadoras tabacaleras, su autora afirmaba que: "este vicio del cigarro es de las pocas malas costumbres masculinas que no redundan en daño

[4] Un caso similar de una indígena perezosa puede verse en Chambon: 123.

del sexo femenino", puesto que "mientras haya sol que madure el tabaco y hombres que lo fumen, habrá cigarreras" (Bazán, I: 260-261). Una descripción de un juego entre enamorados hecha por un norteamericano en 1889 muestra que el fumar era un atributo francamente masculino al decir que en el llamado "jugar o hacer el oso", "el hombre le da a ella un puro o un cigarro en el que va una nota para su enamorada y ella contesta usando un abanico o un pañuelo" (Ober: 287).

Las jocosas crónicas sociales de Ángel del Campo Tick-Tack muestran con mayor claridad que el vicio de fumar ya no estaba en absoluto asociado a las mujeres, pues éstas, al caer en alguna depresión, preferían, según sus palabras, "refugiarse en los helados napolitanos" y nunca en el cigarrillo (237). Otro indicio de que la mujer y el tabaco ya estaban casi completamente divorciados es su descripción del final de una comida con la intención de hacer una elegía del cigarro y oponerse a los primeros reglamentos en contra de los fumadores que se promulgaron en la ciudad de México en 1899:

> Y en los momentos de regocijo es tan indispensable él [el cigarro] que, en llegado el café, automáticamente dicen las señoras de la mesa, sonriendo con una inclinación del dos por ciento:
> — No me molesta...
> Y estallan a un tiempo treinta cajetillas y se prenden otros tantos cerillos y la conversación se hace general (85-86).

Lo anterior no significa que ya para esta época ninguna mujer fumara, sino que las fumadoras lo hacían en un ámbito más íntimo, lo que si es seguro es su disminución. Las imágenes de la mujer moderna de principios del siglo XX con su cigarro y boquilla y, la de la mujer vieja de provincia que todavía fumaba un buen puro al terminar de comer; formaban parte de un futuro y un pasado anacrónicos que convivían gracias a la diversidad geográfica y social de México, pero de ninguna manera significaban lo que se consideraba normal o socialmente aceptable.

No cabe duda que durante el siglo XIX, en un lapso relativamente corto de una o dos generaciones, el hábito de fumar se había modificado notablemente en la sociedad mexicana. De ser algo universalmente aceptado y tolerado, el tabaquismo se convirtió en una actividad de naturaleza masculina. Hombres y mujeres participaron en este cambio de actitud, que tal vez no conllevó imposición alguna. Influyendo el ideal europeo sobre lo que debería de ser una mujer en la mentalidad de las mexicanas, quienes paulatinamente lo fueron adoptando, adecuando

su conducta a él, sin embargo los mecanismos de esta adopción no los conocemos con plenitud.

Una de las grandes dificultades para examinar los cambios de un comportamiento colectivo, es la imposibilidad de establecer explicaciones lineales. En el caso del consumo de tabaco por parte de las mujeres mexicanas influyeron decisiones personales impredecibles para el investigador. Una mayor prospección en las fuentes hemerográficas y estudios comparativos con otros países —en este caso Cuba— ayudaría a conocer con mayor profundidad el cómo y porqué se produjeron estos cambios en el comportamiento colectivo.

Archivos consultados

AGN Archivo General de la Nación, México DF, Provincias Internas.

AHCM Archivo Histórico de la Casa de Morelos, Morelia, Michoacán, Negocios diversos.

Bibliografía

Ajofrín, Francisco de
1958 *Diario de viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII...*, ed. de Vicente Castañeda y Alcover, Real Academia de la Historia, 2 volúmenes, Madrid.

Amerlinck, María Concepción
1988 "El virreinato. El tabaco y el arte", en María Concepción Amerlinck, *et al.*, *Historia y cultura del tabaco en México*, prólogo de Fernando Benítez, Tabacos Mexicanos y Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, pp. 127-141.

Arrom, Silvia Marina
1985 *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford.

Arróniz, Marcos
1858 *Manual del viajero en México*, Rosa y Bouret, París.

Becher, C. C.
1959 *Cartas sobre México. La República Mexicana durante los años decisivos de 1832 y 1833*, edición de Juan Antonio Ortega y Medina, FFL-UNAM, México.

Braudel, Fernand
1994 *Bebidas y excitantes*, Alianza Editorial/CONACULTA, México, pp. 59-64.

Calderón de la Barca, Francis Erskine, Madame de
1970 *de Life in Mexico. The Letters of... with New Material from the Author's Private Journals*, edición de Howard Fisher y Marion Hall Fisher, Garden City, Doubleday & Co, Nueva York.

Campo, Angel del
1991 *La Semana Alegre*, ed. de Miguel Angel Couto, IIB-UNAM, México.

Cárdenas, Juan de
1988 *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Alianza Editorial, Madrid.

Castro Morales, Efraín y Juan Pablo Zavaleta
1988 "Santa yerba, sagrada yerba", en María Concepción Amerlinck, *et al.*, *Historia y cultura del tabaco en México*, prólogo de Fernando Benítez, Tabacos Mexicanos y Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, pp. 142-155.

Diadiuk, Alicia
1973 *Viajeras anglosajonas en México. Memorias*, SEP, Col. SepSetentas, 62, México.

Dumas, Alexandre
1944 *The Journal of Madame Giovanni*, Livernight Publishing Corporation, New York.

Elices Montes, Ramón
1885 *Cuatro años en Méjico. Memorias íntimas de un periodista español*, prólogo de Emilio Castelar, Imprenta de la viuda de J. M. Pérez, 2 volúmenes, Madrid.

Fabián y Fuero, Francisco de
1770 *Colección de providencias diocesanas del obispado de Puebla de los Angeles, hechas y ordenadas por su señoría Francisco de Fabián y Fuero*, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, Puebla.

Flandrau, Charles Macomb
1994 *¡Viva México!*, prólogo de Margarita Carbó, CONACULTA, Col. Mirada viajera, México.

Flores Salinas, Berta
1964 *México visto por algunos de sus viajeros (siglos XVI y XVII)*, Botas, México.
1966 *México visto por algunos de sus viajeros (siglo XVIII)*, Botas, México.

Foucher de Saint, Maurice
1874 *De Quebec a Mexique. Souvenirs de voyage, de gainison, de combat et de*

bivouac, Duvernay, Frever et Douvereau, 2 volúmenes, Montreal.

Frías y Soto, Hilarión, *et al.*
1854 *Los mexicanos pintados por sí mismos. Tipos y costumbres nacionales*, Imprenta de M. Murguía y Cía., México.

Gage, Thomas
1958 *Travels in the New World*, ed. de Eric S. Thompson, University of Oklahoma Press, Norman.

García Icazbalceta, Joaquín
1963 *Relaciones de varios viajeros ingleses en la ciudad de México y otros lugares de la Nueva España. Siglo XVI*, Porrúa/Turanzas, Madrid.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco
1976 *Viaje a la Nueva España*, IIB-UNAM, México.

Glantz, Margó
1964 *Viajes en México. Crónicas extranjeras*, Secretaría de Obras y Transportes, México.

Gonzalez Galván, Manuel
1980 *El tabaco y las cigarreras mexicanas de oro y plata*, IIE- UNAM, México.

Gooch, Fanny Chambers
1966 *Face to Face with the Mexicans*, ed. de C. Harvey Gardiner, Southern Illinois University Press, Col. Latin American Travel, Carbondale.

Gregg, Josiah
1995 *El comercio en las llanuras*, prólogo de Angela Moyano Pahissa, CONACULTA, Col. Mirada viajera, México.

Guijo, Gregorio Martín de
1953 *Diario 1648-1664*, edición de Manuel Romero de Terreros, Porrúa, 2 volúmenes, México.

Iturriaga de la Fuente, José
1988-1992 *Anecdotario de viajeros extranjeros en México, siglos XVI-XX*, FCE, 4 volúmenes, Col. Escritores Mexicanos, 64-65, México.

Kolonitz, Paula de
1984 *Un viaje a México en 1864*, SEP/FCE, Col. Lecturas Mexicanas, 41, México.

Linati, Claudio
1974 *Trajes civiles, militares y religiosos de México*, Porrúa, México.

Magoffin, Susan Shelby
1962 *Down the Santa Fe Trail into Mexico: The Diary of...*, edición de Stella Drumm, Yale University Press, Yale.

Maillefert, Eugenio
1992 *Directorio del comercio del imperio mexicano para el año de 1867*, introducción de Carlos Contreras, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México.

Malo, José Ramón
1948 *Diario de sucesos notables de... (1832-1864)*, edición de Mariano Cuevas, Patria, 2 volúmenes, México.

Martínez Marín, Carlos
1988 "Época prehispánica", en María Concepción Amerlinck, *et al.*, *Historia y cultura del tabaco en México*, prólogo de Fernando Benítez, Tabacos Mexicanos y Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, pp. 55-103.

Mentz de Boege, Brígida von
1982 *México en el siglo XIX visto por los alemanes*, IIH-UNAM, México.

Ober, Frederick A.
1889 *Travels in Mexico and Life among the Mexicans*, J. Dewing and Co., San Francisco.

Olivera, Ruth R., y Liliane Crété
1991 *Life in Mexico under Santa Anna, 1822-1855*, University of Oklahoma Press, Norman.

Obregón Martínez, Arturo
1988 "El siglo XIX. Economía y tabaco" y "Sociedad y tabaco", en María Concepción Amerlinck, *et al.*, *Historia y cultura del tabaco en México*, prólogo de Fernando Benítez, Tabacos Mexicanos y Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, pp. 157-179.
1982 *Las obreras tabacaleras de la ciudad de México (1754-1925)*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México.

Ortega y Medina, Juan A.
1987 *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, IIH-UNAM, Col. Historia moderna y contemporánea, México.

Ortiz, Fernando
1963 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar. (Advertencia de sus contrastes*

agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación), 2a. edición, introducción de Bronislaw Malinowski, Universidad Central de Las Villas, La Habana.

Parcero Lopez, María de la Luz
1982 *Condiciones de la mujer en el siglo XIX en México. Bibliografía*, INAH, México.

Poblett Miranda, Martha
1992 *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, prólogo de José Emilio Pacheco, Gobierno del Estado de Veracruz, 11 volúmenes, Veracruz.

Poinsett, Joel R.
1973 *Notas sobre México*, edición de Eduardo Enrique Ríos, JUS, México.

Quiñonez, Isabel
1994 *Mexicanos en su tinta: calendarios*, INAH, México.

Ramos Escandón, Carmen, *et al.*
1987 *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, PIEM-Colmex, México.

Rivera, Juan Carlos y Efraín Castro Morales
1988 "El Real estanco del tabaco en Nueva España", en María Concepción Amerlinck, *et al.*, *Historia y cultura del tabaco en México*, prólogo de Fernando Benítez, Tabacos Mexicanos y Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, pp. 105-126.

Rocha, Martha Eva
1991 *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas. Volumen IV: El porfiriato y la Revolución*, INAH, México.

Sartorius, Carl Christian
1990 *México hacia 1850*, edición de Brígida von Mentz, Conaculta, Col. Cien de México, México.

Solano, Francisco de
1987 *Antonio de Ulloa y la Nueva España*, IIB-UNAM, México.

Tavera Alfaro, Xavier
1964 *Viajes en México. Crónicas mexicanas*, Secretaría de Obras y Transportes, México.

Thompson, Waddy
1846 *Recollections of Mexico*, Wiley and Putnam, New York.

Timmons, Wilbert
1974 *John F. Finnerty Reports Porfirian Mexico, 1879*, Texas Western Press, El Paso.

Tuñón, Julia
1991 *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas. Volumen III: El siglo XIX (1821-1880)*, INAH, México.

Vérgez, José F.
1902 *Recuerdos de Méjico*, Imprenta de Heinrich y Cía, Barcelona.

Vigneaux, Ernesto de
1950 *Viaje a Méjico*, edición de Leopoldo I. Orendáin, Banco Industrial de Jalisco, Guadalajara.

Ward, Henry George
1981 *México en 1827*, FCE, Col. Biblioteca Americana, México.

Wheat, Marvin
1994 *Cartas de viaje por el Occidente*, edición de José María Muriá y Angélica Peregrina, COLJAL, Guadalajara.

Zenteno Calderón, Sonia
1988 "El siglo XIX. Arte y tabaco", en María Concepción Amerlinck, *et al.*, *Historia y cultura del tabaco en México*, prólogo de Fernando Benítez, Tabacos Mexicanos y Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, México, pp. 180-193.

Xiriki-tukipa-cabecera: El triángulo estructural de la organización social en una comunidad wixarika

Johannes Neurath*

Resumen: El artículo analiza la organización social de una comunidad huichola de Jalisco. Por un lado, existen grupos bilaterales de parentesco enfocados en el culto de los adoratorios xiriki, por el otro, dos formas de organización comunitaria y territorial: los distritos tukipa con sus grandes centros ceremoniales y grupos de iniciación llamados "jicareros", así como las unidades conocidas como comunidades, con su doble jerarquía de autoridades cívico-religiosas y mayordomos.

Abstract: This article analizes the social organization of a Huichol community of Jalisco. On one hand, we find bilateral kinship groups focused in the cult of the xiriki shrines; on the other, there are two types of communal and territorial organization: The tukipa districts with its complex ceremonial centers and initiatory groups, as well as the so called communities with its double hierarchy of civil-religious authorities and mayordomos.

En la Sierra del Gran Nayar, la investigación sobre los sistemas de parentesco y la organización social apenas inicia. Los temas preferidos de los antropólogos han sido otros, principalmente simbolismo y arte, religión, chamanismo y uso de alucinógenos (Jáuregui, 1992; 1996). Los pocos investigadores que se dedicaron a estudiar las relaciones sociales, o se aferraron a reconstruir una supuesta organización de linajes o clanes exogámicos ya desaparecida (Weitlaner; Monzón; Weigand, 1972; 1978; 1981), o investigaron las jerarquías cívico-religiosas comunitarias, olvidándose de los demás aspectos de la estructura social (Grimes y Hinton; Hinton, 1961; 1972). Actualmente sabemos que los primeros siguieron una pista equivocada. Su búsqueda de la sociedad segmentaria perdida correspondía a los postulados de la antropología estructural-funcionalista. Sin embargo, una serie de autores recientes han criticado el tratamiento preferencial que esta escuela ha dado a los grupos exógamos de unifiliación (Dumont; Lévi-Strauss,

* Departamento de Etnografía. Museo Nacional de Antropología e Historia, INAH

1981; Kuper, 1982; Carsten y Hugh-Jones). Por otro lado, el énfasis exagerado en los sistemas de cargos tiene una larga tradición en la etnología de Mesoamérica. Los colaboradores de los recientes números especiales de la revista *Ethnology* (Mulhare), tienen el mérito de haber comenzado una crítica más sistemática de esta situación.

En la región del Gran Nayar, actualmente realizamos considerables avances sobre la documentación etnográfica de los ciclos rituales, tanto de coras, como de huicholes (Coyle; Guzmán; Neurath, 1998). Como demuestran los trabajos y publicaciones del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) Antropología e Historia del Gran Nayar, también se ha retomado la investigación etnológica comparativa a nivel regional,[1] tarea iniciada a principios de siglo por Konrad Theodor Preuss (Neurath y Jáuregui). Así, tenemos el panorama lo suficientemente claro para constatar que entre todos los grupos etno-lingüísticos indígenas del Gran Nayar existen tres ciclos festivos distintos, claramente diferenciados, aunque también ensamblados entre sí: el católico-comunal, los mitotes comunales y por último, los mitotes particulares que corresponden a grupos bilaterales de parentesco. Este ensayo abarca la comunidad de T+apurie (Santa Catarina Cuexcomatitán), donde realicé un estudio etnográfico de caso sobre las principales fiestas de cada uno de los tres ciclos mencionados (Neurath, 1998). Considero necesario abordar el tema de la estructura social a partir del análisis del ritual, ya que en la misma organización ceremonial encontramos una clave importante para comprender la estructura social en general. Por otro lado, analíticamente, poco nos serviría el estudio de la organización social huichola fuera de su contexto ritual. Este planteamiento puede interpretarse como una crítica más a los tradicionales estudios mesoamericanistas sobre los sistemas de cargos. En realidad, hace ya mucho tiempo que los enfoques procesualistas de la antropología han demostrado que la temática de la reproducción social y cultural no puede abordarse sin recurrir a la eficacia que tienen los procesos rituales, no solamente para crear solidaridad y legitimación, sino también por su capacidad de manejar las contradicciones sistémicas internas (Bloch, 1986; 1992).

En lo que se refiere a la organización social wixarika-t+apurie propiamente dicha, mi material permite apreciar cómo los diferentes centros ceremoniales

[1] La Sierra de Nayarit (o Gran Nayar) es una región histórica-cultural que, territorialmente, incluye porciones de cuatro Estados (Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas), donde conviven hablantes de cuatro idiomas indígenas: coras *(nayarite)*, huicholes *(wixaritari)*, nahuas (mexicaneros) y tepehuanos del sur *(o'odam)*. Las comunidades serranas nayaritas no solamente comparten condiciones ecológicas, sino también una historia común: haberse mantenido políticamente independientes durante la colonia hasta 1722 y, nuevamente, durante varias décadas de la segunda mitad del siglo XIX, cuando el antiguo reino indígena del Nayar fue reestablecido por el líder agrarista Manuel Lozada, el Tigre de Alica (Jaúregui, Neurath y Guzmán, s/f; Jaúregui, Neurath y Guzmán, s/f).

fungen como focos constitutivos para la conformación de grupos cooperativos de carácter ritual y laboral. Por otra parte, queda claro que el sistema que vincula los ciclos festivos con determinados grupos rituales, de parentesco y de organización social, no puede analizarse con las premisas de la teoría de la filiación. Por una parte, constatamos que el intercambio ritual recíproco (Mauss) es el fundamento sobre el cual se construye la sociedad wixarika, hecho que nos acerca automáticamente a los teóricos de la alianza (Dumont, 1983). Por otra parte, hemos explorado las posibilidades analíticas que ofrecen los conceptos levistraussianos de "casa", *société à maison* y "sistema de casas" (Lévi-Strauss, 1981; 1984; 1986; 1988; 1991; Macdonald; Carsten y Hugh-Jones). Territorialidad y parentesco se oponen, pero también se complementan en la estructura social-ceremonial de los huicholes. No consideramos la bilateralidad que observamos en los grupos rituales parentales como un fenómeno residual, producto de los supuestos procesos de aculturación, sino la entendemos como una institución coherente con todo un universo socio-cultural que es conceptualizado como una "casa". De los tres tipos de grupos rituales que se analizarán en este ensayo, dos pueden considerarse estructuras "intermediarias" que se ubican entre lo que se conoce como el "grupo doméstico" y la "comunidad". Sin embargo, la aplicación de estas últimas categorías, por diferentes razones, resulta algo problemática en el Gran Nayar.

Con fundamento en los planteamientos de Preuss sobre el ritual (1908b; 1908c; 1909; 1931), y observando que la mayor parte de las unidades sociales del Gran Nayar son grupos rituales, postulamos que todas las poblaciones indígenas de esta región comparten una misma estructura social-ceremonial, la cual desde luego, muestra toda una serie de variantes. Los rituales denominados "mitote" (del náhuatl *mitotía*) o *neixa* son frenéticas danzas nocturnas alrededor de una fogata y un cantador. En otros trabajos hemos presentado datos etnográficos y etnohistóricos que permiten una definición del "complejo mitote del Gran Nayar" y una reconstrucción de sus principales transformaciones desde el siglo XVI. Hemos domostrado cómo el mitote, a pesar de haber estado prohibido durante mucho tiempo y reprimido por las autoridades eclesiásticas y militares, resiste estructuralmente al cambio. Sin embargo, también es cierto que siempre se adapta a nuevas realidades sociales o ayuda a crearlas cuando resulta necesario. Su eficacia radica en los vínculos que logra establecer entre los ciclos de vida humana y del maíz, combinando la iniciación y el culto a los ancestros con la petición de lluvias, así como con las tareas agrícolas de la preparación del coamil, la siembra y la ofrenda de los primeros frutos.[2]

[2] Propuse que las fiestas "mitote" de los cuatro grupos etnolingüísticos indígenas del Gran Nayar comparten las siguientes características estructurales:

Es lógico que tanto las fiestas católicas como los mitotes comunales solamente existen en las poblaciones que cuentan con una organización comunal. Solamente el mitote parental está presente entre todos los indígenas de la región, aún cuando éstos vivan fuera de los territorios tradicionales de las comunidades. En muchos casos, el mitote comunal no corresponde a las comunidades indígenas establecidas durante la colonia, sino a subdivisiones territoriales de éstas, como los distritos tukipa de los huicholes. Los mestizos del Gran Nayar —un grupo étnico que por lo general es ignorado o menospreciado por los antropólogos— únicamente participan en los rituales del ciclo católico, en los que suelen tener una participación destacada, no sin desarrollar importantes formas de interacción con los indígenas.

El xiriki

Entre los huicholes, el mitote parental se hace en pequeños adoratorios denominados xirikite (sg. xiriki). No es correcto hablar, en este caso de un "ritual familiar", ya que las fiestas y ceremonias de estos adoratorios involucran un grupo de parentesco que es mucho más amplio que una familia. Aunque sí es cierto que conceptualmente, el modelo huichol de la familia poligínica se ubica en el centro de estos rituales. El xiriki es la manifestación de una alianza matrimonial entre el hombre y las plantas de maíz. Al sembrar el coamil, el cultivador se "casa" con las cinco variantes del maíz que son hermanas (*yuawime* - el maíz azul oscuro, *tuxame* - el maíz blanco, *ta+lawime* - el maíz morado, *taxawime* - el maíz amarillo, *tsayule* - el maíz pinto). La poliginia sororal es muy común entre los huicholes y, en menor medida, también entre los coras (Magriñá). Por otra parte, las relaciones entre el cultivador y las plantas de maíz también se conciben

---

1) La escenificación ritual tiene como por tema un conflicto de carácter cósmico. Uno o varios personajes "luminosos" de "arriba" luchan contra un grupo seres "oscuros" de "abajo".

2) La contradicción sistémica del mitote radica en el énfasis que siempre se pone en el triunfo de la luz y del calor solar sobre la oscuridad y el frío, a pesar de que se supone que las batallas cósmicas nunca terminan. La victoria de "los de arriba" equivale al amanecer y al renacimiento de la vida.

3) Los cursos del sol y de los astros (este-cenit-oeste-nadir-este) marcan la temporalidad real del ritual. En el plano horizontal, la estructura espacial también es circular, pero ahí, un acelerado movimiento dancístico levógiro remite a la atemporalidad de los orígenes. Así, mientras que en el nivel de la experiencia, el mitote produce la sensación de perder la noción del tiempo, la finalidad es asegurar la continuidad del tiempo real.

4) En el centro de ambos círculos, se ubican el fuego y su representante o interlocutor que es el cantador. Los centros ceremoniales o patios donde se celebran los mitotes representan a todo el universo, la jerarquía de los sistemas de cargos representa a todos los dioses.

5) El triunfo del sol sobre las tinieblas se expresa en un acto violento de sacrificio y establece una síntesis jerarquizada entre los opuestos, misma que fundamenta el sistema interno de autoridad que tiene la comunidad.

6) El movimiento dancístico levógiro de los mitotes siempre se asocia con los muertos, los venados, las nubes, los remolinos y las estrellas, todos aliados o enemigos del sol. La polisemia del ritual permite establecer asociaciones mitológicas entre todas estas categorías (Neurath, 1997; 1998).

simbólicamente como relaciones entre padre e hijas (el cultivador que cuida las plantas de maíz) o madre e hijo (el maíz nos alimenta como sus hijos). Según Leach los temas básicos de la antropología son el matrimonio, la descendencia y las relaciones entre hermanos o hermanas. Entre los huicholes, el tema básico es el cultivo del maíz, pero aparentemente, no existe ninguna contradicción con los planteamientos del antropólogo y del indígena. Como lo explica el mito de Watakame —personaje que al buscar comida termina casándose con las cinco diosas Niwetsika del maíz— (Preuss, 1907; Furst), trabajar el coamil y tener una familia poligínica "es lo mismo".

Cultivar y alimentarse de maíz —vivir en alianza con las Niwetsika— es un paradigma social wixarika. Esto implica que el consumo de otros granos (como trigo o arroz) es considerado aberrante. El uno (Watakame) que se opone a los cinco desdoblamientos de su opuesto (las Niwetsika) es la base matemática-estructural de la cultura wixarika y la encontramos en múltiples contextos y situaciones (el *axis mundi vs.* los cinco rumbos del espacio horizontal, la flecha que se opone al espacio quintuplicado de la jícara, el venado y los cinco cazadores Awatamete). Lo que expresan tales sistemas de relaciones, no solamente es complementariedad, sino también jerarquía.

Debido a la identificación de las esposas con las plantas de maíz, es lógico que la mujer no participe en las labores del coamil, a excepción de la cosecha.[3] La poliginia no necesariamente es sororal, como lo plantea el modelo mítico de la familia Watakame-Niwetsika, pero realmente es un aspecto fundamental de la sociedad huichola. Este hecho queda aún más claro, si tomamos en cuenta que los misioneros (católicos y recientemente también los protestantes) llevan ya varios siglos esforzándose inútilmente por acabar con esta práctica. Tanto el arraigo simbólico, como la importancia económica de la poliginia no permiten a los huicholes hacer "concesiones culturales", en este aspecto de sus usos y costumbres.

El rancho (*kie)* huichol se compone de un conjunto de estructuras arquitectónicas que se encuentran agrupadas alrededor de un patio. En el centro se ubica

[3] Esta regla impide que la poliginia facilite la producción de un excedente agrícola, como es el caso de otras sociedades cultivadoras poligínicas. (Véase, por ejemplo, los kachines según Friedman). Mantener varias esposas significa más trabajo para el hombre, que es el encargado de los trabajos del coamil y, por eso, solamente pocos varones llegan a realizar el ideal de tener cinco mujeres. Muchos hombres no se casan con una segunda o tercera esposa antes de que sus hijos mayores hayan alcanzado una edad en la que ya puedan trabajar como adultos. Un hombre pobre generalmente no tiene más que una o dos mujeres. Sin embargo, contar con varias esposas también le sirve a un hombre para mejorar su posición económica, ya que las mujeres son las principales productoras de artesanías para vender. A una mujer huichola, por cierto, no le conviene ser la única esposa, ya que los trabajos domésticos suelen repartirse entre las diferentes mujeres de un rancho. El hecho de que las mujeres participen en la tarea de la cosecha explica por qué no hay necesidad de organizar grupos cooperativos especiales para esta ocasión. Las únicas mujeres que participan en los grupos cooperativos de trabajo que se organizan para el desmonte y la roza del coamil son jicareras (encargadas del centro ceremonial tukipa).

el lugar de la fogata, bajo el cual se ha enterrado una escultura del dios del fuego, Tatewari. La cocina y las casas donde duerme la gente son sencillas construcciones rectangulares con muros de piedra y lodo o adobe. Los techos pueden ser de dos aguas y de zacate, o planos de madera y lámina.[4]

El aprovechamiento estratégico de los recursos de diferentes pisos ecológicos distribuidos verticalmente es un rasgo fundamental de la economía huichola (Weigand, 1972). Así que, por lo general, los ranchos no existen como unidades productivas autónomas, más bien, lo que encontramos son conjuntos cooperativos de ranchos distribuidos sobre diferentes partes del territorio de la comunidad. Estos conjuntos de ranchos se organizan con base en el parentesco y, tendencialmente, de una forma jerarquizada, ya que muchas veces existe un rancho principal, que es la residencia del jefe (anciano) de familia *(ukiyari, ukiratsi* o *kiekame).* Los ranchos subordinados generalmente son encabezados por hijos del *kiekame* ya casados, en algunos casos por yernos o, más bien, por esposas que no conviven permanentemente con su marido, sea éste el *ukiyari* mismo o uno de sus hijos. Así, los vínculos de parentesco que unen dos ranchos bilateralmente pueden ser relaciones de esposos y esposas, padres e hijos o suegros y yernos. Cuando existen varios ranchos subordinados, cada uno de ellos mantiene un fuerte vínculo con el rancho principal, pero también una autonomía en relación con los otros ranchos subordinados. Así, cuando hablamos de conjuntos de ranchos no debemos pensar en unidades económicas que están estrictamente delimitadas las unas de las otras. Más bien, lo que existe son subconjuntos de tales conjuntos. Cada miembro de una familia suele cooperar en las actividades de más de un rancho pero no todos los miembros de un rancho participan en los mismos conjuntos de dos ranchos. El rancho como tal, conceptualmente, es una unidad social importante, pero no corresponde al modelo del "grupo doméstico".[5]

Estos conjuntos de ranchos son la base de la cooperación laboral a nivel cotidiano, sin embargo, para ocasiones especiales se organizan grupos más grandes que son de un carácter eminentemente ritual y se relacionan con los adoratorios parentales llamados xiriki. La construcción de estos pequeños templos es muy si-

[4] Las casas de piedra y lodo con techos de dos aguas y de zacate se conocen como "jacales" y se consideran de "estilo antiguo" u "original". A las casas de adobe con techos planos se les dice "salas".

[5] La residencia postnupcial, frecuentemente, es matri o patrilocal en su primera fase. Cuando el hijo o yerno consigue una segunda esposa, generalmente, es el momento de fundar un rancho propio o neolocal. Por lo general, este nuevo rancho permanece subordinado hasta que se mueren los ancianos ukiyari de las familias de ambos esposos. La poliginia, para muchos solamente es viable cuando ya cuenta con la fuerza de trabajo de sus primeros hijos e hijas. Conflictos entre esposas pueden llevar a la fundación de más ranchos, cada una de las esposas puede ser la cabeza de uno. Los distintos pisos ecológicos también se pueden aprovechar cuando todos los miembros de la familia residen juntos, aunque esta modalidad es bastante rara. Los coamiles pueden encontrarse a muchas horas de camino de un rancho. Cuando éste es el caso, en las cercanías inmediatas de los coamiles, suelen construirse "ranchos de aguas" que solamente se habitan durante la temporada de las lluvias.

milar a la de una casa común y corriente, pero es obligatorio el techo de zacate de dos aguas y deben orientarse siempre hacia el oriente (la puerta en el poniente y los objetos sagrados al otro extremo).

Los xirikite son "graneros rituales" donde el culto a los antepasados se combina con el culto a las diosas Niwetsika del maíz. Por lo general, el maíz y otros víveres se almacenan en carretones (graneros derivados de los hórreos peninsulares) o en algunas partes, en cuexcomates circulares del "estilo antiguo" (y de tradición americana), construidos de piedra y lodo. En el xiriki solamente se guardan las semillas y una pequeña cantidad de mazorcas perfectas que representan a las diosas del maíz.

Los antepasados que "viven" en los adoratorios xiriki, generalmente se representan por pequeños cristales de cuarzo. Estos objetos reciben el nombre *+r+kame*, término derivado de *+r+*, "flecha", porque se envuelven en un pedazo de tela y se amarran en una flecha ritual. Lo interesante es que estos "antepasados" no necesariamente tienen que estar muertos. A los chamanes *(mara'akate)* ancianos también los consideran como antepasados y por eso, les rinde culto. Ellos, inclusive, realizan una fiesta para sí mismos, en su aspecto del ser (o del alma) que está presente en el xiriki en forma de piedra cristalina.

La gente común también está presente en el xiriki, pero en forma de atados de mazorcas *(niwetsika)*. Estos atados representan a la diosa del maíz (Tatei Niwetsika), a las esposas y a la "familia" de un hombre; en el sentido más amplio, a toda la gente que pertenece al xiriki y a sus coamiles.

Cuando un niño nace se le fabrica un *niwetsika*, pero cuando una persona llega a iniciarse en el chamanismo, suele suceder que un aspecto de su alma (el corazón *iyari)* se convierte en una piedrita *+r+kame*. Bajo esta forma, se le aparece a él mismo o a otro cantador durante una ceremonia. Según me explicó uno de mis informantes, el estado de *+r+kame* equivale apenas al segundo paso en el acercamiento gradual de los seres humanos a los dioses, después de la existencia en forma de *niwetsika*. El tercer grado es *kakauyari*, término que se traduce como "dios" o "antepasado" e igualmente se refiere a una piedra, después sigue el *yukutame* y, finalmente, el *xikietame*, cristal que se encuentra pegado en el centro del fondo de una jícara y significa que "ya está con el sol". No pude recopilar explicaciones más detalladas sobre los grados mayores de iniciación, ya que el mismo informante me advirtió que me "tronaría el oído" si las escuchaba (así de peligrosos son estos aspectos del conocimiento ritual).[6]

[6] Un xiriki suele albergar a varios *niwetsika* e *+r+kate*, pero tengo la impresión de que no siempre existen también las piedras correspondientes a los grados mayores de iniciación. En sus trabajos sobre la organización social de los Coras de Cuaimarutse'e (Santa Teresa), Coyle habla de *maiz-bundle groups*, término que le sugirió

El culto a Cristo, la Virgen de Guadalupe y otras figuras del panteón católico (como el Santo Niño de Atocha) también son importantes en los xirikite. En ocasión de una fiesta celebrada en el adoratorio parental, frecuentemente, se solicita el préstamo de algunas imágenes o santos del templo católico que se encuentra en la cabecera de la comunidad.

Para celebrar una fiesta de xiriki se convoca a todos los descendientes bilaterales de los "antepasados", vivos y muertos, que son venerados en el adoratorio en cuestión. Debido al principio de bilateralidad no hay límite teórico para el número de grupos xiriki a los cuales una persona puede pertenecer, pero el número de templos xiriki sí está limitado. Un individuo no participa en todos los xirikite a los que podría o debería asistir. Por razones económicas y, probablemente, por otras que aún desconozco, la actividad ritual de una persona se limita a dos o tres adoratorios xiriki. Por otra parte, una persona al casarse, también adquiere compromisos rituales con los xirikite del cónyuge. Entre los huicholes, los cargos religiosos siempre involucran a la pareja. Observé que casi todos los comuneros de T+apurie comparten al menos una membresía activa en algún grupo xiriki. En épocas de fiesta un individuo puede pasar varias semanas en una fiesta xiriki, asistiéndo posteriormente a otra.

Las jornadas de trabajo cooperativo, que forman parte de las fiestas del xiriki, se organizan cuando hace falta realizar labores pesadas, como el desmonte de un nuevo coamil o la construcción de un corral de piedra. Cuando las fiestas del xiriki se combinan con ceremonias de los primeros frutos y de iniciación para los niños (Tatei Neixa), no suelen realizarse tales jornadas de trabajo cooperativo. En Tatei Neixa se celebra la transformación del elote en mazorca, en este periodo no hay necesidad de realizar trabajos agrícolas que requieran una cooperación mayor a la del conjunto de ranchos.

El tukipa o casa grande

Los xirikite son adoratorios enfocados al culto de determinados antepasados concretos que pertenecen a grupos bilaterales de parentesco. De esta forma, tienen una importante función en la reproducción de la cohesión social más allá

Alice Schlegel, una destacada especialista en las culturas indígenas del suroeste de los Estados Unidos. Para los huicholes *t+apuritari* prefiero hablar de grupos xiriki, ya que los objetos ceremoniales que son los focos de la actividad ritual no son solamente los atados de mazorcas del tipo *niwetsika*. Preuss (1908a: 191) documentó equivalentes del xiriki entre los mexicaneros donde, en lugar de adoratorios, se usan cuevas. En donde guardan una serie de objetos asociados con sus antepasados, pero también con los miembros vivos de los grupos de parentesco.

de los conjuntos de rancho. Sin embargo, no existe una jerarquía o un sistema que coordine a los diferentes adoratorios xiriki. Tampoco existe un xiriki donde se reúne toda la comunidad. En contraste, el culto a los míticos ancestros comunes (los primeros comuneros o dioses fundadores) es un asunto que pertenece a otro tipo de centro ceremonial, conocido como la "casa grande", tukipa o *callihuey*.

En realidad, el tukipa no se organiza con criterios de parentesco sino, más bien, como una unidad territorial. Los centros ceremoniales de este tipo fungen como centros político-religiosos de las subdivisiones de la comunidad que pueden llamarse "distritos tukipa". Todos los ranchos de un distrito determinado "pertenecen" a un centro ceremonial, aun cuando los habitantes de los ranchos provengan originalmente de otras partes. En cambio, los xirikite no se organizan con criterios de territorialidad. Ya que ni los grupos xiriki, ni los xirikipas son unidades endógamas, una persona puede pertenecer a adoratorios parentales que se ubican en distritos tukipa que no son el suyo, o inclusive están en otras comunidades. En este sentido, xirikite y tukipa son sistemas paralelos.

Los nexos genealógicos que unen a los dioses del tukipa con sus descendientes —o sea, los habitantes del distrito tukipa— no se guardan en la memoria. Así, el tipo de parentesco que une a todos los miembros del distrito tukipa es de un grado superior y, en este sentido, los grupos xirikite están subordinados a los tukipa. Como grupo de parentesco ficticio, el tukipa podría compararse con un clan bilateral, la diferencia es que no solamente se rinde culto a un ancestro mítico común, sino a todo un grupo de antepasados deificados: a todos los miembros de la comunidad original que son los integrantes de un verdadero panteón. De una manera similar como en el xiriki, el panteón del tukipa se organiza como una familia, aunque más extensa y compuesta por un bisabuelo (Tatutsi Maxakwaxi, el principal dios venado), un abuelo (Tatewarí, el dios del fuego), una abuela (Takutsi, la principal diosa de la fertilidad), el padre (Tayau, el dios solar), cinco madres que son esposas del sol (las diosas de la lluvia y/o del maíz) y cinco hermanos mayores (dioses de la cacería y del peyote) de los seres humanos, que son los hermanos menores. Las deidades que son el enlace entre tukipa y xiriki son las cinco diosas madres del maíz, las cuales comparten los adoratorios xiriki con los antepasados genealógicamente comprobables de los grupos de parentesco. Las cónyuges del dios solar también son las esposas de Watakame y del simple agricultor.

Según me explicaron mis informantes, los centros ceremoniales tukipa son los ranchos donde vivieron los primeros comuneros, es decir, los dioses fundadores. Por lo tanto, el tukipa es el rancho de los dioses. De hecho, la estructura arquitectónica del centro ceremonial se relaciona claramente con el rancho huichol. El

gran templo *(tuki)* corresponde a la cocina, los templos restantes —que se llaman xirikite, al igual que los adoratorios parentales— son los cuartos particulares de las diferentes deidades.[7] Todos los templos, *tuki* y xirikite, están agrupados alrededor de una gran plaza central de danza que equivale a los patios de los ranchos. Los coamiles que rodean el centro ceremonial pertenecen a la comunidad y son trabajados por quienes ocupan cargos en el *callihuey*.

Para los huicholes *t+apuritari*, el culto del xiriki no es tan primordial como las fiestas del tukipa. Según el mito, los antepasados más antiguos eran los dioses que habitaban en el centro ceremonial (de hecho siguen viviendo ahí). En épocas posteriores, la comunidad se dispersó y la gente comenzó a vivir en ranchos particulares. Por esto se dice que antes no se celebraban fiestas de xiriki. Hoy en día, los huicholes solamente regresan a vivir al rancho de sus ancestros deificados cuando tienen que cumplir algún cargo del tukipa. Sin embargo, según el mito, los tukipa tampoco son los ranchos originales de los dioses, el verdadero rancho primordial es Te'akata, el tukipa de los dioses, ubicado en una barranca cercana al pueblo de Santa Catarina, en un lugar que se considera el "centro del universo". En este sentido, la relación entre ranchos y tukipa es la misma que vincula a los diferentes tukipa con Te'akata. Por razones obvias, no podemos abusar de estos mitos para reconstruir los cambios históricos que experimentó la organización social wixarika. No hay razón para suponer que el patrón de los ranchos dispersos no siempre haya sido lo común en la Sierra del Nayar.

Los encargados del tukipa se llaman los *xukuritamete*, "jicareros", o *hikuritamete*, "peyoteros", y son los integrantes de una auténtica institución ritual multifuncional. Los cargos de jicarero son quinquenales. En trabajos anteriores presenté un análisis detallado de la jerarquía del tukipa de Keuruwit+a (1994; 1998). Son los pricipales del distrito tukipa (los ancianos *kawiterutsixi)* quienes distribuyen los cargos basándose en revelaciones oníricas. El encargado recibe una jícara que representa a una deidad, misma que personifica durante todo el tiempo que dura el cargo, llevando también su nombre como propio. Cuando después de cinco años una persona vuelve a obtener una jícara, suele recibir una de mayor rango. El hecho de que cada miembro del grupo de los jicareros represente a uno de los antepasados deificados, permite que el gobierno tradicional —el grupo de los encargados del tukipa— reviva la comunidad original de los dioses fundadores y la mantenga unida. Más que nada, lo que hacen los encargados es reactualizar

[7] Los xirikite principales del tukipa tienen la misma orientación que los adoratorios que se encuentran en los ranchos. Sin embargo, es importante señalar, que los templos que forman parte de un centro ceremonial comunitario tienen funciones rituales muy distintas a las que cumplen los xirikite parentales. Éstos últimos están dedicados al maíz y los antepasados concretos de un grupo bilateral de parentesco, mientras que los templos del centro ceremonial corresponden a deidades particulares (Tayau, Tamatsi, etcétera).

el mito y los sacrificios cosmogónicos que dieron origen a las cosas (Neurath, 1994; 1998).

Según las investigaciones de Arturo Gutiérrez sobre los tukipa de la comunidad wixarika de Tateikie (San Andrés Cohamiata), en los centros ceremoniales de esta comunidad, los cargos del tukipa se heredan dentro de grupos bilaterales o patrilineares de parentesco. En T+apurie esto sucede ocasionalmente, pero no es la regla. Con esta evidencia podría postularse que los tukipa de T+apurie también hubieran tenido originalmente una organización de parentesco, pero hasta la fecha no tenemos evidencia alguna que lo garantice, que el modelo sanadreseño sea "más original" que la actual organización de los tukipa santacatarineros. La teoría de la filiación plantea que los grupos consanguíneos de parentesco sean, en términos de evolución social, más antiguos que los grupos organizados con base en territorialidad, pero esta suposición no se fundamenta en criterios científicos, sino en viejos prejuicios (Kuper).

Sin embargo, considero que puede suponerse que los antecedentes precoloniales —el "trasfondo prehispánico" de los sistemas de cargos que ha sido discutido por Aguirre y Carrasco—, sean más visibles en las jerarquías de los tukipa huicholes que en otros casos. Esta afirmación, por supuesto, debe ser tomada con cautela, sin pensarse en los huicholes como un grupo que permaneció "culturalmente congelado" desde los tiempos prehispánicos; pero tampoco debe negarse que en los tukipa encontramos sistemas de representación en que los agentes rituales son dioses o, como hubieran dicho los antiguos nahuas, sus *ixiptla* "pieles o cubiertas" (Graulich: 31).

El centro ceremonial tukipa, es decir, el "rancho" o "casa grande", es el espacio donde los jicareros realizan los grandes mitotes *(neixa)* comunitarios. Festejar juntos implica formar un grupo cooperativo de trabajo. De hecho, los jicareros también son los encargados de cultivar el gran coamil del tukipa y de renovar los edificios del centro ceremonial. Como brigadas de trabajo visitan además los ranchos de personas que tienen una participación destacada en el tukipa y cooperan en labores pesadas similares a las que se realizan en ocasión de las fiestas de los xirikite (el desmonte de nuevos coamiles, la construcción de cercas, la fabricación de vigas...). Por otro lado, los peyoteros también son los integrantes de una especie de "escuela de iniciación". Esto implica que los ritos agrícolas del tukipa siempre están vinculados con el proceso de aprendizaje por el cual los jicareros están pasando.

Este tipo de iniciación chamánica es un asunto comunal, ya que se trata de repetir la experiencia que tuvieron los integrantes originales del tukipa, o sea, el primer grupo de peyoteros conformado por los ancestros míticos deificados. Como

búsqueda colectiva de visiones, la iniciación huichola gira alrededor del culto al peyote y las peregrinaciones al desierto de Wirikuta y al Cerro del Amanecer (Paritek+a) en la Sierra de Real de Catorce (en el norte del estado de San Luis Potosí), pero siempre se establecen vínculos entre estos aspectos del culto y la propiciación de fertilidad y lluvias. Los sistemas rituales de los centros ceremoniales huicholes unen el ciclo anual de los ritos de fertilidad con los ritos de iniciación del ciclo de vida.

La arquitectura de los centros ceremoniales tukipa es bastante compleja. En este momento, no la puedo describir con detalle, solamente insistiré en la importancia del simbolismo de la "casa grande" en relación con la organización social y la cosmovisión.

"La casa", la *société à maison* y los "sistemas de casas" (Lisón; Lévi-Strauss, 1981; Macdonald; Carsten y Hugh-Jones) son formas de organización social donde tres maneras de relacionarse —la corresidencia, la cooperación y el parentesco— se combinan para constituir un grupo social de características *sui generis*. Por otra parte, en tales sociedades, las casas como edificios y como máxima expresión del patrimonio material y espiritual del grupo, suelen adquirir valores simbólicos especiales. Por una parte, el enfoque de la "casa" permite superar el trato preferencial que los etnólogos, durante mucho tiempo, tuvieron para los grupos de parentesco (sobre todo, para los de unifiliación), pero también sirve para reavivar las investigaciones sobre las relaciones entre organización social, arquitectura y cosmovisión.[8]

En toda la Sierra del Nayar encontramos edificios de grandes dimensiones que se llaman *callihueyes*. El término deriva del náhuatl, la antigua *lingua franca* de la región —*calli* significa "casa" y *huey* "grande"—, pero no siempre se refiere al mismo tipo de edificio. En algunos casos el *callihuey* es una casa fuerte de planta cuadrangular, que funge como sede de las autoridades cívico-religiosas de una "comunidad" de origen colonial. En otras comunidades la "casa grande" es el *tuki*, el templo circular comunitario, vestigio evidente de una viva tradición mesomericana. Entre los T+apuritari (y posiblemente entre todos los huicholes orientales), la palabra *callihuey* no solamente denomina al edificio del gran

[8] Aunque no se han realizado indagaciones especializadas al respecto, puede suponerse que también en Mesoamérica hubo sistemas de casas. De hecho, esa fue la hipótesis de Lévi-Strauss en su visita a México en 1979 (Jáuregui, comunicación personal). Según los planteamientos de López Austin y otros autores, el *calpulli* —"la casa grande" de los antiguos nahuas— fue, simultáneamente, una unidad residencial, un grupo de parentesco y una comunidad cooperativa, que se reunía en ocasión de las jornadas de trabajo colectivo y para festejar los ritos de un culto común que estaba enfocado en el adoratorio del *calpulteotl* o dios patrón del grupo (López Austin; López Austin y López Luján; Escalante, 1990). Lamas y Anaya han aplicado el concepto levistraussiano de la casa para los mixtecos y los mayas clásicos, respectivamente (Lamas; Anaya). Recientemente, Monaghan y Sandstrom aplicaron el concepto de la casa para grupos indígenas contemporáneos de tradición mesoamericana.

templo, sino también a los centros ceremoniales tukipa enteros. El *tuki* solamente es una —si bien la mayor— de las estructuras de todo un conjunto arquitectónico complejo que es denominado la "casa" o el "rancho grande".

Una serie de términos relacionados con la palabra *ki* ofrecen pistas sobre las implicaciones simbólicas que tiene la "casa" entre los huicholes T+apuritari. *Ki* significa "casa", *kie* es el rancho "donde está la casa", *tuki* es el gran templo circular y tukipa es el centro ceremonial "donde está el *tuki*". *Kiekari*, tentativamente traducido como "conjunto de lugares donde hay casas", es un término que, por una parte, significa "pueblo (en el sentido de aldea)" y "comunidad", pero también "el mundo entero", "el universo" o "el cosmos".

KI casa	*KIE* rancho o "donde está la casa"	*KIEKARI* ranchería o conjunto de ranchos (= conjunto de lugares donde hay casas)
TUKI o CALLIHUEY la casa grande	*TUKIPA o CALLIHUEY* el rancho grande o "donde está la casa grande"	*KIEKARI* comunidad o conjunto de lugares donde hay casas (grandes), ranchos (grandes) o rancherías
Metafóricamente: el mundo entero (que es como un *tuki* = una casa grande)	Metafóricamente: el mundo entero con su estructura dual asimétrica (que es como un *tukipa* = un rancho grande)	*KIEKARI* el mundo entero o el conjunto de lugares donde hay casas (ranchos, rancherías, casas grandes, *tukipas*, comunidades...)

El amplio campo semántico de esta palabra, no es en sí algo tan extraordinario. El simbolismo de los centros ceremoniales se basa precisamente en esta ambivalencia, producto de la polisemia. Tanto el *tuki*, como el tukipa son representaciones o modelos arquitectónicos del universo, escenografías del drama mítico-cósmico-ritual. El mundo entero se confunde con una simple aldea, ésta con su propio templo, y éste con una casa particular o, inclusive, con una simple jícara (Kindl). El universo —*kiekari*— es el conjunto de todos los ranchos y, a la vez, la única gran casa del tipo *callihuey*. Gracias a un complejo sistema de correspondencias y oposiciones simbólicas binarias, se establecen una serie de conexiones entre elementos de la naturaleza, arquitectónicos y sociales.

No hay duda de que el edificio del gran templo común —el *tuki*— y los demás templos del centro ceremonial pueden considerarse la expresión arquitectóni-

ca de un gran modelo cognitivo que estructura a la sociedad y su cosmovisión (Carsten y Hugh-Jones). Solamente hay que tomar en cuenta que este modelo cognitivo no existe en abstracto, ya que siempre se manifiesta en cosas concretas: en edificios y paisajes, en formas de organización social y política, en diseños artísticos y en las coreografías de las danzas rituales.[9]

El edificio monumental del *tuki* simboliza, desde luego, la cohesión del grupo y la estabilidad del cosmos. Pero esto no es todo: a pesar de su "gran simetría", el tukipa expresa las contradicciones internas de la cosmovisión y de la sociedad. En este contexto, el *tuki* solamente representa una parte del "rancho grande": la cocina que es el ámbito femenino.

Por otro lado, en el tukipa de Keuruwit+a existen dos pequeños templos del tipo xiriki, dedicados al sol (Tayau) y al dios peyote (Tamatsi Parietsika) que fueron construidos sobre basamentos piramidales de aproximadamente metro y medio. El acceso a estos adoratorios es por medio de empinadas escaleras. Mientras que los troncos piramidales son considerados réplicas del Cerro del Amanecer (Paritek+a), ubicado en el extremo oriental del universo huichol, las escaleras representan el sendero que el sol sube durante su viaje desde el inframundo hacia el cenit.[10] De acuerdo con su orientación, hacia el Cerro del Amanecer, estos templos se ubican al extremo oriental de la gran plaza central de danza que representa el desierto de Wirikuta.

El *tuki* se ubica al otro extremo de este espacio. En contraste con las "pirámides" del sol y del peyote (ambas réplicas del Cerro del Amanecer), el *tuki* es una estructura hundida y representa la parte "oscura" y míticamente más antigua del universo: el inframundo, el mar, la costa de Nayarit y Te'akata, "el lugar del horno" donde se originó el fuego (Neurath, 1998).

El *tuki* se opone al patio con los xirikite pero, simultáneamente, forma parte del conjunto de templos que son agrupados alrededor del patio central. Según los planteamientos del "dualismo concéntrico jerarquizado", podemos concluir que el tukipa representa la totalidad del universo (Dumont, 1980). El patio con los xirikite, representa la parte luminosa de "arriba" (el desierto de Wirikuta) pero, en el contexto de todo el tukipa, se convierte en una imagen de la totalidad e incluye su parte opuesta, es decir, el *tuki* con su interior hundido y oscuro (el

[9] Las observaciones de Preuss (1911; 1912) sobre los simbolismos de los espacios rituales coras y huicholes son de gran interés y resultaron estimulantes para mi trabajo. Lo que describe el etnólogo alemán en el caso de un patio cora de *mitote* es un sistema de correspondencias simbólicas donde cada elemento del espacio ritual corresponde a un elemento importante del cosmos. Sus observaciones sobre los tukite huicholes son más escuetas pero apuntan en la misma dirección (1908d).

[10] Los cinco escalones de la escalera del sol corresponden a los cinco grados de acercamiento hacia el sol que encontramos en el xiriki —las mazorcas y piedritas que representan personas y antepasados— (Preuss, 1908c: 592).

inframundo). El gran templo, es un modelo del universo pero, en el contexto de todo el centro ceremonial, únicamente representa una parte.

Es evidente que la casa grande wixarika no solamente simboliza la armonía del cosmos, sino también sus contradicciones internas. Por otra parte, podemos afirmar que el distrito tukipa corresponde al modelo de la *société à maison*, aún cuando se trata de una versión muy dispersa de ella. El conjunto de los diferentes distritos tukipa conforma un "sistema de casas".

El simbolismo cósmico del tukipa se entiende aún mejor cuando analizamos cómo —al igual que el Cerro del Amanecer, Wirikuta, Te'akata y el mar— todos los demás lugares importantes del paisaje ritual también están representados por medio de estructuras arquitectónicas particulares. Así, el *tuki* y los xirikite son un conjunto de réplicas de todos los puntos relevantes del universo huichol, ilustrando el término *kiekari* que significa "mundo", y "pueblo". Cada tukipa ocupa el centro de un amplio sistema de correspondencias simbólicas que conecta cargos, templos, dioses y lugares de culto del paisaje. Los peyoteros representan a las diferentes deidades del panteón huichol y se encargan de los templos xirikite que sirven como sus moradas y como réplicas de los lugares de culto del paisaje que también les corresponden.

La cabecera

En el territorio de la comunidad de T+apurie, a parte de tukipa y xirikite, existe también un tercer tipo de centro ceremonial. Se trata de un conjunto de edificios públicos que son de origen colonial y se ubican en la cabecera de la comunidad, en el pueblo de Santa Catarina Cuexcomatitán, y sirven como sede de dos jerarquías distintas de encargados.

En la casa principal se reúnen los funcionarios de la jerarquía "cívico-religiosa", variante del clásico sistema de cargos, compuesta por *tatuwani* (gobernador tradicional del náhuatl *tlatoani)*, juez, capitán y alguacil. Los integrantes de este gobierno tradicional se llaman *its+kate* porque sus insignias o símbolos de autoridad son varas de madera de brasil *(its+)*. Cada uno de los tres distritos tukipa de la comunidad de T+apurie cuenta con un representante en el gobierno tradicional de la cabecera (el comisario).[11]

El poder central de la comunidad es bastante débil en comparación con las autoridades de los distritos tukipa, pero los *its+kate* sí tienen la facultad de convocar

[11] Rancherías o "agencias" son subdivisiones territoriales menores que tienen un agente comunal como representante frente al comisario del tukipa y *los its+kate*. A diferencia de los xirikite, los tukipa y la cabecera misma, estas unidades no tienen una importancia ritual mayor.

asambleas y, ocasionalmente, faenas comunitarias.[12]

Las mayordomías se relacionan con el culto a los Cristos *xaturite* y santos del templo católico *teyupani* o capilla (del náhuatl *teopan).* El ritual huichol separa las actividades de subsistencia de las actividades netamente comerciales. Así, su cosmovisión establece una diferencia fundamental entre estos dos ámbitos de la economía. Las peregrinaciones, los ritos agrícola-iniciatorios del tukipa y las fiestas de los xirikite sirven para asegurar la subsistencia agrícola, la reproducción y la salud. Actividades como la ganadería, el trabajo asalariado, el comercio legal, el narcotráfico y el bandolerismo se relacionan claramente con las fiestas del ciclo católico, o sea, con el culto a Cristo (Xaturi-sol) y los santos del *teyupani* y, debido a la presencia de las deidades cristianas en los adoratorios parentales, también con las ceremonias de los xirikite.

La economía orientada hacia las ganancias individuales se asocia siempre con el mundo mestizo o *teiwari.* Para los *wixaritari* sus "vecinos" son gente antisocial: siempre ávidos y listos para engañar al indígena, no acatan la ley de la reciprocidad. Siendo descendientes de los monos (pero no de Watakame y de las madres del maíz), solamente consumen pero no reconocen sus obligaciones rituales. Esta concepción, sin embargo, de ninguna manera significa que los huicholes vean mal el dinero o la riqueza material. Al contrario, para ellos, el dinero es sagrado, ya que es una sustancia vital (casi equivalente a la sangre) que Nuestro Padre Xaturi dejó para nosotros al morir en la cruz.

Conclusiones

El xiriki se opone a los demás centros ceremoniales, porque es el único que tiene una auténtica organización de parentesco que se basa en grupos de descendencia genealógicamente demostrable, pero carece de un territorio propio. Desde luego, no se trata de un grupo segmentario o de descendencia unilineal, ya que la membresía en los grupos xiriki se hereda bilateralmente, es decir, por las líneas del padre y de la madre, además de que se adquiere también a través del matrimonio. Tukipa y cabecera cuentan con una organización territorial y comunitaria, aunque en el primer caso también existe una organización basada en lazos de descendencia mítica.

[12] Una tercera jerarquía adscrita a la cabecera (pero sin funciones rituales) son los integrantes del comisariado de autoridades agrarias: el presidente de bienes comunales, el consejero de vigilancia, el tesorero y el secretario. El presidente de bienes comunales es elegible para el cargo del presidente de la UCIH-Jal., la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, organismo de reciente fundación que depende política y/o económicamente del Instituto Nacional Indigenista (INI), de los Fondos Regionales de la SEDESOL y de una serie de ONG.

En *T+apurie*, el término sociológico de "comunidad" corresponde mejor a los distritos tukipa ("la casa grande") que a la "comunidad indígena" de Santa Catarina Cuexcomatitán. Esta última, más bien, es un sistema de casas que se caracteriza por una realtiva debilidad en términos de cohesión social. De esta forma, "la casa grande" es más que una "estructura intemediaria". No es el tukipa el que vincula la comunidad con los supuestos grupos domésticos, sino la comunidad la que vincula los diferentes tukipa entre sí.

Las fiestas de los niveles xiriki y tukipa comparten el énfasis en el cultivo del *coamil* (es decir, la fertilidad agrícola), en la iniciación infantil (Tatei Neixa) y en el culto a los ancestros. Como señalé, solamente en el primer caso se incluyen también los antepasados genealógicamente demostrables de los miembros de un grupo bilateral de descendencia. A diferencia de estos antepasados, los ancestros del tukipa son de naturaleza ficticia pero, en términos de la ciencia de la religión, pueden considerarse verdaderos dioses.

Al igual que las demás actividades de carácter comercial —es decir, las que no son de subsistencia—, la ganadería se asocia principalmente con el culto a los Cristos *(xaturite)* y santos del *teyupani*, no así con los dioses del tukipa. El xiriki, en este contexto, tiene una función de desenlace entre los dos sistemas rituales comunitarios, ya que combina el culto a los Cristos y santos con la veneración de los ancestros, tanto reales como míticos. De esta manera, puede afirmarse que el ritual de los templos "particulares" no está diferenciado, solamente lo es el culto comunal que se enfoca, o en los ancestros míticos comunes los dioses del tukipa, o en los *xaturite* y santos del templo católico. Podemos suponer que es por esta razón, por la cual todos los huicholes tienen adoratorios xirikite. El culto del templo parental, por sí solo, es suficiente para reproducir lo esencial de la cultura wixarika. Hemos mencionado que los tukipa y *teyupanis* solamente existen entre los huicholes que cuentan con una organización comunitaria-territorial, para la gran mayoría de los wixaritari que viven fuera de la región del Chapalagana, estos centros ceremoniales no son indispensables.

La especialización ritual de los centros ceremoniales comunitarios, desde luego, no es excluyente. En el tukipa también se veneran los *xaturite* y los santos, mientras que en las ceremonias del *teyupani* se invocan los dioses no cristianos. Tatata Xaturi Itsipe (el pequeño Cristo) se identifica con Tamatsi Teiwari Yuawi (un antepasado mítico asociado con la planta *kieri)*, y Tanana (la Virgen de Guadalupe) con deidades femeninas como Tetei Wierika Wimari (la diosa del cielo) o la madre de las cinco Niwetsika.

Tukipa y cabecera tienen sus jerarquías particulares de cargos, pero solamente a nivel de la casa grande encontramos el vínculo de la actividad ritual pro-

piciatoria de fertilidad con la iniciación chamánica grupal. En este mismo nivel es donde encontramos la mayoría de las fiestas *neixa*, es decir, los procesos rituales que, estructuralmente corresponden mejor a los mitotes de los demás grupos étnicos del Gran Nayar. La iniciación chamánica también puede realizarse en contextos fuera del tukipa y su jerarquía de jicareros pero, entonces, no se integra tanto en las ceremonias públicas de carácter agrícola.

La organización ceremonial de los t+apuritari tiene una estructura triangular, donde, por diferentes criterios, cada una de las tres instituciones se opone a las otras dos. Formas contrastantes de la organización social y parental (territorialidad *vs.* descendencia bilateral), así como los diferentes aspectos del culto (dioses de la subsistencia *vs.* santos del comercio) se complementan. Esto significa que no debemos postular que uno de los tres principios organizativos —la alianza, la descendencia bilateral y la territorialidad— sea el más auténtico o antiguo, y por la misma razón, no podemos decir que el culto más antiguo (el de los dioses de la subsistencia) sea más auténtico que el culto católico de los cristos y santos.

	XIRIKI	TUKIPA	CABECERA
ORGANIZACIÓN DE PARTENTESCO:			
-genealógicamente demostrable	+	–	–
ORGANIZACIÓN DE PARTENTESCO:			
-mítico	–	+	–
ORGANIZACIÓN TERRITORIAL Y SISTEMA DE CARGOS	–	+	+
INICIACIÓN:			
-infantil	+	+	–
-chamánica individual	+	–	+
-chamánica grupal	–	+	–
FERTILIDAD Y TIPO DE PRODUCCIÓN:			
-agrícola y subsistencia	+	+	–
-ganadera y comercial	+	–	+
CULTO:			
-a los ancestros deificados	+	+	–
-a los cristos y santos	+	–	+

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991 *Obra Antropológica IV, Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, México, [1953].

Anaya, Armando

1996 "La noción de casa como modelo explicativo del sistema de parentesco del Clásico Maya", en Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier (editores), *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UAM-I, México, pp. 129-154.

Bloch, Maurice

1986 *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.

1992 *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

Carrasco, Pedro

1961 "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities, Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 63, pp. 483-497.

Carsten, Janet, y Stephen Hugh-Jones (editores)

1995 *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

Coyle, Philip E.

1997 *Hapwán Chánaka ("On the Top of the Earth"): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, tesis de doctorado, University of Arizona, Tucson.

Dumont, Louis

1980 *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, University of Chicago, [1966].

1983 *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona, [1971].

Escalante Gonzalbo, Pablo

1990 "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores",

Nueva Antropología, 11 (38), México, pp. 147-162.

Friedman, Jonathan
1977 "Tribus, estados y transformaciones", en Maurice Bloch (editor), *Análisis marxistas y antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona, [1975], pp. 191-239.

Furst, Peter T.
1994 "The Maiden who Ground Herself, Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico", en *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, 10 (2), Pennsylvania State University, pp. 101-155.

Graulich, Michel
1996 "Los dioses del Altiplano Central", en *Arqueología Mexicana*, 4 (20), México, pp. 30-39.

Grimes, Joseph E., y Thomas B. Hinton
1969 "The Huichol and Cora", en Robert Wauchope (editor), *Handbook of Middle American Indians*, volumen 8 (Ethnology), University of Texas Press, Austin, pp. 792-813.

Guzmán, Adriana
1997 *Mitote y universo cora*, tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Hinton, Thomas B.
1961 *The Cora Village as a Factor in Cora Indian Acculturation*, disertación de doctorado, Universidad de Arizona.
1990 "El Pueblo Cora. Una jerarquía cívico-religiosa en la parte norte de México", en Thomas Hinton (editor), *Coras, huicholes, tepehuanes*, INI-CONACULTA, México, [1972], pp. 9-32.

Jáuregui, Jesús
1992 *Bibliografía del Gran Nayar, coras y huicholes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*, INI, México.
en prensa "La investigación etnológica sobre los coras y huicholes en los últimos cincuenta años, un comentario crítico", ponencia presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología, Tepic, Nayarit, 1996, para publicarse en Jáuregui, Neurath y Guzmán (editores).

Jáuregui, Jesús, Johannes Neurath y Adriana Guzmán (editores)
en prensa Antropología e historia del Gran Nayar, coras y huicholes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

Jáuregui, Jesús, Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez (editores)
en prensa *La semana santa en el Gran Nayar*, 2 volúmenes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

Kindl, Olivia
1997 *La jícara huichola, un microcosmos mesoamericano*, tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Kuper, Adam
1982 "Lineage Theory, A Critical Retrospect", en *Annual Review of Anthropology* 11, pp. 71-95.

Lamas, Marta
1996 "Las reglas de matrimonio entre los mixtecos. El caso de 8 Venado, 'Garra de Tigre', rey de las dos Mixtecas", en Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier (editores), *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UAM-I, México, pp. 121-127.

Leach, Edmund
1961 *Rethinking Anthropology, London School of Economics Monographs on Social Anthropology* 22, University of London, The Athlone Press, Londres.

Lévi-Strauss, Claude
1981 "La organización social de los kwakiutl", en *La vía de las máscaras*, Siglo XXI editores, México, [1979], pp. 140-162.
1984 *Palabra dada*, Espasa Calpe, Madrid.
1986 *Mirando a los lejos*, Emecé Editores, Buenos Aires, [1983].
1988 "Historia y etnología", *Anuario de Etnología y Antropología Social 1*, UAM, México, pp. 8-74.
1991 "Maison", en Pierre Bonte y Michel Izard (editores), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Presse Universitaires de France, pp. 434-436.

Lisón Tolosano, Carmelo
1971 "La Casa en Galicia", en *Antropología Social en España*, Siglo XXI editores, Madrid, pp. 111-165.

López-Austin, Alfredo
1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, [1980].

López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján
1996 *El pasado indígena*, fideicomiso historia de las Américas, serie hacia una

nueva historia de México, COLMEX-FCE, México.

Macdonald, Charles (editor)
1987 De la hutte au palais. Sociétés "à maison", en *Asie du Sud-Est insulaire*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.

Magriñá, Laura
1997 "Permanencia del sistema de parentesco cora de Jesús María del siglo XVIII hasta nuestros días", ponencia presentada en el *Annual Meeting of the American Society for Ethnohistory*, México.

Mauss, Marcel
1971 "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, [1923-1924], pp. 152-263.

Monaghan, John
1996 "The Mesoamerican Community as a Great House", en *Ethnology*, 35 (3), pp. 181-193.

Monzón, Arturo
1945 "Restos de clanes exogámicos entre los cora de Nayarit", en *Publicación número 4*, ENAH, México, pp. 12-16.

Mulhare, Eileen M. (editor)
1996 "Special Issue: Mesoamerican Community Organization, Barrios and Other Customary Social Units", en *Ethnology*, 35 (2 y 3).

Neurath, Johannes
1994 "Sistemas de cargos y cosmovisión, la jerarquía de los centros ceremoniales *tukipa* en la comunidad T+apurie (huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán)", ponencia presentada en la *XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología*, Villahermosa, Tabasco.
en prensa "Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwit+a", ponencia presentada en la *XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología*, Tepic, Nayarit, 1996 (b), para publicarse en Jáuregui, Neurath y Guzmán (editores).
1997 "El complejo mitote del Gran Nayar y sus transformaciones norte y mesoamericanas", ponencia presentada en el *Annual Meeting of the American Society for Ethnohistory*, México.
1998 Las fiestas de la Casa Grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (T+apurie/Santa catarina Cuexcomatitán), tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Neurath, Johannes, y Jesús Jáuregui
en prensa "La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística", en Preuss 1997.

Preuss, Konrad Theodor
1907 "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, 91 (12) Brunswick, pp. 185-193.
1908a "Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss", Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde 93 (12), Brunswick, pp. 189-194.
1908b "Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", Archiv für Religionswissenschaften 11 (2-3), Leipzig, 369-398.
1908c "Ethnographischer Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre", Zeitschrift für Ethnologie 40, Berlín, pp. 582-604.
1908d "Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)", 3rd International Congress for the History of Religions, Oxford, 1, pp. 36-41.
1909 "Dialoglieder des Rigveda im Lichte der religiösen Gesänge mexikanischer Indianer", Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde, Brunswick, 95 (3), pp. 41-46.
1911 "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer", Zeitschrift für Ethnologie, Berlín, 43, pp. 293-308.
1912 Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch, G.B. Teubner, Leipzig.
1931 "Au sujet du caractère des mythes et des chante huichols que j'ai recuillis", *Revista del Instituto de Etnología 2*, Universidad Nacional de Tucumán, Buenos Aires, pp. 445-457.
en prensa Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (editores), *Magia, fiestas y literatura en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI, México.

Sandstrom, Alan
1998 "Grupos toponímicos y organización doméstica entre los nahuas del Norte de Veracruz", ponencia presentada en el *Simposio familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, 11-12 de febrero, México.

Weigand, Phil C.

1972 "Co-operative Labor Groups in Subsistence Activities among the Huichol Indians", en *Mesoamerican Studies 3*, Southern Illinois University Museum, Carbondale.

1978 "Contemporary Social and Economic Structure", en Kathleen Berrin (editor), *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum of San Francisco, 101-115.

1981 "Differential Acculturation among the Huichol Indians", en Phil C. Weigand y Thomas Hinton (editores), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, Anthropological Papers 38, University of Arizona, pp. 9-21.

Weitlaner, Roberto

1945 "Parentesco y compadrazgo coras", en *Publicación número 4*, ENAH, México, pp. 3-11.

Reseñas

Tres textos de historiografía: una visión cubana. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Los Annales y la historiografía francesa*, ediciones Quinto Sol, México, 1966; *Fernand Braudel y las ciencias humanas*, editorial Montesinos, Barcelona, 1996 y *Braudel a debate*, JGH Editores, México, 1997.

María del Carmen Barcia*

Carlos Antonio Aguirre Rojas tenía trece años en 1968, por lo que los hechos acaecidos ese año debieron llegarle solamente como un comentario, pero, evidentemente se formó bajo la influencia de la generación que los protagonizó, la cual a su vez estaba estrechamente relacionada con el París de esos años y con la escuela de *Annales*. Probablemente por esta razón, los estudios posdoctorales de Carlos Antonio Aguirre tuvieron como centro la *École Hautes Études et Sciences Sociales* de París.

De cualquier manera, el doctor Aguirre es tributario de los *Annales* a través de sus principales figuras, muy en especial la de Fernand Braudel quien dirigió la revista durante su segunda etapa y los años iniciales de la tercera. En ese contexto, Aguirre ha convertido a la escuela de los *Annales* y a Fernand Braudel en su objeto de estudio.

En esa dirección ha publicado tres trabajos que presenta a nuestra consideración: *Fernand Braudel y las ciencias humanas*, editado en 1996; *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault*, del mismo año y *Braudel a debate. Ensayos sobre su itinerario intelectual*, impreso en 1997.

Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault, recoge diez artículos publicados por el autor en diversas revistas entre 1986 y 1995 y uno inédito. Se estructura en tres partes: la primera "De *Annales*, marxismo y otras historias", agrupa cuatro ensayos destinados a analizar el acercamiento de *Annales* al marxismo, la influencia que ésta corriente tuvo en algunas de sus principales figuras y las convergencias y divergencias que, hasta 1968, hubo entre ambas corrientes historiográficas. La segunda parte analiza las vinculaciones y oposiciones de *Annales* a otras corrientes historiográficas y en la tercera parte presenta tres semblanzas, destinadas a caracterizar a los principales protagonistas de *Annales* en cada una de las tres etapas que el autor analiza.

Un mérito de esta recopilación resulta su visión americanista; la influencia de *Annales* en la historiografía latinoamericana y la presencia en diversos países

* Universidad de La Habana, Cuba

de nuestra región como Brasil, México, Argentina, Uruguay, Perú y Chile de figuras como Lucien Febvre y Fernand Braudel que por lo general es ignorada o excluida de todo análisis.

Pocos autores han analizado su influencia fuera del ambito francés y con esto han desaprovechado una de las aportaciones más trascendentes de *Annales:* la historia comparativa.

De apreciable interés resulta también el análisis de lo acontecido en el plano de las ideas, en lo que el autor siguiendo a Braudel, divide a las dos Europas en nórdica y mediterránea, en ese contexto retoma ideas opuestas ante el nacimiento de la corriente analista y adopta una pista sugerente en la influencia de la corriente marxista cuya reconstrucción aborda entre 1870 y 1930.

Destaca Aguirre que *Annales* redescubre, siguiendo otros caminos, temas de investigación económica y paradigmas metodológicos como la historia global, la visión de larga duración y la crítica al empirismo y al idealismo, postulados por Marx. Los primeros *Annales* estuvieron abiertos al marxismo y sirvieron para difundir los trabajos de los autores de formación marxista y de izquierda como Labrousse, Friedman, Borkeneau y Mougin, de forma tal que la revista constituyó un lugar de encuentro de los intelectuales más progresistas de la época.

Esto no implicó, desde luego, un compromiso a ultranza entre ambas corrientes historiográficas. Cabe destacar que tanto Bloch como Febvre establecieron una clara distinción entre Marx y las versiones simplistas, mecánicas y elementales del marxismo.

Muy útil para el estudio de la corriente de *Annales* es la división establecida por el autor que abarca las siguientes etapas:

Primera etapa, de 1929 a 1939 en ella se destacan las figuras de Marc Bloch y Lucien Febvre.

Segunda etapa, de 1939 a 1968, presenta dos momentos, uno de transición en el que se profundiza el proyecto originario y se agregan nuevos perfiles y otro, que se inicia en 1956 en la cual Braudel establece los presupuestos de la larga duración y de la historia global que se despliega sobre todo en el campo de la historia económica cuantitativa y serial.

Tercera etapa, de 1969 a 1989, en ella se resaltan la historia de las mentalidades y la antropología histórica.

Cuarta etapa, de 1989 en adelante, se regresa al análisis teórico y paradigmas de la primera y de la segunda etapa, sobre la base de un desarrollo metodológico e informativo de más largo alcance.

La primera etapa se caracteriza por ser profundamente crítica y manifestarse en abierta oposición a la historia establecida, razón por la cual nunca será reco-

nocida por la historia oficial. Propone recuperar todos los desarrollos posibles de las ciencia sociales en esos años; será vista como marginal por la historia oficial y totalmente rechazada por las principales universidades y centros académicos.

Esta primera etapa está abierta al estudio de los procesos económicos y a los procesos relacionados con la evolución de las mentalidades. La historia que propone cubre todos los planos de la realidad humana: geográfico, familiar, institucional, científico, etcétera; por ello se ve obligada a asimilar los desarrollos previos y presentes de todas las ciencias sociales, utilizándolas como apoyo auxiliar de sí misma y como fuente pertinente de su propia constitución y progreso.

En la segunda etapa de *Annales*, se produce un acercamiento al marxismo a partir de la historia económica. Braudel recupera algunas de las tesis de Marx para su análisis del Mediterráneo, aunque según Aguirre, Braudel no se convierte al marxismo, sino que "braudeliza" las enseñanzas de Marx. Una explicación más simple radicaría en la necesaria actualización de un tema abordado con un intervalo de 70 años de diferencia.

En este segundo periodo es cuando se incorpora a la revista colaboraciones del grupo marxista *Past and Present* y se establecen vínculos con el grupo polaco de Witold Kula, con los marxistas italianos, los canadienses, los húngaros y los soviéticos.

En la segunda etapa, Braudel no solo retoma los paradigmas de Bloch y Febvre sino que los desarrolla con una nueva propuesta metodológica sobre la historia llevándola hasta sus últimas consecuencias. Esto se manifiesta al elegir su objeto de estudio: un mar y el mundo estructurado en torno a él; observando la influencia del medio, el estudio de formas de vida, las respuestas sociales, el efecto de sus ritmos sobre la vida económica, social, política y hasta militar. También el establecer la diferenciación de los tiempos dentro de la historia.

Cabe recordar que Marx construyó su periodicidad primera y más general de la historia teniendo en cuenta las temporalidades y la larga duración.

También se destacan otros perfiles: enriquecimiento y dilatación del objeto mismo de la historia. Incorporación de otros objetos nuevos y más profundos. Se retoma su estudio orgánico e integral, se rehace el modo de tratamiento y la utilización de la base geográfico-natural de los procesos históricos, el estudio de la llamada civilización material.

Se produce una revolución en la teoría de la historia al colocar en el centro de sus preocupaciones la definición y la especifidad del objeto de la historia, de sus métodos y procedimientos de análisis, de sus formas concretas de tratamiento y manejo de materiales empíricos o materias primas del historiador.

La tercera etapa de *Annales* promovió fundamentalmente la antropología

histórica y la historia de las mentalidades. Paralelamente se retrajo del diálogo que, hasta ese momento, había sostenido el marxismo.

A partir de 1969 Braudel dejó la dirección de *Annales* en manos de Le Roy Ladurie, Ferro y Le Goff. Quienes abandonaron la historiografía económica y social y se concentraron en el espacio de la historia de las mentalidades.

Paralelamente, fuera de la revista proliferaron durante esos años "analistas-marxistas", corriente en la cual Aguirre ubica al equipo de Imanuel Wallerstein, a los seguidores de Kula, a Fontana y sus discípulos, a los miembros del *Fernand Braudel Center*, a Vovelle y Guy Bois entre otros.

La cuarta etapa de la revista implica una renovación radical de su proyecto intelectual que, desde cierto ángulo pudiera recordar a los primeros *Annales*. Se plantea el desplazamiento desde la historia de las mentalidades y la historia antropológica hasta las nuevas formas de la historia económica, de la historia intelectual y de la historia social, a la vez que retoma el debate metodológico y epistemológico que se había abandonado y se ensayan nuevos modos de ver la historia global.

El autor analiza convergencias y divergencias entre el marxismo y la escuela de *Annales;* los ejes metodológicos en torno a los cuales se fue construyendo la corriente "analista"; el impacto que la escuela de *Annales* ha tenido en el avance y en los cambios de la historia cuantitativa; haciéndolo al margen de una posible comparación con la llamada "nueva historia económica". También expone el peso que en los estudios demográficos logró tener la corriente "analista".

El libro de *Fernand Braudel y las ciencias humanas* consta de introducción, ocho capítulos y una interesante nota bibliográfica que recoge los trabajos de Braudel en sus diversas ediciones y todo lo que se ha escrito sobre su obra y su figura.

Cada uno de los capítulos tiene un sugerente título que logra resumir las intenciones del autor: (re)situando el personaje; la historia en clave braudeliana; las lecciones del Mediterráneo; el proyecto de reorganización del *episteme* vigente de las ciencias sociales; explicando la historia universal (hacia una teoría general de las civilizaciones); historizando y teorizando el capitalismo; la pregunta por Europa; el mundo a favor o en contra de ella; y de vuelta al hexágono, la investigación sobre la identidad de Francia.

Parte el autor de establecer las diferentes influencias ambientales recibidas por Braudel a lo largo de su vida, y la importancia de ello en su obra. Su infancia en la Lorena francesa inclina al autor a definirlo como un hombre "de frontera", debido a que sus primeros años transcurrieron en un lugar donde se entremezclaban y dialogaban la cultura alemana y francesa. En la pequeña aldea de

Lumeville en Ornois aprendió el francés, y también se impregnó de una cultura campesina que le transmitió una experiencia personal muy importante para construir sus criterios en cuanto a la larga duración.

Su adolescencia y juventud en París, en medio de una coyuntura política y cultural compleja: clima creado por la Primera Guerra Mundial; Revolución de octubre; desplazamiento de Europa por los Estados Unidos; crisis de 1929; ascenso del fascismo e inminente estallido de un nuevo conflicto mundial. Paralelamente a las situaciones y acontecimientos reseñados surge el psicoanálisis freudiano, el marxismo de Gramsci, los primeros *Annales*, los debates dentro de la antropología inglesa, la escuelas de Franckfurt y los círculos lingüísticos de Moscú, Viena y Praga.

Su estancia argelina le permiten contrastar el devenir de la metrópoli con el de la colonia. Braudel mira, por vez primera, a Europa desde fuera y al Mar Mediterráneo como un interlocutor y creador de siglos de historia. Cuando regresa al viejo continente su visión de otredad le permitirá realizar una mirada diferente sobre la información que encuentra en los archivos.

Después el ver a Europa desde América, al formar parte de la misión francesa, viaja a la Universidad de Sao Paulo donde impartió historia de las civilizaciones, visita Buenos Aires, Uruguay, México, Perú y Chile. Tras estas incursiones los paradigmas históricos europeos quedaran destruidos, su hacer historiográfico será repensado.

De regreso a Europa, en el París invadido por las tropas nazis, lo espera la cárcel y durante 5 años de 1940 a 1945, escribirá desde una celda *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II;* construirá su tipología de la temporalidad histórica; rebasará los conocimientos y las coyunturas con la información que por más de 29 años había recogido en diversos archivos. Será esta obra la que inserte a Braudel en el mundo académico francés e internacional.

Cabe destacar que, desde esos años, Braudel expresa un problema —retomado recientemente en una investigación dirigida por Wallerstein— que, aún no se resuelve: construir un lenguaje común, volver a la unidad elemental de todas las ciencias sociales, trascender el esquema parcelario y atomizado con el que se aborda la historia y se trabajan otras ciencias sociales.

Las claves braudelianas constituyen el eje analítico de otro capítulo, donde destaca el estilo de trabajo del francés: derivar sus modelos teóricos de sus estudios empíricos. El tiempo escenario de la historia, se estructura o se divide en diversas temporalidades: tiempo de corta duración, tiempo de coyunturas o medio y tiempo de larga duración histórica; expresado de otra manera corresponde al tiempo del individuo, al de las generaciones, y al de las sociedades.

La historia global que no tiene nada que ver con la historia general ni universal, ni con ocuparse de todo, sino que consiste en entender la unidad de lo social, de las distintas realidades históricas y, aproximarse a ella no desde una percepción puramente económica, política, religiosa, sino desde un punto de vista global que tiene todo hecho histórico, es otra de sus claves. En el fondo de esta concepción es donde descansa su apreciación totalizadora de las ciencias sociales, y la necesidad de comprender la unidad real de todo lo histórico social.

Una tercera clave será la historia crítica, la necesidad de repensar la historia desde nuevos planos, la larga duración por ejemplo, o desde nuevos ángulos, el trasfondo económico, cultural o religioso de una coyuntura o de un acontecimiento.

La manera en que las claves braudelianas se plasman en la obra será el eje de otro capítulo, de igual forma se dedica otra sección del libro, muy importante a la concepción actual de la ciencia histórica y a la adecuada formación de los futuros historiadores, constituyendo la unidad como un punto de partida para aproximarse a lo social y a la falsa salida que constituye la interdisciplinariedad.

El carácter teórico de *Civilización material, economía y capitalismo,* explicación presente en la obra que reseñamos descansa en la experiencia empírica acumulada en *El Mediterráneo* ..., implica una historia global, una historia general de las civilizaciones, una visión de la historia profunda trascendente. Esta obra también teoriza sobre el capitalismo y se nutre de las investigaciones más importantes y novedosas publicadas por *Annales* desde 1956. Braudel dialoga con los autores de esos años y también con Marx, y se constituye en una especie de interlocutor permanente con Weber, Sombart, Wallerstein y muchos otros e introduce diversas tesis que descansan en su concepción de larga duración, presente en todos los hechos y coyunturas.

Finalmente, Aguirre llevado por Braudel, regresa a Francia y Europa. Pero no a la Europa centrípeta sino a ese "cabo asiático", imagen con que Braudel define al continente que él conforma como una península de Asia y trata de analizarla desde sus diferentes proyecciones: occidente-oriente, norte-sur, mediterránea-nórdica. Finalmente se refiere a la particularidad reconstruida desde la globalidad, es decir la vuelta al hexágono, término con el que Braudel califica a Francia. Aguirre considera el inconcluso trabajo *La identidad de Francia,* la obra más madura del reconocido historiador y la que refleja mejor la profundidad de su pensamiento.

La aproximación a la vida y obra de Fernand Braudel que constituyen el objetivo esencial de esta obra, sirven para acercarse a ese gran historiador que se consideró a sí mismo un hombre intelectualmente sólo y escasamente comprendido.

La tercera obra de Carlos Alberto Aguirre sobre Fernand Braudel es *Braudel a debate. Ensayos sobre su itinerario intelectual.* Se editó, como ya expresamos en 1997 y se estructura en dos partes: en la primera se intenta hacer una biografía de Braudel, para la cual se utilizan elementos aparecidos en artículos y en la obra anterior que también reseñamos, se añade la información novedosa, fruto indiscutible de la dedicación del autor al estudio del eminente intelectual francés. La dedicación de Aguirre en sus estudios braudelianos lo ha llevado a localizar un capítulo inédito, enviado para su publicación a *Historia Americana* proyectada por el historiador argentino José Luis Romero, que por razones económicas, nunca llegó a editarse. El título de este trabajo es: "La vida europea y sus proyecciones en América. 1530-1700", misma que el Dr. Aguirre promete editar en un próximo trabajo.

La primera parte se integra por varios capítulos, el primero fue publicado en forma de artículo en 1994 en dos revistas, en el número 3 de *Obradoiro de Historia* en Santiago de Compostela y en el número 3 de la *Rivista di Storia della Storiografía Moderna* en Roma y, aun cuando su contenido no es inédito, en América Latina sería importante su publicación. A pesar de que retoma elementos publicados en otros trabajos, añade otros y profundiza en asuntos novedosos; por ejemplo se amplía el espacio dedicado a las influencias recibidas de sus maestros: Albert Demageon que lo introdujo en lo que el autor define como "diálogo entre la geografía y la historia"; Henri Hauser que influyó en sus estudios económicos; Henri Berr que le transmitió su interés por la síntesis histórica que descansa sobre el análisis de la historia global; Henri Pirenne con sus criterios sobre las "aperturas" y "clausuras" del Mediterráneo; y sus relaciones estrechas con sus predecesores de *Annales* Marc Bloch y Lucien Frevbre.

Paralelamente se introducen otros detalles sobre el descubrimiento, a finales de 1934 de los Archivos de Ragusa en Yugoslavia, donde localizó la información para definir su Mediterráneo.

A esta primera parte se integra otro artículo, también publicado con anterioridad en el número 7 de la revista mexicana *Eslabones*. Éste se dedica a la prácticamente desconocida etapa latinoamericana de Braudel, que se inició en Sao Paulo, Brasil, en 1935 y que se extiende hasta 1953. La estancia en América Latina, al igual que antes la de Argel, marcaron su proyección y vocación histórica. Del nuevo continente dijo: "allí tuve que distanciarme de lo que sabía, de lo que había vivido"; fuera de europa comenzó a repensar la historia y a reconstruir sus incipientes teorizaciones. Desde ella aborda la construcción del "Atlántico Americano" que se inicia en la Antillas.

La segunda parte del libro se titula: "En el universo de la obra braudeliana" y retoma la dimensión y el alcance de la obra de Braudel; dedica un apartado

especial a la concepción, por lo general insuficientemente comprendida de la larga duración; se refiere de manera puntual al legado intelectual de la segunda etapa de *Annales* y finalmente, partiendo de la larga duración, aborda problemas actuales. Está integrada por cuatro artículos publicados previamente, los tres primeros en revistas mexicanas, brasileñas y argentinas y uno de ellos en Leipzig, entre 1994 y 1996.

En dos de los artículos, Aguirre se auxilia de esquemas que le permiten graficar, con un propósito didáctico, los diferentes tipos de fenómenos y su influencia sobre los hechos históricos, su propuesta respecto al determinismo en la historia, así como las similitudes y originalidades de los diferentes tiempos en la historia.

En cierta medida esta parte del texto está precedida por la percepción de soledad que tenía de sí mismo el propio Braudel quien, en el Coloquio de Chateauvallon en octubre de 1985, afirmó que se había pasado la vida sin ser comprendido, que tenía pocos continuadores y que se consideraba un hombre intelectualmente solitario. Si algo logra Carlos Alberto Aguirre con sus investigaciones y publicaciones en torno a Braudel, es difundir su obra, dar a conocer sus aportes y por lo tanto romper la incomprensión con que haya podido percibirse su obra. Desde luego que, como en todo análisis, está presente la posibilidad que atormenta a todo crítico en cuanto a que ninguna interpretación tiene un signo de igualdad con la concepción del creador. Las reconstrucciones son siempre acercamientos mediados por las intenciones y la vocación del sujeto, pero en este caso el análisis sobre Braudel está precedido por una acuciosa investigación que elimina toda posible superficialidad. A partir de estos estudios el braudelismo pudiera repercutir de una manera fructífera en el quehacer historiográfico contemporáneo.

Coloquio sobre derechos indígenas, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Serie DISHÁ, Colección Testimonios, México, 1996, 795 p.

Luis Alberto Arrioja*

En una reflexión de Richard N. Adams en *Etnias en evolución social*, el autor indica que los procesos de globalización económica, política y social que se presentan en la actualidad, han causado daños irreparables al interior de los pueblos indígenas latinoamericanos; si bien, muchos de ellos han desaparecido, otros tantos han logrado sobrevivir y conservar las costumbres que los diferencian de los "pueblos no indios". El autor señala que lo más importante de estas costumbres son las prácticas y leyes consuetudinarias que ayudan a definir la identidad de las sociedades. Sin embargo, este legado ha entrado en una contradicción con las posturas políticas de los Estados nacionales, ya que no coinciden con los requerimientos que éste demanda. De tal forma, Adams señala que en el momento en que estas situaciones son propias de una Nación, el Estado debe reconocer y aceptar tales diferencias; si bien, "muchas constituciones de los Estados nación expresan el deseo o la intención de reconocer esas diferencias es claramente insuficiente para el devenir histórico de las sociedades indígenas" (p. 230).

Ante esta situación, la antropología latinoamericana se ha dado a la labor de incursionar en una serie de investigaciones referentes a las problemáticas jurídicas que padecen las sociedades indígenas ante el Estado (Stavenhagen; Iturralde; Chenaut; Valdivia), logrando producir un número considerable de aportes, con el fin de entender la estructura y el papel que juegan los sistemas normativos indígenas ante el escenario político nacional; o con la premisa de analizar la funcionalidad y las distintas expresiones que tiene el derecho indígena y los derechos colectivos ante la ley nacional.

El libro que se presenta a continuación es un legado del devenir histórico que han padecido las sociedades indígenas de México; es también un conglomerado de respuestas, producto de los debates intelectuales e indígenas que han buscado una serie de mejoras en las relaciones políticas, económicas y sociales entre el Estado y las sociedades indígenas.

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

El objeto de esta obra es la divulgación a la luz pública de materiales teóricos y testimoniales reunidos en un Coloquio para divulgar las condiciones de vida y carencias que tienen las sociedades indígenas del estado de Oaxaca. Fue así como el comite organizador del evento logró reunir en un sólo volumen 82 reflexiones de un total de 410 intervenciones.[1]

El marco estructural de este Coloquio fue la puesta en marcha del programa "Nuevo acuerdo entre el gobierno y los pueblos indígenas", auspiciado por el Gobierno del estado de Oaxaca en 1995, con la premisa de conocer y reconocer las características pluriétnicas que prevalecen en el territorio; así también, dentro del Foro de Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena, el cual inició en Oaxaca a principios de 1996. Mientras que el Coloquio se realizó del 16 al 18 de febrero en la ciudad de Oaxaca, evento sobre el que versa este trabajo.

El Coloquio sobre Derechos Indígenas, desde una perspectiva regional retoma conflictos sociales desde la época colonial hasta la actualidad. Quizá el título de la obra no resulta del todo atractivo, pero el propósito del foro aclara "que la intención de convocar a este Coloquio fue reunir voces plurales que contribuyeran a reforzar el planteamiento originado en el seno de las comunidades mediante la consulta en curso."

Dentro de las novedades que ofrece esta obra, encontramos cuatro elementos que son dignos de resaltar. En principio la convergencia de opiniones sobre la cuestión normativa indígena al interior de las comunidades, tanto de académicos, indígenas y no indígenas, como de autoridades y organizaciones indígenas, a través de las cuales se conocieron las "demandas, aspiraciones y exigencias" de estos pueblos ante lo acontecido; en segundo lugar, las reflexiones que se realizaron respecto a los derechos de la mujer indígena, un tópico de vital importancia en los sistemas normativos —descuidado por los investigadores contemporáneos—; en tercer lugar, la relación del derecho indígena ante los conflictos por la apropiación de recursos, materiales como intelectuales, con lo cual se da una interesante discusión sobre la violación a la ley nacional; por último, el cuestionamiento de los derechos indígenas más allá de las fronteras regionales y nacionales, específicamente, el caso de los migrantes oaxaqueños y los conflictos en que se ven inmersos sin una ley tradicional o nacional que los proteja.

Para cumplir con sus objetivos, los testimonios que se llevaron a cabo en este Coloquio necesitaron de algunos elementos para su reflexión como la aprobación y puesta en marcha de la Ley de Usos y Costumbres en el estado de Oaxaca, acordada por el Congreso del Estado en el transcurso de 1995; también toda una serie

[1] El ensamble de este material se da en una edición de formato rústico, pegado y cosido.

de acontecimientos que esta Ley propició en el marco jurídico de los sistemas normativos indígenas, tanto a nivel nacional como a nivel estatal. Además los esfuerzos que culminaron esta obra contribuyeron de manera vital al debate de la Consulta Nacional.

Los temas en los que se centró este Coloquio fueron los siguientes: lo indígena y lo nacional; la libre determinación de los pueblos indígenas; los derechos indígenas y los derechos nacionales; territorio, tierra y recursos naturales; formas de gobierno y participación política; asignación y administración de los fondos públicos; mujeres indígenas; migración indígena; y la concertación e implantación de acuerdos; así como todas aquellas posturas, demandas y exigencias que los pueblos indígenas consideraron pertinentes dar a conocer.

En la mesa titulada "Lo indígena y lo nacional" hubo consenso entre los ponentes para constituir nuevas formas de relación entre las comunidades indígenas y el Estado nación, con el fin de abolir los viejos conceptos antagónicos que mantiene la sociedad mexicana en su conjunto, respecto a la diversidad de los propios pueblos indígenas. Un punto de gran interés que se muestra a los ojos del lector, y que a su vez recibió severas críticas por parte de las autoridades gubernamentales, fue la idea de reconocer las diferencias internas que integran a cada cultura indígena en el estado de Oaxaca, así como proclamar su inconformidad por la desigualdad social que padecen y el reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación política y cultural. Dentro de este marco de discusión, se reitera de manera constante la presencia de las sociedades indígenas en las cámaras estatales, ya sea a través de partidos políticos o por medio de representaciones tradicionales, con el fin de buscar una personalidad jurídica ante el Estado.

En lo referente a la mesa titulada "Libre determinación de los pueblos indígenas" se plantean cuatro temas de gran interés, la autonomía de las sociedades indígenas, la organización comunitaria, la participación política y la legislación referente a estas sociedades.

Respecto a la autonomía indígena, se señala que ésta es una práctica natural e innata de cualquier sociedad, la cual se manifiesta en "distintos niveles y expresiones", según el arraigo tradicional de cada grupo; también se destaca que solamente existe una autonomía y todo aquello que se desprenda de esto son formas propias de las sociedades que la llevan a la práctica.

Es digno de resaltar que las reflexiones respecto a esta temática se ejemplifican bajo una perspectiva intelectual como material, es decir, las ponencias abordan el concepto de autonomía, como un elemento propio de la religión, la política, la economía, y las culturas indígenas. Si bien algunos trabajos cuestionan al sujeto

que ejerce ésta categoría política, otros más refutan que es propia de la colectividad y fragmentaria de la individualidad.

Respecto a la organización comunitaria se destaca la fragmentación que padecen estas formas en las comunidades indígenas oaxaqueñas, ya sea por causa de la intromisión de agentes externos e internos a las comunidades que dinamizan las rupturas de los sistemas tradicionales, o bien por procesos de transformación de los sistemas normativos indígenas. Dentro de este marco de reflexión se abordan dos temáticas de gran interés; primero, el caso de las expulsiones de población por conflictos religiosos, destacando el caso de la sierra norte y los valles centrales; en segundo lugar, la manifestación y conservación del tequio, como una práctica eminentemente indígena capaz de mantener la cohesión interna de las sociedades, ejemplificado a través de los pueblos mixtecos.

En lo que acontece a la participación política de los pueblos indígenas, las ponencias abordan de manera constante los conflictos que presenta la Legislación de los Usos y Costumbres en la práctica diaria, así como el beneficio o las repercusiones que esto ha ocasionado al interior de las comunidades. Dicha temática se encuentra ligada al tópico sobre la legislación india, en cuyo campo se exhibe al lector una exigencia por la participación de individuos indígenas en los foros públicos de la nación, con la finalidad de difundir y convivir en las tomas de decisiones del poder nacional y hacer que las culturas indígenas "formen parte del devenir político y económico del Estado".

La mesa número tres, titulada "Los derechos indígenas y los derechos nacionales", fue el punto central sobre el cual giran los trabajos presentados en este Coloquio. También en este foro se cuenta con las acertadas intervenciones de Carmen Cordero Avendaño y María Teresa Pardo, entre otras; los trabajos difunden que el derecho indígena es una práctica existente, cuyos fundamentos y premisas son las normas que rigen el orden y el quehacer de las comunidades tradicionales, tanto al interior como al exterior de estas; así también, se resalta que el derecho indígena es un agente que otorga personalidad jurídica a los individuos que lo ejercen, por lo que debe ser legislado por el Estado para la definición consustancial de estas sociedades.

Un punto muy acertado dentro de estas ponencias fue la caracterización del derecho indígena a partir del caso oaxaqueño, siempre con la finalidad de llamar la atención de las autoridades gubernamentales; los autores de esta mesa convienen en delimitar el derecho de la siguiente forma: flexible, dinámico, eficiente, expedito e integral; así como también capaz de ser aplicado por un órgano colegiado que le de cabida y presencia pública.

A través de la revisión de estos trabajos, el lector podrá encontrar una serie de discrepancias y contradicciones en las que suelen caer los ponentes; si bien esto ha sido una herramienta de cuestionamiento para el derecho indígena por parte del sistema jurídico mexicano también ha contribuido a extensas reformulaciones del mismo con la intención de enriquecer sus posturas y los embates externos a los que ha sido objeto.

En la mesa número cuatro, titulada "Territorio, tierra y recursos naturales", se presentan trabajos cuyas vertientes suelen enfocarse a la necesidad de proclamar una reforma "extensiva y dinámica" respecto a los espacios territoriales de las poblaciones indígenas, con el fin de proteger su existencia ecológica, cultural e intelectual. Ante un escrito ágil y ameno, el lector podrá encontrar en estas investigaciones, reiteradas demandas para la reformulación del Artículo 27 constitucional, con la premisa de "garantizar que las propiedades ejidales y comunitarias sean inalienables, imprescriptibles, inembargables e ingravables"; así también, se exige la integración del Convenio 169 a la Carta Magna de la nación. Los ponentes concuerdan en la necesidad de una transformación estructural en el sistema de la propiedad a nivel nacional, con lo cual los pueblos indígenas, en este caso los oaxaqueños, logren beneficiarse del usufructo que les proporcionan su hábitat, así como protegerse de los despojos e intransigencias a las que son sometidos.

La mesa número cinco, titulada "Formas de gobierno y participación política", tuvo un contenido más abstracto, pero con ejemplos muy concretos, proporcionó una interesante discusión referente a la falta de relación que mantienen el derecho positivo mexicano y el derecho consuetudinario, así como la inviabilidad en que suelen incurrir algunos aspectos de la Ley de Usos y Costumbres frente al marco legal nacional.

Algunos trabajos ponen en tela de juicio el devenir de los gobiernos tradicionales y municipales a partir de la práctica de la Ley de Usos y Costumbres en el estado de Oaxaca; sin embargo, lo que muestran en realidad estas investigaciones son las vicisitudes y conflictos a los que se han enfrentado las comunidades, ya sea por medio de la intolerancia religiosa, o bien por la intromisión de partidos políticos; lo anterior manifiesta que la libre determinación de un pueblo indígena es producto de su propio devenir histórico y, por tal motivo, es digno de resaltar que en algunas comunidades tradicionales del estado de Oaxaca la aplicación de las formas comunales y la Ley de Usos y Costumbres son una herramienta viable para lograr un equilibrio al interno de la comunidad, mientras que en otras poblaciones, las formas partidistas y municipales son factor de convergencia de la sociedad.

A través de las ponencias que se presentaron en la mesa número seis, titulada "Asignación y administración de fondos públicos", el lector puede vislumbrar los factores económicos más importantes que han motivado situaciones de marginación y pobreza entre los indígenas de Oaxaca. Si bien, algunos trabajos exigen una revisión a la Ley de Ingresos y al Presupuesto de Egresos de la Federación, esto es con la finalidad de buscar una mejoría en la carente asignación de recursos comunitarios; por su parte, otros tantos señalan una reestructuración en las formas de asignación económica y política que se viven al interior de los gobiernos estatales, municipales y comunales. Una constante en el relato de estas investigaciones es la puesta en práctica de una regulación más eficiente que ayude a controlar la falta de desarrollo y bienestar social que padecen las comunidades indígenas de Oaxaca y, en particular, la abolición de las cargas tributarias de las que son objeto las cooperativas y asociaciones de productores indígenas, las cuales se ven perjudicadas por los altos gravámenes que tienen que saldar ante el fisco.

En lo referente a la mesa número siete, titulada "Mujeres indígenas", se abordaron de manera precisa las temáticas referentes a las condiciones de la mujer indígena en la actualidad y la estrategia para el cambio; la organización y la participación de la mujer en las actividades comunitarias; la impartición de justicia; los derechos agrarios y los programas de salud para mujeres indígenas.

En el escenario de las condiciones que padece la mujer indígena en la actualidad, el lector encontrará relatos y reflexiones sobre la desigualdad social y la falta de autonomía política de la que son objeto las mujeres indígenas de Oaxaca, ya sea al interior de los pueblos indios o en los centros urbanos de trabajo; así como el aporte de una serie de herramientas metodológicas que ayudan a contrarrestar estas posiciones, pero la intención de esto, como lo manifiesta una agrupación de cafeticultoras de la sierra norte "es impulsar una serie de reivindicaciones, tanto en la Ley de Usos y Costumbres como en el Derecho Positivo, con respecto a todo aquello que afecte nuestra posición como mujer."

En lo referente a la organización y participación en las actividades comunitarias, los testimonios demandan a la luz pública, la apertura de espacios políticos al interior de las comunidades en donde la mujer tenga voz y voto en la toma de decisiones; así también se plantean nuevos puntos de vista respecto a la organización interna de las autoridades tradicionales, ya que en últimas fechas la mujer ha decidido formar parte de estas estructuras. Un elemento que es digno de resaltar a lo largo de estos trabajos es la reflexión sobre la impartición de justicia hacia la mujer indígena, un tema que en repetidas ocasiones suele ser olvidado por la normatividad tradicional y positiva. Los autores establecen que la impartición de justicia para la mujer indígena debe otorgarse en su lengua nativa, en

juzgados cercanos a las poblaciones donde se cometen los delitos, y contundente en su aplicación, ya sea para los agravios que se cometan en contra de las mujeres o en caso contrario, los que éstas cometan en contra de otros individuos; es decir, la impartición de justicia para la mujer indígena debe ser precisa, inalterable y honesta.

En lo que toca a los derechos agrarios sobre la mujer indígena, las investigaciones encargadas de esto señalan al lector la necesidad de proclamar un cambio estructural al Artículo 27 constitucional, para hacer explícita y sin deformaciones la reforma sobre el derecho a que la mujer indígena posea espacios territoriales regulados de forma ejidal o comunal, sin el riesgo a ser despojadas de éstos. Por último, en lo relativo a la salud de las mujeres, el lector se sorprenderá por la manera en que la antropología médica aborda esta temática. Un elemento necesario que señalan estos trabajos es la obligación que tienen las autoridades comunitarias de validar el derecho de la mujer para procurar su salud, sobre todo con programas de planificación familiar; también se exhiben una serie de demandas de las mujeres indígenas que practican la medicina tradicional con el objeto de que las autoridades sanitarias les permitan ejercer su oficio de manera alterna a la medicina alópata, con la intención de enriquecer la sabiduría médica y permitir que las sociedades indígenas conserven su salud con sus conocimientos.

Cuando el lector se remita a los trabajos elaborados en la mesa número ocho, "Migración indígena", encontrará una serie de temáticas que versan sobre la legislación indígena más allá de las fronteras nacionales. Si bien, desde hace algunas décadas Oaxaca se ha caracterizado por ser un estado donde la fuerza de trabajo emigra —en su mayoría gente indígena de los valles centrales y de las regiones serranas del estado—, hacia el norte de México y sur de los Estados Unidos de Norteamérica. Sin duda, debido a la difícil situación económica que enfrentan en sus comunidades; sin embargo, en fechas recientes se ha encontrado que gran parte del móvil de este éxodo son los conflictos políticos y religiosos que se presentan en las poblaciones indígenas. Ante tal situación, las investigaciones que ofrece este apartado tienen la intención de replantear la relación entre las comunidades expulsoras y el Estado, así como la personalidad jurídica de estos individuos en territorio nacional y en territorio extranjero. Sin duda, el fenómeno de la migración modifica el mapa étnico del país, y a su vez exige nuevas formas en los sistemas normativos indígenas, ya que el movimiento de la población conforma nuevos territorios, nuevos protagonistas y nuevas comunidades, "con lo cual este proceso se ha consolidado como un nuevo elemento de la autonomía indígena; es decir, un nuevo elemento de los derechos indios." Estos materiales servirán para que el lector reflexione sobre la exigencia de las comunidades mi-

grantes por constituir una personalidad jurídica, tanto al interior de sus comunidades como en el territorio nacional y extranjero.

La mesa número nueve, titulada "Concertación e implantación de acuerdos", proporciona una serie de trabajos referentes a la manera en que fue concebida la Ley de Usos y Costumbres en el estado de Oaxaca en 1995, así como la aplicación y los resultados del programa Nuevo Acuerdo con los Pueblos Indígenas. Con base en lo anterior, se ofrecen propuestas para la constitución de programas de apoyo en comunidades indígenas, con lo cual se consolide una proyección de las propuestas comunitarias que proporcionen beneficios económicos, políticos y sociales al interior de las sociedades.

En lo que se refiere a la continuidad de los programas sobre las comunidades indígenas en el estado, las investigaciones pretenden impulsar la segunda etapa del Nuevo Acuerdo con los Pueblos Indígenas y a una nueva reflexión sobre la Ley de Usos y Costumbres con el objeto de enriquecer las alternativas de solución a los conflictos indígenas y revalorizar el contenido cultural de estas sociedades.

En conclusión, estos testimonios versan sobre la historia de los pueblos indígenas del estado de Oaxaca; sus padecimientos actuales; los conflictos religiosos que viven; la situación jurídica que tienen ante el Estado; los derechos y las violaciones a los que han sido y son objeto; la manera en la que viven y trabajan sus tierras; la forma en que se organizan políticamente; las transformaciones sociales y culturales que han padecido en su territorio.

Bibliografía

Adams, Richard
1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, UAM-I, México, pp. 230

Chenaut, Victoria y Ma. Teresa Sierra
1995 *Pueblos indígenas frente al derecho*, CIESAS-CEMCA, México.

Iturralde, Diego
1994 *Orden jurídico y control social*, INI, México.

Stavenhagen, Rodolfo
1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Colmex, México.

Valdivia, Teresa
1993 *Usos y costumbres de la población indígena de México*, INI, México.

Se terminó de imprimir en enero del 2000, en ENACH, Impresión de Libros y Revistas, Bertha núm. 198, Col. Nativitas, México, D.F., en papel cultural de 75 grs/m^2 y en tipo Palatino de 7/8.4, 9/10.8, 9.7/13.3, 11/13.2, 16/19.2. La edición consta de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y se recomienda el envío de éstas al final del texto.

Resumen

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 17, Septiembre-Diciembre, 1999

Mujeres, participación y políticas públicas

Miscelánea

CONACULTA • INAH