

Prácticas sociales y estrategias
de las mujeres en contextos de violencia

Nueva Antropología

• **Ana Teresa Peña Hernández**, “Y le puse las manos entre mis piernas y le dije: ya está naciendo el bebé, atiéndame”. Resistencias de un grupo de mujeres de Teopancingo, Puebla, ante la violencia obstétrica • **María Susana Rosales Pérez**, Género, agencia y religión. Participación de las mujeres rurales en grupos religiosos pentecostales fronterizos • **Edith Mónica Hernández Hernández**, Parteras de la resistencia contra la violencia: mujeres *ñuu savi* dando vida a otras formas de habitar el mundo • **Alejandra A. Ramírez López**, Experiencia juvenil de afromexicanas en la Costa Chica de Oaxaca: prácticas de agenciamiento frente a la violencia simbólica • **Jahel López Guerrero**, Prácticas espaciales de mujeres indígenas jóvenes ante el miedo, las violencias y la discriminación en la Ciudad de México • **Lizeth Pérez Cárdenas**, Más allá de llegar al cargo: violencia política contra mujeres indígenas, los retos de la participación



Cultura
Secretaría de Cultura



Nueva **Antropología** 98

*Prácticas sociales y estrategias
de las mujeres en contextos de violencia*

Directora fundadora
Silvia Gómez-Tagle

Director general
Emanuel Rodríguez

Directora editorial
Ana Peña

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Xóchitl Ramírez, María Josefa Santos, Héctor Tejera, Betzabé Márquez

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora, Federico Besserer, Carmen Bueno, Edith Calderón, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz, José del Val, Carles Feixa, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Roger Magazine, Vicente Moctezuma, Eduardo Nivón, Marisol Pérez Lizaur, Patricia Ravelo, María Teresa Romero, Mauricio Sánchez, Sergio Sánchez, Pablo Semán, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez, Claudia Zamorano

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Erwin Stephan Otto, Adrián García Valadés, José Eduardo García Gómez-Tagle

Asociación Nueva Antropología, A. C., publica *Nueva Antropología*

Instituciones que apoyan Nueva Antropología, A. C.:
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Coordinadoras del número
Ana Teresa Peña Hernández y Sonia Guadalupe Contreras Medina

Secretaría técnica
Karen Palacios

Producción y cuidado editorial
Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Ilustración de portada
Dibujo de Felicita López Gómez (10 años. San Juan Colorado, Oaxaca)

Publicación semestral
Certificado de licitud de título y contenidos números: 2059 y 1291
Reserva de título número: 37286
Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores

Impresa y hecha en México
Tiro: 500 ejemplares
Talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Av. Tláhuac 3428,
Col. Los Reyes Culhuacán, C. P. 09800, Ciudad de México

Nueva Antropología

VOL. XXXVI, NÚMERO 98

ENERO-JUNIO DE 2023

SUMARIO

Editorial 5

“Y le puse las manos entre mis piernas y le dije: ya está naciendo el bebé, atiéndame”. Resistencias de un grupo de mujeres de Teopancingo, Puebla, ante la violencia obstétrica
Ana Teresa Peña Hernández 9

Género, agencia y religión. Participación de las mujeres rurales en grupos religiosos pentecostales fronterizos
María Susana Rosales Pérez 34

Parteras de la resistencia contra la violencia: mujeres ñuu savi dando vida a otras formas de habitar el mundo
Edith Mónica Hernández Hernández 59

Experiencia juvenil de fromexicanas en la Costa Chica de Oaxaca: prácticas de agenciamiento frente a la violencia simbólica
Alejandra A. Ramírez López 83

Prácticas espaciales de mujeres indígenas jóvenes ante el miedo,
las violencias y la discriminación en la Ciudad de México
Jahel López Guerrero 107

Más allá de llegar al cargo: violencia política contra mujeres indígenas,
los retos de la participación
Lizeth Pérez Cárdenas 133

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Reseña de Cristina Herrera, *Mujeres que saben soldar. Transformaciones
subjetivas en mujeres trabajadoras con ocupaciones feminizadas
y masculinizadas en la Ciudad de México*, México, Centro de Estudios
Sociológicos-Programa Interdisciplinario de Estudios de Género-
El Colegio de México, 2021, 350 pp.
Anayeli Jiménez Chimil 153

POLÍTICA EDITORIAL 159

Editorial

En este número encontrarán una serie de textos escritos por mujeres que hablan de otras mujeres que hacen frente a distintas formas de violencia; dicha problemática, aunque ha sido ampliamente abordada desde las ciencias sociales, se busca en este dossier hacer énfasis en un aspecto importante sobre la violencia: las estrategias, mecanismos y capacidad de agencia de las que han vivido violencia o que se encuentran en contextos donde ésta se hace presente en diferentes formas.

La violencia hacia las mujeres es un fenómeno social vigente y con expresiones socioculturales cada vez más complejas, lo cual ha suscitado un persistente interés en diversas disciplinas incluidas las ciencias antropológicas. Al ser considerada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como un problema de salud pública, nos parece fundamental dar cuenta de diferentes perspectivas y prácticas que tienen las mujeres para enfrentarla.

Si bien todos los artículos que conforman este número se encuentran atravesados por la perspectiva de género, su riqueza se ensancha al cruzarse con categorías sociales como *edad*, *raza*, *etnia* y *clase*. Esto nos permite hacer un análisis de experiencias inmediatas de las mujeres tomando en cuenta contextos urbanos o rurales, como lo muestra cada uno de los textos. Además, la mirada cualitativa de investigación que compartimos las autoras, nos da la oportunidad de acercarnos a las experiencias de las mujeres, en donde ubicamos que se generan nuevos discursos y prácticas para gestionar algunos efectos de la violencia tanto en el ámbito público como en el privado.

Los análisis aquí presentados abordan diferentes tipos de violencia, incluyendo la doméstica, obstétrica, espacial, simbólica y política. Algunos de ellos se presentan en distintos ámbitos de la vida social, por ejemplo, la familia; las instituciones de salud; los espacios escolares, laborales y recreativos, así como los espacios de participación política. Las pesquisas fueron realizadas en lugares urbanos, semi-rurales y rurales de México.

En el primer artículo se presenta el caso de la violencia obstétrica, escrito por Ana Teresa Peña Hernández, “Y le puse las manos entre mis piernas y le dije: ya está naciendo el bebé, atiéndame’. Resistencias de un grupo de mujeres de Teopancingo, Puebla, ante la violencia obstétrica”. Se trata de un análisis antropológico sobre las experiencias de un grupo de mujeres campesinas que resistieron a la violencia obstétrica durante el parto, en instituciones públicas y privadas. Se muestra un breve estado del arte sobre cómo ha sido estudiada la violencia obstétrica en Latinoamérica, así como una conceptualización crítica de las categorías. Posteriormente, se aterriza en las experiencias de ellas, quienes resisten no sólo frente a la violencia obstétrica, sino ante las múltiples desigualdades que cruzan su realidad: pobreza, discriminación, falta de servicios médicos oportunos, entre otras.

En el segundo artículo, de María Susana Rosales Pérez, “Género, agencia y religión. Participación de las mujeres rurales en grupos religiosos pentecostales fronterizos”, se hace una reflexión sobre la participación de dichas mujeres en dos grupos religiosos pentecostales de una comunidad de la frontera internacional México-Belice. Desde la perspectiva de género y la teoría de la agencia se explica cómo, a partir

de un “repertorio religioso” que adquieren en los grupos religiosos, tienen la posibilidad de gestionar, adecuar y transformar las relaciones sociales del ámbito político más cercano, que abarca las relaciones con los hijos, con la pareja y, a su vez, transforma la propia identidad de las mujeres.

En “Parteras de la resistencia contra la violencia: mujeres *ñuu savi* dando vida a otras formas de habitar el mundo”, Edith Mónica Hernández Hernández expone las diferentes maneras en que mujeres indígenas —de la Costa Chica del estado de Oaxaca en el sureste de México— dieron vida a distintas formas de resistencia frente a la violencia. A partir de la propia voz de mujeres que, al ser niñas algunas de ellas, se reflexiona cómo tuvieron que tomar decisiones transgresoras y desafiantes a su época, a las costumbres e imperativos por su condición de género. Situaciones como la pedofilia, la maternidad, matrimonios forzados, el abuso sexual, el maltrato infantil y la violencia en general son factores que enfrentaron para tomar decisiones que les cambiaron la vida. Un punto de partida importante es la idea de que todas tienen la capacidad de resistir, sin embargo, sus resistencias no son homogéneas, ya que cada una ha tenido diferentes recursos simbólicos y materiales para generar una respuesta.

Las siguientes investigaciones tienen en común la transversalidad del factor etario como elemento definitorio para la capacidad de gestión de la violencia. En “Experiencia juvenil de afroamericanas en la Costa Chica de Oaxaca: prácticas de agenciamiento frente a la violencia simbólica”, Alejandra A. Ramírez López nos habla de cómo en las últimas décadas los estudios de juventud han explorado diversas herramientas teóricas y metodológicas que ayudan a explicar a los jóvenes como agentes y productores-reproductores de sus realidades sociales. Por lo tanto, el texto lleva como eje la configuración de la experiencia juvenil y tiene el objetivo de explorar cómo se vive la experiencia de ser joven mujer afroamericana en la Costa Chica oaxaqueña, para comprender los procesos de agenciamiento que hacen posible hacer frente a las relaciones de desigualdad y a la violencia simbólica.

“Prácticas espaciales de mujeres indígenas jóvenes ante el miedo, las violencias y la discriminación en la Ciudad de México”, de Jahel López Guerrero, aborda el miedo, la percepción de seguridad e insegu-

ridad, las violencias y la discriminación en las experiencias espaciales de mujeres indígenas jóvenes, para mostrar algunas prácticas cotidianas llevadas a cabo frente a este contexto. Los datos provienen de entrevistas efectuadas a 21 colaboradoras de pueblos nahuas originarios, comunidades residentes y migrantes indígenas en la capital. Las jóvenes implementan un abanico de tácticas: desde negarse espacios-tiempos, el cuerpo y la identidad étnica, hasta confrontar tal hostilidad, incluso, rehusarse a pasar por víctimas, reivindicando su cuerpo, recuperando sus orígenes y su cultura en la ciudad.

Finalmente, Lizeth Pérez Cárdenas en “Más allá de llegar al cargo: violencia política contra mujeres indígenas, los retos de la participación”, tiene como objetivo dar cuenta de la violencia política en razón de género que enfrentan las mujeres indígenas en sus procesos de participación política en México, acotando las generalidades y expresiones compartidas con las mujeres que no están atravesadas por una identidad étnica, además de aquellas particularidades que matizan las experiencias de las indígenas. La temática es abordada desde la antropología política y la perspectiva de género, con la finalidad de posibilitar una mirada integral al grave problema que enfrentan las indígenas en el ejercicio de sus derechos políticos y electorales.

Esperamos que la lectura sea enriquecedora y despierte el interés de todas y todos por trabajar para la construcción de un mundo sin violencias. Con agradecimiento, cariño y admiración, dedicado a Dalia Barrera Bassols.

ANA TERESA PEÑA HERNÁNDEZ
Universidad de la Salud / Universidad Nacional Autónoma de México

SONIA GUADALUPE CONTRERAS MEDINA
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

“Y LE PUSE LAS MANOS ENTRE MIS PIERNAS Y LE DIJE:
YA ESTÁ NACIENDO EL BEBÉ, ATIÉNDAME”. RESISTENCIAS
DE UN GRUPO DE MUJERES DE TEOPANCINGO, PUEBLA, ANTE
LA VIOLENCIA OBSTÉTRICA

Ana Teresa Peña Hernández*

Resumen: En este artículo se presenta un análisis antropológico sobre las experiencias de un grupo de mujeres campesinas de Teopancingo, Puebla, que resistieron a la violencia obstétrica durante el parto, en instituciones de salud públicas y privadas. Se muestra un breve estado del arte sobre cómo ha sido estudiada la violencia obstétrica en Latinoamérica, así como una conceptualización crítica de las categorías. Posteriormente, se aterriza en las experiencias de estas mujeres, quienes resisten no sólo frente a la violencia obstétrica, sino ante las múltiples desigualdades que cruzan su realidad: pobreza, discriminación, falta de servicios médicos oportunos, entre otras.

Palabras clave: resistencia, violencia obstétrica, parto y puerperio inmediato.

“And I Placed His Hands between my Legs and Told Him: The Baby is Coming now, Tend to Me”. Resintances from a Group of Women from Teopancingo, Puebla Confronting Obstetric Violence

Abstract: This article describes an anthropological analysis about the experiences of a group of farmer women from Teopancingo, Puebla, who resisted obstetric violence while giving birth in public and private health institutions. There is a brief overview about how obstetric violence has been studied in Latin America, as well as a critical conceptualization of the categories, followed by the experiences of these women that resist not only obstetric violence but the many inequities that paint their reality: extreme poverty, discrimination, lack of timely medical services, among others.

Keywords: resistance, obstetric violence, giving birth, immediate puerperium.

* Doctora en Ciencias Antropológicas, UAM.
Correo electrónico: anatph@politicas.unam.
mx

DE LAS EXPERIENCIAS
REPRODUCTIVAS
A LAS RESISTENCIAS:
INTRODUCCIÓN

*En el monte de “Teopa”
las mujeres resisten:
echando tortillas,
cuidando animales,
acarreando agua, troceando
leña, pariendo
hijos y creciéndolos.
Las mujeres del bosque
también existen*

Para comenzar este artículo, es importante destacar que la información etnográfica que retomo se desprende de mi investigación doctoral.¹ Desde una mirada antropológica, fenomenológica y de género, en este trabajo di cuenta de cómo un grupo de 20 mujeres campesinas construyeron significados sobre el embarazo, la atención médica, el dolor y las violencias que moldearon su experiencia de parir.

Mis principales hallazgos tuvieron que ver con el hecho de dar cuenta de que el dolor en el parto tuvo un papel protagónico, sin embargo, la mayoría de las mujeres lo resignificaron como un sacrificio que “valía totalmente la pena”. Asimismo, el haber realizado mi

trabajo de campo entre 2021 y 2022, en el contexto de la pandemia mundial generada por el virus SARS-CoV2 (Covid-19), me mostró los grandes sacrificios económicos que algunas mujeres y sus familias hicieron para poder parir en una institución privada y así proteger su integridad ante un imaginario colectivo que expresaba que “en los hospitales públicos los doctores estaban matando a las personas”.

Uno de los hallazgos más importantes de mi investigación fue constatar que la mayoría de las gestantes habían sido sujetas de prácticas de violencia obstétrica física y psicológica, sin importar si habían parido en un hospital público o privado. Ante la violencia corroboré que algunas la naturalizaron y además se mostraron siempre agradecidas porque “a pesar de todo ellas y sus bebés estaban vivos”; empero, otras ejercieron acciones que leí como resistencias físicas y verbales.

Las parturientas que resistieron ante la violencia obstétrica lo hicieron a través de diversas estrategias: fuerza física; verbalmente, “diciendo que no”, es decir, negándose a seguir órdenes del personal de salud, rechazando la atención médica, y a través de la búsqueda de servicios de salud privados como escenario de resistencia ante la atención poco humana y oportuna.

A la par, en su vida cotidiana resisten ante múltiples desigualdades que las atraviesan como mujeres, entre ellas pobreza, discriminación,

¹ Ana Teresa Peña Hernández, “‘Y me dijo el doctor que ya le había cortado las alas a la cigüeña y yo ni sabía’”. Experiencias de parto hospitalario entre mujeres de Teopancingo, Puebla”, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

violencias de género y falta de servicios médicos oportunos. Por ello, el objetivo de este artículo consiste en presentar un análisis sobre las experiencias de cinco embarazadas, protagonistas de sus propias historias.

LA RESISTENCIA COMO UNA CATEGORÍA EPISTÉMICA ÚTIL PARA LEER LOS RELATOS SOBRE VIOLENCIA OBSTÉTRICA

Las investigaciones que hablan sobre la violencia hospitalaria en el parto se remontan a la década de los ochenta, las cuales, pioneras, han coincidido en el hecho de que el abuso hacia las mujeres durante el embarazo, parto y puerperio es un problema real que se vive en nuestro país y que provoca consecuencias graves en la salud de las que paren y en la de sus recién nacidos.²

Algunas de las formas de violencia que en la literatura han sido identificadas son el abuso verbal, expresado en gritos, palabras vejatorias, sobrenombres, chistes sobre el cuerpo de las mujeres, humillaciones y desacreditación de sus saberes, así como infantilización con motes como *mija*, *madrecita* o *nena* (Castro y Frías, 2017; Valdez *et al.*, 2013; Castro y Erviti, 2003; Sánchez, 2015).

² Destacan los trabajos en América Latina de Castro, Bronfman y Loya (1991); Arguedas (2020); Belli (2013); Bellón (2015); Castrillo (2015); Castro (2014); Castro y Savage (2018) y Sesia (2020).

Asimismo, se han evidenciado diversos tipos de violencias, como la atención poco oportuna que se manifiesta en largos tiempos de espera y omisiones en el cuidado y atención durante el parto (Castro y Frías, 2017; Sánchez, 2015). La negación de la información cuando las mujeres hacen preguntas sobre el proceso de parto o sobre la salud de sus hijos (Castro y Frías, 2017; Covarrubias, Salas y Meléndez, 2012). El llevar a cabo cesáreas sin la existencia de una justificación médica y sin explicar cuál es el motivo (Castro y Frías, 2017; Valdez *et al.*, 2013), practicar esterilizaciones forzadas (Castro y Erviti, 2003; Castro y Frías, 2017; Covarrubias, Salas y Meléndez, 2012) y la hipermedicalización del parto (Sachse, Sesia y García, 2013; Valdez *et al.* 2013; Covarrubias, Salas y Meléndez, 2012; Sánchez, 2015).

La literatura ha mostrado también que algunas mujeres han sufrido discriminación y estigmatización debido a ciertas condiciones, entre ellas, el ser madres adolescentes o multigestas, o bien, por llevar tatuajes (Sánchez, 2015).

En América Latina se ha buscado mirar el problema desde su carácter estructural, por lo cual el concepto *violencia obstétrica* se ha convertido en una categoría importante para referirse a las prácticas agresivas que atentan contra la dignidad de las mujeres durante el embarazo, parto y puerperio, principalmente. Para definir dicha condición se suele retomar el primer concepto

reconocido en un marco jurídico constitucional latinoamericano, Venezuela, en 2007.³

Esta categoría ha sido reformulada y criticada por Sadler (2020), Castro y Erviti (2014), Castro y Frías (2020) y Bellón (2015), pues tiende a centrarse en los actores que ejercen la violencia, pero no en su carácter sistémico, estructural, ni en las desigualdades y violencias (institucionales y de género) que subyacen a esta problemática. Desde un concepto amplio y compuesto por diversos autores, en este artículo entenderé la violencia obstétrica como:

Una forma específica de violación a los derechos humanos y reproductivos de las mujeres, incluyendo los derechos a la igualdad, a la no discriminación, a la información, a la integridad, a la salud y a la autonomía reproductiva. Se genera en el ámbito de la atención del embarazo, parto y puerperio en los servicios de salud —públicos y privados—, y es producto de un entramado multifactorial en donde confluyen la vio-

lencia institucional y la violencia de género (Villanueva, 2010, p. 120).

Coincido, además, con GIRE (2015) en el hecho de que esta violencia menoscaba la capacidad de las mujeres para decidir de manera informada y libre sobre sus cuerpos y procesos reproductivos, y que, además como señala Arguedas (2020), se trata de una forma de poder que naturaliza funciones socialmente construidas con respecto a la gestación, el parto y la maternidad. Considero, también, que la episteme violencia obstétrica es útil, pues como bien señala Sesia:

Logra desnaturalizar el carácter patriarcal de la obstetricia hospitalaria, evidenciar la apropiación de procesos fisiológicos por parte de una biomedicina en expansión, y enseñar el carácter imbricado de clase social, etnia-raza y género en un trato discriminatorio diferenciado entre las pacientes atendidas (Sesia, 2020, p. 23).

Por otro lado, para hablar de resistencias ante la violencia obstétrica es importante retomar a Vargas Maturana, quien menciona que la resistencia se asocia a vocablos como *tolerar*, *aguantar*, *sufrir contrariar*, *rechazar* y *contradecir* y que:

A la luz de tales cotejos lingüísticos, existe una relación de fuerzas opuestas de cualquier tipo: una que guarda el equilibrio u otra que hace todo lo opuesto. Se desprende, así, la aptitud

³ La República Bolivariana de Venezuela en 2007 estableció que se entenderá por violencia obstétrica: “La apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por el personal, que se expresa en un trato deshumanizador, en un abuso de medicalización, y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad, impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres (La Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela, 2007).

de ser una fuerza activa o pasiva pero que no ocupa un lugar extra, sino que conserva un estado y que se opone a un poder externo que tratará de ocupar su posición (Vargas, 2012, p. 8).

Este autor, coincide con García Canclini (2013), al recalcar que la categoría de resistencia se debe entender en articulación con conceptos como *violencia*, *poder* e *identidad*. Para observar cómo se resiste ante las prácticas de violencia obstétrica, es necesario remarcar que se puede definir la resistencia como un acto individual consciente de las mujeres, o no, que se llevó a cabo con la finalidad de soportar, responder, eliminar y romper con la violencia, y que se expresó en distintos escenarios tales como el cuerpo, la toma de decisiones reproductivas y la búsqueda de la atención privada como opción para salvaguardar la vida. Al dejar claro el hecho de que la violencia obstétrica enmarca múltiples formas de poder, es preciso entender, además, que la resistencia puede ser una herramienta que permite hablar de la violencia en sí misma.

Siguiendo a Abu-Lughod (2011), en la última década las resistencias han sido objeto de estudio común en las ciencias sociales y humanas, muchas veces conceptualizándolas de manera romántica, enalteciendo al que resiste como un agente transgresor del poder. Sin embargo, esta autora busca “usar la resistencia como un diagnóstico del poder” (Abu-Lughod, 2011: 179), es

decir, parte del hecho de considerar que las formas de resistir

[...] nos permitirán entender cómo funcionan las estructuras de poder actuales, a menudo contradictorias, que se entrecruzan en comunidades paulatinamente ligadas a sistemas múltiples y con frecuencia no locales (Abu-Lughod, 2011: 182).

Para Lila Abu-Lughod, las resistencias otorgan claridad sobre las relaciones que existen entre las personas y las estructuras de poder, las cuales cambian en el tiempo. Así, en este artículo, el analizar los escenarios de resistencia me permite hablar a su vez de los escenarios de poder y violencia obstétrica presentes en este grupo de mujeres.

TEOPANCINGO: TIERRA DE MANZANAS Y NEBLINA

Teopancingo es el lugar en donde viven las cinco mujeres cuyas experiencias relato en este artículo. *Teopa*, como lo nombran comúnmente sus habitantes, es un lugar boscoso y frío habitado por 1 735 personas (INEGI, 2020). Se ubica en el municipio de Huauchinango, estado de Puebla, colindando con los límites del de Hidalgo. Según el Consejo Nacional de Población (Conapo), para 2020 el grado de marginación a nivel localidad para Teopancingo era medio.⁴

⁴ “El Índice de Marginación es un indicador multidimensional que mide la intensidad

En esta comunidad, en donde pareciera que la neblina y el frío la vuelven poco atractiva para el turismo, en los meses de marzo y abril, correspondientes a la celebración católica de la “semana santa”, arriban pobladores de lugares cercanos a la Feria de la Trucha, pues los habitantes de este sitio básicamente se dedican a tres actividades productivas según el Inafed (2017): la acuacultura (predominando la cría de trucha arcoíris), la agricultura (destacando la recolección de manzana endémica y la siembra de maíz), y en menor medida la ganadería (cría de vacas, borregos y cerdos). Los demás meses transcurren sin mucho movimiento y ruido, más que el de las motosierras de los múltiples talamontes que cortan madera para venderla de forma ilegal.

Como en muchas comunidades de nuestro país, no existen servicios básicos, entre ellos, red de drenaje, recolección de basura y alumbrado. El tendido público de luz abarca sólo la avenida principal, que está pavimentada y en donde se encuentran el centro de salud, las escuelas,

de las privaciones padecidas por la población a través de 9 formas de exclusión agrupadas en 4 dimensiones: educación, vivienda, distribución de la población e ingresos monetarios. Permite categorizar a las unidades geoestadísticas de acuerdo con las carencias socioeconómicas que enfrenta su población, siendo más intensas en los grados de marginación alto y muy alto”, Conapo. Recuperado de: <<https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372>>.

las tiendas, las canchas deportivas y el único servicio de internet. En esta zona, a la que yo llamaría central (pues no hay traza urbana para nombrar las calles), las casas están iluminadas, sin embargo, en las demás zonas las familias “tienen que jalar la luz” (colgarse del poste de luz más cercano).

Durante mi trabajo de campo me pude dar cuenta de que la canasta básica se compone de frijol, maíz, trigo, leche, arroz, huevo, pescado; también verduras como quelites, camotes, papas y chilacayotes. En *Teopa* se desayuna muy temprano café y pan (como a las 6 de la mañana), se almuerza a las 12 del día el *lonche*, que suelen ser dobladitas de papa y frijol o taquitos dorados, y se come a las 5 o 6 de la tarde algún guisado más elaborado, como mole con chilacayotes, o nopales en chile, siempre acompañado de tortillas de maíz azul recién hechas.

En cuanto a la oferta de atención durante el embarazo, parto, puerperio y la salud en general, Teopancingo cuenta con un único centro de atención perteneciente a la Secretaría de Salud, sin embargo, a partir de 2015, por instrucciones del Sector Salud, no se puede atender allí ningún parto, y en caso de llegar uno fortuito, inmediatamente se debe trasladar a un hospital para hacerle una revisión apropiada. El centro de salud cuenta con una enfermera, una enfermera pasante, un promotor y una médica de servicio social.

Gracias a los testimonios de mis entrevistadas, constaté que desde hace muchos años, en particular desde que murieron las dos últimas parteras (existe sólo una, que vive en Teopancingo, pero ya no atiende partos), los alumbramientos ya no los atienden ellas, lo cual responde también a lo que Ana María Carrillo (1999) observa sobre cómo durante el siglo XIX, en Latinoamérica, las parteras fueron sustituidas por los profesionales médicos y algunas capacitadas en el modelo biomédico de salud para ejercer su profesión. Es importante mencionar que a partir de los años setenta y ochenta del siglo, estas “comadronas” con capacitación fueron limitadas de su profesión y casi eliminadas.

PROTAGONISTAS, LAS MUJERES QUE RESISTEN

El trabajo de campo que dio origen a este artículo comprendió de 2021 a 2022, y se llevó a cabo en tres etapas: en la primera hice el acercamiento inicial a la comunidad, familiarizándome con el entorno y con sus dinámicas, además me presenté con algunas personas clave que me refirieron a mis informantes; las parteras etnográficas fueron la médica y enfermera encargada del centro de salud, la dueña de la única tienda-internet de la comunidad, algunas mujeres que conocía, y el presidente municipal.

Con sus recomendaciones y la de las mujeres que iba entrevistando,

logré aplicar una breve entrevista a 34 de ellas que cumplían únicamente con dos criterios: contar de 18 a 50 años y haber tenido una experiencia de parto reciente (máximo cuatro años atrás al momento de la entrevista). Después de este diálogo definí un universo de estudio de 20 con las características que se describen a continuación:

Tabla 1. Universo de estudio. Características

1)	Edad: 21 a 39 años (6 de ellas entre los 29 y 30 años)
2)	Número de gestas: entre 1 y 5 (12 de ellas tenían 3 gestas)
3)	Fecha de último parto: menos de 4 años al momento de la entrevista
4)	Tipo de unidad de parto: 12 parieron en un hospital público y 8 en una institución privada
5)	Tipo de parto: 13 parieron por cesárea y 7 por parto vaginal
6)	Ocupación: 18 amas de casa, 1 de ellas ama de casa y cortadora de cabello y otra empleada de una cocina
7)	Estado civil: 5 casadas, 1 soltera y 14 viviendo en unión libre
8)	Ingresos mensuales: de 900 a 5 200 mensuales
9)	Escolaridad: 6 con secundaria terminada, 12 con bachillerato terminado y 2 con carreras universitarias truncas

Fuente: Elaboración propia.

La primera etapa de trabajo de campo fue sencilla, ya que las entrevistas duraron 15 minutos y el conocer a las mujeres pareció darse de forma natural: algunas me

refirieron a otras y por lo regular todas estuvieron dispuestas a platicar. En mi segunda estancia de campo existieron varios retos: el primero fue que en medio de una pandemia mundial y a pesar de que en Teopancingo no se habían registrado todavía casos comprobados de Covid-19, el hacer trabajo de campo no me resultó fácil pues todo el tiempo estaba el miedo latente al contagio.

Con todo y el Covid llevé a cabo las entrevistas y hasta donde sé ni me contagié ni contagié a nadie, y claro, estuve cerca, muchas veces sin la tan recomendada sana distancia, a veces sin el cubrebocas, “pues pensaba que me veía rara ya que nadie lo usaba”.

El segundo reto sin duda fue contactar a las mujeres pues, aunque contaba con los teléfonos de las 34, además de una idea no tan clara de en dónde las había entrevistado hacía cuatro meses, fue difícil localizarlas. Es necesario señalar que durante las primeras entrevistas todas mostraron interés por volver a platicar conmigo, empero, al comenzar a contactarlas para la segunda entrevista la mayoría emprendió la huida, nunca contestaban el teléfono, me dejaban “en visto” en WhatsApp, o me decían que ellas me avisaban cuando tuvieran tiempo.

Así fue como logré hacer 20 entrevistas que requirieron hasta cuatro visitas anteriores para poder concertar la cita: que a veces no se lograba porque llegaba una visita sorpresa a su casa que había que

atender, otras porque se habían ocupado de repente, sus bebés se habían despertado, surgían emergencias familiares y no se encontraban en su casa, o “porque lo estaban pensando o le iban a decir a su esposo”, por lo cual siempre había que volver a explicar de qué se trataba mi investigación, de dónde venía y cuáles eran mis intenciones.

En este artículo sólo retomo la historia del primer y segundo embarazo de cinco de ellas: Alicia, Sarahí, Elena, Lupita y Samara, ya que son las mujeres que resistieron ante la violencia obstétrica ejercida por el personal de salud durante su último parto.

Cuatro de ellas, Alicia, Sarahí, Elena y Lupita parieron en el Hospital General de Huauchinango y una, Samara, en un hospital privado, debido a que ella y su familia hicieron un gran esfuerzo económico, pues su parto coincidió con un momento de altos contagios durante la pandemia de Covid-19. En Teopancingo, como lo mencioné anteriormente, existe aún en 2024, y después de la campaña de vacunación, la idea de que el virus “fue un invento del gobierno para matar gente” y que las personas que se atendieron en el hospital “no salían vivas porque las mataban”, por lo cual, para Samara, el atender su parto en un hospital público durante la pandemia significaba un riesgo de muerte.

Todas ellas son mujeres jóvenes (de entre 21 y 33 años), amas de casa y campesinas, con una escola-

ridad de secundaria concluida o bachillerato trunco. Se reconocen como católicas, pero remarcan “que no siempre van a misa”, y son originarias de Teopancingo. La mayoría de ellas vive en hogares ampliados, que suelen compartir con sus suegros y cuñados, y su estado civil es unión libre, a excepción de Lupita, quien se reconoce a sí misma como madre soltera. A continuación, presentaré los escenarios de poder y resistencia que encarnaron estas mujeres.

ALICIA. LA RESISTENCIA
FÍSICA COMO ESCENARIO
ANTE LAS FORMAS
ELEMENTALES DE ABUSO

A1. Y yo me acuerdo de que ese día (risas), me da hasta risa, agarré al doctor, le agarré su mano y me la puse así entre mis piernas.

A. ¡Ay no es cierto!

A1. Mire le digo, la cabeza del bebé y se espantó.

A. No me imagino la escena.

A1. Se espantó, porque él llegó de frente y me agarró la panza, y me dijo, no señora espérese todavía le falta muchísimo tiempo y yo así le agarré la mano y le digo, mire le digo es la cabeza del bebé, me acuerdo de que llevaba yo, un mallón, llevaba yo un mallón pegado.

ALICIA (26 años)

Alicia es una mujer de 26 años que ha tenido tres embarazos, delgada, morena y de ojos expresivos; la en-

trevísté en su casa, pero fue complicado convencerla de platicarme su experiencia, pues no le resultaba sencillo hablar de lo que le había sucedido. Me narró su vida de manera muy particular, pues su tono de voz reflejaba perfectamente los momentos de rabia y de dolor.

Me contó que su último embarazo lo vivió nerviosa y preocupada pues, todo el tiempo, en sus revisiones en la clínica de la comunidad le dijeron que su bebé era muy pequeño (de peso y talla) y que cuando naciera tendría que permanecer en la incubadora. Además, durante seis meses permaneció en reposo porque le diagnosticaron un embarazo de alto riesgo debido a un hematoma; fueron su cuñada y suegra quienes se hicieron cargo de ayudarle con sus labores domésticos y de crianza durante esta etapa.

El parto anunció su comienzo cuando ella rompió fuente; de inmediato acudió con Macrina, la partera, quien le indicó que tenía 1 de dilatación. Es así como junto con su suegra y su esposo fueron al hospital de Huauchinango, en donde les indicaron “que todavía le faltaba mucho para parir” y le mandaron a hacer un ultrasonido privado pues en el hospital no contaban con ese servicio.

Mientras ella iba por el ultrasonido, los dolores se hacían insoportables, tal vez porque su suegra le había dado “el té mágico de hierbas” que había ayudado por generaciones a las mujeres

de su familia a parir. Al llegar al hospital y con fuertes malestares, Alicia se sintió desesperada pues le decían “que se calmara y que todavía le faltaba”. La desesperación la llevó a tomar la mano del doctor y colocarla entre sus piernas para que sintiera que la cabeza del bebé ya estaba saliendo por su vagina; de inmediato entonces la atendieron y dio a luz entre la camilla y la silla de ruedas.

En cuestión de nada, nació un bebé perfectamente sano y con buen peso y talla; reposó en el hospital un día y luego se fue a su casa a ver a su otro bebito. A pesar de que mencionó que le provocó coraje que no la atendieran de inmediato, dijo que la atención que recibió fue buena porque sí estuvieron los doctores en el momento del nacimiento.

En esta historia se hace evidente que una de las prácticas de violencia obstétrica que encontré no sólo en su narración, sino en las de la mayoría de mis entrevistadas, fueron formas elementales de abuso. Castro y Erviti (2003) denominan formas elementales de abuso a prácticas de maltrato que son casi imperceptibles y muchas veces son naturalizadas por las mujeres y por el personal de salud, tales como las burlas, ironías, regaños, humillaciones, manipulación de la información y arrebato del consentimiento. Para estos autores, en estas formas elementales de abuso se encuentra el origen de formas de abuso más graves.

A1. Sí, pues llegamos temprano al hospital; todavía en lo que fuimos al centro me hicieron el ultrasonido, ajá sí, pero ellos me dijeron que a las 10:30 era mi revisión, entonces yo me acuerdo que eran 9:30, y yo estaba yo en los pasillos; cuando yo entro y les dije, es que a cada rato cambiaban al doctor que a mí me atendía, cuando yo entré y les dije el bebé ya viene en camino, y me decían no señora, usted tiene revisión hasta las 10:30; aguántese dice, todavía no es hora y yo les dije, no les digo, es que yo ya siento como que ya me voy a aliviar; dice es que así dicen pero no se alivian, usted nada más siente los dolores.

A. Nada más siente.

A. Y se sentía [...].

A1. Sí, porque se sentía la bola. Pus ya me dice él, le dice el doctor a la [...] se voltea el doctor y le dice a las enfermeras con las que estaba, esta señora ya se va aliviar, este bebé ya coronó, y me acuerdo que en ese momento me quitaron la ropa, así rapidísimo, me sentaron en una silla de ruedas, antes de llegar pasé como por dos pasillos y antes de llegar donde las llevan para aliviarse normales nace mi bebé en una silla de ruedas, yo me acuerdo que así íbamos llegando, íbamos entrando, y me decía, aguántese señora, aguántese, cuál aguántese, ya no le digo y me acuerdo que así pujé muy fuerte y sentí un alivio, y pues ya mi bebé estaba a punto de caerse al piso.

A. ¿Y luego?

A1. Lo alcanzó a agarrar el doctor, lo agarró, recuerdo que lo agarró, entre dos me subieron a la camilla y ya nos empezaron a limpiar y todo (Alicia).

Alicia resistió no sólo ante el hecho de que no existieran condiciones dignas y mínimas de atención (como ultrasonidos), sino ante un médico que ignoró el conocimiento que ella manifestó tener sobre su propio cuerpo, y no fue sino hasta que ejerció fuerza físicamente, que fue atendida y su voz se pudo escuchar.

SARAHÍ. EL RECHAZO
A LA ATENCIÓN PRENATAL
COMO FORMA DE RESISTIR
ANTE LA VIOLENCIA
FÍSICA Y PSICOLÓGICA

A. *¿Eso fue antes de esperar las 11 horas?*
S. *Antes, llegando me pusieron suero, y no encontraban la vena y la enfermera ya se había molestado porque me dijo que no me espantara yo, que, este, que así son todas, que siempre se espantan, que no sabe por qué se embarazan si luego van a estar allí con miedos, y que no sé qué tanto me decía.*

SARAHÍ (22 años)

Sarahí es una mujer de 22 años de complexión robusta, morena y de bellos ojos grandes y expresivos que hasta parece que emiten algún

tipo de brillo; ella ha tenido tres embarazos: uno terminó en aborto espontáneo y los siguientes se convirtieron en dos niños inquietos, hermosos y menores de 4 años. En el último embarazo vivió tranquila y sin preocupaciones, y todo el tiempo solía acompañar a trabajar a su esposo, que es campesino, lo cual, según ella, le servía de salida, pues le gustaba “pasear mucho y no estar en su casa”.

Sarahí no asistió a consultas prenatales, pues me dijo que “es necia y le gusta llevar la contraria”, no obstante, al platicar con ella más a fondo me explicó que decidió no ir a consultas pues en su primer embarazo no la trataron bien, tanto en las consultas prenatales como en el parto. En sus palabras: “los doctores eran regañones, la hacían esperar y primero le dijeron que sería un parto normal y luego una cesárea”, lo cual le provocó mucho temor, pues asociaba la histerotomía con la idea de que se podía morir. El embarazo llegó a término después de haber transcurrido la fecha probable de parto, y sin ningún tipo de dolor. Al percatarse de que el bebé todavía no había nacido, su esposo la convenció de ir al Hospital General de Huauchinango a revisarse.

Ya en la clínica le indicaron que los latidos de su hijo no eran normales y que tenía que quedarse internada, ya que su bebé podía correr peligro. Después de 11 horas de espera y dos tactos vaginales, le indicaron que tendría cesárea, pero que al ser menor de edad, su padre

tendría que firmar y hacerse cargo; poco después nació una bebé sana, muy chiquita, “tanto que le daba miedo cargarla”. Sarahí permaneció en recuperación durante cuatro días, que no fueron fáciles, pues recuerda que las enfermeras le apretaban los senos “y a fuerza querían que tuviera leche”.

El alta llegó y descansó en su casa sólo 15 días, pues “no aguantó más”. Para ella su primera experiencia de parto fue “horrible” porque la regañaron y, para canalizarla, “la picaron en muchas ocasiones”. Sarahí, a pesar de describirse como una mujer muy enojona, expresó que no hizo nada al respecto ya que le daba miedo de que “le fuera más mal”.

La experiencia con su último hijo fue distinta, pues de entrada el parto llegó acompañado de dolores, así que se fue en su camioneta⁵ con su papá y su esposo al hospital de Huauchinango. La ingresaron casi de inmediato y le dijeron que le practicarían una cesárea, debido al poco tiempo de haber tenido la primera. La canalizaron rápido y la llevaron al quirófono; al poco tiempo nació un niño el cual no pudo ver de inmediato ya que lo estaban paseando en brazos, “porque era muy güero y bonito”, tanto que el perso-

⁵ En Teopancingo, la terracería al llover vuelve imposible el acceso al lugar con carros u otro medio de transporte, por lo cual, las familias buscan contar con camionetas con llantas grandes; la mayoría son camionetas bastante viejas pero aguantadoras para la terracería y el lodo.

nal de salud bromeaba diciéndole que se lo regalaran.⁶

S. No, no lo había yo visto, yo fui la última de hecho, y lo anduvieron trayendo de aquí pa allá, que estaba bien güerito, y que tenía sus ojos bien bonitos, y que su pelo era como castaño y que estaba bien güerito y allí lo anduvieron trayendo de aquí para allá.

A. ¿Y tú cómo te sentías, te importaba si tu hijo estaba güerito?

S. Pues sí, estará bonito, o qué tal si me lo cambian por otro, por qué se lo llevan para allá, yo escuchaba ya que andaban hasta por allá, que hablaban lejos y qué tal si me lo cambian por otro o me lo roban, digo y cómo voy a ser, cómo me voy a poder parar para quitárselos o por qué no me lo dan como a mi niña, a mi niña luego luego me la dieron, y a él no, él tardó para dármelo, lo andaban paseando para acá y para allá.

Sarahí regresó a su casa y su familia la esperaba muy emocionada con su baño de hierbas preparado y quesadillas de queso, “pues no le gusta comer caldo de pollo de rancho”. En el relato se evidencian algunas prácticas comunes de violencia obstétrica psicológicas, tales como regaños, burlas, amenazas y

⁶ Dentro de mi investigación, el color de la piel fue algo que sobresalió y al que el personal de salud asignó valores diferentes: uno mayor a las mujeres que parieron hijos de piel blanca y uno menor a las que tuvieron hijos morenos.

el impedir el apego inmediato del recién nacido con su madre al nacer. Se puede vislumbrar también cómo el personal de salud ejerció violencia física al apretar sus senos y “obligarla a amamantar”. La discriminación y trato diferencial en su segundo parto fue evidente cuando el personal de salud clasificó a su hijo como “güerito”, mostrando así una cultura en donde la piel blanca tiene un significado positivo con respecto a la piel más oscura.

LUPITA. LA NEGACIÓN
COMO RESISTENCIA
ANTE LA COERCIÓN
REPRODUCTIVA Y EL ESTIGMA
SOBRE LA MATERNIDAD
EN SOLTERÍA

A. ¿Por qué le dijiste que no querías anticonceptivos?

L. Pues porque ellas me dijeron, ahorita que eres madre soltera ponte esto para que no te vuelvas a embarazar y todo eso, y les dije no porque yo he escuchado muchas cosas de esas cosas; digo de esas anticonceptivas que unos no les queda y uno sí ajá y por eso dije no, yo no tengo nada de eso.

A. Cuando le dijiste que no, ¿qué te dijeron?

L. Pues me dijeron, allá tú sabes; nada más me dijeron no te queremos ver otra vez aquí .

LUPITA (23 años)

Lupita es una mujer de 23 años que tiene una hija sonrojada y hermosa; ella es bajita, morena, de cabe-

llo largo, y un tono de voz fuerte y elocuente; la entrevisté en casa de su madre en Teopancingo en donde vive sábados y domingos, pues entre semana vive y trabaja en Huauchinango como cocinera. Es menester mencionar que fue la única entrevistada que se definió como madre soltera.

Lupita vivió parte de su embarazo con un sentimiento de tristeza y soledad, ya que su pareja, con la que llevaba dos años de noviazgo, al enterarse de que estaba encinta la abandonó; en los primeros meses de embarazo ella se preocupaba porque “su hija nacería sin padre y ella estaría sola”, empero, al pasar de los meses este sentimiento se desvaneció y comenzó a animarse, atenderse e ir a consultas particulares, pues no le daba tiempo de ir a la clínica que le correspondía en Teopancingo.

Hasta el último día de embarazo ella trabajó. El día del parto sintió dolores que asoció con el hecho de haber cargado algo pesado, así que terminó su jornada laboral, pasó a su cuarto por su maleta, abordó un taxi y llegó al hospital en donde la recibió una amiga que era enfermera en el Hospital General de Huauchinango. Ya estando en la clínica debió esperar muchas horas, pues las enfermeras le decían “que todavía faltaba mucho para su parto”, así que siguió esperando. Después de varias horas su madre llegó, entró a visitarla y le pidió que “le echara ganas”, lo cual la animó para continuar esperando.

El dolor empezó a crecer y se tornó insoportable, pero ella tal como le habían dicho los doctores “no se quejaba, obedecía y no era rezongona”, tanto que al final ellos la felicitaron por ser obediente. Cuando no pudo aguantar más, les llamó a las enfermeras y la ingresaron a otro cuarto en donde en poco tiempo y pujando fuerte, nació por vía vaginal una niña, tan grande “que le tuvieron que cortar un poquito y sí sintió”; se trataba de una niña “blanquita” debido a que durante su embarazo “había comido requesón y allí se le había quedado pegado a la niña”.

Después de un día de reposo, en que no se pudieron bañar ni ella ni su niña porque no había agua caliente, fue dada de alta y regresó junto con su mamá en un taxi a Teopancingo, y vivió una cuarentena tranquila en la que comió caldo de gallina y además recibió seis baños con hierbas. Antes de salir del hospital le ofrecieron un método anticonceptivo, pero lo rechazó, ya que temía a los posibles efectos secundarios; ante este rechazo, las enfermeras se mostraron molestas y enfatizaron “que como era mamá soltera se tenía que cuidar forzosamente”.

La atención que recibió la describió como “que estuvo bien pues la atendieron y no le faltaron al respeto”. El testimonio de Lupita muestra una combinación de múltiples formas de violencia obstétrica, no sólo la que acompaña el epígrafe, el obligar o coaccionar a las mujeres

para usar métodos anticonceptivos, sino las condiciones estructurales, como la espera y la ausencia de baños en servicio. Además, llama la atención la actitud paternalista del personal de salud que califica como obedientes a las mujeres que no se quejan. Las respuestas de Lupita se hicieron evidentes al negarse a usar algún método anticonceptivo, pero también desde una noción de resistencia que implicó callar y obedecer para ser tratada con dignidad.

ELENA. LA BÚSQUEDA
DE SERVICIOS DE SALUD
PRIVADOS COMO ESCENARIO
DE RESISTENCIA ANTE LA ATENCIÓN
POCO HUMANA Y OPORTUNA

*A. ¿Y quién tomó
esa decisión de sacarte?*

*E. Mi marido y mi suegro me
sacaron de ahí y me llevaron
con el particular.*

*A. Ahí mismo en Huachi, te
llevaron y ¿qué pasó?*

*E. Me revisó también y me
dijo que yo ya no podía
seguir aguantando, que ya
los latidos del corazoncito del
bebé ya latían más fuertes, su
corazón.*

A. Más lento

*E. Ajá, más lento y me dijo
yo aquí la revisé, y le puso
en una hoja a mi marido, un
pase o algo así me imagino
que es, le dijo que ya allí le
había anotado que me tenían
que hacer cesárea que porque
ya no se podía.*

ELENA (25 años)

Elena es una mujer de 25 años que tiene dos hijas, de complexión robusta y alta, con una bella sonrisa y grandes ojos; su carácter es amable y hasta tímido. Tuve la oportunidad de entrevistarla en su domicilio, en un día particularmente frío. El primer parto de Elena fue atendido en la clínica de Teopancingo, “pues todavía se podían atender partos allí”;⁷ se trató de un alumbramiento doloroso, pero ella se sintió bien atendida por el médico.

Su segunda experiencia fue distinta: durante el embarazo la invadió una sensación de “ser un estorbo” porque no podía hacer sus quehaceres regulares debido a que se encontraba reposando, pues su preñez fue catalogada como de alto riesgo por la presencia de hematomas y amenazas de aborto, así que el proceso lo vivió preocupada y en lo que ella describió como encierro y soledad.

Elena consideró prioritario atenderse tanto en la clínica de la comunidad como en una clínica particular, además combinó la atención de una partera⁸ que la sobaba “y le subía al bebé porque su bebé se le iba muy abajo y la lastimaba”. Llegó a término su embarazo de

nueve meses y el parto anunció su llegada junto con fuertes dolores.

En ese momento, sus suegros, sus padres y su esposo la acompañaron al Hospital General de Huauchinango, en donde le indicaron “que todavía le faltaba” y la alojaron en la casa de maternidad perteneciente a la clínica. El dolor aumentó tanto “que se sentía engarrotada como el chavo del ocho”⁹ y a pesar de que la revisaban, le decían que aún no era tiempo de parir.

Elena y su esposo, desesperados, decidieron salirse de la casa de maternidad e ir a una clínica privada, en donde el doctor les señaló que los latidos de su bebé eran anormales y le extendió una referencia escrita que indicaba que debían hacerle una cesárea. Elena volvió entonces al hospital con esta hoja y el personal de salud se mostró molesto porque se había salido; le mencionaron que era mejor que se atendiera en un hospital particular, sin embargo, ella no tenía los recursos para hacerlo.

E. Ya nos revisó el doctor la hoja y dijo que por qué habíamos hecho eso y dijo mi esposo porque ya no aguanta ella, y entonces me revisó el doctor.

A. ¿Que por qué habían hecho eso de irse?

E. De salirnos del hospital.

⁹ Referencia a un personaje de una serie de televisión cómica mexicana producido por Roberto Gómez Bolaños.

⁷ Desde 2010, por instrucciones de la Secretaría de Salud, los partos en el centro de salud se prohibieron, trasladándolos al Hospital General de Huauchinango.

⁸ En Teopancingo, actualmente, sólo existe una partera reconocida por la comunidad, empero, desde hace una década no atiende partos y únicamente se dedica a la atención prenatal.

E. Dice que, si teníamos dinero para irnos con un particular, por qué no nos quedábamos desde un principio con un particular.

A. ¿Tú estabas oyendo todo eso?

E. Sí.

A. ¿Y qué le decía tu esposo?

E. Le dice sí, sí tenemos el dinero, pero nosotros venimos aquí porque tiene el Seguro y tiene derecho de venir aquí. Y ya nos pasó el doctor, como que al principio sí se enojó, ya me pasó el doctor, y ya me pusieron un aparatito donde se escucha el corazón del bebé, se escucha el corazoncito del bebé y ya estuve en una camilla recostada y ya no me levanté (Elena).

Ya en el hospital, esperó a que llegara la ginecóloga y fue ingresada. Al poco tiempo nació una niña sana por vía cesárea, intervención de la que poco recuerda, pues se sentía tan mal “que veía borroso y sólo escuchaba a lo lejos”. Después de un día en observación la dieron de alta, aún sin poderse bañar, ya que no había agua caliente en el hospital. El alta médica llegó y en su camioneta junto con sus suegros y su esposo se dirigió a su casa (con su mamá), quien la esperaba con su cama lista, su baño de hierbas y su caldo de gallina.

La cuarentena transcurrió de manera tranquila, pero su hija comenzó a enfermar y la llevó a la clínica de Teopancingo, donde le dijeron que tenía que ir al hospital a internarla, pues su niña estaba

“amarillo canario y probablemente no podría hablar o escuchar”; muy preocupada por el diagnóstico volvió con el médico particular en donde le aplicaron vitamina K y se recuperó totalmente.

Para Elena la atención hospitalaria que le brindaron en su último parto “no fue buena”, puesto que la hicieron sufrir mucho y el médico no le hacía caso; esta experiencia fue el motivo por el cual, según dijo, evitará volver a tener un hijo. Su caso retrata una de las experiencias más comunes que viven las mujeres durante su parto: una estructura hospitalaria deficiente, tiempos largos de espera, desabasto de medicamentos y falta de insumos, lo cual imposibilita muchas veces una atención de calidad y oportuna para las usuarias. El no atenderlas de manera oportuna puede provocar consecuencias, tales como la afectación emocional, física y hasta la muerte de las madres y sus recién nacidos.

SAMARA. ESCENARIOS DE SOBREVIVENCIA A TRAVÉS DE LA BÚSQUEDA DE ATENCIÓN PRIVADA

A. *¿Te tocó en plena
pandemia?*

S. *Sí, en plena pandemia,
yo me embarqué antes de
la pandemia, pero cuando
me iba a aliviar estaba en
su punto, o sea, de verdad
que cuando yo buscaba ropa
para mi bebé no había ni que
comprarle, no había ningún*

negocio.

A. ¿Y qué pasaba por tu cabeza de eso?

S. Que me daba miedo que me fueran a matar, así se lo digo, a mí me daba miedo que me fueran a matar.

SAMARA (24 años)

Samara tiene 24 años y dos hijos; es una mujer de complexión media, alta, de tez blanca y de cabello largo, negro y rizado. Lo que más recuerdo de Samara es que desde que la conocí me habló con una confianza absoluta, como si me conociera de tiempo atrás, y que su último bebé, de 10 meses de edad al momento de la entrevista, había nacido en plena pandemia Covid-19, misma que marcó toda su experiencia de embarazo, parto y puerperio.

Ella me contó que su último estado de gravidez fue cansado porque el bebé “se le encajaba mucho”, no obstante, hacía su vida normal. Sus consultas prenatales fueron en la clínica de Teopancingo y a la par se atendió con una partera a la que conocía desde su infancia, misma que le detectó el embarazo y además “la sobaba y le acomodaba al bebé”.

Su primer parto fue en un hospital público, empero, en el segundo, decidió atenderse en un hospital privado “porque la pandemia estaba en su punto y tenía miedo de que la mataran”, ya que en el transporte público y entre la comunidad en general se rumoraba que en el Hospital General de Huauchi-

nango estaban asesinando a la gente durante este periodo.

El día del parto llegó anunciado por dolores y partió hacia una clínica particular. Cuando llegó a ella, el doctor no estaba, y entonces se regresó a su casa y se bañó; allí comenzó a sentir fuertes dolores; le avisó a su suegra, quien le dio “el té mágico” de hierbas que ha ayudado a las mujeres de su familia por generaciones a parir y se dirigió nuevamente en taxi a la clínica acompañada por su esposo.

En el camino sintió un dolor tan fuerte que temblaba y pensó que iba a parir allí mismo; empero, llegó a la clínica y gritó “que ya venía su bebé en camino” y la atendieron de inmediato. En menos de media hora nació por parto vaginal un bebé “con las uñitas moradas porque ya se le había pasado el parto”. Mientras a ella la limpiaban, exigió que su hijo estuviera a su lado pues su miedo “a que la mataran a ella o a su bebé seguía estando presente”. Enseguida la pasaron a un cuarto en donde estaba su esposo, quien le dijo que su bebé era “exageradamente güero”. Al otro día temprano y sin poder tener visitas debido al Covid-19, la dieron de alta.

Samara mencionó que ella quería que el pediatra revisara a su hijo, pero él no se encontraba; más tarde se enteró de que el médico se había infectado de Covid-19 y había muerto; esa situación la mantuvo tensa durante su puerperio, ya que lo asoció al hecho de que alguien

más en el hospital pudo haber estado enfermo y ella y su bebé estarían en riesgo, sin embargo, no tuvieron ningún problema de salud.

El alta hospitalaria llegó y se dirigió a su casa, “en donde nadie la esperaba debido a la enfermedad”, a diferencia de su primer hijo, cuando la recibió toda su familia. Samara descansó durante 40 días, en los cuales su suegra la apoyó, la bañó con hierbas y “le caldeó los senos” (darles masaje), para que la leche fluyera. Ella comentó que la lactancia fue complicada y dolorosa.

Mencionó que la atención que recibió le gustó porque las enfermeras la revisaban, le preguntaban cómo estaba y la atendieron de inmediato, pero las camas le parecieron muy incómodas comparadas con la del Hospital General de Huauchinango, “que tenían barrotes para hacer fuerza”.

En el relato de Samara se puede observar una estrategia consciente para salvaguardar su vida ante un peligro que ella y su familia consideraban inminente, la muerte. El sacrificio económico que tuvo que hacer junto con su familia para atenderse en una clínica privada, en donde los partos oscilan entre 15 000 y 20 000, son un escenario al que recurrieron muchas mujeres no sólo de Teopancingo, sino de nuestro país, durante la pandemia.

Es menester aclarar que elegí estos cinco casos para retratar los escenarios de violencia y resistencia que encontré en mi uni-

verso de estudio, empero, sólo son ejemplos, ya que las entrevistas originales (20), más de una resistió mediante alguna de las estrategias retratadas en estas historias. A continuación presentaré una pequeña discusión teórica sobre las violencias y resistencias, así como un cierre a modo de reflexión final.

VIVIR LAS VIOLENCIAS OBSTÉTRICAS EN TEOPANCINGO: RESISTENCIAS EN LA ATENCIÓN OBSTÉTRICA POR PARTE DE LAS MUJERES

En los brevísimos testimonios que mostré se pudieron observar prácticas de violencia obstétrica en diferentes modalidades. Las definiciones de dicha conducta, según Medina (2009), suelen distinguir entre dos grandes tipos: la física y la psicológica:

Las definiciones distinguen entre violencia obstétrica física o psicológica. La primera contempla procedimientos o maniobras invasivas y suministro de medicamentos que no están justificados o cuando no se respetan los tiempos ni la evolución del parto fisiológico. En otras palabras, cuando se medicaliza y patologiza el cuerpo de la mujer sin necesidad, transformándola en un recipiente pasivo de decisiones clínicas externas. La violencia psicológica, por otro lado, incluye “el trato deshumanizado, grosero, discriminación, humillación, cuando la mujer va a pedir asesoramiento, o requiere

atención, o en el transcurso de una práctica obstétrica” (Medina, 2009: 4, citado en Sesia, 2017: 76).

Existieron también lo que Castro y Erviti (2003) denominan formas elementales de abuso. Se trata de formas de maltrato que son casi imperceptibles y muchas veces son naturalizadas por las mujeres y por el personal de salud, entre ellas burlas, ironías, regañones, humillaciones, manipulación de la información y arrebato del consentimiento.

En la mayoría de los testimonios, y siguiendo a Bohren *et al.* (2015), las condiciones estructurales del sistema de salud, entendidas como aquellas barreras que impidieron una calidad de atención oportuna, se hicieron visibles en largos tiempos de espera, altos costos en la atención, trámites burocráticos excesivos, inmobiliario deteriorado o falta de suministro de agua caliente en los sanitarios.

Sarahí fue violentada físicamente en su primera experiencia de parto al apretarle los senos fuertemente para “obligarla a amamantar”. Asimismo, cuando la canalizaron y “picaron muchas veces”, a la par de que la amenazaron “con seguirla pican-do si no se calmaba”. Por su parte, Elena recibió múltiples tactos vaginales,¹⁰ por parte de diversas per-

sonas, lo cual constituyó un acto de violencia obstétrica física.

Las formas elementales de abuso se expresaron también en un trato deshumanizado, grosero y en una atención poco oportuna. Alicia, Elena, Sarahí y Lupita coincidieron en haber esperado largas horas para ser atendidas, pero en el caso de Alicia, la atención oportuna nunca llegó y tuvo que dar a luz en una silla de ruedas. Además, el ser ignoradas cuando sintieron dolor fue una forma de abuso que experimentaron Elena, Alicia y Sarahí.

Lupita, en cambio, optó por no quejarse cuando sintió dolor, ya que algunas mujeres cercanas a ella le habían recomendado que no lo hiciera pues “la iban a tratar mal”. Al finalizar su parto, recibió felicitaciones del personal de salud debido a su “buena conducta”, evidenciando la forma en la que el personal de salud la miró, como una sujeta tutelada y que debía obedecer.

Los regañones fueron una práctica común. En el caso de Sarahí, debido a su “comportamiento infantil y adolescente” (cabe destacar que justo en su primer parto esta mujer era una adolescente), y al ser culpada por no querer amamantar a su hija. Por su parte, para Elena las reconvenciones vinieron por salir a buscar una segunda atención privada “para que le hicieran caso en el hospital público”; al respecto, los médicos le mencionaron que “si se había salido

¹⁰ Los tactos vaginales continuos y efectuados por distintas personas, así como la revisión manual de cavidades uterinas, según la OMS (2016) sólo deberían ser llevadas a cabo de forma restrictiva y, en el caso de

la revisión manual de cavidades uterinas, bajo analgesia.

y tenía la posibilidad económica de hacerlo se tenía que ir de allí”.

Lupita recibió comentarios irónicos de las enfermeras sobre su condición de madre soltera, por la cual “forzosamente” tenía que usar un método anticonceptivo pues “andaría con los hombres”, asociando su estado civil a un comportamiento sexual estereotipado, dentro del cual, desde una mirada prejuiciosa, las madres solteras son vistas como sexualmente activas y que mantienen relaciones sexuales con varias parejas.

Vale la pena, además, hacer algunas precisiones: la primera tiene que ver con el hecho de que las enfermeras, seguidas de los médicos varones, fueron las personas que mayormente ejercieron violencia obstétrica, lo cual nos muestra la amenaza intra-genérica como una veta importante para futuros análisis. En segundo lugar, me gustaría mencionar que Samara, en la clínica privada, no sufrió violencia obstétrica, empero, es necesario aclarar que el hecho de que se atendiera en ese ámbito no necesariamente debe asociarse a la ausencia de intimidación.¹¹

¹¹ En los resultados de la investigación amplia, antecesora de este artículo, descubrí que de los 20 relatos, en 16 encontré que se llevaron a cabo una o más prácticas que tipifiqué como violencia obstétrica. Un hallazgo sin duda fue darme cuenta de que las cuatro mujeres que no fueron violentadas parieron en el ámbito privado: Natalia, Samara, Sofía y Mariana; sin embargo, otras como Sofi, Denisse y Soledad, aunque tuvieron un parto en una clínica particular, sus relatos no estuvieron libres de violencia obstétrica. Me

Una tercera aclaración necesaria es que el leer teóricamente las vivencias de estas mujeres desde la violencia obstétrica, no quiere decir de ninguna manera que ellas la hayan nombrado así, incluso, reconocido. Si bien no utilizaron el término de *violencia*, mucho menos *violencia obstétrica*, en sus narrativas sí existieron aspectos sobre la atención que nombraron como “feos, horribles, traumáticos, expresivos de bullying, atención grosera, hipócrita, pésima y mala”, mismos que en numerosas ocasiones se asumieron como parte de “un deber ser al parir”. Un ejemplo de esta asimilación fue Alicia, que, a pesar de haber parido en una silla de ruedas, describió su experiencia como “buena, porque a pesar de todo la habían atendido”.

El hecho de que no se reconociera en muchos casos la violencia obstétrica tuvo que ver con la manera en la que se manejó el Hospital General de Huauchinango, sus reglas, mecanismos de atención y también su capacidad; es un sanatorio saturado en donde sus recursos nunca son suficientes y la rotación del personal es común, provocando que las mujeres se quedaran con una sensación “de no saber quiénes las atendieron”.

Asimismo, la hipermedicalización de sus cuerpos fue respaldado

pareció alarmante, además, que todas las que parieron en un hospital público describieron por lo menos una práctica asociada a la violencia obstétrica en sus diferentes tipos o modalidades.

por un modelo tecnológico propio de la biomedicina, en el cual además suelen tratarse a las pacientes desde una mirada tutelar, vertical, patriarcal y que las infantiliza. El hecho de que ellas desconocieran sus derechos sexuales y reproductivos, y muchas veces el funcionamiento de su propio cuerpo, les dificultó identificar las prácticas de violencia de las que fueron sujetas.

El retratar los escenarios de violencia obstétrica que se viven me permitió hablar sobre las resistencias ante la violencia. Al respecto, me gustaría mencionar que algunos autores, como Meneses *et al.* (2008) y Restrepo *et al.* (2016), en sus investigaciones sobre violencia obstétrica han descrito cómo las mujeres resisten ante la violencia de forma física; es decir, a través de reacciones corporales como cambiarse de posición, caminar, a pesar de que el personal de salud se los prohíbe, o bien, impedir con sus manos, por ejemplo, la realización de tactos vaginales; o verbal, la cual consiste en reclamos, ironías, palabras y gestos de inconformidad.

En el caso de Alicia, ella resistió desde la acción física, pues al sentir que ya estaba coronando, a pesar “de que le dijeron que todavía le faltaba”, colocó la mano del doctor entre sus piernas para que éste se diera cuenta de que el bebé ya venía en camino.

Esta resistencia física la encontré también en el caso de Elena, quien al sentir mucho dolor y enfrentarse con el común “todavía

le falta”, abandonó el hospital en búsqueda de una atención privada. Y aunque no pudo costear un parto particular en Huauchinango, sí pidió una segunda opinión privada, logrando que el médico le proporcionara una receta en donde se especificaba que “se tenía que hacer una cesárea de emergencia, pues su hija ya presentaba sufrimiento fetal”.

Sarahí, Lupita, Elena y Samara tomaron decisiones sobre su propio cuerpo de manera consciente y, por ejemplo, se negaron a usar métodos anticonceptivos, aun bajo presión y amenazas veladas del personal de salud. Sarahí decidió no utilizar ningún método anticonceptivo después de su primer embarazo, ya que no quería padecer efectos secundarios, sin embargo, después de su segundo hijo, tomó la decisión de operarse, pues “con dos, niña y niño, ya era más que suficiente”. Elena optó por usar un método anticonceptivo dado que “no quería más hijos” por experiencia sobre la atención de su último parto, la cual, en sus palabras, fue traumática.

Por último, Samara buscó salvaguardar su vida atendiéndose en el ámbito privado pese a vivir en un ambiente económicamente limitado y no contar con dinero.

REFLEXIONES FINALES: LAS VIOLENCIAS QUE SE CRUZAN

En líneas anteriores remarqué que la resistencia individual tiene como

objetivo soportar, responder, eliminar y romper con la violencia, y desde luego, ésta se reflejó en cada uno de los actos conscientes o inconscientes de estas mujeres, sobre todo en las manos de Alicia, al mostrarle al doctor que se equivocaba, y su bebé ya venía en camino, pero también en la negación de Sarahí para que la atendiera en un sistema que la había maltratado.

Es necesario clarificar que al leer las violencias y las resistencias en las experiencias de las mujeres, surge la necesidad de continuar haciéndolo desde una mirada interseccional, en donde diversas formas de desigualdad relacionadas con la clase, edad y género son parte de las mismas violencias, las exacerbaban y además marcan la pauta para las acciones que se toman ante dichos retos. El hecho de que estas mujeres reconocieran lo que no querían, y desearan incluso parir con respeto y buen trato, se contrapuso con la realidad de pobreza y pobreza extrema en la que viven, que sin duda limita las opciones para parir dignamente.

Las mujeres no sólo están resistiendo ante las prácticas de violencia obstétrica presentes en la opción más cercana y pública para parir, el Hospital General de Huauclingo, sino contra un sistema de salud que se caracteriza por ser normativo, excluyente, masculinizado y paternalista, que en el caso de la atención a ellas y su salud reproductiva, refuerza de manera evidente el ser tratadas desde una

actitud pasiva, como pacientes y no como mujeres que deberían tener derechos y obligaciones. Con todo y ello, siguen trayendo a sus hijos al mundo, criándolos y creciéndolos como mejor pueden.

Por último, es necesario mencionar que existen un sinnúmero de vetas abiertas para el análisis de las resistencias de estas mujeres; una de ellas es la mirada desde los varones, del personal de salud, pero también la exploración de los usos y costumbres ante el cuidado del embarazo y parto como una forma de resistencia.¹² Invito a las y los lectores a seguir develando las múltiples formas de violencia de género, con el afán de erradicar sus graves consecuencias, que en el caso de la violencia obstétrica son la apropiación de cuerpos, el arrebato de las decisiones reproductivas, el maltrato, y la negligencia médica que puede generar la muerte de las mujeres que paren y de sus hijos que llegan a este mundo.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, Lila (2011) [1990], "La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través

¹² Samara y Alicia tomaron un té para acelerar el parto que les proporcionó su suegra, a pesar de saber que no estaba permitido por los médicos. Cuando el personal de salud les preguntó al respecto, ellas lo negaron. El silencio o la mentira se convierte así en una estrategia de resistencia que valdría la pena explorar.

- de las mujeres beduinas”, en Montserrat CAÑEDO RODRÍGUEZ y Aurora MARQUINA ESPINOSA (eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 179-207.
- ARGUEDAS, Gabriela (2020), “Poder obstétrico, aborto terapéutico, derechos humanos y femicidio de Estado: una reflexión situada en América Latina”, en P. QUATTROCCHI y N. MAGNONE (comps.), *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, pp.77-103.
- BELLI, Laura (2013), “La violencia obstétrica: otra forma de violación a los derechos humanos”, *Revista Red-bioética / UNESCO*, núm. 1, vol. 7, pp. 25-34.
- BELLÓN, Silvia (2015), “La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica”, *Dilemata*, vol., 18, núm. 7, pp. 93-111.
- BOHREN, M. *et al.* (2015). “The Mistreatment of Women during Childbirth in Health Facilities Globally: A Mixed-Methods Systematic Review”, *Plos Medicine*, vol. 12, núm. 6.
- CARRILLO, Ana (1999), “Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México”, *Dynamis. Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, núm. 19, pp. 167-190.
- CASTRILLO, Belén (2015), “Intervenciones médicas en los procesos de embarazo y parto. Reflexiones conceptuales y análisis de relatos de partos de la ciudad de La Plata”, *Memoria Académica*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4127/ev.4127.pdf.
- CASTRO, Arachu y V. SAVAGE (2018), “Obstetric Violence as Reproductive Governance in the Dominican Republic”, *Medical Anthropology*, vol. 38, núm. 2, pp. 123-136.
- CASTRO, Roberto (2014), “Génesis y práctica del habitus médico autoritario en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 76, núm. 2, pp. 167-197.
- _____, M. BRONFMAN y M. LOYA (1991), “Embarazo y parto entre la tradición y la modernidad: el caso de Ocuituco”, *Estudios Sociológicos*, vol. 9, núm. 27, pp. 583-606.
- _____, y J. ERVITI (2003), “La violación de derechos reproductivos durante la atención institucional del parto: un estudio introductorio”, en B. LÓPEZ y A. LANGER (comps.), *Género y política en salud*, México, SSA-Unifem, pp. 255-273.
- _____, y J. ERVITI (2014), “25 años de investigación sobre violencia obstétrica en México”, *Revista Conamed*, vol. 19, núm. 1, pp. 37-42.
- _____, y Sonia M. FRÍAS (2017), *Violencia obstétrica en México: resultados de la Endireh 2016*. México, UNAM-CRIM-CIEG.
- _____, y Sonia M. FRÍAS (2020), “Violencia obstétrica en México: hallazgos de una encuesta nacional de violencia contra mujeres”, en P. QUATTROCCHI y N. MAGNONE (comps.). *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, pp. 57-76.
- CONAPO (2020). Índices de marginación (2020). Recuperado de: <https://www.>

- gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372>.
- COVARRUBIAS, E., F. SALAS y L. MELÉNDEZ (2012), “Y salí del hospital con mi hija y un gran dolor en el corazón. Reflexiones en torno a la violencia en la atención hospitalaria del parto”, *Revista Mirada Antropológica*, vol. 11, núm. 2, pp. 89-105
- CRUZ, Rodrigo (1997), “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, pp. 5-15.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2013), “¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?”, *Revistarquis*, vol. 2, núm.12, pp. 16-37.
- GIRE (2015a), “Violencia obstétrica”, México, Grupo de Información en Reproducción Elegida. Recuperado de: <<http://www.gire.org.mx/nuestros-temas/violencia-obstetrica>>.
- _____ (2015b). *Omisión e indiferencia. Derechos reproductivos en México*, México, Grupo de Información en Reproducción Elegida.
- INEGI (2020), México en cifras, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de: <<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=21#collapse-Resumen>>.
- Inafed (2017), México, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. Disponible en: <<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21071a.html>>.
- LA ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA (2007), “Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia”, *Gaceta Oficial*, No. 38.770 del 17 de septiembre de 2007, Caracas. Recuperado de: <<https://www.refworld.org/legal/legislation/natlegbod/2007/es/102500>>.
- MENESES, Annátalia, M. NATIONS y M. THEREZINHA (2008), “Pisada como pano de chão: experiência de violência hospitalar no Nordeste Brasileiro”, *Saúde e Sociedade*, vol. 17, núm. 1, pp. 61-72.
- OMS (2016). “Recomendaciones de la OMS sobre atención prenatal para una experiencia positiva del embarazo: resumen de orientación”, HRP / OMS. Recuperado de: <<https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/250802/WHO-RHR-16.12-spa.pdf?sequence=1>>.
- RESTREPO, Andrés, Daniela RODRÍGUEZ y Natalia M. TORRES (2016), “*Me des-cuidaron el parto*”: la violencia obstétrica y el cuidado recibido por el personal de salud a mujeres durante su proceso de parto, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Enfermería.
- SACHSE, M., P. SESIA, A. PINTADO y Z. LASTRA (2012), “Calidad de la atención obstétrica desde la perspectiva de derechos, equidad e interculturalidad en centros de salud en Oaxaca”, *Revista Conamed*, vol. 17, núm. 1, pp. 4-15.
- SACHSE, M., P. SESIA y M. GARCÍA (2013), “Calidad de la atención durante el parto normal en establecimientos públicos de Oaxaca”, *Avances en Ciencia, Salud y Medicina. Revista de Investigación Médica de Oaxaca*, vol. 1, núm. 1, pp. 17-36.
- SADLER, Michelle (2020), “Despertando las metáforas que dormían en la ciencia”, en P. QUATTROCCHI y N. MAG-

- NONE (comps.), *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús.
- SÁNCHEZ, Norma (2015). “Violencia obstétrica? Un tema del que no se habla: testimonios en Cuetzalan, Puebla”, tesis de Licenciatura en Antropología Social, UNAM, México.
- SESIA, Paola (2017), “Maternidades violentadas, ¿maternidades justiciables? Una primera aproximación a la judicialización de la violencia de los derechos en salud materna en México”, en A. SALDAÑA, L. VENEGAS y T. DAVIDS (coords.), *¡A toda madre! Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*, México, INAH (Científica).
- _____ (2020), “Violencia obstétrica en México: la consolidación disputada de un nuevo paradigma”, en P. QUATTROCCHI y N. MAGNONE (comps.), *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, pp. 3-30.
- VALDEZ, R., E. HIDALGO, M. MOJARRO y L. ARENAS (2013), “Nueva evidencia a un viejo problema: el abuso de las mujeres en la sala de parto”, *Revista Conamed*, vol. 21, núm. 1, pp. 26-31.
- VARGAS MATURANA, Jorge (2012), “A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico”, *Tiempo y Espacio*, vol. 28, pp. 7-22.
- VILLANUEVA, Luis (2010), “El maltrato en las salas de parto: reflexiones de un gineco-obstetra”, *Revista Conamed*, vol. 15, núm. 3, pp. 148-151.

GÉNERO, AGENCIA Y RELIGIÓN.
PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES RURALES EN GRUPOS
RELIGIOSOS PENTECOSTALES FRONTERIZOS

María Susana Rosales Pérez*

Resumen: En este trabajo se presenta una reflexión sobre la participación de las mujeres rurales en dos grupos religiosos pentecostales de la comunidad Juan Sarabia en la frontera internacional México-Belice. Desde la perspectiva de género y la teoría de la agencia se explica cómo a partir de un “repertorio religioso” que adquieren en los grupos religiosos, tienen la posibilidad de gestionar, adecuar y transformar las relaciones sociales del ámbito político más cercano, que abarca las relaciones con hijos, pareja y a su vez transforma su identidad de mujeres.

Palabras clave: religión, participación femenina, agencia, género.

Gender, Agency and Religion. Participation of Rural Women in Border Pentecostal Religious Groups

Abstract: This paper is about a reflection on the participation of rural women in two Pentecostal religious in Juan Sarabia in the border between Mexico and Belize. From the perspective of gender and the theory of agency it analyses how women build a “religious repertoire” from their participation on two religious groups in a rural community. And also how they have the possibility of managing, adapting and transforming the social relations of the closest political sphere like husbands, childrens and in their own identity.

Keywords: religion, feminine participation, agency, gender.

Al hablar de las fronteras se evocan diferentes dimensiones de lo social, además del aspecto geográfico y de la separa-

ción de dos o más territorios. Las fronteras nos remiten a procesos históricos, a relaciones humanas, cambios y transformaciones que convergen en las líneas que separan un territorio de otro. En cuanto a la dimensión religiosa, las fronteras son consideradas espacios de circulación de información y de vastas posibilidades religiosas cuando se amalgaman prácticas, ritualidades y creencias con el flujo transfronterizo. Éste es el caso de la llegada de diversas denominaciones reli-

* Investigadora posdoctoral en El Colegio de México-Conahcyt; es doctora y maestra en Antropología Social por la ENAH. Sus principales líneas de investigación son mujeres rurales, mercados de trabajo, nuevas ruralidades, economías populares, género y violencia. Es miembro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. y de la Latin American Interdisciplinary Gender Network, Universidad de Yale. Correo electrónico: mrosales@colmex.mx

giosas a la línea divisoria México-Belice, en donde la participación de las mujeres ha sido determinante para el crecimiento y continuidad de grupos religiosos protestantes provenientes de Centroamérica y Norteamérica. El análisis de su participación en la dinámica de la vida religiosa ha sido un tema que en las últimas cuatro décadas ha sido recurrente en los estudios de ciencias sociales.

Particularmente, la participación femenina pentecostal es un fenómeno que ha ido en aumento sobre todo en poblaciones rurales y de escasos recursos (Espinoza, 2014 y 2015; Juárez, 2000 y 2002; Robledo, 2009; De la Luz, 2011; Butler, 1975, etc.). Lo anterior se entrelaza con el incremento de la feligresía femenil en grupos religiosos diferentes al católico.

Tan sólo en el país, según datos del INEGI en 2020, se registró un mayor porcentaje, que hace 10 años, de fieles de iglesias protestantes y evangélicas (de 7.5 a 11.2%), disminuyendo entre los católicos de 82.7 a 77.7%. Los estados donde existe un mayor número de creyentes pentecostales son Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Quintana Roo y Campeche, es decir, la zona sureste del país y en últimos años se han sumado Baja California, Coahuila, Chihuahua, Morelos, Veracruz, Nuevo León y Sonora (Díaz, 2021).

El mayor crecimiento del pentecostalismo en nuestro país se ha logrado gracias a la evangelización

en comunidades indígenas, que inició en la década de los setenta. Actualmente las cifras muestran su expansión hacia regiones urbanas con grandes concentraciones de población, avances tecnológicos y una oferta importante de confesiones. Ahora bien, la participación de mujeres en estos grupos ha generado diferentes perspectivas para el análisis (liderazgos, transformaciones de género, desigualdades, etc.). En las últimas décadas, el vínculo de la perspectiva de género¹ y la vertiente relativa al feminismo se ha entrelazado para crear un entretejido que se ha denominado *teología feminista*.

Espinoza identifica tres vertientes de estudio en este marco: una que es el análisis del “deber ser” y la identidad femenina en el pentecostalismo; una segunda donde se enmarcan los estudios sobre el empoderamiento que se registra en la integración de las mujeres a los grupos pentecostales; y la tercera que aborda transgresiones, cuestionamientos, conflictos entre generaciones de jóvenes que han sido socializados en estos grupos (Espinoza, 2014: 64).

¹ La perspectiva de género es “[...] un punto de vista, a partir del cual se visualizan los distintos fenómenos de la realidad (científica, académica, social o política), que tienen en cuenta las implicaciones y efectos de las relaciones sociales de poder entre los géneros (masculino y femenino, en un nivel, y hombres y mujeres en otro)” (Serret *et al.*, 2008: 15).

El presente artículo se ancla en las dos últimas perspectivas, ya que si bien las mujeres en muchos casos han sido invisibilizadas en las congregaciones, es necesario indagar en los efectos positivos que provoca su presencia en las bases religiosas y en sus diferentes formas de participación. Esto permite destacar su capacidad de agencia en un nivel individual y colectivo, así como los procesos de transformación que viven ellas. Analizar este fenómeno requiere estudiar los grupos religiosos a los que se adscriben y los mecanismos que les permiten adquirir una condición de actores sociales con capacidad de transformar su realidad. El objetivo, entonces, es estudiar la participación femenina pentecostal en dos grupos religiosos desde una perspectiva de género y desde la teoría de la agencia; y reflexionar sobre las implicaciones de dicha participación en las relaciones de poder en la familia y en la propia identidad femenina.

La información que se presenta en este artículo forma parte de un estudio de posgrado más amplio que realicé con mujeres rurales de tres denominaciones evangélicas en una comunidad rural del sur de Quintana Roo, México, en la frontera internacional México-Belice. En él me oriento a presentar una reflexión sobre la participación religiosa de dicho grupo en las iglesias pentecostales La Voz de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, de la comunidad de Juan Sarabia en el sur de Quintana Roo.

Esto con el objetivo de conocer cómo la capacidad de agencia que tienen mediante 1) la participación religiosa, 2) los procesos de salud-enfermedad y 3) el desarrollo de un ejercicio intelectual, inciden en las relaciones conyugales, generacionales y en la propia identidad de las mujeres rurales.

La ruta metodológica consistió en hacer una etnografía de los grupos religiosos mediante trabajo de campo entre 2014 y 2018. Realicé observación participante en ceremonias, células de estudio, pláticas de preparación para el bautismo y actividades de venta. Estuve presente en varias reuniones del departamento de damas en donde pude darme cuenta de las habilidades que desarrollan, así como la organización que deben tener y la capacidad de analizar, discernir y reflexionar sobre circunstancias de su vida cotidiana en relación con los textos bíblicos.

Realicé 18 entrevistas a profundidad a mujeres y tanto los datos del trabajo de campo como los diálogos se clasificaron de acuerdo con diferentes ejes temáticos: situación previa a la conversión (en caso de no ser de cuna evangélica), conversión, actividades religiosas, valores de la vida religiosa, valores del hogar, etc. Gracias a ello se pudo obtener mayor claridad en las características que hacen que las mujeres permanezcan en el grupo pentecostal, así como las que permiten poner en práctica la agencia en el ámbito religioso y en el hogar. La clasifica-

ción de las entrevistas me permitió analizar cuáles son las implicaciones de la participación de ellas en cuanto a su identidad en términos individuales y en cuanto a la relación que tienen con sus cónyuges e hijos (dimensión política).

En una primera parte, el artículo aborda la teoría de la agencia desde una perspectiva de género y religiosa, con la que se analizarán las experiencias de las mujeres. Más adelante se presenta el contexto de frontera entre México y Belice, y las características socio-culturales de la vida religiosa en la comunidad. Con ese preámbulo, posteriormente se analizan las experiencias de cuatro de ellas de los dos grupos religiosos, poniendo énfasis en su circunstancia de vida, edad, situación conyugal, número de hijos e identidad, y al final se presentan algunas reflexiones.

LA TEORÍA DE LA AGENCIA Y SU RELACIÓN CON LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

¿Por qué desde la perspectiva de la agencia, es útil analizar el fenómeno de las mujeres y su participación en los grupos religiosos pentecostales? Desde la teoría, la cuestión de la agencia ha sido abordada desde la ética feminista, y la filosofía política, buscando dar cuenta de la capacidad individual de ellas para elegir y actuar en una sociedad que por sí misma es patriarcal y de dominación masculina. El interés en la cuestión

de la agencia se da justamente por la subordinación que hay hacia las mujeres en diferentes instituciones y en muchas prácticas que se dan en varios contextos, pues desde temprana edad, las féminas incorporan normas y pautas culturales que las predisponen a aceptar espacios de subordinación en la vida diaria.

Desde diferentes perspectivas, algunas filósofas feministas (Butler, 1990; Harding, 2004; Mahmood, 2004 y 2006; Hartsock, 1998, entre otras) han señalado que el objetivo de una teoría de la agencia debería ser la explicación de cómo es posible vivir en un ámbito de dominación masculina reflejando preocupaciones y necesidades propias de las mujeres. Y también se debe explicar cómo es posible hacer una crítica a las instituciones políticas y al sexismo social, y a su vez presentar una resistencia activa. Así la discusión de la agencia en los estudios de género pone en perspectiva la cuestión de la experiencia femenil, su voz, narrativas y capacidad de resistencia frente a ciertas normativas de género.

En estos aportes, dice Meyers (2014), se ha expresado la cuestión epistemológica sobre cómo los individuos pueden distinguir valores y deseos propios de aquellos que son generados por su entorno social. Una propuesta es que, entonces, se mire a la agencia como un repertorio de ciertas habilidades y detectar cómo al usar esas herramientas, es que los individuos pue-

den lugar su propia trascendencia, incluso dejando algunos deseos o necesidades a un lado:

La solución propuesta fue que la agencia requiere un repertorio desarrollado de habilidades de auto-descubrimiento, autodefinición y autodirección. Mediante el uso de esas habilidades, las personas pueden identificar creencias, deseos, proyectos etc., que promuevan su propio desarrollo y el de los demás y repudiar creencias, deseos y proyectos que consideren injustos y perjudiciales (Meyers, 2014: s.p.).²

La relación entre la noción de agencia y género ha permitido, por una parte, debatir la idea de que las mujeres se encuentran en estructuras de dominación que dejan poco margen de maniobra a sus propios deseos, necesidades y críticas, por ser socializadas en pautas culturales fuertemente arraigadas en la subordinación. También este vínculo nos permite conocer que factores como raza, religión, clase, lengua, nivel educativo, etc., pueden ser elementos que enriquezcan la discusión para entender la complejidad situada de las mujeres, para lo cual la noción de experiencia, que refieren diferentes autoras, es trascendental.

Esta disertación se apoya en la propuesta teórica de Saba Mahmood, quien señala desde una mi-

rada poscolonial y feminista que el agenciamiento³ interroga y critica el discurso sobre la igualdad de derechos con que se ha tratado la problemática de las mujeres en otras latitudes. Mahmood, cuya obra es muy referida en los estudios de mujeres pertenecientes a religiones patriarcales, como el islam, apunta que la noción de agencia humana en la teoría feminista, sitúa la autonomía moral y política del sujeto en relación con el poder. Sin embargo, a pesar de los aportes que ha hecho, esta noción de agencia limita la capacidad de comprender e interrogar la vida de las mujeres, cuyo sentido de ser, aspiraciones y proyectos son configurados no sólo por tradiciones neoliberales.

La autora propone analizar la participación de las mujeres en contextos como el movimiento de las mezquitas egipcio (Movimiento de Piedad), pensando en la noción de agencia como una capacidad para actuar de una forma propicia en las relaciones de dominación que se construyen históricamente (Mahmood, 2006 en Benhadjoudja y Milot, 2014). Mahmood critica la insistencia del pensamiento feminista posestructuralista, en conceptualizar la agencia en términos de subversión y resignificación de las

³ En el trabajo de Leila Benhadjoudja y Micheline Milot, *Género y secularización: una perspectiva poscolonial* (2014), aparece la traducción de *agency* como “agenciamiento”. En otros textos, esta misma traducción se hace como “agencia”; nosotros usaremos el término *agencia*.

² Traducción de la autora del presente artículo.

normas sociales, o bien, como núcleo de las operaciones que resisten a los modos dominantes y subjetivantes de poder. La noción de agencia dentro de un marco religioso no significa, entonces, únicamente resistencia, oposición o defensa activa en un espacio patriarcal, que casi de manera automática habría de someter, sino que abarca las dimensiones morales subjetivas y emocionales de las mujeres:

En otras palabras, el sujeto político normativo de la teoría feminista posestructuralista aparece frecuentemente como un sujeto liberador, cuya agencia es conceptualizada sobre el modelo binario de la subordinación y la subversión. Este pensamiento, por lo tanto, elude las dimensiones de la acción humana, cuyo estatuto ético y político⁴ no se encuadra en la lógica de la represión y resistencia. Para poder captar estos modos de acción debidos a otras racionalidades e historias, propongo que es fundamental despegar la noción de agencia de los objetivos de la política progresista (Mahmood, 2006: 130).

Mahmood, apoyándose en la perspectiva de Butler, propone que la agencia en las relaciones de poder que están encuadradas en dos postulados —una en donde el poder es entendido a partir del modelo de dominación por algo que es atribuido o

reiterado por los individuos o agentes de soberanía, a otros a partir de una intencionalidad, estructura o localidad singular que preside sobre su racionalización; y la segunda, en donde el sujeto, como señala Foucault, no precede las relaciones de poder como una conciencia individualizada, sino es producido a través de las relaciones que conforman las condiciones necesarias para la posibilidad de su existencia—, es un conjunto de capacidades inherentes al sujeto, es decir, las capacidades que definen los modos de su agencia no son un residuo de un ser no domesticado, existente antes de las operaciones de poder, mas son en sí mismas producto de esas operaciones (Mahmood, 2006: 133). La autora puntualiza:

Este entendimiento y formación de sujeto nos permite conceptualizar la agencia no sólo como un sinónimo de resistencia, sino una capacidad para actuar de manera propicia en las relaciones de subordinación específicas (Mahmood, 2006: 133).

Este aporte es interesante para entender, en este caso, cómo las mujeres rurales de un cierto contexto fronterizo se incorporan a una normativa religiosa y cómo realizan una adaptación de sus rasgos culturales de género a una nueva apropiación religiosa. Es relevante analizar cómo factores de un contexto de frontera, rural, intercultural y de pertenencia a cierta generación, van configurando un

⁴ La traducción es de la autora del presente artículo.

conjunto de recursos, capacidades, saberes y acciones estratégicas específicas que les otorga un cierto margen de acción para gestionar la vida cotidiana, la violencia, los acuerdos de poder en el hogar y la propia identidad.

De manera crítica, la noción de interseccionalidad⁵ puede contribuir a entender cómo esos factores que constituyen a las mujeres de la frontera, se cruzan de manera dinámica para incidir en la transformación de la agencia. Viveros refiere que la interseccionalidad “busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros, 2016: 2), y destaca que estas relaciones se materializan en formas distintas en cada contexto. Así, la capacidad de agencia que tienen las mujeres para cuestionar las estructuras religiosas no siempre se presenta en una forma de resistencia u oposición; más bien consideramos que puede configurarse, en este caso, a partir del cruce de diversas condiciones, como el entorno fronterizo e intercultural, su condición rural y su pertenencia generacional.

Para nuestro caso, la agencia se presenta como un hacer cotidiano sesgado por una práctica de fe que

tiene consecuencias positivas para ellas en un nivel individual, subjetivo y político. Es decir, se actúa a través de un “repertorio⁶ religioso” que opera en las mujeres rurales y que deja como consecuencia un reposicionamiento en el hogar, así como nuevos mecanismos para enfrentar algunas dificultades de la vida diaria, mediante una nueva mirada de sí mismas, sin la necesidad de resistirse u oponerse a las formas de poder en las relaciones de género.

La normatividad de género condensa los significados, ideaciones, nociones y valores de diferentes discursos culturales de un saber predominante, aunque nunca homogéneo o monolítico, sobre lo que es ser “hombre” o “mujer”. En el caso de las mujeres rurales de la comunidad de Juan Sarabia que participan en la vida religiosa, esta normatividad se manifiesta mediante ciertas acciones que ellas realizan en un contexto religioso, teniendo una trascendencia en la relación que establecen con sus hijos, con sus cónyuges y en la manera de verse a sí mismas después de haber procesado ciertos significados e ideales que marca la doctrina, así como las pautas que traza su propia cultura al criar, educar la prole,

⁵ Kimberle Crenshaw (1989) acuñó ese concepto para demostrar que el acceso a la justicia en el sistema penal de Estados Unidos era mucho más limitado para las mujeres afrodescendientes que para los hombres blancos; buscó develar la doble desventaja de ser mujer y afrodescendiente en una sociedad dominante.

⁶ Se retoma la idea de repertorio de Diana T. Meyers (2014: s.p.) para referirnos a aquello que constituye la agencia y que remite a ciertas herramientas, habilidades, instrumentos, recursos, saberes, deseos, proyectos, etc., que permiten llevar a cabo ciertas acciones

al formar una relación conyugal y al representarse a sí mismas.

Las repercusiones de la agencia de las mujeres rurales se plantan en la identidad⁷ individual re-tejiéndola y dejando una impronta de valores e ideales religiosos que responden a un arquetipo femenino. Después de instrumentar la apropiación de las normas mediante lo que he llamado un “repertorio religioso”, las mujeres transforman ese ideal dando como resultado una reformulación de la visión que tienen de ellas mismas, de sus capacidades de gestión en las relaciones conyugales, con los hijos y con su comunidad. Paradójicamente, la institución religiosa como ámbito patriarcal y de dominación masculina (¿qué institución no tiene ese carácter!) otorga a las mujeres rurales un repertorio para transformar su situación de vida.

Diferentes estudios (Lindhart, 2009; Robledo, 2009; Motley, 2006; Fortuny, 1994; Espinoza 2014 y 2015, entre otros) han mostrado cómo el pentecostalismo ha transformado los roles de género mediante la creación de redes de apoyo, nuevos saberes, el reposicionamiento en el ámbito privado, la redefinición de prioridades económicas, el mejoramiento del lenguaje, el acceso a espacios laborales y la ocupa-

ción de espacios de liderazgos.⁸ Así, tanto la estructura como los actores tienen un peso de influencia muy activo para que algunas mujeres se conviertan en agentes dinámicos de transformación, de negociación del orden de género.

TRANSFORMACIONES RURALES Y DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA FRONTERA INTERNACIONAL MÉXICO BELICE

Hablar hoy de lo rural nos remite a nuevos marcos explicativos que integran procesos y relaciones donde se conjuga lo rural con lo urbano, y viceversa, dando como resultado diferentes transformaciones socio-culturales que afectan la vida de los sujetos rurales (Rosales, 2018, 2020a). En este marco, la comunidad de Juan Sarabia, en donde se realizó el estudio, se ubica en la ribera de río Hondo en la frontera internacional México-Belice y es parte de un conjunto de 18 comunidades que se encuentran a lo largo del margen. Cuenta con aproximadamente 1300 habitantes, servicios básicos de infraestructura y se localiza a 30 km aproximadamente de la capital del estado, Chetumal. Históricamente, esta comunidad fue parte de un proceso en donde se crearon Nuevos Centros de Población Ejidal en el sur de Quintana Roo en la década de los setenta. Se

⁷ Alfie define la identidad en un contexto religioso como “[...] una construcción imaginaria que revela un deber ser socialmente construido, un ‘ideal’ asumido tendencialmente por la colectividad” (Alfie *et al.*, 1994: 17).

⁸ Mazariegos (2019) hace un detallado trabajo sobre liderazgos femeninos en comunidades bautistas.

trasladó a campesinos sin tierra del país para ocupar, y para evitar conflictos sociales, cambiando el uso de suelo forestal por el agroindustrial. Desde una perspectiva socioterritorial, todo ello determinó una cierta dinámica cultural integrando la organización social interétnica, que al mismo tiempo delimitó una apropiación particular del espacio fronterizo.

La interacción de estos factores en torno a la ribera del río Hondo en la frontera de México y Belice consolidó una cultura de la frontera sui géneris, cuya característica principal fue la organización del trabajo para aprovechar los recursos naturales (forestales) en torno al río Hondo y la interacción de valores culturales específicos de cada grupo (Rosales, 2020a). Lo que he llamado *cultura ribereña* o *fronteriza*, tuvo como elementos centrales la colonización de campesinos de otras entidades federativas, el vínculo con la actividad chiclera, la extracción de palo de tinte, la interacción con comerciantes beliceños, y empresarios ingleses, menonitas y algunos de Belice. Esas actividades fueron cambiando con la llegada de la modernización de la agricultura y el fortalecimiento del turismo en la entidad federativa, lo cual incidió en nuevas formas de trabajo que no necesariamente están vinculadas a la tierra (Rosales, 2020b). También la cercanía con la capital, Chetumal, ha sido un elemento para crear nuevos “estilos de vida” que involucran contactos con

plazas comerciales, diferentes formas de entretenimiento, consumos en tiendas globales.

Esta “nueva ruralidad” ha llevado a la población económicamente activa a ocuparse en instituciones gubernamentales, se dedican a la extracción de piedra de una mina ejidal, algunos son choferes, o además, se emplean como albañiles en la capital. La zona libre de Belice es un punto importante de comercio y algunos habitantes se dedican al paso de mercancía de la frontera. Otros más se ocupan en el cultivo de caña, limón o chile, pero ya son los menos. En el caso de las mujeres, los niveles de educación, de la generación que va entre 40 y 60 años, son hasta la primaria y fueron pocas las que cursaron la secundaria. Para una generación más joven que va de entre 20 y 40 años, sí hubo un acceso más fácil a la secundaria, aunque debían salir del poblado, pues tiene seis años que se instauró el telebachillerato; las menos salen a la capital a continuar con sus estudios.

Algunas mujeres se emplean como “hormigas”, pasando mercancía⁹ de la zona libre de Belice hacia la frontera, aunque pueden ser detenidas y enviadas al Ministerio Público. Se dedican a la venta de artículos de catálogo, se emplean como trabajadoras del hogar en Chetu-

⁹ Les llaman “franquicias” a los paquetes de diversos artículos como blusas, calzado deportivo y / o bolsas para mujer, pantalones de mezclilla y una variedad de artículos.

mal, atienden tiendas de abarrotes, son maestras, o bien, amas de casa. La cercanía del poblado con la capital es importante, pues ellas poseen mayor movilidad para contar con otras oportunidades de empleo; a algunas se les observa manejando automóviles o camionetas para entrar o salir de la comunidad. Se emplean como maestras, estilistas, atienden farmacias, o son meseras en los restaurantes levantados en algunos puntos de la carretera.

Los cambios en esta comunidad también se expresaron con la llegada de creencias diferentes a la católica. Ya algunos autores (De la Torre, 2007; Garma, 1998) han señalado que en el sureste del país, el protestantismo pentecostal logró conquistar importantes proporciones de la población, sobre todo en Chiapas, Yucatán, Campeche y Quintana Roo (donde se concentran las poblaciones indígenas y donde las misiones católicas fueron más escasas que en el resto del país), en donde los evangélicos alcanzan casi una tercera parte (30%) de la población (Garma, 1998: 122, en De la Torre y Gutiérrez, 2007). A partir de la década de los setenta y durante los siguientes 30 años se registró un auge sustancial de la presencia de los templos religiosos en las comunidades de la frontera entre México y Belice. Hoy en la comunidad existen 13 congregaciones religiosas, lo cual nos habla de una vasta diversidad de opciones religiosas que tienen los habitantes. Según la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácti-

cas Religiosas en México (2017) que presentó la Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México, se señaló a la región Pacífico Sur y Sureste, que incluye Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán, como un área donde se registra un cambio de religión elevado. En ella, un 38.1% se consideró creyente por tradición y 20.9% creyente a su manera, lo cual nos habla de que las generaciones actuales tienen ya un cierto arraigo a las iglesias a las cuales pertenecen actualmente.

PENTECOSTALISMO EN MÉXICO Y PARTICIPACIÓN FEMENINA

Las primeras semillas del movimiento pentecostal mexicano fueron sembradas en el norte del país, debido a la cercanía que hay con California y por los mexicanos que emigraron en las dos primeras décadas del siglo xx. Éstos regresaban con nuevas creencias y las mujeres jugaron un papel importante. La primera congregación pentecostal en México la fundó una de ellas, Romana Carbajal de Valenzuela, originaria de Chihuahua, y estableció la iglesia en Villa Aldama para después predicar en los estados de Coahuila y Durango (Garma, 2004: 68). Los seguidores de Romana Carbajal continuaron la obra pentecostal y fundaron la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.¹⁰

¹⁰ Esta última sufrió una separación interna en 1926 y surgió la Iglesia de la

A la Ciudad de México llegó el pentecostalismo a través de la misionera danesa Anna Sanders, quien en 1921 fundó el primer Templo de las Asambleas de Dios en la colonia Morelos. En 1923 entregó la administración de las Asambleas de Dios al misionero David Genaro Ruega, quien posteriormente se unió a la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (Garma, 2004: 69-70). La llegada a México del pentecostalismo entre la década de 1910 y 1920 se vio influida por la presencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una institución estadounidense que llevó a cabo programas de alfabetización en idiomas indígenas, lo cual hizo atractiva la conversión a muchos de ellos (Garma, 2004: 52 en Muñoz, 2013: 64). Un elemento central que pudiera ser un factor de conversión son los procesos de enfermedad y sanación, que si bien no es nuestro objetivo ahondar en ellos, sí es importante reconocer su potencial como recurso de salud para algunos estratos populares (Andrade, 2008; Frigerio, 1994; Orellana, 2009; Jacobo y Olivier, 2015; Garma, 2000; Baker, 2020, entre otros).

Luz del Mundo, coordinada por Eusebio Joaquín Flores, que actualmente congrega más de 5 millones de fieles en todo el mundo, cuya sede se ubica en Guadalajara, Jalisco, y es conocida por la ostentación de su templo y sus ceremonias religiosas (Garma, 2004: 68).

Se podría decir que, notablemente, el pentecostalismo en México fue iniciado por mujeres, a las que se sumaría el caso de María Riviera Atkinson, quien fundó las Iglesias de Dios del Evangelio Completo, en Ciudad Obregón en 1926. En todas las circunstancias, las fundadoras cedieron la dirección, organización y administración a pastores varones (Garma, 2007: 80). El mayor crecimiento del movimiento en nuestro país se ha logrado sobre todo en el sureste, gracias a la evangelización en comunidades indígenas en la década de los setenta. Chiapas fue el principal contexto en donde el auge del pentecostalismo creció a pasos agigantados. Las iglesias pentecostales representan las asociaciones religiosas no católicas con el mayor número de creyentes en el país (INEGI, 2005, en Garma, 2007: 80). En México, el pentecostalismo¹¹ ha tenido una gran aceptación entre los sectores populares a nivel rural y urbano, siendo una de las razones, dicen algunos autores (Garma, 2007; Lindhart, 2018; De la Torre, 2007), la teología que

¹¹ El movimiento pentecostal nació en los inicios del siglo xx en Los Angeles, California, en un contexto que subrayaba la migración rural-urbana, la desigualdad económica y la segregación racial. Las ceremonias que se empiezan a celebrar integraron a migrantes de diferentes latitudes. La corriente se vincula al Movimiento de Santidad de la Iglesia Metodista, que impulsa los *revivals*, *los camp meetings* y la búsqueda de valores puritanos para la vida (Lindharat, 2008; De la Torre, 2007; y Garma, 2007, etc.).

sigue en su pensamiento, pues proporciona explicaciones coherentes y convincentes a las condiciones de pobreza y de diferenciación social en la que muchos de sus creyentes se encuentran.

En la ribera del río Hondo, Higuera (2012) ha encontrado que el templo con mayor antigüedad tiene más de medio siglo, manifestando el año de 1958 como el de su terminación y funcionamiento completo. Desde la década de los setenta y “aprovechando” la llegada de colonos de diferentes grupos religiosos, se fueron entremetiendo en la vida cotidiana. La iglesia presbiteriana fue una de las primeras en llegar, así como otras denominaciones evangélicas. Higuera apunta que a partir de la década de los setenta y durante los siguientes 30 años, se registró un auge de la presencia de los templos religiosos, que continúa hasta el día de hoy. Actualmente en Juan Sarabia se tienen registradas 13 congregaciones.

Particularmente, en los grupos pentecostales estudiados, la participación femenina ha tenido a bien salvaguardar la continuidad del proselitismo mediante la Escuela Dominical y distintas asociaciones femeniles. Para algunas ha existido la posibilidad de alfabetización, de completar estudios, de graduarse y ejercer una profesión. Algunas más han ocupado puestos directivos y han asumido posiciones de liderazgo. En la etnografía realizada se encontró que ocupan

el cargo de presidentas del departamento de damas, jóvenes y niños, y su función consiste en coordinar las actividades semanales, recaudar algunos fondos y organizar la participación de los respectivos departamentos en los cultos y las actividades extra-eclesiales, como las convenciones en distintos estados y las campañas afuera de Juan Sarabia.

La pastora, quien puede ser fundadora de alguna misión, cumple un papel de consejera familiar, mediadora de conflictos, proveedora de amor a los hijos. Hay quienes son directoras del departamento de damas o coordinadoras, quienes proponen un tema a analizar en conjunto con diversas asistentes (amor, conflictos con la pareja, con los hijos, etc.). También está la figura de representante de los jóvenes, que participan en las llamadas “campañas”, que buscan un intercambio religioso con distintas confesiones, asisten a encuentros regionales, organizan venta de comida y hacen labores de limpieza. Este panorama es difuso y heterogéneo ya que, si bien algunas actividades de la participación femenina replican la lógica de la división sexual del trabajo, hay otras que logran dar a las mujeres una posición de liderazgo y con cierto grado de poder. En el siguiente apartado se analizan las experiencias de cuatro de ellas en dos grupos religiosos pentecostales, a través de diferentes funciones, posiciones y condición de vida.

MUJERES SABIAS,
REDEFINICIÓN DE LA IDENTIDAD
Y EJERCICIO DE LA AGENCIA

*Centro Familiar Cristiano
La Voz de Dios*

Esta congregación pertenece al Movimiento Evangélico el Tabor Internacional de Canóvanas de Puerto Rico y su sede principal en México es precisamente este centro. En la estructura organizativa, las mujeres ocupan el cargo de presidentas del departamento de damas, de jóvenes y niños, y su función consiste en coordinar las actividades semanales, recaudar algunos fondos y organizar la participación de los respectivos departamentos en los cultos y las actividades extra-eclesiales, como las convenciones en distintas entidades federativas y las campañas afuera de Juan Sarabia. La figura principal es la del pastor, quien junto con su esposa encaminan el rumbo de la comunidad religiosa. La construcción de la feminidad en los grupos religiosos está determinada por valores, principios, ideas y representaciones del deber ser de las mujeres que participan en el grupo. En este constructo también intervienen los ideales y pautas culturales que se socializan en el seno de una familia rural. En un ámbito patriarcal, como son los grupos religiosos pentecostales, la posición de ellas se ubica en referencia a la posición que guardan los hombres en relación a Dios. Así, el hombre es cabeza de

la mujer y del hogar, y ella es su complemento. Ese complemento, ayuda, alude a la sabiduría y la virtuosidad como lo describe la señora Guadalupe:

(La mujer virtuosa) Es tremenda, la misma Palabra dice que tenga unas cualidades, las cualidades que Dios quiere. Es difícil encontrar una mujer así. Más que nada que tenga temor de Dios, que sea una mujer amorosa, compasiva, misericordiosa, que tenga gozo, misericordiosa; que tenga amor, paz, paciencia, fe, benignidad, mansedumbre, ¡uf! ¿se imagina? Son muchas virtudes que tiene que tener una mujer. Por eso dicen en Proverbios 31, 30, mujer virtuosa ¿quién la hallará? Porque su estima, dice, sobrepasa a las piedras preciosas (entrevista señora Guadalupe).

En este grupo se presenta el caso de Tina, de 35 años, de familia originaria de Oaxaca. Ella es fundadora de la misión, y junto con el pastor, su esposo, organizan y desarrollan un cronograma de trabajo para mantener “viva la misión”. Para Tina, asumir la responsabilidad de fundar la misión y darle continuidad a todo lo que conlleva, ha sido una tarea que debe combinar con la de ser madre, esposa y ama de casa. Esta circunstancia, refiere, la ha podido llevar a cabo gracias a una conducta de autocontrol que está sostenida por los valores de la iglesia y por los mandatos que marca su evangelio. El mecanismo de

autodisciplina, con base en lo que marca el evangelio, es importante para que la pastora pueda enfrentar la especulación que siempre se genera hacia su figura, dado que como pastora y madre al mismo tiempo, está obligada a cumplir con una imagen perfecta sobre su deber en ambos contextos.

Su figura se encuentra constantemente bajo el escrutinio de los miembros de la iglesia y el de su esposo, pues como pareja del pastor debe regular la relación con sus hijos. La cuestión de la disciplina con sus vástagos ha sido un tema complicado y apunta a que gracias a la asistencia a las reuniones de damas, dado que se abordan temas relacionados con la educación de los hijos, y a su formación pastoral, encontró las bases para entender cómo enfrentar esta situación. A su vez, la pastora, como miembro activo, tiene la responsabilidad de acudir a las reuniones de damas que se efectúan fuera de la comunidad. Señala que concentra más responsabilidad que nadie, pues ellos son la sede a nivel nacional del movimiento del Tabor y deben estar siempre presentes en las reuniones.

Tina, al igual que diversas hermanas, participan en una formación evangélica en donde toman clases de teología, predicación, historia, entre otras temáticas. Este punto para las mujeres ha sido importante, pues se busca que ellas prediquen la palabra y no sean sólo los varones quienes estén al fren-

te de los templos. Para algunas ha significado un reto, pues creen que no poseen el don de la palabra, se enfrentan a nervios, pánico escénico, sin embargo, poco a poco y con la práctica lo han logrado.

Estamos cinco predicadoras [...] A mí no me gustaba, como que me enojaba, no, es que yo no quiero; era un pelear con la hermana que no, que no. Pero digo: Dios mío creo que yo hago mal. Mejor Dios, dame palabra para que yo pueda desenvolverme, que yo pueda decir, que sean palabras tuyas y me ponía yo a pedir, como que era una carga en mi espalda. Me di cuenta que sí lo podía hacer porque estaba predicando un tema que dice no seas malagradecida. Pero ese tema que di me impactó más, y al momento de predicar sentí como que yo estaba exhortando a la iglesia, porque la gente se quedaba pendiente. Y me gusta así que me pongan atención (entrevista señora Tina).

El aprendizaje para la predicación de las mujeres es una habilidad que por una parte les permite hacer un ejercicio de instrucción, y adquirir experiencia para que ellas estén al frente del grupo religioso. Desarrollan su habilidad para hablar, para seguir una temática y lo mejoran cada vez que lo hacen. Se puede notar cómo entonces la labor de predicación no sólo concierne a los varones; hoy en día, las predicadoras cuentan con la posibilidad de transmitir su conocimiento y po-

sicionarse de manera sólida y como figuras de relevancia frente al grupo. Se destaca que la situación de género de las mujeres rurales de la frontera México-Belice, al formar parte de un ideal tradicional femenino y al contar con pocos espacios de emancipación, al pertenecer y “hacer” los grupos y su reconocimiento, construyen una agencia de acuerdo a ese entorno tradicional.

Para Mahmood, éstas serían “las capacidades inherentes a cada sujeto” que se despliegan en el entorno en donde se desenvuelve. El poder dice “no puede ser producido con relaciones que no conformen las condiciones necesarias para la posibilidad de su existencia”. Para el caso de estas mujeres, el poder y por lo tanto su capacidad de agencia se desarrolla en las relaciones que el contexto religioso, fronterizo y rural les ofrece.

Un caso más es el de Miriam, de 54 años, con tres hijos, dos varones de 27 y 21 años respectivamente y una mujer de 18. Sus padres son originarios de Oaxaca, pero desde hace más de 50 años llegaron a Quintana Roo. Ella sólo estudió hasta la secundaria y se juntó con su esposo cuando contaba con 17 años y él 24. Para ella, el ingreso a este grupo religioso estuvo marcado por un proceso de sanación, pues su segundo hijo nació con un problema en las rodillas que no tenía una explicación certera. Los médicos le indicaron que una de ellas estaba llena de “materia”, y constantemente le debían extraer lo que se acumu-

labo y no podía caminar muy bien. Para Miriam la participación en el grupo ha sido muy significativa, tanto por haber recibido ayuda del pastor como por haber viajado fuera de Quintana Roo, a un encuentro de mujeres en Cochol, Yucatán:

Yo nunca he salido, sólo conozco acá. Sentí muy bonito porque yo soy una mujer que le da miedo viajar. Como que estoy traumada, como que tengo miedo a morir chocada; ése es mi miedo de no salir [...] A donde fuimos era diferente, pues es que allá hay pura “mayita” y cocinan diferente [...] Le dije a mi esposo que si me daba permiso y me dijo que no. Pero como yo soy la presidenta de damas me dijeron que yo tenía que ir allá. Y como teníamos que sacar unos proyectos que nos había mandado la presidenta de allá, eran unas alabanzas, íbamos a hacer juegos, unas cartulinas con un texto para exponer, pues sí tenía ganas de ir [...] (entrevista señora Miriam).

Su función como presidenta de damas también le ha permitido prepararse para exponer diferentes temáticas frente a otras mujeres. Liderar el grupo, organizar a las integrantes y coordinar ciertas actividades ha tenido como resultado la acumulación de conocimiento, y hoy de manera más fácil puede proponer proyectos, llevarlos a cabo y enfrentar circunstancias difíciles:

Soy una mujer, que a veces me examino; a mí me gusta mi trabajo, me

gusta cooperar; si veo que la iglesia le falta esto, hay que trabajar. Como hoy el proyecto que yo les tenía era poner las rejitas de las ventanas. El cortinero, yo ya fui a ver al carpintero, y todo, pero yo no quiero pasar por alto lo que yo diga, yo tengo que comunicarlo a ellas (entrevista señora Miriam).

Con estos casos y atendiendo al argumento del ejercicio y desarrollo intelectual en el ámbito religioso en el desarrollo de la agencia, las mujeres pentecostales al participar en los grupos tienen acceso a un tipo de educación que de otra forma no hubieran podido acceder, como el caso de Tina. Ésta abarca tanto los seminarios formales (teología, historia, etc.), pero también aquel conocimiento que deviene del ejercicio de reflexión, análisis y entendimiento (desde su propia experiencia), tanto de los textos bíblicos como de su propia realidad. Representa un bagaje con el cual pueden mejorar su comunicación, entender mejor los mensajes del exterior, como folletos, solicitudes de registro de programas sociales, información escolar de sus hijos, etcétera.

Algunas han mejorado distintas habilidades, como hablar en público, debatir ideas sobre los textos bíblicos, mejorar la transmisión de mensajes en el momento de la predicación, preparar la labor de predicación, o bien, ampliar su conocimiento sobre algunos personajes bíblicos. Esto les genera mayor seguridad en sí mismas, en

sus saberes y repercute en sus esposos o parejas, ya que pueden deconstruir el significado aprendido de lo que es el matrimonio y de lo que es una relación de pareja. Con la educación y el ejercicio intelectual que desarrollan las mujeres y la seguridad conquistada, logran repositionarse en las relaciones de género y promueven estabilidad en los matrimonios.

Por otra parte, en la interseccionalidad de la situación fronteriza, y por tanto el limitado acceso a los recursos (específicamente de salud) de la población rural, podríamos referir que los grupos religiosos abren una posibilidad de acceso a la salud a través de los procesos de sanación y de trabajo de contención emocional que da el grupo.

Este aspecto, si bien no siempre está presente en las motivaciones para que las mujeres se incorporen al grupo religioso, sí es frecuente encontrarlo, pues una de las causas comunes para la conversión es haber encontrado la sanidad mediante la intervención divina. Estos procesos para las mujeres rurales son significativos, ya que existe un acompañamiento por parte de la comunidad religiosa y se despliegan muestras de compañerismo, empatía, solidaridad y consuelo. El don de la sanación en los grupos pentecostales es un punto central para la conversión, muchas veces se hace con la imposición de manos¹² o por

¹² La sanación mediante la imposición de manos se lleva a cabo de una persona a

la unción,¹³ puede hacerlo un pastor que tiene bien desarrollado el don o alguna hermana de la congregación; en ocasiones se llevan a cabo cultos especiales para la sanación y la trascendencia que ello registra es que se afianza la pertenencia y crea lazos de solidaridad.

Este elemento ofrece a las mujeres rurales de frontera una solución a una necesidad básica frente a un contexto que cancela posibilidades de bienestar físico y de acceso a la salud física y emocional. Procurar salud para los miembros de la familia es, en algunos casos, un factor decisivo para la participación y permanencia de las mujeres. La forma en la que incide este proceso permite un beneficio en cascada hacia sus hijos y los cónyuges. Ellas viven el respaldo de la comunidad religiosa y también valoran el funcionamiento de ésta. Revaloran su salud, su persona y, al mismo tiempo, cumplen gustosas con un compromiso religioso con la comunidad. Su identidad en tanto pertenecientes a una comunidad religiosa y en tanto madres y esposas, se ve revalorada pues se reconocen como mujeres con mayor conocimiento, mayores herramientas y nuevos saberes.

otra, con el objetivo de derramar bendiciones o también autoridad y poder.

¹³ La unción se lleva a cabo aplicando o untando aceite de olivo a alguien para sanar alguna enfermedad, echar fuera demonios, glorificar a Cristo o predicar el evangelio.

Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús se define como una continuidad de la iglesia cristiana primitiva, de manera que busca reproducir prácticas, creencias. Su teología define que:

Jesucristo es Dios manifestado en carne, en él residen todos los atributos de la divinidad, es el creador de todas las cosas, la piedra principal de ese edificio que se llama iglesia, con un nombre exaltado sobre cualquier otro y que corresponde al de Jehová del Antiguo Testamento (IAFCJ, 1989: IX, en Espinoza, 2014: 61).

En la organización de esta iglesia en la comunidad de Juan Sarabia, la participación de las mujeres se proyecta a través de redes de damas, varones, jóvenes y niños. También se les llaman departamentos de damas o dorcas. Ellas son encargadas de la limpieza de la iglesia, y responsables de la cocina cuando hay algún evento especial, como el Día del Padre, Día de la Familia Pastoral, Día del Niño, etc. Son responsables de los insuños para los grupos de estudio de la Biblia, liturgistas y algunas son responsables de las “células”, que son grupos de estudio femeninos de las Sagradas Escrituras. La célula tiene una líder, que puede ser quien ha mostrado compromiso en su ejercicio de fe, no ha tenido faltas

morales y se ha mantenido constante en la asistencia al templo. La líder cuenta con una asistente que la apoya durante el estudio en los hogares y la anfitriona es quien abre las puertas de su hogar para que se lleve a cabo el estudio.

El grupo de dorcas realiza los “talentos”, que es la venta de comida para recaudar fondos, hacen rifas y participan en las actividades nombradas “campanas”, en donde se invita a la comunidad externa a unirse, a jugar y a practicar otras actividades. Aquí se presenta el caso de la señora Rocío, de 55 años, originaria de Juan Sarabia, de madre de Yucatán y padre de algún lugar del norte del país, tal vez Chiuhuahua, pues ella no lo tiene muy claro. Rocío es una participante activa en las células de estudio, las oraciones y la participación en el servicio de la iglesia y en las visitas a los enfermos. Al vivir una infidelidad de su esposo, ella se involucró cada vez más en las actividades y el repertorio religioso que fue adquiriendo le permitió, según refiere, salir adelante:

Cuando me deja mi esposo busco más a Dios, me dedico más a las actividades que hacen en las oraciones. Que hay que salir más, pues voy. O sea, mantenerte en ese camino y trabajando en la obra no te da tiempo de pensar en los problemas. Ahora, las células pues nos caen bien, usted verá que nos relajan y claro, uno va aprendiendo más de la Biblia y de experiencias que tiene

uno con el esposo cómo resolverlo. Ir conociendo más y entre nosotras echarnos el hombro. Cuando una hermana tiene alguna necesidad especial, pues se le va a ver, se ora por ella para que resuelva su situación, se le invita a que se una nuevamente si es que ya se alejó de nosotros. Las células, es eso para tener un apoyo y estudiar (entrevista señora Rocío).

En situaciones de infidelidad, pareciera paradójico, pero las mujeres encuentran espacios que les dejan sobrellevar la crisis en esos momentos. Las relaciones que se tejen con las que han pasado por lo mismo y que pueden dar un consejo, también representan un factor que ayuda en la transmutación del dolor. Contar con un respaldo tanto de la figura central de la iglesia como de la comunidad de mujeres, tiene repercusiones positivas en las relaciones más íntimas de ellas. Al respecto, Orellana (2010) señala que la comunidad emocional y las redes de solidaridad son un aspecto capital y trascendental en una nueva construcción de identidad de género dentro del pentecostalismo, gestando intersticios en la generación de nuevas redes y la creación de nuevos liderazgos.

Un caso más es el de Eréndira, de 31 años, casada y madre de dos hijas, de 5 y 7 años. Estudió hasta el bachillerato y concluyó una carrera técnica en administración. Creció en la iglesia bautista, de padres tzotziles de Chiapas y todos hablan

la lengua originaria. Eréndira se integró a la Iglesia Apostólica de la Fe por una enfermedad que no sabía muy bien cuál era. Sufría una profunda depresión y ansiedad; algunos de los tratamientos médicos no consiguieron darle una mejoría, hasta que alguien le dijo que fuera a la iglesia. Empezó a asistir a los cultos y recibió varias visitas del pastor en su casa, sobre todo cuando estaba en crisis:

La verdad nos motivó que me enfermé, porque los doctores no encontraban qué tenía. Ahora sí que me sometí, me humillé delante de los ojos de Dios. Tardé tres años así con mi enfermedad, y después de eso ya no volvía a ir al doctor (entrevista señora Eréndira).

En el proceso de sanación que experimentó Eréndira, las oraciones, como en otros casos, fueron un elemento primordial. Por una parte la vincularon más con el pastor y por otra pusieron a prueba su fe, mirando efectos positivos en su salud. Con este caso podemos notar que la participación en las actividades de la iglesia es un camino que algunas han encontrado para salir de malestares como depresión, soledad, abandono. Eréndira también asumió el cargo de tesorera y observó cualidades en ella que la impulsaban a realizar mejor su trabajo en la iglesia, a mejorar la relación con su marido y a tomar decisiones sobre cómo educaba a sus hijas. Participa en los retiros para matri-

monios y es líder de una célula, las cuales le han permitido acumular un repertorio para que observe y transforme sus relaciones en algo más sincero y permeado de buenos valores según refiere:

En los encuentros nos hablan de varias temáticas, por ejemplo, del matrimonio; nosotros como mujeres hay días de que tú intimidabas con él por puro compromiso. Yo sentía que eso hacía con mi esposo. O me siento cansada, sin ganas. Y eso induce que el hombre salga y busque otras cosas [...] Con mis hijas igual; yo sentía que tenía hijas porque tenía, pero no había ese amor de madre a hija. Yo la cambiaba, la vestía, bañaba, pero hacía falta algo. Tengo a mi hija porque soy madre, pero hasta ahí; me puse más responsable con la niña, le ponía más atención, me preocupaba, iba por ella.

Yo para ir a las células de estudio preparo un día antes. Yo lo leo y conforme yo voy leyendo, lo busco y voy con el conocimiento. Y yo lo refuerzo un poco más y ellas me ayudan, porque a cada quien le pregunto qué piensa, y aprendemos todas y llegamos a una sola conclusión. Porque lo que aprendemos lo aplicamos aquí con más hermanas. Si es necesario que leamos la Biblia, lo hacemos, nunca nos cansamos de leerlo, si lo leíste una vez. Lo vuelves a leer. Yo las animo (entrevista señora Eréndira).

En estos casos podemos encontrar diferentes mecanismos con

los cuales la agencia se potencia. Ejercer el liderazgo de una célula y todo lo que conlleva, como preparación, estudio, coordinación de un grupo, acudir y vivenciar encuentros y talleres, desarrollar un cargo en la organización de la iglesia, y un proceso de sanación positivo, son elementos que a Eréndira le han permitido conocer su potencial, revalorarse, disfrutarse como mujer y operar nuevas herramientas para reacomodar sus relaciones conyugales y con sus hijas.

El ámbito religioso para estas mujeres, procedentes de una comunidad rural y fronteriza, cuyas condiciones de vida son limitadas en el acceso a la educación, salud, mercado laboral, justicia etc., tiene una relevancia significativa, ya que éstos son un espacio habitual e íntimo en donde vuelcan ideales, nuevas representaciones y arquetipos, y eso hace que se reconozcan como valiosas y con diferentes potenciales.

En este sentido, Robledo anota que “La experiencia religiosa, en tanto experiencia amorosa, conduce a las mujeres a una percepción de sí mismas que las lleva a rescatar su propio valor y autoestima” (Robledo, 2009: 184). En cuanto al desarrollo intelectual, también les proporciona mayores herramientas y certeza para educar a sus hijos con orientaciones sólidas. Estos aspectos se refuerzan con los discursos que se esgrimen a manera de consejos en las “células de estudio”, en los procesos de lecto-escritura, en la memorización de textos, que pro-

mueve nuevas formas de vincularse con sus hijos.

La transformación para con las nuevas generaciones se da al actuar de una forma adecuada y digna según el discurso religioso. En todos los casos se hace un ejercicio intelectual y de reflexión que les permite reconocer sus capacidades, incluso más allá del ámbito religioso. Mahmood señala que las mujeres que participan en los cursos informales de enseñanza y debate no se limitan sólo a la lectura de los textos sagrados, sino que buscan ante todo comprender cómo deben gestionar su vida cotidiana para que sea compatible con su fe. Debatir, argumentar, comprender les ayuda a ellas a poner cierto orden en sus vidas aprendiendo a gestionar las dificultades a las que se enfrentan diariamente (Mahmood, 2011).

La participación femenina en los grupos religiosos pentecostales es definitiva, pues a través de la oración, asistencia y organización a los cultos, ser partícipe de las ceremonias dedicadas a Dios, estar presentes en las alabanzas, cantar con devoción, entre otras actividades, adquieren “firmeza en la esperanza” y en sí mismas. También cuando hacen viajes fuera de la comunidad para participar en las asambleas regionales, comunican su testimonio, buscan materiales para renovar el templo y participan en la preparación de alimentos, las mujeres adquieren mayor destreza para organizar su tiempo, lo cual permi-

te que sus relaciones conyugales, responsabilidades de maternidad y eclesiales sean equilibradas. Aquéllas cuyos esposos no profesan la misma fe o no están de acuerdo con todas las actividades que desempeñan ellas, desarrollan estrategias para participar en actividades eclesiales.

La creatividad como estrategia para poder salir del hogar y cumplir con la maternidad permite a las mujeres negociar conflictos con sus esposos, y en este sentido, las relaciones conyugales se tornan un poco más llevaderas, disminuyendo la violencia y mejorando la expresión en los desacuerdos o tensiones con ellos. También adquieren mayores herramientas y conocimientos para acompañar la crianza y educación de sus hijos.

REFLEXIONES FINALES

A manera de cierre, podemos confirmar el argumento de que la participación religiosa de las mujeres en grupos pentecostales y el desarrollo de la agencia producen ciertas repercusiones positivas en las relaciones conyugales, con los hijos y en la identidad. En este caso, la participación religiosa, a través de una presencia activa, los procesos de salud-enfermedad y el desarrollo de un ejercicio intelectual, les da un cúmulo de herramientas con las que se puede negociar y enfrentar el acontecer cotidiano. La agencia, como el uso de un repertorio de habilidades de autodescubrimiento,

autodefinición y autodirección, le permite adaptar los discursos religiosos a su entorno más inmediato. Esto posibilita cuestionar de manera sutil o “propicia” las opresiones y tensiones de las relaciones de poder más inmediatas, ya que las estrategias que construyen a través de la agencia reposicionan la auto-representación de las mujeres y su papel en esas relaciones de poder.

Esto quiere decir que la agencia que adquieren las mujeres pentecostales aparece como una adaptación a la normativa de género tradicional, más que como una oposición o resistencia a ella, pues al ser el entorno rural un ámbito en donde prevalecen ideales tradicionales del género respecto a la familia y los hijos, ellas logran dar seguimiento a esos ideales mediante estrategias sutiles de adaptación que les da el ámbito religioso.

En una perspectiva interseccional se puede señalar que la condición fronteriza, rural, religiosa y de género se conjuga para activar la capacidad de agencia de las mujeres pentecostales, para hacer frente a un entorno insuficiente y en ocasiones precario, como son las regiones fronterizas y rurales. En este marco, la agencia que adquieren mediante el repertorio religioso y que despliegan en su vida cotidiana, aparece como una “agencia situada”, en donde el lugar de vida determina qué saberes, herramientas y habilidades serán socializadas y apropiadas para la vida en el hogar rural. Así, la capacidad de agencia

fruto de la participación religiosa, los procesos de salud-enfermedad y el desarrollo de un ejercicio intelectual explorados, generan un repertorio de lazos de amistad, redes de apoyo, habilidades, conocimientos, reflexiones etc., que reivindican la posición de ellas en la propia comunidad eclesial y en sus hogares.

Lo anterior, incluso, permite generar nuevas representaciones de las mujeres como actores principales y dinámicos en la transformación social. En este proceso participativo, ellas también tejen una relación de reciprocidad con la comunidad, en donde hay un cierto ejercicio de poder al incidir en decisiones sobre los grupos, la organización y ser el sustento principal de las congregaciones. Esto posibilita que la diversidad religiosa, en una región fronteriza y rural, sea dinámica y que las mujeres de dicho entorno sean partícipes, reconocidas, y desarrollen su potencial individual.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFIE, Miriam, Teresa RUEDA y Estela SERRET (1994), *Identidad femenina y religión*, México, UAM-A.
- ANDRADE, Rosa (2008), "Manos que sanan experiencias de salud en mujeres pentecostales chilenas", *Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 3, pp. 26-41.
- BAKER, Josiah (2020), "Prácticas de curación pentecostales y católicas en Latinoamérica. Un caso de estudio postliberal", *Estudios Eclesiásticos. Revista de Investigación e Información Teológica y Canónica*, vol. 95, núm. 372, marzo, pp. 7-39.
- BENHADJOUJJA, Leïla y Micheline MILOT (2014), "Género y secularización: una perspectiva poscolonial", *Sociedad y Religión. Sociología, antropología e historia de la religión en el Cono Sur*, vol. 34, núm. 42, octubre, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, pp. 144-159.
- BUTLER, Cornelia (1975), "Pentecostal Women in Colombia. Religious Change and the Status of Working-Class Women", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 17, núm. 4, pp. 411-425.
- _____ (1990), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós.
- CEBALLOS, Rita (2008), "Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas pentecostales", en G. ZALPA y Hans Egil OFFERDAL (comps.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, Bogotá, CLACSO-CROP / Siglo del Hombre, pp. 53-85.
- CRENSHAW, Kimberle (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, núm. 1.
- DE LA LUZ, Deyssy (2011), "Las mujeres en el pentecostalismo mexicano. Apuntes para la historia (las pioneras 1910-1948)", *Locus. Revista de História*, Juiz de Fora, vol. 17, núm. 2, pp. 57-74.

- DE LA TORRE, R. (2007). “Raíces pentecostales, Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo”. En R. DE LA TORRE y C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Congreso del Estado de Jalisco, pp. 85-91.
- _____ y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (2006), “Perfiles sociodemográficos del cambio religioso en México”, *Enlace Expresiones de la Sociedad Civil. Revista Digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones Sociales*, nueva época, año 4, núm. 4, abril-junio.
- _____ y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (2007), “Territorios de la diversidad religiosa hoy”, en Renée DE LA TORRE y Cristina GUTIÉRREZ (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colef / CIESAS / Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos-Segob / El Colegio de Michoacán / El Colegio de Jalisco, Universidad de Quintana Roo, pp. 35-97.
- DÍAZ, Alejandro (2021), “¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?”, *Nexos*, 1 de febrero de 2021. Recuperado de: <<https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>>, consultada el 25 de febrero 2023.
- “Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Encreer / Rifrem. Informe de resultados” (2016), México, Segob / Creamos Paz
- ESPINOZA, Ester (2014), *Mas que Evas y Marías. Discursos y prácticas de feminidad en la primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana*, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- _____ (2015), “Entre el discurso religioso y las prácticas de sexualidad femenina en una iglesia pentecostal en Tijuana, México”, *Culturales*, vol. 3, núm. 2, 2015, pp. 17-45. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912015000200001&lng=es&nrm=iso>, consultada el 29 de junio de 2023.
- FORTUNY, Patricia (1994), “Con ellos aprendí a leer”: una creencia más intelectual que mística”, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, boletín bimestral, año 19, núm. 114, mayo-junio, México, pp. 41-62.
- FRIGERIO, Alejandro (1994), “Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas”, en A. FRIGERIO (ed.), *El pentecostalismo en Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina / Biblioteca Política Argentina, pp. 10-28.
- GARMA, Carlos (1998), “Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México”, *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1, enero-junio, México, pp. 73-85.
- _____ (2000), “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, *Alteridades*, vol. 10, núm. 20, julio-diciembre, UAM-I, pp. 85-92.
- _____ (2004), *Buscando el espíritu pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, Plaza y Valdés / UAM-I.
- _____ (2007), “El pentecostalismo”, en R. DE LA TORRE y Cristina GUTIÉR-

- RREZ (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos-Segob / El Colegio de Michoacán / El Colegio de Jalisco / Universidad de Quintana Roo, pp. 79-84.
- GROSS, Elizabeth y Mónica MANSOUR (1995), "Qué es la teoría feminista?", *Debate Feminista*, año 6, vol. 12, octubre, pp. 85-105.
- HARDING, Sandra (2004), *Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Nueva York y Londres, Routledge.
- HARTSOCK, Nancy (1998), *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- HERNÁNDEZ, Alberto (2014), *Frontera Norte de México. Escenarios de diversidad religiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán.
- HIGUERA, Antonio (2012), "Frontera México-Belice. Radiografía religiosa", en A. HIGUERA (coord.), *Diversidad cultural en Quintana Roo. Ensayos sobre religión y cultura maya*, México, Universidad de Quintana Roo / Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Quintana Roo, pp. 19-62.
- INEGI (2020), *Censo de Población y Vivienda 2020*, México, Foro de Estadística y Geografía para estados y municipios.
- JACOBO, María de Lourdes y Carlos OLIVIER (2015), "El cuerpo y la salud en el imaginario colectivo de una comunidad pentecostal hñähñu del estado de Hidalgo, México: una aproximación desde la psicología social", en C. OLIVIER et al. (coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, México, CIALC-UNAM, pp. 39-69.
- JUÁREZ, Elizabeth (2000), "Re-creando identidades en dos grupos religiosos", *La Ventana*, núm. 12, Universidad de Guadalajara, pp. 74-111.
- _____ (2002), *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*, México, El Colegio de Michoacán.
- LINDHART, Martin (2009), "Poder, género y cambio en el pentecostalismo chileno", *Cultura y Religión*, vol. 3, núm. 2, pp. 94-112.
- MACÍAS, Gabriel (coord.) (2004), *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*, México, CIESAS-Peninsular / H. Congreso de Quintana Roo / X Legislatura (Peninsular/Archipiélago).
- MAHMOOD, Saba (2004), "Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 20, septiembre, Quito, FLACSO, pp. 128-135.
- _____ (2006), "Teoría feminista, agência e sujeito liberatorio: algunas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto", *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 10, núm. 1, mayo, Lisboa, pp. 121-158.
- _____ (2011), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MAZARIEGOS, Hilda (2019), "Mujeres metodistas en León, Guanajuato, México. Liderazgos en movimiento", *Cultura y Religión*, vol. 23, núm. 1, pp. 24-44.

- MEYERS, Diana (2014), "Philosophical Feminism", en *Enciclopedia Britanica*, 8 de septiembre de 2014. Recuperado de: <<https://www.britannica.com/topic/philosophical-feminism>>, consultada el 25 de febrero 2023.
- MOTLEY, Anne (2006), "En busca de la esperanza. El movimiento pentecostal en Centroamérica", en T. GERARD y C. WILCOX (eds.), *Religión y política. Una perspectiva comparada*, Madrid, Akal.
- MUÑOZ, Alicia (2013), "Devoción y sacrificio. La búsqueda de Dios a través de los aposentos en el neopentecostalismo", *Alteridades*, México, vol. 23, núm. 45, pp. 63-77.
- ORELLANA, Zicri (2009), "La iglesia pentecostal: comunidad de mujeres", *Cultura y Religión*, vol. 3, núm. 2, pp. 112-125.
- _____ (2010), *Mujeres pentecostales. Construcción del género a través de la experiencia religiosa*, Santiago de Chile, Editorial al Aire Libre Tomé.
- ROBLEDO, Patricia (2009), *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata).
- ROSALES, María Susana (2018), "Género, agencia y religión. Participación de las mujeres rurales de la frontera entre México y Belice en dos grupos religiosos (pentecostales y testigos de Jehová)", tesis de Doctorado en Antropología Social, ENAH, México.
- _____ (2020a), "Callejeras, busconas y proveedoras. Violencia y trabajo entre mujeres rurales de la frontera México-Belice", *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, vol. 5, núm. 10. Recuperado de: <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/revistaalasru/article/view/736/653>>.
- _____ (2020b), "Pluriactividad femenina como nueva forma de trabajo en un contexto rural del sur de Quintana Roo, México", *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, vol. 4, núm. 7, enero-junio. Recuperado de: <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/lat/article/view/640>>.
- SERRET, Estela *et al.* (2008), *¿Qué es y para qué es la perspectiva de género?* Libro de texto para la asignatura Perspectiva de género en educación superior, Oaxaca, Instituto de la Mujer Oaxaqueña.
- VIVEROS, Mara (2016), "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, núm. 52, pp. 1-17.

PARTERAS DE LA RESISTENCIA CONTRA LA VIOLENCIA:
MUJERES ÑUU SAVI DANDO VIDA A OTRAS FORMAS
DE HABITAR EL MUNDO

Edith Mónica Hernández Hernández*

Resumen: El presente artículo expone las diferentes maneras en que mujeres indígenas —de la Costa Chica de Oaxaca en el sureste de México— dieron vida a formas de resistir a diferentes violencias. Se presenta la voz de las que, en distintas etapas de su vida, incluida la niñez, tuvieron que tomar decisiones transgresoras y desafiantes a su época, las costumbres e imperativos para las mujeres por su condición de género. Situaciones como la pedofilia, la maternidad y matrimonio forzados, el abuso sexual, el maltrato infantil y la violencia en general, son las encrucijadas que enfrentaron para tomar decisiones que les cambiaron la vida. Un punto de partida importante es la idea de que todas ellas tienen la capacidad de resistir, sin embargo, sus resistencias no son homogéneas, ya que cada una ha tenido diferentes recursos simbólicos y materiales para generar una respuesta.

Palabras clave: mujeres indígenas, violencia, resistencias, Oaxaca.

*Resistance Midwives against Violence: Indigenous Women Ñuu Savi Bearing
Alternative Ways of Dwelling the World*

Abstract: This article explores how indigenous women in the Costa Chica region of Oaxaca have devised methods to resist violence against them. A voice is given to women who, at different stages of their lives, including childhood, had to make transgressive, challenging decisions contrary to the customs or imperatives of their time caused by their gender condition. Some of the crossroads they faced to make life-changing situation decisions, include paedophilia, forced maternity or marriage, sexual abuse, child abuse and general violence. A key starting point is to acknowledge the fact that all women have the ability to resist. In spite of this, their resistance does not follow the same pattern. This is because each is endowed with unique symbolic and material resources for producing a specific response.

Keywords: indigenous women, violence against women, resistance, Oaxaca.

* Doctora en Antropología Social, ENAH.
Correo electrónico: monher86@gmail.com

Éstas son las mujeres que sin ninguna notoriedad pública han padecido y soportado un cúmulo de vejaciones a sus cuerpos y a su dignidad.

De la misma manera, han resistido con actos sutiles, de manera clandestina y sin interrumpir el continuum de la vida cotidiana, para en el fondo defender la vida

MARCELA LAGARDE
Y DE LOS RÍOS



Figura 1. Autora: Ingrid Sáenz (2023).
Técnica: monotipia, 27 × 21 cm.

INTRODUCCIÓN

Las ideas presentadas en este artículo son producto de mi investigación doctoral en antropología social, realizada de 2018 a 2022 en la Costa Chica del estado de Oaxaca, México. El punto de

partida epistémico es el feminismo, perspectiva desde la cual es relevante reconocer que el sujeto que investiga posee una carga valorativa frente a la investigación, en función de su constitución como sujeto histórico y de género. En ese sentido, la condición de género de quien investiga se convierte en el lenguaje cultural y político desde el cual se transmite una concepción del mundo asociada a una posición social (Castañeda y Valero, 2016).

Un aspecto importante para mí fue identificar y enunciar cuáles fueron mis referentes y, por lo tanto, los posibles sesgos de esta investigación, lo que dentro de la epistemología feminista se llama *conocimiento situado*, es decir, el reconocimiento de que la persona que conoce está situada y, en consecuencia, el conocimiento que produce también, ya que refleja perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento (Blazquez *et al.*, 2010: 23).

La epistemología feminista se propone recuperar, valorar y reconocer maneras distintas de hacer conocimiento, particularmente las desarrolladas por las mujeres, con la intención de reconocer su autoridad epistémica a lo largo de la historia en cada sociedad (Castañeda, 2013). El reconocimiento de ellas y de su autoridad va en dos líneas: en mirarlas como sujetos cognoscentes o como sujetos cognoscibles. Es decir, que nosotras somos capaces de construir y poseer conocimiento. En ese proceso, el feminismo académico ha elabora-

do teorías, conceptos y categorías que dan cuenta de esos sesgos que han ignorado, invisibilizado, negado y, en ocasiones, justificado la desigualdad que subordina y oprime a las mujeres en un contexto de dominación patriarcal (Castañeda, 2008).

Por ello, la propuesta del conocimiento situado me permite reconocer mis inclinaciones, implicaciones y afectos, con sus ventajas y dificultades, y me ayuda a entender y explicar las motivaciones por las que me interesé en este tema y ser consciente de los lugares que ocupó frente a él. De esta manera, identifiqué tres aspectos que antecedieron la elección de los sujetos y el tema de investigación: uno de carácter de origen familiar; el segundo, político, y el tercero, de tipo académico. Cabe aclarar que son dimensiones que no están separadas una de la otra.

En primer lugar, me considero originaria del lugar donde se desarrolló la investigación. Es importante decir que la comunidad es conocida de manera oficial como Pinotepa de Don Luis, el nombre colonial. Sin embargo, se le denomina en el idioma propio de sus habitantes, el *tuun savi*¹ o mixteco, como Ndoou Yu'u. Éste es el nombre con el que decidí referirme a la comunidad en todo momento, como un acto de reivindicación política de esa manera propia de denominar al lugar.

El segundo aspecto fue mi participación como profesora volun-

taria en la comunidad en 2012, en un proyecto de gestión de educación superior para la población indígena, lo que me permitió vincularme con el lugar, en otros términos, más allá de mi origen, y conocer las problemáticas de la zona. De la misma manera, el hecho de asumirme como feminista fue un aspecto central para la definición de los sujetos y el tema de investigación.

Finalmente, haber realizado la investigación de la tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales en dicho espacio, es un antecedente importante. El trabajo versó sobre la *escenificación del conflicto social en los carnavales* de la comunidad, registré las formas de resistir de lo étnico, lo político / partidista y lo magisterial en diferentes elementos, tales como la danza, el disfraz, el discurso oral, la selección de la reina, la venta de productos, etc. Desde un punto de vista que omitió en su totalidad las formas de opresión que viven, en ese mismo contexto, las mujeres, así como las maneras en que resisten.

En estos mismos términos académicos, el trabajo de investigación de la Maestría en Antropología Social, que versó sobre la *violencia contra las mujeres en contextos de violencia criminal en Guerrero*, me permitió reflexionar sobre la importancia de considerar la agencia de las mujeres, es decir, rebasar la idea victimizante de que sólo sufren violencia de manera pasiva, y mirar las formas creativas de responder a esas vivencias. De manera

¹ *Tuun savi* es la denominación propia del idioma mixteco y significa la voz lluvia.

más concreta, fue gracias al testimonio de una de ellas que llegué a construir esta idea. El testimonio es el siguiente: “Mi suegra me ha dicho que cuando mi marido busque pelear, yo haga de cuenta que un perro le está ladrando a la luna, a ver, que la alcance [...]”.

Registré esas palabras en mis notas de campo y tiempo después reflexioné sobre lo revelador de ese testimonio. Aquella mujer me confió la clave heredada por su suegra para ponerse a salvo de la violencia ejercida por su pareja. De esta manera decidí trabajar el tema de las resistencias que ellas construyen frente a la violencia en Ndooyu'u. Como producto final de la investigación, elaboré siete relatos, uno por cada mujer entrevistada; de ellos, por cuestiones de espacio, expongo uno solo en este documento.

Es importante aclarar que las siete mujeres son originarias de la comunidad, pero tres de ellas viven en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. La ampliación al interés de mujeres originarias de Ndooyu'u residentes en la región, se debió a que la pandemia del SARS-COV-2 no me permitió volver al campo a profundizar el diálogo con ellas, y decidí complementar el panorama considerando la experiencia de mujeres migrantes.

OAXACA FEMINICIDA

Uno de los criterios para tomar la decisión para trabajar en esa comunidad, fue la declaración de Alerta

de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGCM) en Oaxaca, emitida en agosto de 2018. El estado de Oaxaca, a nivel nacional, se encuentra entre las cinco entidades con mayor incidencia de violencia intrafamiliar: física, psicológica, sexual y económica. En cuanto a los feminicidios, la Costa ocupa el tercer lugar de ocho regiones, después de los Valles Centrales y el Istmo de Tehuantepec (Hernández y Tello, 2016).

La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (Endireh) 2021, que da cuenta sobre la situación de violencia que viven las mujeres en México, con la intención de erigirse como insumo importante para el diseño, seguimiento y evaluación de políticas públicas orientadas a prevenir, atender, sancionar y erradicar dichas conductas, revela la siguiente información en cuanto a Oaxaca: 67.1% de las mujeres de 15 años o más experimentaron algún tipo de violencia psicológica, física, sexual, económica o patrimonial a lo largo de la vida. En el caso de la violencia en pareja, ésta fue experimentada en 42.5%, en el ámbito comunitario en 35.2%, en el ámbito familiar 12.0%, y en cuanto a la violencia sexual en 46.1% (INEGI, 2022).

Uno de los municipios de la región que está incluido en la alerta como prioritario, es Pinotepa Nacional, la ciudad más cercana a Ndooyu'u. Este hecho me llevó a reflexionar sobre la situación de la violencia

en la comunidad y pensé en todos los casos que conozco sobre violencia feminicida: la muchacha apuñalada en el brazo por su novio, la mujer asesinada en un hotel, las mujeres que son insultadas y golpeadas por sus esposos, las niñas violadas por familiares, aquella mujer que es amenazada de muerte todas las noches por su pareja, entre otras. En ese contexto me pregunté: ¿qué pasa con las comunidades de alrededor de los municipios de referencia para la alerta? ¿Cómo podemos conocer acerca de la violencia que ellas experimentan en las comunidades cercanas a Pinotepa Nacional? En ese sentido, me pareció importante acercarme a conocer el fenómeno en una de las comunidades aledañas a un municipio prioritario para la alerta.

Una de las razones para interesarme en el tema de las resistencias de las mujeres de Ndooyu'u frente a la violencia, fue la cercanía con la historia de mi madre y de mi abuela materna, a la cual no conocí sino a través de la experiencia de mi progenitora. Siempre he disfrutado escuchar la historia de mi mamá, porque a pesar de ser una historia de mucho dolor, reconozco y admiro toda la creatividad con la que tomó decisiones que la llevaron a librarse de la situación de violencia y explotación que sufría. Tener la posibilidad de relatar su vivencia desde los elementos de reflexión que me ha dado la formación en antropología y en feminismo, fue determinante

para comenzar a pensar su historia más allá de la intimidad de nuestra relación madre-hija, pasar de lo personal a lo político-académico. Conocer otras historias a través de ella y de otras mujeres cercanas, primas, tías y conocidas, me hizo pensar esos hechos como un reflejo de la forma de pensamiento y práctica a nivel colectivo de la población de Ndooyu'u.

En ese sentido, definí como objetivo de mi investigación analizar cómo son las experiencias de violencia de las mujeres indígenas de Ndooyu'u y conocer cuáles son los recursos materiales y simbólicos con los que cuentan para generar algún tipo de resistencia.

NDOO YU'U, EL PUEBLO DE LA BOCA FRONDOSA

Ndooyu'u pertenece a dos regiones culturalmente distintas, la Costa Chica —que comprende de Acapulco a Puerto Escondido y que atraviesa los estados de Guerrero y Oaxaca— y la región de la Costa de la Mixteca² (figura 2), al sureste del país. El total de población es de 6 416 habitantes, de los cuales 50.7% son mujeres y 49.3% hombres.³ De ese total, 6 092

² La Mixteca es una región que a su vez se subdivide en Mixteca Alta, Baja y de la Costa.

³ Véase “Pinotepa de Don Luis: economía, empleo, equidad, calidad de vida, educación, salud y seguridad pública”, Data México (economia.gob.mx), consultada el 14 de noviembre de 2022.



Figura 2. Mapa de la región Costa Chica, elaborado por Francisco Ziga (2013)

personas son indígenas mixteca⁴ y el resto son mestizos. Como señalé anteriormente, el nombre indígena de la comunidad es Ndoó Yu'u o Ñuu Ndoó Yu'u.

El significado de estas palabras, de acuerdo con el diccionario del idioma mixteco Tutu Tu'un Ñuu Savi (2008),⁵ es: *Ñuu*, pueblo; *Ndoó*, grande, frondoso, limpio, araña, o verbo

⁴ Véase “Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2022”, Oaxaca, Pinotepa de Don Luis, Unidad de Planeación y Evaluación de Programas para el Desarrollo. Recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/697285/20_070_OAX_Pinotepa_de_Don_Luis.pdf>.

⁵ Véase a Gabriel Caballero Morales (2008), *Variación léxica en los mixtecos. Diccionario del Idioma Mixteco. Tutu Tu'un Ñuu Savi*, Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca

se va a quedar, y *Yu'u*, boca, orilla, pronombre personal *yo* y verbo *va a tener miedo*. Como no hay un acuerdo homogéneo sobre lo que significan estas palabras aglutinadas, las interpretaciones responden a la manera en la que los expertos se relacionan con la comunidad. La interpretación que yo hago de Ndoó Yu'u es el *pueblo de la boca frondosa*, y la explicación tiene su origen en la filosofía *ñuu savi*, que concibe a todo ente sobre la tierra con vida y con un cuerpo. En el idioma mixteco, cuando se hace referencia a la puerta se define metafóricamente como boca; entonces, cuando aludo a la boca frondosa, hablo de la puerta frondosa, es decir, la puerta abierta a la dimensión simbólica de la cultura, el pensamiento y sabiduría del pueblo.

Una manera de percibir que la comunidad es un lugar con un alto porcentaje de población indígena, más allá de las estadísticas, es que, al llegar, la tonalidad que predomina en el paisaje social es el púrpura, que es el color característico de la vestimenta de las mujeres mixtecas de la región. Es común verlas caminar, sutilmente, hacia el mercado o al molino para moler el nixtamal. El atuendo consta de un mandil, que permite cubrir el pecho, pero que deja descubierta la espalda; de un huipil, que es una tela de manta, rectangular, que cubre espalda, cabeza y brazos, y un pozahuanco o enredo, que va de la cintura a los pies y que es una tela de hilos tejidos de color rojo, azul, guinda y principalmente púrpura. La única manera de producir este pozahuanco es tejiéndolo y bordándolo en telar de cintura,⁶ pero como el proceso es largo, muchas mujeres de la región han dejado de ejercer esta práctica y prefieren comprarlo a las que aún se producen.

Para el caso de Ndoe Yu'u, un gran número de ellas teje y borda pozahuancos, servilletas y blusas, que después venden en otros pueblos, como Jicayán y Pinotepa Nacional, principalmente. La indumentaria masculina consta de un algodón (camisa) y un calzón (pantalón) blancos de manta (véase la figura 2). Es importante mencionar

⁶ Instrumento de origen prehispánico que facilita la elaboración de la vestimenta tradicional.

que no todas las indígenas portan la vestimenta tradicional, sólo las mujeres mayores; para el caso de los hombres es igual, pero las más jóvenes hacen un uso reivindicativo de la vestimenta tradicional, porque la han adaptado a estilos de ropa modernizados, como faldas cortas, blusas o vestidos de diferentes telas que resaltan fragmentos del pozahuanco.

La comunidad cuenta con los servicios de agua potable, luz eléctrica, telefonía celular e internet, y escuelas desde nivel básico hasta medio superior, con un centro de salud y un hospital. En las actividades económicas predominan la agricultura y la ganadería, principalmente, las cuales son realizadas por hombres, en tanto que las mujeres se dedican a hacer pan, tamales y textiles para vender dentro y fuera de la comunidad. De la misma manera, se encargan de la mayor parte de los cuidados del hogar y de los integrantes de la familia y la comunidad, lo que no les genera un ingreso específico, pero sostiene la economía de la comunidad. Cabe mencionar que, aunque la ganadería y la agricultura son actividades compartidas por el grupo mixteco y mestizo, lo hacen de forma diferente. La mayoría de la población mestiza es ganadera, y la mayor parte de la gente indígena se dedica a la agricultura, principalmente el cultivo de temporal.

Las actividades descritas anteriormente se aprenden en el proceso de socialización, incorporación que se asimila desde una edad tem-

prana, ya sea con la práctica o con la observación cotidiana. Algunos aprendizajes se vuelven duros cuando la tarea es un imperativo que corresponde a la relación con la condición de género. En el caso de las mujeres, el aprendizaje de la elaboración de las tortillas a mano podía llegar a ser doloroso, ya que si no quedaban del tamaño y grosor sugerido, les quemaban las manos en el comal como castigo o las maltrataban psicológicamente con insultos.

Con la llegada de las máquinas tortilleras se facilitó el trabajo y han sido de gran ayuda para esta actividad. En el caso de los varones, un aprendizaje que puede parecer duro son las labores en el campo, para lo cual hay que levantarse muy temprano, aprender a usar el machete y demostrar que se pueden desarrollar destrezas para la siembra y la cosecha. La llegada de las escuelas en los años setenta representó una opción para las infancias que, en lugar de ir al campo o desarrollar las actividades del hogar, iban a la escuela. Sin embargo, la incorporación a los planteles no fue homogénea, en tanto que los hijos de la población mestiza fueron los primeros en ir y, en cuanto a la población indígena, los hombres se incorporaron antes que las mujeres.

Es común que, derivado de este proceso de socialización, diversas prácticas se sostuvieran y legitimaran, incluso en la actualidad, a través de la violencia, desde la de tipo muy visible hasta la más sutil

o simbólica. Existen diversos testimonios de mujeres que fueron desposadas de manera forzada a una edad muy temprana y, por lo tanto, fueron violadas sexualmente por sus parejas (en general hombres mayores). Como consecuencia de lo anterior, fueron obligadas a ser madres-infantes o adolescentes, eran violentadas en sus hogares cuando no hacían correctamente las actividades de la cocina y limpieza, y eran castigadas si no vendían por completo las tortillas, pan o tamales que salían a vender. Algunas afirmaron que cuando eran niñas y salían a vender esos alimentos, tenían miedo de ser violadas sexualmente por hombres que les decían que les comprarían y les invitaban a pasar a su casa mientras buscaban dinero. De esta manera, las engañaban y ya estando cerca de la puerta, las jalaban. La mujer que refirió a esta situación, afirmó haber sabido de muchas niñas que experimentaron vivencias similares, pero todas callaban, porque nadie les iba a creer o iban a terminar regañadas por ser consideradas confiadas.

Desde la infancia, un número elevado de mujeres va experimentando esas violencias que no dejan de vivir en sus distintas etapas de crecimiento, pero lo que sí cambia es quien la ejerce. Por ejemplo, en la infancia, la violencia viene más de las mamás, papás, hermanos, tíos, padrinos y comunidad en general, y al casarse la viven por parte de sus esposos y de los familiares

de éste. Sumado a la violencia estructural de poco acceso a los servicios, educación y salud.

La violencia que viven las mujeres no se denuncia debido a que existe el imaginario de que son situaciones que corresponden al ámbito privado y, en ese sentido, las autoridades no se involucran. Algunas de las instancias donde se han llegado a reportar estos casos de violencia son el palacio municipal, en la que si es considerable la insistencia, o es un caso considerado de gravedad, la instancia actúa y la sanción es la cárcel local por algunos días o la canalización a instancias mayores.

Tal fue el caso de un militar que intentó asesinar a su pareja enterrándole un cuchillo en el brazo; los policías acudieron al lugar de los hechos y lo reportaron con las autoridades castrenses, los que sancionaron al perpetrador con algunos meses de cárcel. Desafortunadamente, las autoridades no actúan sino hasta que se llega a estas situaciones; en alguna ocasión me tocó reportar un caso de violencia verbal, física y amenazas de muerte de un vecino hacia su pareja, y a pesar de haber llamado a la policía y reportado la situación más de tres veces, la solicitud nunca fue atendida.

Una instancia más donde se reportan casos de violencia contra mujeres e infancias es el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), sin embargo, la gente que representa a esta institución no cuenta con la formación adecua-

da para dar seguimiento y acompañamiento, por lo que terminan sin hacer algo para atender esas denuncias, incluso hay ocasiones en las que se re-victimiza a las mujeres, culpándolas por la violencia que viven o terminan invitándoles a resolver la situación a nivel familiar.

Por otro lado, en la comunidad existe la Instancia de la Mujer, un espacio de creación municipal establecido por el gobierno del estado; sin embargo, su alcance es menor en el sentido de que promueve la no violencia contra las mujeres dentro del marco institucional; es decir, que organiza eventos o actividades en días como el 8 de marzo, el Día Naranja, el 10 de mayo, y sus acciones están más apegadas a las necesidades del municipio en términos de rendición de cuentas, pero no realizan acompañamientos puntuales a casos de violencia.

De manera que la mayoría de los casos quedan en la impunidad y en ese contexto existen mujeres que han respondido a esa violencia de manera frontal, que son infieles como respuesta a ese maltrato, o que se han separado de sus parejas, que han intentado envenenar a sus esposos, y otras que han aguantado diferentes circunstancias para que sus hijas tengan la posibilidad de estudiar y no la necesidad de aguantar algún tipo de violencia. Éstas y otras violencias aún permanecen en mayor o menor medida, y el extremo de todas ellas es el feminicidio.

MIGRACIÓN DE LAS MUJERES A CAUSA DE LA VIOLENCIA

Una de las respuestas de las mujeres a esas violencias ha sido la migración, la cual se registró en Ndoó Yu'u en el contexto de las crisis del campo, y del país en general, y la industrialización de las ciudades, principalmente la de la Ciudad de México. Los primeros estudios sobre la migración dan cuenta de que en sus inicios fue predominantemente masculina, lo cual no es extraño en el contexto patriarcal que considera como propiedad a las mujeres, por lo que salir de la comunidad era impensable para ellas sin la autorización o tutela de los padres o esposos. Los varones salían en búsqueda de mejorar sus condiciones económicas, educativas y culturales, dados los altos índices de marginación y extrema pobreza. El grupo *ñuu savi* ha sido uno de los grupos étnicos con mayor movilidad a nivel nacional e internacional. La población ubicada en la denominada Mixteca Alta ha centrado su migración hacia el norte del país y del continente, mientras la población de la Mixteca de la Costa se ha destacado por migrar a la Zona Metropolitana de la Ciudad de México y, los últimos años, a Guadalajara.

Posteriormente la migración fue de familias. Cabe destacar que aunque en ese contexto las mujeres comenzaron a migrar, era en su calidad de "esposas de", por lo que tal vez ni siquiera era su intención hacerlo. También es im-

portante resaltar que en la región de la Costa, la migración de familias no fue tan sobresaliente como pasó con las comunidades de la Mixteca Alta, pues su movilidad fue principalmente en términos individuales. Por último, tuvo lugar la migración de las mujeres indígenas hacia la ciudad. En el caso de la Costa, las primeras que migraron tenían algún tipo de condición favorable para salir, ya que lo hicieron para estudiar o buscar trabajo, pero hubo un sector con otros motivos que no fueron económicos, tal es el caso de las mujeres entrevistadas, y muchas otras con condiciones parecidas, que tuvieron como motor principal escapar a las violencias que experimentaban.

Ninguna contaba con los recursos para hacerlo, por lo que tuvieron que recurrir a diferentes estrategias para construir una ruta de escape: ahorrar dinero y/o pedir ayuda a familiares comprensivos de su causa:

Yo no sabía dónde era México y no conocía a nadie acá, pero escuchaba que todos hablaban de México. Yo no quería que mi tío abusara de mí, sabía que a donde fuera me podía pasar también, pero no sería él. Ahorré mi dinero y cuando junté lo que necesitaba me fui [...] Estaba cansada, no sabía qué hacer, así que hablé con mis padrinos de bautizo, ellos veían todo lo que sufría y me ayudaron a escapar. Tenían una hija viviendo acá y me mandaron con ella [...] Una amiga me ayudó,

ella ya había venido a la ciudad y conocía paisanos y lugares. Nunca me dejó sola y gracias a ella, yo pude escapar de todo ese maltrato que vivía [...].

LA MEMORIA DE LAS MUJERES

Eli Bartra (2012) afirma que el método feminista no está creado de antemano, sino que se va creando en la medida en la que se construye el trabajo de investigación y, en ese sentido, se desarrolla de una manera espontánea. Dada la complejidad del tema de interés de esta investigación, la selección de las siete mujeres entrevistadas fue abierta, en el sentido de que dejé que mi estancia en el lugar, sumado a expresar de manera abierta mi interés en las experiencias de violencia de las mujeres, me llevará a concretar con alguna, por lo que quedó abierto a las condiciones del trabajo de campo. Un dato interesante es que cuando expresé con algunos hombres mi interés en el tema me dijeron lo siguiente:

—Qué bueno que se interese en el tema, es muy importante, una vez hubo una policía que ejercía violencia con las mujeres. Imagínese, una propia mujer violentando a otra mujer.

—¿Sabía que en la región muchas mujeres fueron caciques porque tenían mucho *poder*? *El poder lo ejercían ellas.*

—En Jamiltepec hay una mujer que ha tenido el poder durante

mucho tiempo y ha ejercido violencia contra toda esa comunidad.

No dudé de la veracidad de sus afirmaciones y considero que la violencia contra las mujeres desplegada por los hombres no es excluyente de que ellas también la ejerzan. Sin embargo, me pregunté sobre el trasfondo de esas aseveraciones. ¿Por qué la necesidad de hacer ver la existencia de la violencia hacia las mujeres ejercida desde una de ellas cuando yo referí a mi interés en la violencia contra las mujeres sin hablar de quién la perpetra? Me pareció interesante esta postura un poco defensiva del género masculino a partir de visibilizar la violencia que ejercen las mujeres y la vinculación del poder con la violencia. Por otro lado, también hubo varones que afirmaron la importancia de indagar sobre el tema, ya que la violencia contra ellas es algo cotidiano en la comunidad, vinculada a temas de alcoholismo y a las propias costumbres.

El primer testimonio que obtuve y al cual recurrí en diferentes ocasiones porque fue amplio y me permitió generar un panorama más extenso y mirarlo como una experiencia de género compartida por otras mujeres, fue el de mi madre. La he acompañado en diferentes momentos como hija, amiga, antropóloga y feminista, y en uno de esos acompañamientos, en 2021, le solicité permiso de escribir su testimonio como parte de mi investigación y le expuse la importancia

de visibilizar y reconocer la sabiduría, fuerza y creatividad de ella y otras frente a estas situaciones. Mi mamá estuvo de acuerdo y su testimonio se volvió un punto de partida importante para llegar a otras mujeres y para pensar cómo abordar el tema.

El segundo testimonio posee la particularidad de ser contado desde el acontecimiento recordado, más no vivido. La historia de una mujer que no pudo darme su testimonio y que, sin embargo, también es un punto de partida importante en esta investigación: mi abuela materna. Para la reconstrucción del mismo recurro a las herramientas de la historia oral, que plantea la posibilidad de que, a través de la memoria, se acceda a la manera en que un hecho es recordado, significado, transmitido e interpretado (Portelli, 1989).

Alessandro Portelli (1989) afirma que escribir sobre la vida de alguien sin fuente directa corre el riesgo de que el resultado sea una convergencia entre lo equivocado o lo inventado, sin embargo, también posee la potencia de trasladarnos a un contexto histórico particular y la manera en que otras y otros lo vivieron. Esa posible “invención” no es arbitraria porque responde a una serie de valores e ideas compartidas que hacen parte de un imaginario social que da cuenta de una realidad concreta.

Los primeros relatos sobre la vida de mi abuela fueron de mi madre; ya en estancia de campo

entrevisté a tres mujeres que me proporcionaron información suficiente para reconstruir el escenario que enmarca esa historia. Una de ellas es su prima, por lo que compartieron el contexto de matrimonio infantil forzado. Ella me contó que tanto a mi abuela como a ella las casaron con hombres mayores que las pidieron en matrimonio. La manera en que me lo contó fue normalizando esa práctica, dado que era común y representaba el destino de un buen número de ellas, en su mayoría niñas.

La segunda mujer que entrevisté fue una tía de mi abuela, que la conoció de niña, cuando ella misma era adolescente, así que tenía muy presente la imagen de la madre de mi mamá. Finalmente, la tercera entrevistada fue su sobrina, hija de su única hermana. Esta última entrevista la realicé en Chiminitió, la ranchería y el lugar donde mi abuela vivió la mayor parte de su vida. Su sobrina e, incluso, su hijo mayor, recordaron a la perfección a mi abuela y me dieron información no sólo de ella, sino del contexto en el que creció. Hice estas tres entrevistas con ayuda de una traductora, dado que ninguna habla totalmente el español, aunque lo comprenden muy bien, y de la misma manera yo no tengo un dominio amplio del *ñuu savi*. Quienes me ayudaron con la traducción fueron mujeres que en el momento estaban cerca y con la disponibilidad de apoyarme. Las entrevistadas nacieron entre los años cincuenta y sesenta.

El tercer testimonio que da cuenta sobre un feminicidio fue recopilado de la misma manera que el anterior, a través de terceros. Cuando platicué con algunas mujeres sobre mi interés en el tema, además de aseverar que es un contexto complicado y cotidiano, me compararon lo que sabían del caso y me pareció importante incluirlo, ya que el feminicidio sigue siendo considerado en la comunidad como crimen pasional y como algo que pertenece al ámbito de lo privado.

El cuarto testimonio pertenece a una mujer que reside en la comunidad, con la que ya tenía cierta cercanía porque la entrevisté cuando escribí mi tesis de licenciatura y conocía un poco sobre su experiencia. La entrevista se llevó a cabo en dos espacios diferentes: una primera parte en el río, que es su lugar favorito y, la otra parte, en su casa. A la quinta entrevistada la conocí cuando fui profesora voluntaria para la gestión de la universidad en la comunidad en 2013. El detonante del acercamiento a su historia fue la despenalización del aborto en Oaxaca en 2019. Ellas son las mujeres más jóvenes que entrevisté, ambas nacidas en los años ochenta.

Finalmente, el sexto y séptimo testimonios son de mujeres residentes en la Ciudad de México, nacidas en los años setenta y ochenta y, como en el caso de mi mamá, migraron para escapar de la violencia que vivían. Las tres emigraron cuando eran niñas-adolescentes, entre los 11 y 18 años de edad.

De este modo, obtuve el testimonio de mujeres de diferentes generaciones con experiencias de violencia distintas, pero enmarcadas todas en un contexto de dominación patriarcal, en el que se asume que las niñas y mayores son propiedad de los hombres, ya sean padres, hermanos, tíos o esposos, pero también de las familias, por lo que muchas de ellas, en su rol de madres, ejercen algún tipo de violencia que está dentro de esa estructura. Dada la especificidad de cada testimonio, no utilicé el mismo instrumento de entrevista para todas, sino uno distinto para cada una, en una lógica de no homogeneizar sus experiencias. Sin embargo, los ejes generales fueron los mismos: experiencia de infancia, motivos para migrar (en el caso de las que lo hicieron), sus relaciones con la familia y comunidad, y su experiencia concreta de violencia.

NOMBRAR LA VIVENCIA

La herramienta mediante la cual realicé mi acercamiento a las mujeres interrogadas fue la entrevista narrativa, que tiene que ver con las historias que cuentan los seres humanos para sí mismos, pero sobre todo para otros, en este caso los y las antropólogas. La investigación antropológica sobre narrativas se ha centrado, sobre todo, en trabajos sobre minorías, excluidos y subalternos (obreros, desocupados, mujeres, migrantes, etc.) (Visacovsky, 2016: 24), lo que supone una impor-

tante participación de los sujetos en la construcción social de conocimientos, ya que el acto de narrar implica un proceso de reflexión y elaboración de la vivencia y la construcción de un relato.

La preocupación disciplinaria clásica para captar el modo en que las personas experimentan sus vidas en relación con el mundo que les toca vivir, la manera en que lo organizan y le dan sentido, ha sido la base sobre la cual se ha edificado el campo de estudios sobre la narrativa (Visacovsky, 2016: 24), ya que estudiar los relatos nos lleva a indagar sobre el pensamiento que los promueve, es decir, el contexto.

De los años ochenta a los noventa, la narrativa dio un giro lingüístico y registró un desplazamiento epistemológico hacia modelos interpretativos, ya que se comenzó a hablar sobre una gran diversidad de paradigmas, teorías, métodos y estrategias de investigación en un contexto de crítica al positivismo. Su objeto de investigación han sido los estudios sobre las experiencias y formas no oficiales de recuerdo, como las historias de vida de sectores subalternos con escasas posibilidades de hacerse escuchar o participar en la producción de las historias oficiales (Visacovsky, 2016: 24). Una de esas formas no oficiales de recuerdo es la memoria, que para Alessandro Portelli (2016), no es un archivo del pasado, sino el proceso que transforma los materiales preteritos en materiales del presente,

re-elaborándolos continuamente a través de la narración.

La narración es poner lo vivido en palabras, y en tanto ideas y emociones, posibilita la re-significación de las experiencias y las dota de sentido. Permite a los sujetos re-nombrar y re-crear una serie de acontecimientos que dan cuenta de la configuración particular y compleja frente a los hechos vividos (Arias, 2015: 172). Es contar la historia a favor de quien narra, de una manera situada. Esto último implica desmontar la idea de una verdad única y absoluta y dar cabida a otras verdades o, mejor dicho, otras versiones y voces de la realidad social y la manera de habitarla.

Finalmente, quiero resaltar el papel de las narrativas como una plataforma de enunciación de demandas regionales, étnicas, de género y de grupos específicos de víctimas, que posibilita la visibilidad de experiencias atravesadas por contextos opresivos y las resistencias que los sujetos generan a esa opresión. En este caso, las mujeres.

RESISTENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS FRENTE A LA VIOLENCIA

Los conceptos clave para esta investigación son: *violencia contra las mujeres, resistencia y mujeres indígenas*. La aproximación a dichas categorías se efectuó retomando, principalmente, perspectivas y propuestas desarrolladas en la antropología y el feminismo, con

el interés de resaltar cómo se vive la violencia, y cómo se resiste a ella, desde la condición de mujer indígena.

Para la categoría de *violencia*, una autora importante es la antropóloga Myriam Jimeno, en particular su propuesta de abordar dicha categoría a partir de cómo la viven los sujetos desde sus marcos culturales y esquemas cognitivos propios. Para ella, la violencia se encuentra dentro de la cultura, pues “las acciones humanas y las acciones violentas, entre ellas, sólo pueden entenderse en un contexto social particular” (Jimeno, 2019: 9). Además, asegura que “la violencia está ligada a ciertos roles y relaciones entre los miembros del grupo familiar, a determinados esquemas de ejercicio de la autoridad y a la delimitación de espacios culturales que justifican su uso” (Jimeno *et al.*, 2007: 44). Esta autora define la violencia de la siguiente manera:

La violencia es una acción social específica enmarcada en referentes socio y psico-culturales susceptibles de modificación. Esta perspectiva desmedicaliza el abordaje, desnaturaliza el género y la sexualidad y permite integrar los derechos humanos. Tiene presente que las interacciones personales que desembocan en el uso de la violencia están ancladas en esquemas de sentido que provienen de la vida sociocultural y que en éstos se entrelazan cognición y emoción (Jimeno *et al.*, 2007: 17).

Según Myriam Jimeno, “se debe examinar el vínculo entre las personas, las condiciones sociales en las que se desenvuelve un acto de violencia y la manera en cómo intervienen los esquemas cognitivos y emocionales aprendidos en la vida con otros” (Jimeno, 2005: 12). Esta definición es importante porque se aproxima al interés principal de conocer las experiencias de violencia contra las mujeres desde su subjetividad y en un entorno específico. En el caso particular de esta investigación fue posible observar que la violencia está presente en la cotidianidad de los sujetos, de manera que no sólo se experimenta, sino que se reproduce; como es el caso de la violencia que se usa con fines correctivos al interior de las familias, de los padres a los hijos e hijas y de los esposos a las esposas.

Finalmente, es importante aclarar por qué no uso el término de violencia de género y en su lugar propongo usar la categoría *violencia contra las mujeres*. Desde mi punto de vista, referir al primer concepto desdibuja que la mayor parte de afectadas son mujeres y niñas, por lo que hay que especificar que es una violencia contra las mujeres.

El planteamiento de Myriam Jimeno se complementa con las ideas de la antropóloga Marcela Lagarde, quien propone aproximarse a la realidad de las mujeres y su significado desde contextos concretos. Es decir, ¿qué significa ser mujer y en dónde? Propone también que la condición genérica de ellas ha sido construida

históricamente y es una de las creaciones de las sociedades y las culturas patriarcales. La autora afirma que el poder define genéricamente la condición de las mujeres. Y esa condición es opresiva por la dependencia vital, la sujeción, la subalteridad y la servidumbre voluntaria de las féminas en relación con el mundo (los otros, las instituciones, los imponderables, la sociedad, el Estado, las fuerzas ocultas, esotéricas y tangibles) (Lagarde, 2005: 35). La autora asevera que la condición de ser mujer es compartida, pero la situación de cada una tiene que ver con aspectos sociales, culturales y económicos específicos, por lo que, de acuerdo a la situación de cada una, será el grado de opresión que viva. En este sentido, afirma que los cautiverios de ellas son diferentes también. Esto es importante, ya que uno de los planteamientos centrales de esta investigación es que, de acuerdo a esas condiciones, la experiencia de las mujeres con la violencia es diferenciada, por lo tanto, también su manera de responder a ella.

Para el caso de la categoría *resistencia* es importante retomar a Marcela Lagarde, quien considera necesario distinguir entre hechos subversivos y hechos trastocadores. Los primeros son notables, pero en sí mismos no tocan la esencia del poder; por su parte, las acciones trastocadoras fundan la desestructuración de los poderes, porque tocan la raíz de ellos. Según la autora, el trastocamiento implica un cambio en la identidad de la feminidad de

las mujeres, por lo que el paso de subvertir a trastocar es complejo (Lagarde, 2005: 582-583). Esta propuesta me permitió mirar los alcances de las diferentes escalas que puede alcanzar la resistencia. En ese sentido, me atrevo a afirmar que todas resisten de alguna manera y esa resistencia está articulada, no sólo a su condición, sino a su posición y situación de género, es decir, a aspectos articulados a cuestiones económicas, educativas, étnicas, políticas, de redes sociales, acceso a la tecnología, etcétera.

En tanto que María Lugones coincide con Marcela Lagarde al concebir la resistencia como un elemento de agencia que no llega a ser radical, pero que es fundamental para cuestionar la dominación:

La resistencia es la tensión entre la subjetificación (la formación / información del sujeto) y la subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir→←resistir sea de tipo activo [...] La subjetividad resistente a menudo se expresa infra-políticamente, más que en una política de lo público, la cual es fácilmente habitada por la contestación pública. A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad. En nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros / otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser. Éste es un logro infra-político (Lugones, 2011: 109).

En una lógica de proteger la identidad de las mujeres entrevistadas, presenté la información —obtenida en campo y en entrevistas— diluida en el contexto sociocultural de la comunidad, el panorama de violencia y en articulación con relatos de terceros. De la misma manera, los articulé con el panorama de violencia de la región y con una intención propia de dotarlos de un carácter reivindicativo de sus historias. La voz narrativa es mía, pero la historia es de ellas, cuyos nombres fueron modificados.

Sol del amanecer. Ya sabía cuál sería mi plan y mi ruta de escape, nada podría salir mal [...].

Me llamo Sol y tengo 60 años, resido en la Ciudad de México desde hace más de 40 años. Yo llegué a esta ciudad a los 12 años aproximadamente. Soy originaria y nacida en Ndooyu'u, en la Costa de Oaxaca. Cuando tenía 2 años, falleció mi papá; recuerdo que yo lo veía tirado en el tapete muy enfermo. Muchas y muchos se sorprenden cuando cuento este recuerdo, pues afirman que era muy pequeña como para recordarlo, pero tengo frescas esas imágenes. Mi papá dejó una esposa viuda, tres hijos varones y dos niñas, una que venía en camino en la panza de mi mamá. Yo me quedé viviendo con mi abuela paterna, madre y hermanos. A los dos años de nacida, mi hermana murió de una tos que le dio y nunca se le quitó. Dicen que era tosferina. Yo

tenía 4 años y recuerdo que estaba muy triste y lloraba mucho por mi hermana. Mi abuela le sugirió a mi madre que me bañara en la tumba de mi hermana, porque si no yo me iba a morir. Mi mamá hizo lo que mi abuela le dijo y pronto comencé a estar más tranquila con la ausencia de mi hermana.

Después de un tiempo, tal vez uno o dos años, mi mamá se fue. Se fue y por un tiempo no supimos de ella, se fue y nunca volvió por nosotros. Ni siquiera por mí, que era su única hija mujer. Se fue con un hombre. ¿Cómo alguien es capaz de cambiar a sus hijos por un hombre? Mi abuela y abuelo paternos se quedaron conmigo y mis hermanos se fueron; el mayor era militar y los otros ya trabajaban en el campo y eran más independientes. Después de unos meses, mis abuelos me fueron a dejar con mi tía Margarita, la hermana mayor de mi difunto padre. Mi abuelo lloró al dejarme y se disculpaba conmigo por ser tan pobre y no poderme cuidar. Yo me quedé bajo el cargo de mi tía que tenía nueve hijos. Estuve viviendo con ella cinco años aproximadamente. Esos años fueron muy duros y dolorosos, pues no estaba con mis abuelos, quiénes para mí eran como mis padres.

Vivir con mi tía fue otra de las cosas más difíciles que me pasaron. Había mucho maltrato de ella hacia sus hijos, pero también hacia mí. Supongo conmigo le dolía menos porque no era su hija, pero por no tener alguien que me

defendiera ella se aprovechaba. Yo le ayudaba con todas las tareas domésticas y aparte hacíamos pan y yo lo iba a vender con mis primos, primas y amigas. A veces si no lo vendíamos todo, mi tía nos pegaba, así que entre nosotros hacíamos carreritas para terminar de vender. Había gente muy amable y a veces me compraba una pieza de pan para mí. Siempre tuve el sueño de irme de la casa de mi tía. Yo escuchaba hablar de México, un lugar en el que la gente del pueblo se superaba. Así que vendía ese pan que me regalaban y comencé a ahorrar para mi huida.

Cada noche lo pensaba y soñaba con irme y escapar de lo que vivía. Aparte del maltrato de mi tía, todas las noches su esposo intentaba abusar de mí. Yo dormía con mis primos y él subía a buscarme, ya cuando sentía que me tocaba, lloraba y mi prima, la hermana mayor de mis primos se levantaba y lo corría. Ella siempre me defendió y le decía a mi tía que me cuidara mucho de él. Hasta la fecha tengo el sueño muy ligero, como si durmiera siempre alerta. Es algo que se te queda. En las noches, pero también en el día buscaba cómo acosarme y amedrentarme. Yo tenía mucho miedo porque aparte me amenazaba con hacerle daño a mis abuelitos si yo le decía alguien. Ése fue uno de mis mayores motivos para irme, no iba a dejar que ese hombre me violara. Pensaba que afuera podrían hacerlo también, pero no sería él. No sabía con quién hablar

de mi partida así que fui con una madrina. Ella me hizo una serie de preguntas sobre mi salida: —¿A dónde vas, con quién, a dónde vas a vivir? Yo sólo deseaba irme sin querer pensar tanto en mi lugar de destino. Sólo sabía que era México a donde yo tenía que llegar. Mi madrina decidió avisar a mi hermano mayor que me iría, pues al menos alguno de mis hermanos tenía que saberlo. No lo esperaba de él, pero fue a delatarme con mi tía, quién me pegó tanto hasta querer hacerme olvidar la idea de irme, pero no pasó. Seguí ahorrando dinero y pensando en cómo irme.

Dejé pasar mucho tiempo, tal vez un año o más para decidir irme. Ya sabía cuál sería mi plan y mi ruta, lo pensé muchas veces, nada podría salir mal esta vez. Sólo le avisé a mi abuelo y a mi madre. Una mañana, a las 4 de la mañana, me levanté al baño. Teníamos que salir al patio, donde estaban las letrinas, ahí estaba mi dinero enterrado en un botecito. Salí corriendo de casa y mi abuelo y mamá me estaban esperando para llevarme. Caminamos cerca de 20 o 30 minutos para llegar a la secundaria, dónde salía la pasajera. Yo caminaba muy rápido, casi corriendo, por el temor de ser descubierta y alcanzada por mi tía. Mi mamá y mi abuelo lloraban desconsoladamente por mi partida, pero no podía hacer nada, me tenía que ir. Iba llena de miedo y de coraje, le iba reprochando a mi madre su abandono.

—“¿Por qué nos dejaste? Una buena madre no abandona a sus hijos, aun en las peores condiciones. No llores, hipócrita, por tu culpa yo me tengo que ir, porque no nos quisiste cuidar como madre que eres”.

Ella no paraba de llorar, no recuerdo si aparte de llorar decía cosas, ya que era más mi enojo y mi preocupación por ser descubierta. Abordé la pasajera y conforme ésta avanzaba perdí la imagen de mi abuelo y mi madre llorando. Estaba llena de miedo, pero segura de lo que hacía. Llegué a Pinotepa Nacional, la ciudad más cercana a mi pueblo, y corrí a la central de autobuses para comprar mi boleto: —¡Un boleto para México! ¡Un boleto para México! ¡Rápido! ¡Un boleto para México!

La señorita de los boletos me dijo que no podía venderme un boleto porque yo era una niña.

—¿Por qué estás sola? ¿Con quién vienes? ¿Cómo te llamas? —Remedios, me llamo Remedios (si daba mi nombre real era más fácil que me encontrarán, así que tuve que inventarme un nombre).

La señorita vio mi desesperación y miedo y se ofreció a ayudarme. Me llevó a su casa y me prometió que nunca iba a permitir que nadie me lastimara. La señorita vivía con su hermano, así que yo me quedaba con él mientras ella iba a trabajar. Me dejaban ayudarles con los deberes domésticos, pero no me dejaban hacer todo. Me decían que descansara y jugara. Fue-

ron tres meses bellos y tranquilos, pero no podía quitarme de la cabeza que cualquier día mi tía podría encontrarme. Ese miedo comenzó a ser más cotidiano hasta que Chéfita, así le decíamos de cariño a Josefina, la muchacha de los boletos, decidió traerme a la Ciudad de México con su familia que ya vivía acá. Les encargó que fueran amables conmigo y que me cuidaran. También me dijo que, si me hacían algo, como un maltrato o algo así, que le avisara.

En esa casa fueron muy bellas personas conmigo. Me trataban muy bien y me fueron acompañando para tener más confianza en mí misma. Me querían enseñar como si fuera yo a la escuela, pero siempre me ponía a llorar. Tenía muy presente los insultos y golpes que me daba mi tía por no hacer mis tareas. Yo le ayudaba a hacer pan y luego a venderlo, ya no me quedaba tiempo para las tareas y en la escuela quien me maltrataba era mi maestro. Me pegaba con un bejuco en las manos. Así que en el 3er año mi tía me sacó de la escuela con el pretexto de que yo no estudiaba, pero sé que era la estrategia para que me dedicara de lleno a trabajar con ella en la venta y elaboración de tamales, tortillas y pan. Sumado al trabajo doméstico todo. Me ganaba el sentimiento y no me concentraba, así que no lo intentamos más. A mi nueva familia le revelé mi verdadero nombre varios años después, cuando mi hermano el mediano, no sé cómo, llegó a esa

casa a preguntar por su hermana Sol. Ahí supieron mi verdadero nombre. No les importó que haya mentido, incluso lo comprendieron, pero ya estaban tan acostumbrados al nombre de Remedios, que hasta la fecha me llaman así. No regresé al pueblo y nadie tenía noticias mías (salvo mi hermano): "A Sol se la tragó la tierra", decían.

Comencé a conocer, reconocer y juntarme con paisanas y paisanos, y un día me enteré que mi mamá se estaba muriendo. Estaba muy enferma. Es una enfermedad de su parte, decían todos. Se referían a su vagina. Llegué y la vi desangrándose: su sangre tenía un olor fuerte y desagradable. Ya no tenía cura, se iba a morir. Ya tenía la muerte rotunda de mi madre enfrente de mí. Necesitaba decirle todo lo que sentía, le dije que me dolió, lastimó y enojó mucho que me haya abandonado, que no se merecía ningún perdón. Yo seguía muy enojada. No recuerdo si ella me dijo algo, ni qué más le dije. Pero decidí asumir los gastos de su entierro, la enterré y me regresé a la ciudad. Con eso enterraba una parte importante y dolorosa de mi vida. Nunca supe por qué mi madre nos abandonó.

Me volví a ir del pueblo y tardé en volver ya que, después de la muerte de mi madre, no sentía que tuviera una razón para quedarme o volver pronto. Solo me preocupaba mi abuelo paterno, pero cada vez que podía le mandaba un dinerito para que tuviera algo que comer. Volví nuevamente al pueblo tiempo

antes de que mi abuelo falleciera. Llevé a mis cuatro hijos para que lo conocieran. Pronto murió y regresé a enterrarlo. Definitivamente ya no tenía nadie a quién arraigarme o aferrarme y comencé a acercarme de nuevo con mi tía Margarita. Sus hijos, en su mayoría, ya eran maestros y ella comenzó a verme distinta, pues ya era yo una mujer casada, con hijos y con casa y trabajo en la Ciudad de México, ya no era esa niña indefensa a la que podía maltratar. Su esposo ya había fallecido, lo cual también fue un motivo para mí para recuperar el vínculo con mi tía. Recuperamos la relación y hasta el día de su muerte fue una relación de respeto y hasta cariño, podría decir. Ella me llamó a su lecho de muerte para disculparse por los maltratos y la vida que me dio. El tiempo ya no vuelve y creo que ya la había perdonado desde antes. No me olvido de lo que viví porque fue muy duro, tal vez la experiencia más dura de mi vida.

Cuando dejé de vivir con la familia que me ayudó a salir de la comunidad y a instalarme y adaptarme en la ciudad, comencé a trabajar como empleada doméstica. Con tercero de primaria, viniendo de un pueblo lejano y como mujer indígena, el único trabajo que conseguimos era de limpieza en casa. Ahí sufrimos muchas vejaciones, discriminación, explotación y racismo. Una vez hicimos, mi esposo, un primo y yo, la limpieza de toda una casa entre los tres y nos llevamos todo el día, ni siquiera comimos por

apurarnos a terminar, y la señora de la casa no nos quería pagar con el argumento de que no lo habíamos hecho bien. Tuvimos varias experiencias de gente que se quería aprovechar y poco a poco fuimos conociendo nuestros derechos y aprendimos a defendernos. Sabíamos de nuestros derechos simplemente porque merecíamos un pago por nuestro trabajo y un buen trato. Luego conseguimos la posibilidad de tener una vivienda y mi esposo encontró un trabajo que, junto con mi trabajo, nos permitió construir un patrimonio para vivir sin preocuparnos nunca más por pagar una renta.

Desde la muerte de mi abuelo, mis hijos comenzaron a tener relación con su comunidad de origen y aman regresar cada vez que pueden. Ahora son mayores de 30 y los cuatro tienen formación profesional. Pienso que en pocos años me iré a vivir a mi pueblo, a tener una vejez tranquila. Ya tengo mi casa y cada vez que voy, me lleno de energía de mi familia, de mis primas y de mis muertos que siguen ahí, de mis bisabuelos, abuelos, padres y hermana. Mientras me decido, voy cada vez que puedo y me traigo la maleta llena de jamaica, café, chocolate, topos, queso, tamales, memelas, chorizo, chiles, fruta local y todo lo que me recuerde el sabor de mi pueblo.

REFLEXIONES FINALES

Este relato nos permite observar que las infancias, en particular de

las niñas, son el eslabón más frágil de toda la cadena de violencias que se gestan en la comunidad o, al menos, que así era en la década de los sesenta y setenta. Vemos adultos imposibilitados para cuidarlas debido a condiciones estructurales, otros que aprovecharon esa vulnerabilidad para beneficiarse de alguna manera con el trabajo de ellas.

La historia de Sol nos narra la vivencia de otras niñas también. En términos de resistencia, lo primero que me gustaría resaltar es el abandono de su madre: ¿por qué eso es una resistencia a la violencia? Dicho acto puede representar un rechazo a uno de los mandatos centrales para las mujeres en el sistema patriarcal, que es ser madres, independiente de los efectos vitales que eso pudo haber tenido en sus hijos e hija. Por otro lado, dicho abandono puede representar esa llave que le dio a Sol para irse de la comunidad y ponerse a salvo del matrimonio y maternidad forzados. Su mamá no tenía la certeza de los peligros que pudo haber vivido afuera de la localidad, pero sí tenía certeza del destino que le esperaba a su hija si se quedaba, el cual era el destino que compartían todas las niñas de esa época.

En Sol, podemos ver cómo fue construyendo su plan con suficiente tiempo, su estrategia para generar un plus de sus ventas y poder ahorrar. Es decir, ese empoderamiento económico como un aspecto importante para su huida y el camuflaje de su identidad al llegar a comprar

su boleto para la ciudad. Es importante, como menciona Diana Valle Ferrer (2011), entender cómo los factores personales, culturales y sociales inciden en los sentimientos y las acciones que las mujeres deciden emprender para enfrentar la violencia, ya que, cuando enfrentan algún abuso, confronta sus pensamientos más íntimos sobre lo que es ser mujer, madre, hija o esposa en una sociedad en donde ellas son oprimidas, discriminadas y vistas como propiedad.

De lo dicho en éste y los demás relatos, también puedo destacar que la toma de decisiones de estas mujeres sobre sus cuerpos y sus vidas ha significado una ruptura con el deber ser que la formación de género les impuso, decisiones que se han expresado en huidas, abandonos, desobediencia de las costumbres, interrupción de embarazo, entre otras. Al día de hoy, han generado reflexiones sobre sus vivencias de violencia, lo que posibilita salir de la normalización de ésta, valorar sus propias fortalezas, su capacidad de construcción de redes, de sobrellevar los rumores, juicios y presiones, pero también de sobreponerse a esas experiencias y caminar hacia donde eligieron.

Cuando las mujeres confrontan el maltrato, enfrentan posibles problemas económicos, pérdida de amor, de amistades, de hijos e hijas, de su estima y hasta la vida (Valle, 2011: 142). Cuando una actúa a su favor frente a la violencia,

está confrontando a la sociedad, comunidad, familia y a sí misma. Cuando una se siente en extremo peligro, su único camino es tomar una decisión sobre su vida.

Por último, quiero resaltar el apoyo que Sol recibió en determinados momentos, si bien podemos hablar de una comunidad que ha sido cómplice con el silencio frente a la violencia, con la ejecución de acciones concretas desde los distintos roles de madre, padre, hermana, abuela, etc.; también podemos referir a una comunidad que no está totalmente de acuerdo con esas prácticas y a la primera oportunidad de ayudar a una mujer en situación de violencia, lo hace desde sus recursos y posibilidades.

Asimismo, quiero resaltar los alcances, trastocadores y transformadores, de esas resistencias para las generaciones posteriores en términos positivos, en el caso de las hijas e hijos de Sol, que, de acuerdo a lo que ella describe, vivieron en condiciones óptimas para lograr hacer una carrera universitaria y todo lo que eso te posibilita. Yo soy una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGUIANO, María Eugenia (2009), "La migración de indígenas mixtecos / movilidad poblacional y preservación de identidades". *DemoS*, núm. 6. Recuperado de: <DMS00608.pdf>, consultada en 23 de noviembre de 2022.
- ARIAS C., A.M. (2015). Conversación sobre la(s) paz(ces): perspectivas

- y tensiones. Entrevista con Mario López-Martínez, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 13, núm. 1, pp. 430-436. Recuperado de: <<http://revistalatinamericanaumanizales.cinde.org.co/wpcontent/uploads/revistavol13n1.pdf>>.
- BARRAGÁN MAYA, Lourdes (1998), “Diagnóstico de desarrollo social, económico y cultural del municipio de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca. Programa: Pinotepa de Don Luis, fase II”, tesis para obtener el título de Médico Veterinario Zootecnista, UNAM, México.
- BARTRA, Eli (2012), “Acerca de la investigación y la metodología feminista”, en *Investigación feminista epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Facultad de Psicología-CRIM-UNAM.
- BLAZQUEZ GRAF, Norma, Fátima FLORES PALACIOS y Maribel RÍOS EVERARDO (COORDS.) (2010), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, CEIICH-CRIM-FP-UNAM.
- CABALLERO MORALES, Gabriel (2008), *Diccionario del idioma mixteco: mixteco-español, español-mixteco Tutu Tu'un Nnu Savi*, Oaxaca, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- CASTAÑEDA, Patricia (2008), *Metodología de la investigación feminista*, México, Fundación Guatemala / CEIICH-UNAM, 2008.
- _____ (2013), Conferencia inaugural del I Diplomado en Estudios de las Mujeres, Género, Feminismo y Descolonización. Oaxaca, UABJO.
- _____ y Verónica VALERO (2016) “Epistemología y metodología feminista: debates teóricos”, en Ma. Elena JARQUÍN, *El campo teórico feminista. Aportes epistemológicos y metodológicos*, México, CHCH-UNAM, pp. 79- 111.
- GUZMÁN FLORES, René Enedina (2005), *Raigambre púrpura: imágenes de Pinotepa de Don Luis*, México, Fondo Editorial del IIEPO.
- HERNÁNDEZ CÁRDENAS, Ana María y Nayelli Guadalupe TELLO MÉNDEZ (2016), *Informe ciudadano. ¿Dónde está la esperanza? Miradas sobre la violencia feminicida y los feminicidios en Oaxaca durante el gobierno de Gabino Cue (2010-2016)*, Oaxaca.
- HERNÁNDEZ MONTAÑO, Antonio (2003), *Pinotepa de Don Luis, costumbres y tradiciones*, México, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales Comunitarias / Conaculta.
- INEGI (2022), Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (Endireh, 2021). Principales resultados, Oaxaca. Recuperado de: inegi.org.mx>, consultado el 22 de septiembre de 2022.
- JIMENO SANTOYO, Myriam E. (2005), “Narrando la violencia: relatos de pasión y muerte”, *Anuario de Estudios en Antropología Social*, vol. 1, Bogotá, pp. 55-67. Recuperado de: <<http://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2017/08/Narrando-la-violencia.-Relatos-de-pasion-y-muerte.pdf>>, consultada el 8 de marzo de 2018.
- _____ (2019), *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*, Bogotá, Centro de Estu-

dios Sociales-Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia.

_____. *et al.* (2007), *Manes, mansitos y manazos. Una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales-Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia.

LAGARDE Y Marcela DE LOS RÍOS (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, presas y locas*, 2^a reimpresión, México, Siglo XXI Editores, pp. 581-582.

SANTIAGO MENDOZA, Nicolás (2019), *Antología e historia contemporánea de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca*, México, Oaxaca, INPI, 2019.

LUGONES, María (2011), “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de*

la Discordia, vol. 6, núm. 2, julio-diciembre, pp. 105-119.

PORTELLI, Alessandro (1989), “Historia y memoria. La muerte de Luigi Trastulli”, *Historia y Fuente Oral*, núm. 1, pp. 5-32.

VALLE FERRER, Diana (2011), *Espacios de libertad: mujeres, violencia doméstica y resistencia*, Buenos Aires, Espacio.

VISACOVSKY, Sergio Eduardo (2016), “Lo narrativo y la investigación antropológica sobre la producción de historias”, en Myriam JIMENO, Carolina PABÓN, Daniel VARELA e Ingrid DÍAZ (eds.), *Etnografías contemporáneas, III: Las narrativas en la investigación antropológica*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales-Departamento de Antropología-Universidad Nacional de Colombia, pp. 23-53.

EXPERIENCIA JUVENIL DE AFROMEXICANAS EN LA COSTA CHICA DE OAXACA: PRÁCTICAS DE AGENCIAMIENTO FRENTE A LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Alejandra A. Ramírez López*

Resumen: En las últimas décadas, los estudios de juventud han explorado diversas herramientas teóricas y metodológicas que ayudan a explicar a los jóvenes como agentes y productores-reproductores de sus realidades sociales. El presente artículo toma como eje la configuración de la experiencia juvenil y tiene el objetivo de explorar cómo se vive la experiencia de ser una joven mujer afroamericana en la Costa Chica oaxaqueña, para comprender los procesos de agenciamiento que hacen posible hacerle frente a las relaciones de desigualdad y la violencia simbólica.

Palabras clave: jóvenes afroamericanas, experiencia, género, agencia, violencia simbólica.

Youth Experience of Afroamerican Women in the Costa Chica of Oaxaca: Agency Practices Against Symbolic Violence

Abstract: In recent decades, youth studies have explored various theoretical and methodological tools that help explain young people as agents and producers-reproducers of their social realities. This article aims to explore how the experience of being a young, and Afro-Mexican woman is lived in the Costa Chica Oaxaca, to understand the agency processes that make it possible for these young women to confront relations of inequality and symbolic violence. To achieve this takes as axis the configuration of the youthful experience.

Keywords: Young afro-mexican women, experience, gender, agency, symbolic violence.

INTRODUCCIÓN

El presente texto es resultado de una investigación realizada en la Costa Chica de Oaxaca con mujeres jóvenes que se reconocen a ellas mismas como afrodescendientes. Es importante señalar que este artículo tiene como

eje teórico los estudios de juventud y, como eje metodológico, la reconstrucción de la experiencia juvenil a través de la narrativa y la observación participante, pues el enfoque es de corte cualitativo. Para escribir este relato se retomaron fragmentos de tres entrevistas, en profundidad, donde las jóvenes narran su experiencia en medio de diversas condiciones de desigualdad, que ellas confrontan desde su capacidad de agencia.

* Departamento de Posgrado en Sociología, BUAP / ENAH. Correo electrónico: alejandra.rampl@gmail.com

Dichas entrevistas fueron levantadas como parte de mi tesis doctoral, en la que me interesaba conocer las distintas formas de ser joven en un municipio de la Costa Chica de Oaxaca. Como parte de esta pesquisa se aplicaron 20 entrevistas a jóvenes (10 varones y 10 mujeres) con distintas condiciones de vida: estudiantes, migrantes y algunos que no estudiaban ni trabajan, para obtener un panorama más amplio acerca de las distintas experiencias juveniles. Sin embargo, en este texto sólo se incluyen tres de ellas, que fueron elegidas debido a las marcadas diferencias que se generan cuando las mujeres tienen acceso, o no, a capitales económicos, sociales y culturales.

La investigación en la que se enmarca el presente artículo fue llevada a cabo en las localidades rurales de Llano Grande y en Santiago Tapextla, municipio que colinda con Guerrero. Las actividades productivas principales en este espacio son la agricultura, ganadería y migración. La cultura compartida regionalmente con las localidades oaxaqueñas aledañas y la Costa Chica de Guerrero hace que las jóvenes entrevistadas mencionaran que no sólo son cercanas a esta zona geográficamente, sino también en “formas de vida”. En este espacio se hizo trabajo etnográfico de 2016 a 2018 a través de observación participante y talleres que permitieron, posteriormente, levantar entrevistas a profundidad.

El objetivo del presente artículo radica en explorar cómo se vive la experiencia de ser joven mujer afro-mexicana en un municipio de la Costa Chica oaxaqueña, pues ello nos permite conocer la configuración de los procesos de agenciamiento que hacen posible hacer frente a las relaciones de poder que experimentan, y a la violencia simbólica que se manifiesta en ellas. Así, esta perspectiva no sólo muestra a las jóvenes en un contexto de múltiples desigualdades, sino también en un contexto de múltiples posibilidades de sobrellevarlas.

JUVENTUD.

UNA CATEGORÍA RELACIONAL

La categoría de juventud adquiere potencia en las relaciones que genera con otras categorías y/o condiciones sociales, las cuales permiten dar cuenta de la diversidad existente en las experiencias, expresiones, prácticas y socialidades juveniles. Urteaga y Moreno plantean que “los estudios socioculturales develaron la pluralidad de la experiencia social juvenil. [Pues...] para dar cuenta de la heterogeneidad productiva juvenil era necesario el entrecruce de otras categorías centrales de sus relaciones sociales: raza, género y clase” (Urteaga y Moreno, 2020: 46). Este enfoque ha cobrado importancia en los últimos 20 años, ya que permite hacer análisis sobre la población joven más allá de

[...] la imagen de un sujeto incapaz de tener agencia en la transformación de su entorno social, imposibilitado para actuar creativamente, y (siendo) un simple receptáculo de aprendizajes, sin saberes y estrategias (Urteaga y Moreno, 2020: 47).

Dicha perspectiva está centrada en encontrar en los cruces relacionales, las posibilidades de agencia juvenil, prestando atención a la creatividad, reflexividad y movilización de capitales.

La categoría de juventud, en este sentido, no sólo se vuelve relacional, sino también contextual. Se explica desde sus propios términos en razón de las dimensiones socio-contextuales que los producen. Rossana Reguillo argumenta que es importante

[...] de la diversidad de mundos juveniles para comprender las estrategias, condiciones, contextos y formaciones socioculturales en los que los sujetos experimentan y viven su condición de jóvenes (Reguillo, 2013: 139).

Es en el reconocimiento de la diversidad juvenil donde comenzó a tomar importancia la visibilización de entornos que habían sido poco analizados por los estudiosos de la juventud, por ejemplo, los estudios centrados en jóvenes que no habitaban la ciudad.

El análisis de la juventud de los espacios tradicionalmente conocidos como “rurales”, ha sido un reto

para la antropología y los estudios de juventud en general. Sin embargo, en las últimas décadas el análisis de juventudes rurales, étnicas o neorrurales, como les han llamado algunas investigadoras (Pacheco, 2010; Pérez, 2008; Quiroz, 2013), se ha convertido en un universo en sí mismo, e incluso, en la temática central de algunos investigadores de las juventudes.

En las localidades no urbanas, hasta el siglo pasado, lo común era que las y los niños transitaran apresuradamente a la vida adulta. Uno de los hitos centrales en este proceso era la culminación de la escuela primaria, o secundaria, pues después de ello comenzaban a adquirir responsabilidades-obligaciones en la vida productiva y reproductiva de su grupo doméstico y de su comunidad, que abrían paso al matrimonio a edades tempranas. Esta situación cambió gracias a la extensión de la escolaridad, la influencia de los medios de comunicación, los programas asistenciales otorgados por el Estado que promueven procesos educativos con financiamiento, así como la migración y el uso de redes sociales, que han ido creando en los espacios rurales nuevas formas de socialidad entre pares, y por lo tanto, nuevas formas de ser joven en estos contextos (Feixa y González, 2006; Medina, Urteaga y Bonilla, 2013; Pacheco y Cayeros, 2013).

El enfoque de los estudios de juventud, pensando en la multiplicidad juvenil, no se limitó a los

jóvenes “rurales”, sino que amplió su lente para analizar también a juventudes “étnicas”, articulando diferentes categorías a sus análisis, entre ellas, la de género y etnicidad, que por ejemplo, nos ayudan a comprender a las juventudes en sus especificidades. Trabajos etnográficos como los de Pérez Ruiz (2017) y Cruz Salazar (2014) dan cuenta de la manera en que las jóvenes indígenas construyen sus experiencias juveniles de una forma propia y distinta a los varones que pertenecen a su mismo grupo étnico.

Respecto a las poblaciones afromexicanas, las etnografías de Quecha (2011) y Ramírez (2020) muestran las particularidades de las experiencias de ellas frente a las de los varones; para dar algunos ejemplos empíricos observan que se prefiere la migración masculina y la escolarización femenina. Los trabajos antes mencionados hilan finamente la relevancia que juegan la condición de clase social y el género en la conformación de experiencias juveniles, mostrando cómo las jóvenes afromexicanas tienen accesos diferenciados a posibilidades de escolarización y migración, bienes y servicios, de acuerdo a su género, su edad y su condición étnico-racial, lo que nos invita a pensar estas categorías de manera articulada.

La dimensión de género como categoría central para comprender las experiencias juveniles, puede pensarse como

[...] una estrategia analítica que permite descubrir la relación entre los atributos y las funciones que, social e históricamente, le son asignados a mujeres y varones en los ámbitos de la reproducción sociocultural (Oehmichen, 2015: 24).

De esta manera,

[...] la categoría de género opera como un principio ordenador que establece jerarquías y actúa sobre las valoraciones, interpretaciones y prácticas de los actores sociales donde se instituyen los atributos de lo que se considera femenino o masculino en cada cultura y contexto (Oehmichen, 2015: 24).

Doris Lamus (2013: 79) considera que,

[...] en roles y atributos, la perspectiva crítica de género implica hacer evidentes las subordinaciones construidas histórica, social y culturalmente, las cuales son interiorizadas mediante la socialización y asumidas como naturales.

Esta postura nos permite comprender las diversas relaciones de poder en las que se mueven las jóvenes afromexicanas, no sólo frente a los varones, sino en relación con otras mujeres; por ejemplo, las de generaciones mayores o las afromexicanas de clases más altas. Ello da cuenta de los complejos entramados en las relaciones de poder

que no se reducen al binarismo masculino-femenino.

La producción cultural del género no puede pensarse desligada de relaciones y condiciones étnico-raciales, de clase o edad, pues, aunque está inscrita en la diferencia sexual, no se reduce a ella. Opera en distintos ámbitos y dimensiones de la vida social y es precisamente en su carácter relacional que la categoría de género, tanto como la de juventud, han sido de gran utilidad para analizar experiencias y relaciones sociales. Así, el género es uno de los articuladores más importantes de la experiencia, porque en él se inscriben roles, características, valores, representaciones y discursos que se construyen culturalmente y muchas veces relacionadas con la condición étnica y la clase social.

Angela Davis (2005), durante la segunda mitad del siglo xx, puso en evidencia la necesidad de retomar categorías como *género*, “raza” y *clase social* en conjunto para lograr comprender las experiencias por las que pasan las mujeres negras, pensando tanto en las particularidades como en las diferencias que existen entre ellas. La categoría de *mujer negra*, desde su propuesta, constituyó una apuesta para pensar en las distintas posibilidades de ser una mujer y los múltiples niveles de opresión en sus experiencias de vida, respecto a otras.

Philomena Essed (2001) realizó una investigación sobre experiencias de racismo cotidiano entre mujeres negras, y desarrolló un método de

análisis que centró su atención en los modos en los que ellas están expuestas al racismo, así como en los instrumentos de encubrimiento y la carga emocional de dichas experiencias. En su trabajo da cuenta del racismo de género que excluye y las confronta con múltiples desigualdades. Pyke (2001: 117) pone sobre la mesa el término *opresión internalizada* para hacer referencia a la internalización de los estereotipos negativos que se crean alrededor de las poblaciones racializadas.

Dicho concepto es retomado por Moreno y López Chávez (2022), quienes refieren el “racismo internalizado” donde se asumen procesos de inferioridad y superioridad. Para ellas hay tres lógicas “que demuestran las formas de operación del racismo internalizado: lógicas de inmovilización, de desarticulación y de distracción” (Moreno y López Chávez, 2022: 83). Desde estas dinámicas intentan explicar cómo las mujeres racializadas internalizan el racismo, generando un eje de interpretación complejo sobre el auto-racismo que vivencian algunas afromexicanas y pertenecientes a pueblos originarios de la Costa Chica.

Estos enfoques nos invitan a pensar en las distintas significaciones de “ser mujer afromexicana” en un contexto costachiquense. La experiencia de las jóvenes se encuentra atravesada por el contenido que el género, la clase social, la condición étnica y el espacio que habitan, por mencionar algunos factores, en-

carna en su cuerpo. En este sentido estamos hablando de un cuerpo y una experiencia cargada de valores, discursos, representaciones y significados que constituyen formas particulares de ser una joven mujer afroamericana.

Dichas personas, en esta región, se autodefinen a través de sus prácticas, las formas en las que ocupan el espacio social y en las que se relacionan con sus pares y sus mayores. Urteaga y Ramírez (2020) apuntan, al respecto, que el cuerpo joven afroamericano tiene un papel relevante en la Costa Chica en las fiestas, en la escuela y en los espacios considerados juveniles, al mismo tiempo que se construyen, alrededor del mismo, prácticas de racialización, invisibilización, discriminación e incluso criminalización, tanto dentro como fuera de la región. Por ello, es en este entramado de relaciones, prácticas y socialización que se construyen las experiencias de las jóvenes denominadas por ellas mismas como *afroamericanas*. Algunas de estas experiencias están marcadas por múltiples desigualdades naturalizadas mediante la operación de la violencia simbólica.

ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA...

Uno de los aportes más importantes de la sociología bourdieana fue la discusión sobre la violencia simbólica, en donde ésta se ejerce en un

nivel simbólico que permea varios aspectos de la vida de los sujetos.

Las diferentes clases y fracciones de clase están comprometidas en una lucha propiamente simbólica para imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses, el campo de las tomas de posición ideológicas que reproduce, bajo una forma transfigurada, el campo de las posiciones sociales [...] La clase dominante es el lugar de las luchas por la jerarquía de los principios de jerarquización: las fracciones dominantes, cuyo poder descansa sobre el poder económico, apuntan a imponer la legitimidad de su dominación (Bourdieu, 2000: 3).

Para Bourdieu, este tipo de violencia puede desarrollarse en la escuela y en las relaciones de género, por mencionar algunos campos en los que centró su análisis (Bourdieu y Wacquant, 2001). Desde su perspectiva, el poder simbólico manifiesta su fuerza a través de relaciones de dominación que suelen parecer de orden “natural”. Por otro lado, Moreno afirma que

[...] el poder simbólico es un juego de verdad y no verdad, la mentira sólo aparece como reflejo, pues lo falso no es, exactamente, la no-verdad. Lo falso está dentro del circuito de la verdad, es decir, la falsedad es con respecto a la verdad (Moreno, 2006: 7).

De esta manera, prosigue Moreno, “la no verdad, simplemente,

está excluida, exiliada en otro mundo simbólico, mundos simbólicos ‘alternativos’ que pueden o no alinearse al poder simbólico” (Moreno, 2006). La violencia simbólica entra dentro de este juego de poder que tiene como finalidad sostener el orden social bajo relaciones de dominación que pueden ser o no sutiles, pero que se encuentran en su mayoría “normalizadas”.

En el análisis que hace de la sociología de Bourdieu, Peña Collazos sostiene que “la violencia simbólica es una acción que se ejerce sobre los individuos con su propia complicidad” (Peña, 2009: 68), lo cual significa que es una forma de violencia social que puede llevarse a cabo con la colaboración de las personas sometidas. Esto no implica que no exista resistencia. En este sentido, Bourdieu y Wacquant (2001: 128-129) apuntan que dichas personas pueden reproducir-aceptar la relación de dominación y/o activar la resistencia, como respuesta. Es por ello, sostiene Peña Collazos, que “es a través de la invención simbólica que se puede contrarrestar la violencia simbólica” (Peña, 2009: 74). La agencia, como capacidad creadora, aparece como posibilidad de erradicar este tipo de violencia y es por ello que, en este texto, son tan importantes las relaciones de desigualdad que viven las jóvenes, como los mecanismos y prácticas a través de las que contrarrestan dichas relaciones.

Las mujeres, sostiene Bourdieu (2012: 3), viven en una “domina-

ción simbólica” que las lleva a incorporar estructuras de la propia dominación que las afecta. Dicho de otra forma, la importancia de la violencia simbólica radica en la fuerza que adquiere cuando se asumen ciertas estructuras sociales de dominación como “normales” y se establecen normas, valores y representaciones que las refuerzan, y hacen que las personas que se encuentran sometidas por esta violencia la naturalicen, e incluso, la reproduzcan. La capacidad de agencia de los sujetos, en este caso, es fundamental para crear prácticas y estrategias que cuestionan dichas estructuras y que pueden transformar y llegar a erradicar las violencias simbólicas.

Las jóvenes afromexicanas viven la violencia simbólica a través de las imposiciones de género que marcan sus experiencias de vida de manera contextual en la Costa Chica, donde símbolos y roles se conjuntan para dar sentido a “lo femenino” desde la maternidad y los cuidados. La “naturalización” de dichos roles marca muchas veces las experiencias y aspiraciones femeninas, sin embargo, como se explora a continuación, estas mujeres jóvenes son creadoras de formas de resistir, cuestionar e incluso transformar las diferentes dominaciones que las aquejan y les permiten sobrellevar los efectos de la violencia simbólica. Para conocer estas prácticas y estrategias de resistencia, es importante definir las distintas relaciones de opresión a las que se

enfrentan y la forma en que éstas marcan su experiencia juvenil y capacidad de agencia, de forma heterogénea.

EXPERIENCIA JUVENIL. DISTINTAS MANERAS DE SER JOVEN AFROMEXICANA

La experiencia juvenil puede ser entendida como una forma particular de ser y estar en el mundo, donde la vivencia misma forma parte de la estructura cognitiva y emocional. La subjetividad, como una de las características principales de la experiencia juvenil, posee una dimensión colectiva que no sólo se expresa en las relaciones entre pares, sino también en las que surgen con otras generaciones. En este sentido, las personas jóvenes, como agentes sociales, tienen la capacidad de reproducir, pero también de producir cultura a través de la experiencia. Son protagonistas y no sujetos pasivos frente al contexto que los rodea.

Dicha experiencia se construye de manera relacional con condiciones de vida que dan pauta, contexto y median su configuración, tales como género, clase o etnicidad; lo que genera una multiplicidad de formas de ser, por ejemplo, afromexicana en la Costa Chica de Oaxaca. Esta heterogeneidad de experiencia juvenil muestra cómo dentro de una misma categoría pueden existir desigualdades u oportunidades diversas que marcan formas particulares de ser joven. De modo que la expe-

riencia puede incluir tanto cómo excluir cuando aparecen diferencias, pero sobre todo, las desigualdades que se derivan de las distintas posibilidades con las que cuentan las personas jóvenes.

En este caso, la experiencia se analizará a través de las narrativas de las jóvenes afromexicanas quienes participaron en las entrevistas que componen este trabajo, con la finalidad de conocer las relaciones de desigualdad y las prácticas de agenciamiento a través de las que sortean dichas relaciones. Cuando las entrevistas fueron levantadas, surgía la duda de conocer las particularidades de ser joven mujer afromexicana, sin embargo, conforme la investigación que sustenta el presente artículo avanzaba, resultaba cada vez más claro que la experiencia juvenil era sumamente heterogénea y que aunque varias jóvenes compartían cultura y vivencias, también se diferenciaban entre ellas según los capitales de los que podían hacer uso para configurar su experiencia.

Dichas entrevistas fueron recabadas sobre todo en los espacios domésticos, pues como se podrá apreciar más adelante, no todas las jóvenes entrevistadas estudiaban. La idea de estas conversaciones era conocer cómo había sido su infancia, su familia y cómo vivían en ese momento, para conocer la forma en la que el género definía algunos de los roles de ser mujer joven. En las narraciones destacaba el hecho de que existían múltiples relaciones

de opresión que ellas sorteaban a través de distintas estrategias. Para encontrarlas se analizaron las entrevistas desde cuatro preguntas centrales:

- 1) ¿A qué relaciones de desigualdad se confrontan en su grupo doméstico y su comunidad?
- 2) ¿Naturalizan-reproducen o cuestionan-transgreden estas relaciones de opresión?
- 3) ¿Qué recursos-capitales son centrales en su propia concepción de estar siendo jóvenes?
- 4) ¿Qué mecanismos utilizan para transformar las relaciones de dominación que las interpelan?

Estos cuestionamientos nos permiten reconstruir la experiencia juvenil, dejando visible la violencia simbólica y dando paso a encontrar estrategias que permiten sortear las relaciones de desigualdad que se encubren bajo dicha violencia. A continuación revisamos tres narrativas¹ tomando como eje las preguntas anteriores.

1) *Carla: la importancia de los recursos propios.* Cuando se hizo la entrevista Carla tenía 17 años y recién había vuelto de una incursión por Jalisco, pues “se había huido” con su pareja. La relación no funcionó, según su narrativa por dos razones: “no se había entendido con el muchacho y no se había adaptado a la vida de allá”. “Ni un

año aguanté” señaló entre risas. El matrimonio a edades tempranas es común en la región, e incluso, esperado. Los padres no tienden a molestarse porque sus hijas se muden con sus parejas, siempre y cuando los jóvenes varones cumplan con las expectativas de su familia.

Cuando Carla regresó de su incursión migratoria sus padres la obligaron a inscribirse (nuevamente) en el bachillerato, a lo que ella se resistió, hasta que su padre acordó que a cambio le pondría un negocio en el pueblo para que contara con dinero propio e independencia financiera, por lo que su experiencia juvenil es particular ya que vive en una situación económica privilegiada en relación con otras jóvenes que subsisten en condiciones de pobreza.

Carla narró que antes de que ella naciera sus padres se casaron y se asentaron en una pequeña comunidad donde su madre había heredado un pedazo de terreno. Su abuela, aún viva, quedó viuda y repartió el terreno de su difunto marido entre sus hijas, pues no concibió ningún varón. Incluso decidió heredar un pedazo de terreno a su sobrino, “porque sus chamacas no necesitaban tanta tierra”, pues se acostumbra que las mujeres vayan a vivir al solar de su pareja. La trayectoria de sus hijas fue diferente: dos de ellas fueron madres solteras y criaron a sus hijos en el solar materno, bajo los cuidados de la abuela. La mamá de Carla, sin embargo, “sí se casó bien, pero mejor se quedó en el pueblo porque las tierras

¹ Los nombres de las jóvenes y sus familiares han sido modificados.

de su marido estaban largo (lejos)” y se quedaron para la crianza del ganado, por lo que decidió hacerse una pequeña casa en el terreno que le fue heredado.

Luisa, la madre de Carla, fue la última de tres hermanas, y siempre tuvo el deseo de procrear hijos, empero, “le costó mucho trabajo tener chamacos y nomás tuvo una y sus otras hermanas un montón”. Ella fue la única de las hijas de su mamá “en casarse bien, por todas leyes, con un ganadero y sin estar embarazada”, por lo que su madre anhelaba que le diera muchos nietos, “porque ésos sí iban a heredar la tierra de su papá”. Dos factores fueron relevantes en la plena aceptación de su matrimonio: 1) que había logrado casarse con un hombre con mayores recursos, lo que la posicionó en un estatus superior al que tenía en su vida de soltera; 2) “ser virgen” al momento del matrimonio generó buenas expectativas en la familia de su marido, quienes la llenaron de regalos después de “la huida”. “En esos tiempos” narró Carla, “sí era importante no estar dañada”. La virginidad representaba pureza, generando una regulación del cuerpo femenino que se mantiene hoy día, aunque en la actualidad las jóvenes han comenzado a establecer acuerdos de pareja que le restan importancia.

“Mi mamá era una buena mujer” señala Carla haciendo referencia a ser honorable, hacendosa y respetuosa. “Pero intentaron mucho tener chamacos porque yo salí

niña y luego ya nada”. La falta de éxito en la tarea reproductiva, sobre todo para gestar un varón como su marido deseaba, hizo que Luisa se sintiera por mucho tiempo, incompleta. “A mí luego me da miedo ‘estar mala’ como mi mamá, porque yo mucho tiempo estuve sin cuidarme y no me embaracé, no quería en ese momento, pero a la mejor más adelante”. Uno de los miedos de Carla es no poder tener hijos, pues a pesar de no usar métodos anticonceptivos no se embarazó mientras estuvo viviendo en pareja. Para ella, la reproducción es un plan a largo plazo, sin embargo, al ser tan importante como símbolo de la feminidad en la región, le atemoriza no lograr ser madre.

La maternidad en la Costa Chica es un elemento importante en las concepciones de feminidad, pues ser madre es sinónimo de cuidados y una representación de “buena mujer”, en contraposición a los prejuicios de sensualidad y sexualidad con los que han sido estereotipadas las mujeres afro (Santillán, 2006: 54). Cristina Díaz (2003) planteaba en su trabajo etnográfico, realizado en la Costa Chica, que “la querida” es una amante institucionalizada, que los hombres pueden tener —a pesar de la molestia de su esposa— siempre y cuando posean recursos para mantenerla. En ese sentido, “la querida” simboliza lo contrario a la esposa, pues remite a la sensualidad, la sexualidad y el peligro. Sin embargo, durante el trabajo de campo pude constatar que “ser la

querida” se he resignificado entre las jóvenes, quienes asumen que es mejor que ser la esposa, porque los varones les tienen las mismas consideraciones, sin que ellas tengan responsabilidades respecto a sus cuidados.

A pesar de que la maternidad es un ideal en la región, gran número de jóvenes han ido aplazando este proceso, pues consideran que la juventud es una etapa cuando las mujeres que estudian obtienen muchos beneficios, que con hijos ya no son posibles, por ejemplo, permisos para salir o libertad para gastar su dinero en bailes, diversión o ropa. La escolarización, el empleo y la migración son también aspectos que han retardado la maternidad: “ya muchas muchachas no están pensando nomás en tener hijos, hay más cosas que una puede hacer”, sostiene Carla, para quien la escuela y el empleo son factores importantes en su costumbre juvenil. El nivel económico de su padre ha definido gran parte de dicha experiencia, pues cuentan con recursos económicos y sociales para que ella defina qué quiere o le gustaría hacer con su vida.

Quando era niña me gustaba golpear (hacer tortillas), me acuerdo que era chamaquita y le decía a mi *mama* que me dejara golpear y ella no quería porque yo soy única y sentía que ella tenía que hacerlo para que yo hiciera tarea [...] la verdad es que la escuela nunca me gustó [...] Ah, como es

aburrido (silencio), a mí siempre me gustó andar culeca (alegre), así somos las costeñas, pura risotada [...] cuando me hui también fue por eso [silencio] porque una se aburre de siempre lo mismo y ese muchacho que me cortejaba ya se iba, me mandaba recados por el *whats* para que lo alcanzara, me daba miedo que mis papás se enojaran de que no iba a acabar la escuela [...] En una fiesta me hui, ya había puesto una ropa aparte para cuando lo planeara [...] No me gustó, mis suegros eran buenas personas, pero como que no me entendí con él y la ciudad, no, tampoco [...] cuando te huyes ya eres como la mujer y la suegra espera que tú seas la que se hace todo para su hijo, a veces hasta para su marido y sus otros hijos [...] En mi casa no es así, porque es mi mamá que hace muchas cosas y somos nada más nosotros tres [...] Me regresé y ni modo [...] ¿Qué si quiero irme otra vez? Sí, pero de vacaciones. Así de vivir me gustaría más irme al norte. Pero no creo que mis papás me quieran ayudar para irme. Sólo tengo una prima allá y mi tía la dejó ir porque ya tenía su chamaquito y lo tiene que mantener [...] A mí, no sé [...] volverme a juntar tampoco sé, sí quiero, y tener chamaquitos, pero ahorita no. Tampoco quiero estudiar. Seguir trabajando sí, para comprarme mi ropa, ir a los bailes y estar en el *Facebook*. Porque cuando trabajo puedo estar viendo fotos y platicando [...] Luego está bien porque llegan mis

amigas y mis amigos y nunca estoy sola (Carla, 17 años).

Carla interiorizó las expectativas familiares y comunitarias sobre la maternidad, aunque se resistía a cumplir con el mandato de forma inmediata. Los cuidados y las tareas del hogar muchas veces los realizó su madre por ella cuando era estudiante, sin embargo, tuvo que aprenderlos, pues en la región las mujeres deben “cubrirlos” también en casa de su familia política cuando contraen matrimonio o “se juntan”. Encontramos, en este caso, una sobrecarga en las tareas domésticas que sólo son hechas por las mujeres. Los recursos económicos pueden hacer estas cargas de trabajo no remunerado “más ligeras”, empero, si la joven no puede cumplir con estas labores, siempre es otra mujer de su familia la que se encarga de ellas.

Los recursos económicos de su familia marcan buena parte de las posibilidades que Carla tiene para socializar, salir a fiestas o bailes, comprar ropa y usar redes sociales en dispositivos electrónicos. Para ella “ser una mujer joven” está relacionado con diversión, ocio y tiempo libre. Elementos que la escuela le han facilitado, pues es un espacio de convivencia entre pares que fomenta la socialidad, en tanto existen actividades extracurriculares que le permiten convivir con sus compañeros-compañeras fuera de la escuela.

En su narrativa, “la huida” o escape con su pareja forma parte de la “aventura juvenil”, por lo tanto, al darse cuenta de que “vivir con alguien” implicaba labores de cuidado y aseo para su pareja, su suegra y el resto de su familia política, Carla decidió regresar al hogar paterno, lo cual implicó una negociación bajo la que sus padres acordaron darle un negocio para que tuviera libertad financiera, a cambio de que terminara el bachillerato. De esta manera, tanto el empleo como la escolaridad son estrategias que le han permitido escapar de las responsabilidades adultas y prolongar su experiencia juvenil.

Ella estaba consciente de su posición en el espacio social frente a otras mujeres:

[...] no es que la tuve fácil, pero desde niña siempre me dieron todas las cosas que yo quería [...] que esta ropa, que ese juguete, que teléfono [...] y a muchas muchachas no les caía porque decían que estaba consentida y les daba muina [coraje].

Para el momento de la entrevista Carla estaba segura que no quería casarse o juntarse, pero tampoco quería estudiar, sino que deseaba “seguir trabajando para ganar mi propio dinero y viajar”. Asimismo, reflexionaba sobre lo importante que era el apoyo de sus papás, quienes le pusieron un negocio que le permitía obtener recursos económicos, mantenerse conectada

a internet y convivir con sus amigas y amigos, y así mantener un estilo de vida “juvenil”. En este testimonio, las ideas de lo relacionado con “ser joven” se unen con lo que se espera de las mujeres en la región, visto desde el privilegio de poseer suficientes capitales económicos, aún en un entorno rural donde la mayoría de las personas viven en situación de rezago social y pobreza (Secretaría de Bienestar, 2020).

2) *Luna: cuando los recursos no son suficientes.* Luna es una joven que para el momento de la entrevista contaba con 19 años. Vivía en una casa de adobe con sus padres y tres hermanitos. Su papá era “muchos años mayor que su mamá, porque se la robó del pozo cuando era chamaca”. En el pueblo otras personas relatan que en realidad la abuela de Luna recibió dinero de un señor que había quedado viudo a cambio de su hija, pues él necesitaba de una mujer se hiciera cargo del cuidado de sus hijos huérfanos. El papá de Luna trabajaba en el campo sembrando con ayuda de sus hermanitos varones, quienes hacían el trabajo más arduo, pues él ya era un adulto mayor. Luna es la menor de tres medios hermanos que ya no viven en la localidad y la mayor de otros tres que estudian la primaria y telesecundaria, todos varones, por lo que ella y su madre se hacen cargo de las tareas domésticas.

Para los padres de Luna, la manutención de su familia era complicada pues vivían principalmente de la venta del excedente de la cosecha

de sus tierras, así como de la venta de tamales de iguanas que sus hermanos cazaban y su mamá preparaba. La elaboración de los alimentos y su venta corrían a cargo de las mujeres e implicaban una carga de trabajo extra para ella y su madre, sin embargo no podían dejar de hacerlo, pues cada entrada económica era fundamental para su grupo doméstico. Como consecuencia de la situación económica familiar, Luna sólo estudió la primaria. Al no ir a la escuela pasaba la mayor parte del tiempo en su casa realizando labores domésticas, pues su padre generaba presión para que ella se mantuviera el mayor tiempo posible dentro del hogar.

Luna estaba soltera, más que por decisión propia, por la falta de espacios para convivir con varones que no pertenecieran a su familia. Tenía poco acceso a lugares de ocio para conocer un muchacho y no contaba con aparatos electrónicos que le permitieran conectarse a internet, ni recursos o tiempo libre para asistir a un café-internet, lo que hubiera contribuido a generar redes con sus pares. Desde su experiencia, “ser mujer” era sinónimo de “trabajo”.

[Largo silencio] Este, pues cuando ya no pude ir [a la escuela] me quedé aquí a ayudar con mis hermanitos [...] De andar en la calle, sólo cuando tengo que hacer mandados o que se casa una prima, pero bailes y eso, no mucho, porque no hay dinero y casi no me de-

jan salir. Dice mi *mama* que luego cuando las muchachas son muy callejeras les da más por andar de arrechas, como a mi prima que la dañaron y luego ya ni se huyó, por eso no quiere que me pase así [...] En la casa hay mucho oficio, desde temprano, nos levantamos a las 6 y no paramos [...] hay que tallar ropa, los trastes, hacer desayuno, hacer almuerzo y llevarlo a los chamaquitos, luego la comida [...] todo el día golpeando [haciendo tortillas]. Y cuidando a los chamaquitos [...] mucho oficio, pero está bien, porque así cuando yo tenga mis chamaquitos voy a saber todo el oficio. Los muchachos dicen que no les importa que no sepas hacer las cosas, pero cuando te huyes ¡ah bárbaros! Las suegras siempre salen con que no tienes traza [que no eres disciplinada] y te ponen a hacer oficio para que no agarres calle y estés ocupada; siempre te andan cuidando, dicen que por tu bien [...] No he pensado mucho en irme ni en qué quiero; siento que acá o allá, es lo mismo; siempre hacer oficio para que no te digan que eres choca [sucia] o que no cuidas de tu marido (Luna, 19 años).

Para Luna, la dimensión subjetiva de “ser mujer joven” se relaciona con “estar siempre trabajando”. Las tareas, a las que en la región les dan el nombre de “oficio”, implican cuidados para todos los hombres de la familia e incluso para las mujeres mayores, que son quienes imponen las labores del día. Lim-

piar, cocinar (en el fogón) y lavar (a mano) requieren de cierta especialización que algunas van adquiriendo desde la infancia. “Golpear”, es decir, hacer tortillas, por ejemplo, es una labor relevante entre las niñas, porque significa que están listas para obligaciones mayores que sólo llevar el maíz al molino, tarea “de niñas pequeñas”.

Algunas “chamaquitas”, incluso, presionan a sus madres para que les enseñen a “golpear”, sin embargo, esta emoción se desvanece con el paso del tiempo, cuando esta tarea comienza a convertirse en una obligación y deja de considerarse una actividad lúdica. En la región, una de las primeras tareas de las “pequeñas” es ayudar a desgranar el maíz y llevarlo al molino. Ya que la masa está lista, las niñas “más grandes”, las jóvenes o las adultas, encienden el fogón y hacen las tortillas. Esta tarea, básica para la alimentación del grupo doméstico, puede llegar a implicar trabajo de varias mujeres de la familia, pues la división del trabajo femenino en el hogar designa diversas labores para las mujeres de acuerdo a su edad.

“Hacer mucho oficio” es común entre las jóvenes que abandonan la escuela en la región. Mientras se encuentran escolarizándose, las horas que invierten en el aula y las tareas escolares implican a otras mujeres de su familia, pues alguien debe efectuar las labores de las que ellas se ven exentas. Es por esta razón que al terminar o abandonar los estudios, las jóvenes invier-

ten un mayor número de horas en las tareas domésticas, como consecuencia de los roles que les atribuyen la “necesidad” de mantenerse siendo productivas.

Nuevamente, la idea de la virginidad es relevante en este testimonio, pues la mamá de Luna considera que “no estar dañada” le otorga un plus importante para el matrimonio, que de llevarse a cabo con un varón de mayores recursos, sería oportuno para toda su familia. Para normar los cuerpos juveniles, algunas adultas sugieren a las jóvenes que: “los hombres no quieren mujeres dañadas”, o que “los hombres después de dañarte, ya no van a quererte”. “El daño”, en este sentido, es irreversible, por lo que para impedirlo se realiza un “ejercicio de autovigilancia de los cuerpos sexualizados de las mujeres” (De Lauretis, 1989: 15).

Es importante apuntar que las ideas de las mayores sobre la virginidad no son, necesariamente, las de las jóvenes, quienes negocian con sus parejas los aspectos referentes a la sexualidad. En el caso de Luna, ella sostiene que, a los varones de su generación, no les interesa tanto la virginidad, sino los cuidados que una mujer pueda darles, puesto que “buscan alguien que los atienda”. Es justo por esta razón que, a pesar de las cargas de trabajo doméstico, ella considera esta experiencia positiva porque está aprendiendo a realizar el “oficio” necesario para

cuando llegue el momento de atender a su propia familia.

Las jóvenes en esta región se socializan entre mujeres de distintas generaciones con las que se establecen relaciones de poder, donde las adultas se imponen a las jóvenes a través del cuidado de sus cuerpos y la asignación de labores domésticas. En principio, las madres —generalmente— mantienen constante vigilancia sobre sus hijas solteras, y cuando éstas se casan, son las suegras las que se dan a la tarea de mantenerlas ocupadas en las labores domésticas, para evitar el ocio “y que no den de que hablar al pueblo”. Por otro lado, las jóvenes pueden estar a cargo del cuidado de niñas a las que asignan tareas. Así que ya sea pequeñas, o “muchachas” solteras o casadas, las jóvenes se encuentran en una relación desigual frente a las mujeres de mayor edad. Ésta es la razón por la que, para Luna, significa lo mismo permanecer en su casa o casarse; desde su experiencia asume que en ambas situaciones vivirá limpiando la casa y haciendo comida.

En este ejemplo puede apreciarse que en los sistemas jerárquicos pueden coincidir varias dominaciones. “La subordinación femenina y la sujeción de género no son sino una de las tantas formas de dominación posible en la sociedad” (Lamus, 2013: 79-80). En el caso de Luna, su condición de clase, con capitales limitados, le deja pocas oportunidades de aspirar a

posibilidades de estudio o migración, por lo que considera que está destinada al matrimonio. Los recursos sociales y económicos, pueden generar distintas experiencias juveniles en la Costa Chica oaxaqueña, marcadas ampliamente por la posibilidad “de hacer” y “ser joven” desde distintas prácticas que se asocian como proponen Urteaga y Ramírez (2020), con las fiestas, bailes, redes sociales, pasar tiempo con amigos y consumir artículos como ropa o comprar tenis. Por ello, entre más limitados sean los capitales de una joven, menos posibilidades tiene de acceder al ocio y el tiempo libre que dan la posibilidad de crear experiencia juvenil. Esto no significa que las muchachas con pocos recursos no construyan una experiencia del “ser joven”, sino que nos obliga a pensar en las distintas formas en las que una persona puede construir su experiencia juvenil, visibilizando la heterogeneidad e incluso la desigualdad que existe entre ellas, aún en una misma localidad.

Para Luna, “estar siendo joven” no está asociado con diversión o tiempo libre, pues ocupa la mayor parte de su día en la atención y cuidados de su familia, formada principalmente por varones, lo que significa trabajo para ella y su madre. Cuando va a bailes o fiestas (familiares) lo hace acompañada de su parentela. Comprar ropa, maquillaje, usar dispositivos electrónicos y formar parte de eventos escolares no son activi-

dades que estén disponibles para ella, pues no asiste a la escuela y carece de recursos económicos que le permitan insertarse en actividades lúdicas de consumo. Como lo muestra su caso, la clase social puede modificar las oportunidades de las mujeres en un mismo grupo social y colocarlas en relaciones de desigualdad más intensas respecto a sus congéneres del mismo grupo de edad.

3) *Laura: sobre las jóvenes que estudian.* Las muchachas que se escolarizan tienen mayores posibilidades para habitar el espacio público. Las actividades escolares y extracurriculares generan momentos de convivencia no sólo dentro, sino también afuera de la escuela. Muchas familias prefieren utilizar los recursos económicos que poseen, incluidas las remesas que reciben para enviar a sus hijas a la escuela, pues prefieren que estudien a que migren. La educación se convierte en una empresa familiar que requiere del apoyo de toda la familia, como en el caso de Laura, una joven de 24 años que estudió administración de empresas en una ciudad cercana a su pueblo natal. Sus padres trabajaron una década en Estados Unidos para ahorrar dinero y “poder hacer una vida sin tantas carencias” en México. Ellos impulsaron a su hija a que estudiara porque en palabras de Laura, “las personas en California ya empezaban a considerar importante la educación”.

Ella creció con sus abuelos maternos, un par de reconocidos

panaderos en su localidad. Junto a Laura vivían dos primas, cuyos padres también eran migrantes en Estados Unidos. Las tres niñas fueron criadas por los abuelos hasta que salieron de la comunidad a estudiar la universidad gracias a las remesas que sus padres enviaban. Para Laura y sus primas tener padres emigrados generó una situación económica estable, pues había un ingreso de dinero recurrente en su familia, situación que hizo posible la escolarización.

Creo que ser de esa generación del bachillerato donde muchos tenían la ambición de estudiar me ayudó para pensar que yo también quería [estudiar] [...] de las compañeras que eran del grupito, unas se huyeron. Fue triste, porque sí acabaron, pero no pudieron seguir en la escuela porque no había dinero; sus papás ya no las podían apoyar y tuvieron que casarse y tener sus chamaquitos [...] [al pueblo] regresó, pero nomás para la fiesta, ya así de vivir no, de ayudar sí [...] Es que una se acostumbra a vivir en la ciudad y ya no es lo mismo. Allá [en el pueblo] no puedes crecer profesionalmente, la misma gente no te deja, así es la raza negra, no le gusta ver triunfar a los demás, menos a las mujeres, a veces hasta las mismas abuelitas te dicen que las mujeres son para estar en la casa [...] mi suerte eran mis papás en el norte, ya más educados y con otras ideas, porque la gente del pueblo se queda con sus ideas de viejitos ignorantes

de que no fueron a la escuela (Laura, 24 años).

Laura reconocía que tener padres migrantes fue un privilegio que le benefició en dos sentidos: 1) le permitió retrasar el matrimonio y/o el embarazo gracias a que tenía expectativas a futuro y recursos para llevarlas a cabo y 2) las ideas que su familia adquirió en Estados Unidos ponderaron su educación y siempre hubo recursos económicos y sociales para sus cuidados y escolarización. Los capitales familiares le permitieron construir una práctica femenina distinta a la de algunas de sus compañeras de clase, pues la idea del matrimonio había quedado fuera de su radar. Sin embargo, consideraba “triste” que sus compañeras de generación en el bachillerato no hubieran contado con los recursos suficientes para estudiar, pues sabía que el hecho de no escolarizarse deja a las jóvenes pocas posibilidades para construir un futuro en la comunidad donde se creció, siendo una de las más comunes optar por el matrimonio y la maternidad.

El matrimonio y la maternidad dejan de ser destino cuando las jóvenes adquieren diversas posibilidades de vida. Sin embargo, a veces despegarse de algunas prácticas “naturalizadas” hace que ciertas jóvenes se sientan “fuera de lugar”, y es, quizás, una de las razones por las que Laura regresaría a su comunidad a “ayudar” más no a vivir. En su narrativa, la palabra “ayudar” hace referencia no sólo al recurso

económico que puede brindarle a sus abuelos, sino a la fuerza “de su historia de éxito escolar para inspirar a otras mujeres de su familia”.

En el relato de Laura, la dimensión subjetiva se encuentra en un entramado donde se unen la condición étnica, de género y clase social, cuando apunta que no volvería a su comunidad porque “en el pueblo a la gente no le gusta ver triunfar a los demás y menos a las mujeres, porque así es la raza negra”. Para ella, una característica negativa de su comunidad es que los logros de las mujeres no se celebren, menos si son afrodescendientes. Aquí se pone de manifiesto un ejercicio de lo que Moreno y López Chávez (2022) denominan como *racismo internalizado*, que se suma a las desigualdades de género, clase y edad que han aparecido en los testimonios anteriores. Desde la perspectiva de Laura, el triunfo femenino está asociado con la posibilidad de terminar una carrera universitaria, lo que puede llegar a significar conseguir un empleo y una remuneración que la libere de la manutención de su familia. De acuerdo a su narrativa, para algunas mujeres mayores, por ejemplo, las abuelas, no es correcto que las jóvenes vivan solas, permanezcan solteras y pasen mucho tiempo fuera de la casa y la comunidad, no viendo bien que migren, ni siquiera para estudiar.

Para las jóvenes que han logrado escolarizarse, la asociación entre el rol de la mujer como equivalente de cuidadora del hogar, es

una idea que ha dejado de operar debido a que su experiencia universitaria modifica la perspectiva de lo que significa ser una mujer joven, asociándola al estudio, éxito profesional y empleo. Por ello, es común que en la región sean las jóvenes profesionistas o las estudiantes quienes, al adquirir estatus, se hacen acreedoras de la confianza para coordinar eventos familiares o comunitarios, administrar dinero, remesas, préstamos, gestionar la comunicación con los familiares migrantes, e incluso, revisar contratos o cuestiones legales, aun cuando sus profesiones no estén relacionadas a estas labores. De esta manera, las jóvenes universitarias logran resarcir algunas de las relaciones de desigualdad que se han “naturalizado” o hecho comunes, mediante ejercicios de violencia simbólica que se imponen a través de roles de género.

SALIDAS POSIBLES FRENTE A LAS RELACIONES DE DESIGUALDAD

Buena parte de las experiencias juveniles se conforman a través de las auto-representaciones de las jóvenes desde lo que consideran femenino, en las cuales se articulan símbolos, roles y relaciones de poder. La propuesta de Scott, donde “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales [...] (y) los cambios en esta organización corresponden a los cambios en las representaciones de

poder” (Scott, 2006: 289), se centra en analizar las relaciones de género desde cuatro aspectos centrales: las representaciones simbólicas; los conceptos normativos; las nociones políticas, instituciones y organización social; y la identidad subjetiva (Scott, 2006: 289-291). Los símbolos, entre las jóvenes entrevistadas, imponen una serie de normas que regulan sus cuerpos y comportamientos a través de un deber ser, que se fortalece mediante una serie de roles impuestos para garantizar el cumplimiento del precepto como base de la organización social. Así, el cuidado del hogar, el matrimonio y la maternidad se vuelven puntos centrales en la construcción de la feminidad, que para las jóvenes con menos recursos se convierte en destino. Mientras que aquéllas con mayores recursos sociales y económicos pueden optar por estudiar una carrera, migrar o emplearse para retrasar el matrimonio.

En la Costa Chica, dentro del grupo doméstico, las mujeres tienen tareas específicas que cumplir relacionadas generalmente con los cuidados, limpieza y alimentación. En ocasiones, estas labores involucran tareas que se extienden a lo largo del día y que pueden implicar largas jornadas de trabajo. “Atender” a los varones de su familia, padres, hermanos, etc., es una de las labores que aprenden en la infancia y que se reproduce hasta su matrimonio, donde no sólo atienden a sus maridos, sino muchas veces, también, a su familia política. Así,

este modelo familiar designa “lugares jerárquicamente diferenciados a hombres y mujeres” (Lamus, 2013: 79), donde las jóvenes quedan en una posición doble de desigualdad y sometimiento. Por un lado, tienen que encargarse del cuidado entero del hogar y los miembros del mismo, y por el otro, están sujetas a mujeres mayores que les imponen tareas y roles; y que ejercen vigilancia en sus cuerpos y comportamientos.

Es mediante la violencia simbólica, inserta en las relaciones de poder, que los roles femeninos impuestos sobre las jóvenes afromexicanas de la Costa Chica, legitiman la desigualdad. No obstante, ellas encuentran salidas que les permiten burlar, negociar, trastocar e incluso transgredir las relaciones de género y edad: la educación, migración, empleo y redes sociales son algunos de los elementos que han transformado sus experiencias, otorgándoles opciones más allá del matrimonio y la maternidad. La clase social juega un papel central en la posibilidad de tener una experiencia juvenil en la que la agencia se haga valer. Ello no significa que las jóvenes con menos recursos económicos y sociales no tengan capacidad de agencia, pero sí que puede llevarles mayor tiempo construir experiencias juveniles que negocien con la norma. Así, podemos apreciar que la representación social del género afecta a su construcción subjetiva y deja abierta la posibilidad de agencia (De Lauretis, 1989: 15).

La escuela, el trabajo, la migración y las redes sociales son espacios que permiten la creación de posibles salidas para gestionar el agenciamiento de algunas jóvenes en la región Costa Chica. A continuación, algunas reflexiones al respecto:

1) La escuela ha tenido un papel importante en la configuración de experiencias juveniles y por supuesto en la re-elaboración de discursos y prácticas sobre la feminidad en numerosas comunidades rurales en México, pues además de aplazar el matrimonio, otorga un espacio de socialización entre pares, para que las jóvenes puedan desarrollar prácticas de su edad dentro y fuera de la escuela (actividades extraescolares). En las narraciones de Carla y Laura la escuela es un parteaguas en su experiencia juvenil, no sólo como espacio de aprendizaje formal, sino como espacio de aprendizajes y códigos entre personas de su misma edad (Urteaga, 2011). Entre las jóvenes que no estudian se restringe la experiencia juvenil, modificándose en una práctica centrada en el trabajo doméstico, generalmente no remunerado. Las que no estudian y no tienen empleo, pasan gran parte del día en el hogar realizando quehaceres, lo que implica menos tiempo de ocio y dispersión.

Es importante no perder de vista que las posibilidades de continuar los estudios, entre estas jóvenes, varían en cada grupo doméstico de acuerdo con los recur-

sos del que éste pueda disponer y la importancia que se le dé a la educación. En este sentido, aunque las becas y apoyos gubernamentales implican una mayor disposición familiar para mandar a las hijas-hijos a la escuela, no siempre se traduce en mayor escolarización, pues con frecuencia las jóvenes no aportan el ingreso total de sus becas a sus grupos domésticos, por lo que algunos padres asumen que enviar a sus hijas a la escuela implica un gasto y no una entrada económica.

2) El trabajo suele ser una de las salidas que toman las jóvenes afromexicanas de la Costa Chica para dar nuevos sentidos a su experiencia juvenil. El empleo remunerado es visto como una posibilidad de “tener dinero propio” y “poder gastarlo en lo que ellas quieran”. Es interesante que algunas apuntan que parte de este dinero es importante para ayudar a sus familias. Además del recurso económico, lo que ellas buscan en sus proyectos laborales es la independencia frente a los padres, pues se sienten con mayor libertad de tomar decisiones sobre su vida. Algunas veces, los empleos se vuelven espacios que les permiten alejarse —por lo menos a ratos— de las tareas domésticas. Contar con dinero propio significa para las jóvenes, la posibilidad de negociar con sus padres o familiares diversos aspectos sobre su vida; por ejemplo, retrasar o adelantar el matrimonio, decidir sobre el momento de tener hijos, e

incluso, sobre las posibilidades de migrar o dedicarse a cierto trabajo o profesión.

3) La migración, sobre todo a Estados Unidos, implica un reto para las mujeres de la Costa Chica, pues sus padres y parientes no tienden a colaborar en sus empresas migratorias como lo hacen con los varones de la familia (Quecha, 2011). Es por esta falta de apoyo en la migración femenina que algunas de ellas optan por pedir ayuda a sus redes de amigas para cruzar la frontera, como da muestra el trabajo de Quecha (2011). Para los padres-madres, que las jóvenes realicen estas incursiones sin notificación resulta una afrenta a su autoridad, en tanto ésta es cuestionada por las personas de la comunidad, tanto como la propia “honorabilidad” de la joven (Quecha, 2011: 101).

La migración, ya sea para trabajar, estudiar o como simple experiencia juvenil, genera un cambio en los roles y jerarquía que obtienen las mujeres costachiquenses. En la narrativa de Laura, por ejemplo, es evidente que más que su escolarización, lo que molestó a los varones y mujeres mayores de su familia fue que saliera de la comunidad y viviera sola. Las trayectorias migratorias de las afromexicanas les permiten generar nuevas subjetividades y nuevas “formas de ser mujer joven”, que muchas veces se contraponen con los estereotipos de feminidad que aprendieron y socializaron en su infancia.

4) Las redes sociales digitales y los medios de comunicación generan una globalización de conocimientos que nutre las experiencias juveniles de las mujeres afromexicanas en la Costa Chica, abriendo una ventana sobre las diversas formas de vivir la feminidad, que generan cuestionamientos entre las jóvenes sobre las reglas que generaciones anteriores nunca pusieron en duda, por ejemplo, la obligación de realizar la mayoría de las tareas del hogar. De esta forma, los medios de comunicación y su digitalización están abriendo pequeños intersticios que les permiten salidas a las jóvenes, incluso momentáneas, de las normas de género impuestas por las generaciones adultas.

En las redes sociales, por ejemplo, las jóvenes pueden asumir posturas en contra del machismo, en favor de los derechos de las mujeres, o registrar prácticas juveniles de dispersión usando las redes como un espacio social, lejos de la mirada adulta. Y al mismo tiempo, ser hijas de familia y cumplir con las labores que les son asignadas, ejerciendo un doble juego en las relaciones de poder.

REFLEXIONES FINALES

La juventud, como categoría teórica y relacional, puede configurarse en la relación de condiciones sociales que se presentan en las trayectorias juveniles, por lo que la experiencia de “ser joven” es sumamente hete-

rogénea aún dentro de un mismo contexto. El género, la clase y la condición étnico-racial, por ejemplo, son factores estructurales que crean distintas maneras de experimentar la condición juvenil. De modo que “ser joven afromexicana” en la Costa Chica es una categoría que no puede generalizarse, pues existe una amplia variedad de experiencias. Sin embargo, es evidente que existe una interiorización de “maneras de hacer, sentir y pensar asociadas a lo femenino y lo masculino, que permiten pensar en un cuerpo coherente de ideas y valores” (Viveiros, 2002: 125). Esta interiorización encarnada como *habitus* depende también de condiciones como la clase social y la edad, categorías que articulan un conjunto de relaciones de poder en las que se construye la experiencia de estas jóvenes. La violencia simbólica se vuelve central en este conjunto de disposiciones sociales que legitiman el orden social y delimitan jerárquicamente roles, relaciones sociales y tareas relacionadas con lo femenino.

A pesar de la fuerza que adquiere la norma mediante la violencia simbólica, las jóvenes son agentes sociales que tienden a negociar su participación, su lugar y sus representaciones en el espacio social costachiquense, tanto como sus capitales se los permiten. Desde esta perspectiva, la heterogeneidad de estas jóvenes está influida en buena medida por la clase social, que puede, o no, permitirles distintas salidas frente a los mandatos de

género. Las estudiantes, trabajadoras o migrantes, por ejemplo, han comenzado a negociar las relaciones de poder y las normas que las sustentan.

Las nuevas significaciones que las jóvenes dan al “ser mujer” desde las experiencias escolares, de empleo, migratorias, o las redes sociales, les han permitido aplazar la maternidad y el matrimonio, negociar las representaciones de género y encontrar salidas a las relaciones de poder que las sustentan. Esto les permite reemplazar, reconfigurar y resignificar pequeños intersticios de lo que significa “ser mujer joven” desde sus propias subjetividades. Por ello, estaríamos frente a un tipo de “mujeres excéntricas” (De Lauretis, 1993) que están intentando construir formas menos desiguales de ser jóvenes en su contexto.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre (2000), “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia GUTIÉRREZ, Buenos Aires, UBA / Eudeba, pp. 1-6.
- _____ (2012), “Symbolic Violence”, *Revista Latina de Sociología*, vol. 2, núm. 1, pp. 1-4.
- _____ y Loïc WACQUANT (2001), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- CRUZ SALAZAR, Tania (2014), *Las pieles que vestimos, corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*, México, Cesmeca-UNICACH / El Colegio de la Frontera Sur.

- DAVIS, Angela (2005), *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.
- DE LAURETIS, Teresa (1989), “La tecnología del género”, en *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Londres, Macmillan Press, pp. 1-30.
- _____ (1993), “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”, en María C. CANGIAMO y Lindsay DuBOIS (comps.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 73-113.
- DÍAZ PÉREZ, Cristina (2003), *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, México, Conaculta.
- ESSED, Philomena (2001), “Towards a Methodology to Identify Converging Forms of Everyday Discrimination”. Recuperado de: <<https://www.un.org/womenwatch/daw/csw/essed45.htm>>, consultada el 1 de julio de 2019.
- FEIXA PAMPOLS, Carles y Yanko GONZÁLEZ CANGAS (2006), “Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”, *Pappers*, núm. 79, pp. 171-193.
- LAMUS CANAVATE, Doris (2013), “De la colonización del género a su resignificación ‘desde lo afro’”, *Reflexión Política*, vol. 15, núm. 30, pp. 124-138.
- MEDINA, Perla, Maritza URTEAGA y Ludwig BONILLA (2013), “Los guaches de la Tierra Caliente de Guerrero: configuraciones de lo juvenil en un espacio rural”, en Lourdes PACHECO, Rosario ROMÁN y Maritza URTEAGA (coords.), *Jóvenes rurales. Viejos dilemas, nuevas realidades*, México, Juan Pablos Editor, pp. 31-73.
- MORENO, Hugo César (2006), “Bourdieu, Foucault y el poder”, *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. 1, núm. 2, otoño, pp. 1-14.
- MORENO, Mónica y América LÓPEZ CHÁVEZ (2022) “‘A la mejor yo soy auto-racista’. Un acercamiento al estudio del racismo internalizado en México”, *Revista Euro Latinoamericana de Análisis Social y Político*, vol. 3, núm. 6, pp. 82-108.
- OEHMICHEN, Cristina (2015), *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México, UNAM-IIA-PUEG.
- PACHECO LADRÓN DE GUEVARA, Lourdes (2010), “Los últimos guardianes. Jóvenes rurales e indígenas”, en Rosanna REGUILLO (coord.), *Los jóvenes en México*, México, FCE / Conaculta, pp. 124-153.
- _____ y Laura I. CAYEROS LÓPEZ (2013), “Jóvenes rurales de Nayarit. La voluntad de estar”, en Lourdes PACHECO, Rosario ROMÁN y Maritza URTEAGA (coords.), *Jóvenes rurales. Viejos dilemas, nuevas realidades*, México, Universidad Autónoma de Nayarit / Juan Pablos Editores, pp. 75-103.
- PEÑA COLLAZOS, Wilmar (2009), “La violencia simbólica como reproducción biopolítica del poder”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 9, núm. 17, julio-diciembre, 2009, pp. 62-75.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (2008), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH (Científica).
- _____ (2017), “Las muchachas de Yaxcabá, Yucatán”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 25, núm. 1, México, pp. 68-81.

- PYKE, Karen (2001) “Estereotipos raciales y formación de identidades subétnicas entre nuevos estadounidenses de origen asiático”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 3, núm. 5, pp. 113-127.
- QUECHA, Citlali (2011), “Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca”, tesis de Doctorado en Antropología Social, UNAM, México.
- QUIROZ MALCA, Haydée (2013), “Los jóvenes neorrurales de la Costa Chica”, en Haydée QUIROZ MALCA (coord.), *Contexto de los jóvenes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero*, México, UAEM / Juan Pablos Editor, pp. 67-91.
- RAMÍREZ LÓPEZ, Alejandra (2020), “‘Que no soy de otro país, que soy de México’. Experiencias de migración, discriminación y racismo de jóvenes afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca”, *Boletín de Antropología*, vol. 35, núm. 59, pp. 60-81.
- REGUILLO, Rossana (2013), “Jóvenes en la encrucijada contemporánea: en busca de un relato de futuro”. Conferencia sobre culturas juveniles emergentes en el marco de la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura, Guadalajara, Jal., *Debate Feminista*, núm. 48, pp. 137-151.
- SANTILLÁN CORNEJO, Alfredo (2006), “Jóvenes negro/as. Cuerpo, etnicidad y poder: un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo”, tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología, Flacso, Ecuador.
- SCOTT, Joan (2006) [1986], “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en James AMELANG y Mary NASH (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, pp. 265-302.
- SECRETARÍA DE BIENESTAR (2020), *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social*, México, Gobierno de México.
- URTEAGA CASTRO-POZO, Maritza (2011), *La construcción de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, UAM-I / Juan Pablos Editor.
- _____ Y H.C. MORENO HERNÁNDEZ (2020), “Jóvenes mexicanos: violencias estructurales y criminalización”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 73, julio, pp. 44-57.
- _____ Y A. RAMÍREZ LÓPEZ (2020), “Cuerpos jóvenes afromexicanos. Entre la invisibilización y la resistencia”, en Laura VALLADARES DE LA CRUZ y Gema TABARES MERINO (coords.), *Activismo, diversidad y género. Derechos de las mujeres indígenas y afromexicanas en tiempos de violencia en México*, México, Juan Pablos Editor.
- VIVEROS VIGOYA, Mara (2002), *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, Bogotá, CES-Universidad Nacional.

PRÁCTICAS ESPACIALES DE MUJERES INDÍGENAS JÓVENES ANTE EL MIEDO, LAS VIOLENCIAS Y LA DISCRIMINACIÓN EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Jahel López Guerrero*

Resumen: El artículo aborda el miedo, la percepción de seguridad e inseguridad, las violencias y la discriminación en las experiencias espaciales de mujeres indígenas jóvenes para mostrar algunas prácticas cotidianas llevadas a cabo frente a este contexto en la ciudad. Los datos provienen de entrevistas realizadas a 21 colaboradoras de pueblos nahuas originarios, comunidades residentes y migrantes indígenas en la Ciudad de México. Las jóvenes implementan un abanico de tácticas: desde negarse espacios-tiempos, el cuerpo y la identidad étnica, hasta confrontar tal hostilidad, incluso, rehusarse a pasar por víctimas, reivindicando su cuerpo, recuperando sus orígenes y su cultura en la ciudad.

Palabras clave: prácticas espaciales, mujeres indígenas jóvenes, espacio público, ciudad.

Spatial Practices of Young Indigenous Women in the Face of Fear, Violence and Discrimination in the Public Space of Mexico City

Abstract: The article addresses fear, the perception of security and insecurity, violence and discrimination in the spatial experiences of young indigenous women to show some daily practices carried out in this context in the city. The data comes from interviews conducted with twenty-one collaborators from native Nahua peoples, resident communities and indigenous migrants in Mexico City. The young women implement a range of tactics: from denying themselves space-time, the body and ethnic identity, to confronting such hostility, even refusing to pass as victims, reclaiming their body, recovering their origins and their culture in the city.

Keywords: spatial practices, young indigenous women, public space, city.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se deriva de una investigación¹ realizada en la Ciudad de México con mujeres indígenas jóvenes, para conocer a partir de discursos,

vivencias y prácticas espaciales concretas en su vida cotidiana, las formas en las que encarnan y hacen conciencia del derecho sentido² a ocupar el espacio público

¹ Intitulada “Mujeres indígenas jóvenes: el derecho sentido a ocupar el espacio público en la Ciudad de México”.

² “Derecho sentido” se trata de una categoría antropológica para abordar la ciudadanía de las mujeres y otros sujetos que han quedado fuera de esta categoría política. Al respecto, la antropóloga feminista que pro-

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. Doctora en Antropología, Investigadora Titular “A”, Tiempo Completo, Definitiva. Investigadora Nacional, nivel I. Correo electrónico: jahellg@comunidad.unam.mx

urbano. Específicamente, se presenta la descripción de algunas prácticas espaciales que se identificaron a partir de las narraciones de 21 jóvenes indígenas que fueron entrevistadas entre febrero y junio de 2021, todavía en el contexto de pandemia, por lo que el trabajo de campo tuvo lugar en modalidad no presencial mediante una plataforma de aula virtual.

En una fase previa de la investigación creamos cinco grupos de debate y reflexión³ en torno al conocimiento que las jóvenes indígenas tienen de los derechos que le son propios como parte de pueblos originarios, o indígenas, como mujeres y como jóvenes; los significados que tienen para ellas la ciudad, la vida

pone esta categoría explica “[...] no es suficiente el enunciado de un derecho ni aun el conocimiento de esfuerzos, legislaciones concretas que lo avalan, sino que es preciso insistir en la necesidad de llegar al derecho sentido que interactúa con el derecho vivido. Se trata de una ciudadanía que implica derechos y obligaciones y que, al convertirse en una práctica social, abarca el abanico de distintos grados de experiencia, con lo que conlleva percepciones, sensaciones, emociones (Del Valle, 2010: 248)”.

³ Los grupos de debate y reflexión tuvieron lugar en 2019: uno con mujeres jóvenes nahuas originarias en la alcaldía de Milpa Alta, un segundo con mujeres jóvenes de los pueblos originarios de la alcaldía de Tláhuac, un tercero con jóvenes indígenas que migraron a la ciudad por motivos de estudio, y dos con mujeres de distintos grupos étnicos, incluyendo mujeres mestizas, residentes en una colonia ubicada en la alcaldía de Coyoacán.

urbana, lo rural, el espacio público y el espacio privado.

Pudimos constatar que las jóvenes indígenas conocen y reconocen un abanico de derechos que le son propios en el ámbito urbano, por ejemplo, el derecho a la identidad y a la cultura propia en la ciudad, como parte de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, también haciendo alusión a las garantías y los derechos individuales, como el derecho a la educación o la salud. Por supuesto, estos derechos los han podido ejercer, aunque casi siempre en espacios acotados, pero, en general, la vivencia que tienen en y de la ciudad, del espacio público y de la vida urbana, está mediada por un sentimiento de ajenidad o de no pertenencia, así como por una percepción de distancia con la ciudad y el espacio público como espacio físico, geográfico, urbano y social, lo cual impacta en el ejercicio pleno de lo que se ha denominado como derecho a la ciudad (Lefevre, 1975 [1967]), aún en el marco de los avances jurídicos de reconocimiento de los pueblos indígenas urbanos.

Ante este panorama, surge la pregunta: ¿qué es lo que provoca a las jóvenes indígenas la sensación de ajenidad, no pertenencia y distancia con la ciudad, el espacio público y la vida urbana? Nuestro supuesto es que lo que provoca tales sensaciones son el miedo, la percepción de inseguridad, las violencias,⁴

⁴ Es oportuno retomar la propuesta de las mujeres indígenas organizadas que

y la discriminación que experimentan en las distintas espacialidades que conforman la vida cotidiana de las jóvenes indígenas en la ciudad.

Nos propusimos, entonces, indagar junto con las jóvenes indígenas cómo los fenómenos antes señalados afectaban su vida, a la vez que pudimos dar cuenta de las prácticas espaciales que ponen en acción para enfrentar dichas situaciones, mediante una entrevista estructurada y la elaboración de mapas de relieve de la experiencia espacial⁵ (Rodó y Estivill, 2016).

enuncian en plural: “las violencias”, porque advierten que en su experiencia no está presente únicamente la violencia de género, pues ellas viven un *continuum* de violencias: estructural, cotidiana y extrema como resultado del racismo, la violencia y el despojo de los procesos de colonización, que no sólo obedecen a la colonización histórica, también al que ejerce el Estado y el sistema capitalista (Chirapac, 2013; Bonfil *et al.*, 2017.).

⁵ “Los Relief Maps o Mapas de Relieves de la Experiencia son una herramienta metodológica pensada para estudiar las desigualdades sociales con una perspectiva interseccional relacionando tres dimensiones: la social (posiciones o identidades de género, clase social, etnicidad, edad, etc.), la geográfica (lugares de la vida cotidiana) y la psicológica (efectos sobre las emociones)” (recuperado de: <<https://www.reliefmaps.cat/es/>>). En nuestra investigación, esta herramienta fue adaptada para abordar la subjetivación del derecho, es decir, el derecho sentido. Además, se hicieron adecuaciones para trabajar con los mapas de relieve en modalidad no presencial. Cabe señalar que, si bien en este artículo hacemos uso de la información que se obtuvo de los mapas de relieve, la presentación amplia, particularmente, las representaciones gráficas, se-

En este sentido fue oportuno retomar la teoría de las prácticas desde la perspectiva de Michel de Certeau (1996). El autor concibe las prácticas como las maneras de hacer de los dominados frente a un orden sociopolítico. En nuestro caso, ese orden sociopolítico es el de la ciudad, construida desde una perspectiva androcéntrica, colonial/capitalista y adultocéntrica, que esconde su sexismo, racismo/clasismo y adultismo en una pretendida neutralidad.⁶ Por tanto, la finalidad de este artículo es abordar el miedo, la percepción de inseguridad, las violencias y la discriminación en las experiencias espaciales de las jóvenes indígenas, para luego mostrar algunas de las prácticas cotidianas que ellas implementan frente a este contexto.

El artículo se desarrolla en tres apartados. En el primero describimos la perspectiva metodológica que enmarca las reflexiones vertidas en este texto, lo que nos

rán parte de una publicación posterior; aquí sólo hacemos uso de las narrativas de las respuestas a las entrevistas realizadas.

⁶ Podemos ver reflejado este supuesto de neutralidad, por ejemplo, en el lema distintivo de cualquier gobierno de una ciudad. Para la Ciudad de México, actualmente es “Ciudad innovadora y de derechos”. Otros lemas en los tres gobiernos anteriores han sido: “Decidiendo juntos”, “Capital en movimiento”, “Ciudad de la esperanza”. No obstante, esta idea de una ciudad unificada se diluye rápidamente al dar cuenta de los usos posibles o imposibles que los dominados pueden hacer de la urbe, lo cual vuelve central el estudio de las prácticas cotidianas.

permite situar un proceso de investigación que resulta tan importante como los hallazgos surgidos del mismo. En el segundo apartado, a partir de las narrativas de las jóvenes indígenas presentamos un panorama general sobre cómo habitan la ciudad desde el género, la etnia y la edad, a partir del miedo y la percepción de seguridad e inseguridad; concluimos este apartado con un ejemplo de las violencias y la experiencia de discriminación que enfrentan las jóvenes indígenas, particularmente en el espacio escolar donde encontramos que se encarnan para ellas las vivencias de estos fenómenos. Finalmente, en el tercer apartado, a partir de la imagen de la “ciudad monstruo” describimos brevemente algunas de las prácticas espaciales de las jóvenes indígenas —rodar en bici, buscar espacios verdes y caminar la ciudad— que implementan ante el contexto hostil que la ciudad les ofrece, teniendo en cuenta el marco general de la teoría de las prácticas desde la perspectiva de Michel de Certeau.

PROPUESTA DE UNA INVESTIGACIÓN COLABORATIVA

El estudio se basa en la “investigación feminista (activista)” (Biglia, 2014), cuyo punto de partida es construir procesos respetuosos con las realidades que se investiga. En este sentido, es necesario “romper o tratar de romper” las relaciones de poder entre el sujeto que inves-

tiga y el sujeto que es investigado, es decir, no se considera a este último como un objeto pasivo; por el contrario, se le integra al proceso investigativo reconociéndole como “parte activa de la investigación”, en tanto que es un sujeto de conocimiento de su propia experiencia cotidiana, la cual es valorada en términos epistemológicos y políticos. El conocimiento se genera, desde esta perspectiva, a partir de compartir y reflexionar sobre la experiencia personal para convertirla “en conciencia política [...] que abre la puerta al empoderamiento, a la búsqueda colectiva de soluciones” (Rodó y Estivill, 2016: 25).

En esta tesitura, las jóvenes indígenas fueron consideradas como personas con conciencia propia sobre la relación que tienen con la ciudad y el espacio público urbano, así como de las relaciones que establecen en las distintas espacialidades en las que participan cotidianamente. Además, nos interesó mostrar las formas de dominación / opresión que experimentan en el espacio público urbano, pero también fue importante dar luz sobre los mecanismos y formas de resistencia⁷ para participar de forma activa en el espacio urbano.

⁷ En palabras de Michel de Certeau, alumbrar sobre “la táctica” como “[...] un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo

En este sentido, se pensó en un método de investigación coherente con esta perspectiva en la que: 1) el diálogo, 2) la reflexión, 3) el debate y 4) el intercambio de experiencias, fueron los procesos metodológicos que consideramos importantes, y necesario llevar a cabo en una investigación en la que la generación de conocimiento se construye en una relación de co-labor entre el equipo de investigación⁸ y las jóve-

a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo 'propio' es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a 'coger al vuelo' las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos 'ocasiones'. Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas" (De Certeau, 1996: L).

⁸ Se conformó un equipo de investigación multidisciplinario (antropología, geografía, urbanismo, trabajo social, ciencias políticas, psicología, ciencias sociales, derecho, sociología y artes visuales), cuyos integrantes fueron cambiando a lo largo del proyecto, por eso nombramos distintos grupos: equipo inicial, en el que participaron tres investigadores, incluida la coordinadora de la investigación, 2 activistas, 8 estudiantes (licenciatura, maestría y doctorado) y 3 prestadoras / prestador de servicio social, encargándose del diseño de investigación, del guion de los grupos de debate y reflexión, así como de su aplicación y transcripción del material de campo; equipo 2020, se conformó por la coordinadora, 2 becarias y 7 prestadoras de servicio social, grupo que hizo una búsqueda y revisión bibliográfica y documental, también diseñaron el guion de entrevista y los ejercicios de los mapas de relieve, aplica-

nes indígenas, a quienes consideramos y tratamos como copartícipes en el trabajo.

Se propusieron tres técnicas de indagación: 1) grupos de debate y reflexión, 2) entrevistas y 3) mapas de relieve.⁹ Cada una de estas técnicas se diseñó en correspondencia con el objetivo general y los objetivos específicos, la caracterización del sujeto y la delimitación del lugar investigación.

El sujeto de investigación son las "mujeres indígenas jóvenes", quienes, en principio, se circunscriben a una categoría analítica que hace referencia a un sujeto histórico, social, económico y político, cuya condición social está marcada por la imbricación del sexo / género, la etnia y la edad. Estas categorías de clasificación social se ponen en juego en la vida concreta de quienes se autoidentifican o podemos identificar como mujeres / indígenas / jóvenes, pero también de acuerdo con el espacio social en el que se hacen

ron un piloto y adecuaron el instrumento final; equipo 2021, participaron la coordinadora y 10 prestadoras / prestador de servicio social, que finalizaron la aplicación de entrevistas y mapas de relieve e hicieron las transcripciones del material. Finalmente, el equipo 2023, conformado por 4 investigadoras, quienes están encargadas de redactar, al momento de escribir este artículo, el libro, con los resultados de todo el proceso investigativo.

⁹ Se llevaron a cabo de manera presencial en la primera fase de la investigación, en 2019. Las entrevistas y los mapas de relieve se hicieron juntos en modalidad no presencial en 2021.

presentes como tal. De modo que, en ciertas ocasiones y lugares, pesa más una categoría que las otras, pero, en general, las tres se conjuntan de manera compleja en la vida de las sujetas concretas, cuyas vivencias son heterogéneas, pero al ser analizadas conforman una experiencia social compartida.

Por tanto, mujeres indígenas jóvenes es también una categoría histórica y relacional, aunque su enunciación ha variado en el tiempo, en la propia organización del ciclo de vida, en las sociedades indígenas, en relación con la sociedad no indígena y con el Estado-nación.¹⁰ En general, es una categoría que ha tendido a ser opacada o invisibilizada en el espacio social, en la implementación de políticas, pero también como interés de investigación.

De manera sucinta podemos explicar un conjunto de procesos que ha obstaculizado enunciar la categoría mujeres indígenas jóvenes en

el contexto de la investigación y de incidencia política:

- Las mujeres todas han tenido un lugar subordinado en la vida social, incluso en los contextos indígenas, pero en la historia reciente han logrado cambiar su posición, ampliando o modificando sus formas de participación social, pero es hasta los últimos años que el movimiento feminista y el movimiento amplio de mujeres incluye a las niñas, adolescentes y jóvenes en sus demandas y propuestas.
- En el caso de las mujeres indígenas, en el marco de la lucha de sus pueblos también logran ser reconocidas como sujeto de derecho y político. Son ellas las que abren los espacios para incentivar la participación de las generaciones jóvenes en los espacios comunitarios, extracomunitarios, organizativos y políticos, aunque es importante mencionar que son ellas mismas quienes hacen presión para ser consideradas una parte activa del movimiento de mujeres indígenas.
- En un contexto más amplio, en el último siglo los jóvenes se conforman como un grupo social con características y necesidades particulares, pero es apenas en las últimas dos décadas que los jóvenes indígenas empiezan a participar en la escena de lo juvenil. No obstante, ni las jóvenes no indígenas ni las jóvenes indígenas son reconocidas plena-

¹⁰ En observación de campo, en el contexto familiar y comunitario advertimos que pueden ser consideradas sólo como mujeres, o se hace alusión a su estado civil, mujeres solteras, pero con respecto a otros grupos de edad, son identificadas como jóvenes. En los espacios organizativos de mujeres indígenas son reconocidas también como “las jóvenes”. La sociedad no indígena sólo las considera indígenas. Mientras que el Estado las incluye en la categoría indígena, o mujeres indígenas, o “los jóvenes indígenas”. Las propias mujeres indígenas jóvenes reivindican la categoría “nosotras las jóvenes indígenas” o “yo como joven indígena”.

mente como sujeto juvenil. En el primer caso, sólo han sido consideradas en segundo plano como acompañantes de los jóvenes varones, mientras que se reconoce que las jóvenes indígenas tienen una experiencia diferente a la de los varones indígenas jóvenes, pero no se detalla en qué consiste tal diferencia.

Debido a estos procesos, podemos afirmar que las mujeres indígenas jóvenes están en la base de la estructura social en razón del género, la etnia y la edad y, en muchos casos, de la clase social, por lo que la experiencia de ellas se plantea como una bisagra o una ventana que nos permite observar las tensiones y los conflictos a los que se han enfrentado las comunidades indígenas de y en la ciudad, al mismo tiempo que podemos dar cuenta de cómo los jóvenes en su diversidad de género, étnica, etaria y de clase, están participando en la construcción de la ciudad y de la ciudadanía indígena urbana.

En la misma línea argumentativa, la pertinencia de investigar de forma particular las experiencias de las mujeres indígenas jóvenes radica en que viven una realidad específica en relación con otros grupos y una discriminación múltiple. No obstante, las investigaciones suelen contemplar sólo dos dimensiones distintas: el género y la edad, o el género y la etnia, o la edad y la etnia. Sin embargo, es fundamental que las experiencias y problemáti-

cas que viven las mujeres indígenas jóvenes se estudie bajo un marco propio, tomando en cuenta la imbricación de las distintas clasificaciones sociales que las atraviesan.

La Ciudad de México es el lugar de investigación. Encontramos en las 16 alcaldías que la conforman tres tipos de población considerada como indígena: 1) pueblos nahuas originarios, 2) residentes y 3) emigrantes y desplazados.

Los pueblos nahuas originarios han podido conservar sus propios territorios, en un principio defendiéndolos del orden colonial, luego en los procesos de urbanización todavía hasta el presente. Lo cierto es que estos grupos poblacionales quedaron asentados en lo que hoy en día se considera las periferias de la ciudad, lo cual les obliga a trasladarse cotidianamente en condiciones difíciles de vías de comunicación y transporte a las zonas céntricas, donde se localizan los principales mercados laborales, comerciales, los servicios educativos, de salud y de recreación.

Las comunidades residentes, las personas emigrantes o desplazadas se asientan de manera congregada o dispersa en las zonas periféricas, en espacios intersticiales de las zonas céntricas urbanas (bodegas en desuso, predios o edificios abandonados), que incluyen el mismo centro histórico de la ciudad, barrios populares o de clase media y alta, donde conforman espacios y redes comunitarias que les permiten mantener el vínculo con las co-

munidades de salida y reproducir la vida comunitaria en la urbe.

Otra forma de asentamiento y distribución de la población indígena en la ciudad es la de una manera aislada: se trata de mujeres y hombres que pertenecen a cualquiera de los tres tipos de población descrita, que rentan viviendas de manera individual o compartida en múltiples puntos; en general, conviven con personas no indígenas. Destacan las mujeres, en esta forma de asentamiento aislado, principalmente jóvenes indígenas que se emplean en el trabajo doméstico remunerado, y que viven toda la semana o por temporadas en casa de sus empleadoras / es con poco contacto con su familia o comunidad.

Fueron consideradas como colaboradoras las mujeres indígenas jóvenes que se auto-identificaron como tal y que residían o habían habitado en alguna de las 16 alcaldías de la capital. Se les contactó mediante un cartel-invitación que se difundió mediante las redes sociales de quienes integramos el equipo de investigación. Dos de las colaboradoras habían participado previamente en la primera fase. Asimismo, una más de ellas fue la primera prestadora social del proyecto y otras más eran conocidas de diversos espacios por integrantes del equipo de investigación.¹¹

¹¹ Cabe señalar que, en la aplicación de las entrevistas, se conformó un grupo de colaboradoras con estudios universitarios y en el momento de las entrevistas tenían acceso

Para el análisis de las respuestas que las jóvenes brindaron a las preguntas del guion de entrevista y de los ejercicios que corresponden a los mapas de relieve, cada entrevista se conformó como un caso. En este sentido, cada joven nos revela una perspectiva situada de la ciudad:

[...] las ciudades se construyen con planos, calles, casas, parques, pero también con múltiples y diversas formas de vivir en ella [...] heterogéneas vivencias, itinerarios, imágenes, prácticas, en cuanto las personas van estableciendo vinculaciones con los espacios urbanos a través de procesos históricos, simbólicos, afectivos, perceptivos [...] las referencias espaciales están en la base de las nuevas reconceptualizaciones identitarias, ubicando a las ciudades como escenarios estratégicos para pensar la alteridad [...] han planteado una apertura a los procesos simbólico-culturales de la vida social [...] la necesidad de comprender la percepción, valoración y acción de sujetos históricamente situados (Soto, 2011: 9).

Los 21 casos se conforman como una muestra auto-seleccionada y no representativa, la cual estuvo integrada por jóvenes indígenas que compartían: 1) estudios universitarios o de posgrado; 2) experiencia de participación en redes, organizaciones o colectivos (en te-

a internet y manejo de plataformas virtuales de comunicación.

mas de derechos humanos, género, juventudes y pueblos indígenas); 3) experiencia en investigación académica, y 4) un posicionamiento político y crítico de su identidad.

Otras características de las colaboradoras son las siguientes:

- Entre las ocupaciones señalaron ser estudiantes, empleadas, monitora / promotora, tallerista, consultora independiente, abogada, docente y comerciante.
- El rango de edad es de los 21 a 36 años.
- Dos jóvenes son nahuas originarias, 3 son residentes y 16 migrantes por motivos de estudio.
- Los pueblos de pertenencia son mixe, zapoteco, mixteco, otomí, nahua, purépecha y chinanteco.
- Los lugares de nacimiento son Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Estado de México y Ciudad de México.
- Las alcaldías de residencia en Ciudad de México son Benito Juárez, Coyoacán, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Miguel Hidalgo y Milpa Alta.
- El tiempo mínimo de habitar en la Ciudad de México es de 3 años, mientras que el máximo es de 28.
- La mayoría se identifica como heterosexuales.
- La mayoría de ellas rentan una vivienda.

Por medio de entrevistas individuales, abordamos el miedo, la percepción de seguridad e insegu-

ridad, pero también pedimos a las colaboradoras identificar las violencias y la discriminación que han experimentado en la ciudad, particularmente en los lugares clave que señalaron por ser significativos o por el tiempo y frecuencia en los que permanecen en ellos. Mediante preguntas detonadoras se buscó que las jóvenes entrevistadas, a partir de sus características identitarias (sexo / género, etnia y edad), asociaran estos lugares clave con diferentes sensaciones y emociones, a la vez que les pedimos reflexionar sobre cómo se entrelazan con las dinámicas de poder.

Con la finalidad de homogeneizar el proceso de aplicación se diseñaron distintos instrumentos, los cuales fueron puestos en práctica en una prueba piloto con 10 jóvenes y, una vez realizados los ajustes pertinentes, se aplicó el guion definitivo a 11 jóvenes más. Se diseñaron en total los siguientes instrumentos: cédula de identificación de la colaboradora, guion de entrevista, ejercicios de mapas de relieve, guion instruccional. Los materiales adicionales fueron: consentimiento informado, infografía del guion instruccional, videos explicativos (ejercicio 1. Tabla de los lugares clave; ejercicio 2. Tabla de clasificación de los lugares clave; ejercicio 3. Gráfica de los lugares clave), formato de diario de campo y formato de transcripción de la entrevista.

Las entrevistadoras compartimos con las colaboradoras la experiencia como habitantes urbanas,

ser parte o estudiantes de la universidad, ser mujeres o jóvenes, así como por mantener una posición crítica sobre la identidad de género de las mujeres, el clasismo y el racismo, lo cual facilitó una dinámica de horizontalidad y de espejeo, sobre todo de acompañamiento del equipo de investigación a las colaboradoras, cuando ellas compartieron situaciones y experiencias dolorosas. Con esto podemos decir que el involucramiento fue marcadamente necesario para sortear los obstáculos que nos impuso hacer este trabajo de campo en modalidad no presencial.

Con base en la lectura y revisión detallada de las transcripciones y en concordancia con el guion de entrevista, se establecieron como categorías los principales ejes analíticos que orientaron la elaboración de las preguntas: miedo, seguridad e inseguridad, violencias, discriminación, y a cada una correspondieron subcategorías: miedo a la calle, a la oscuridad / noche, al otro / al desconocido, a los hombres, a no ser visible / escuchada, a la delincuencia, a ser violentada; formas de afrontamiento al miedo, las violencias y la discriminación; identificación de violencias estructurales e interpersonales; definición, experiencias, identificación de causantes de discriminación. A cada categoría y subcategoría se les asignó un código para la sistematización de las entrevistas. A continuación, presentamos un panorama general de lo que encontramos a partir de este

procesamiento de la información de campo.

HABITAR LA CIUDAD DESDE EL GÉNERO, LA EDAD Y LA ETNIA

Primero, se pidió a las jóvenes que seleccionarán los lugares clave en su vida diaria y luego que indicarán cómo se sentían en cada uno de ellos por su género, edad y etnia. En un segundo momento se solicitó clasificar estos lugares en cuatro opciones: 1) lugares de bienestar o alivio, 2) lugares de malestar, 3) lugares controvertidos y 4) lugares neutros. Finalmente, debían graficarse en un plano los lugares clave, según el nivel de bienestar o malestar con el género, la edad y la etnia.¹²

Hubo una coincidencia entre las jóvenes al identificar los lugares clave porque todas tenían una experiencia como estudiantes, así es que la escuela o la universidad fue uno de ellos. Otro lugar coincidente fue la casa, el hogar o la vivienda donde habitan o pasan mucho tiempo y, por último, el transporte público.

En cada uno de los lugares clave se hacía alusión a espacialidades más concretas: el salón de clases, la facultad, la biblioteca, la cafetería o comedor universitario, o algún espacio más específico, por ejemplo,

¹² En este artículo no se presentan las gráficas espaciales porque serán parte de una publicación posterior.

“las islas” del campus de Ciudad Universitaria de la UNAM, incluso, aunque no hubieran sido estudiantes de esa institución.

En relación con la casa, el hogar o la vivienda, este lugar podía hacer referencia a distintos lugares, de acuerdo al lugar donde han habitado o donde conviven con familia y amistades: la casa familiar donde crecieron; en el caso de las jóvenes migrantes, la primera casa en donde vivieron cuando llegaron a la ciudad, las viviendas compartidas con familiares o amistades, la casa de estudiantes, así como el lugar donde vivieron solas por primera vez, la casa de la pareja, de amigas o amigos.

En el caso del transporte público se indicaban distintas formas de transporte disponible en la Ciudad de México, por ejemplo, taxis, taxi en aplicación, bicitaxi, mototaxi, Sistema de Transporte Colectivo Metro, Metrobús, trolebús, microbús o combi.

Algunas de las jóvenes indicaron como lugares clave sus lugares de trabajo, de participación política en la universidad, o en grupos y colectivos organizados, así como bares, restaurantes, museos, centros comerciales, lugares de reunión de amigas y amigos. Otros lugares a los que hicieron referencia fueron los sitios donde podían reunirse con otros estudiantes de la escuela, con su familia, con personas de su comunidad o con más jóvenes de etnias o pueblos indígenas distintos al de ellas. Dos jóve-

nes residentes hicieron referencia a sitios emblemáticos de la ciudad: el Zócalo, el Bosque de Chapultepec, el Palacio de Bellas, el centro de Coyoacán y la Basílica de Guadalupe.

A grandes rasgos, ser mujer las hace sentir miedo e inseguridad en los lugares clave; destaca esta sensación en el transporte público, aunque hay espacios donde se sienten empoderadas y reconocidas por su género, por ejemplo, en el trabajo o en grupos y colectivos conformados por mujeres.

La edad las hace sentir vulnerables, principalmente en el transporte público. Coinciden, las colaboradoras, en sentirse por su edad, marginadas en la toma de decisiones; también sienten que sus opiniones son desvalorizadas desde la mirada adulta, por ejemplo, en la casa familiar o el salón de clases.

La etnia podía ser motivo de orgullo una vez que politizaron su pertenencia étnica y le dieron valor a su identidad y cultura, pero fueron recurrentes las experiencias de discriminación directa (en relaciones interpersonales en la vida cotidiana) e indirecta (por las normas y condiciones de infraestructura u organización de los espacios), por ejemplo, en los espacios institucionales de salud, de impartición de justicia, de acceso a servicios urbanos, la escuela y las distintas espacialidades asociadas a ella, en el trabajo, y el transporte público. Su condición étnica es motivo de discriminación porque se estereotipa y se racializa su fenotipo, su

forma de vestir, el uso de su lengua materna o la pronunciación del español, pero también por sus actitudes, formas de pensamiento, ideología, cosmovisión, que se orientan hacia el cuidado del ambiente, formas de conocimiento basadas a la vez en la experiencia individual y colectiva; en suma, priorizar la vida colectiva en vez de la vida individual y atomizada que impone la ciudad y lo urbano.

El reconocimiento de que las otras personas están ahí [en la ciudad] como que cada quien piensa en sí mismo y en su bolita. “No me importa, me da igual la otra persona”. A lo mejor si pensáramos más en las otras personas, aunque hubiera tanta gente no sería tan desagradable. Los colores con los que se puede pintar la urbe podrían contribuir a que el espacio se sienta mejor. Por ejemplo, en el Metro hay una sensación de un espacio indigno, como de que no hay manera que te sientas cómodo, cómoda en el Metro. Pienso que tiene que ver con los colores, con la limpieza. Mejorar esas cosas. Incluso, no sé por qué los asientos son tan X. No sé, si tantas personas pasamos tanto tiempo en el Metro, por qué no hacerlo más cómodo, menos cruel.¹³

En el contexto de la ciudad, una de las emociones que ha interesado abordar en los estudios sobre género y espacio es la percepción del miedo, especialmente en el espacio

público, porque se trata de un fenómeno que presenta una impronta de género; son las mujeres quienes suelen ser socializadas para tener miedo en el espacio público, lo cual repercute en la manera en la que se relacionan con los lugares que lo conforman; para los hombres, no obstante, el miedo es una emoción que tienen prohibido expresar, aun cuando sientan temor. Por tanto, el miedo nos permite observar la organización de género, particularmente el impacto que provoca esta emoción en el uso del espacio.

Ahora bien, el género es un ordenador social de poder que sólo puede ser comprendido en concatenación con distintas formas de organización y de relaciones de poder. En este sentido, abordar el miedo también nos permite matizar las experiencias espaciales a partir de la concatenación / interseccionalidad / interrelación / imbricación de los sistemas de opresión que se manifiestan en un contexto y tiempo específico. Indagar sobre el miedo de las personas en sus espacios significativos y en las espacialidades en general, que se construyen en el espacio urbano, nos lleva a cuestionarnos sobre temas de seguridad / inseguridad, violencias y discriminación; fenómenos que también poseen un marcador de género, etnia, edad, clase, raza y otras. Paula Soto señala que,

[...] la experiencia de la ciudad no sólo se reduce a la materialidad, sino que considera las emociones,

¹³ Entrevista 5, LHC, 31 años, hñahñu.

sentimientos, recuerdos, sueños, miedos y deseos de los sujetos como ejes de la experiencia espacial individual y colectiva [...] la diversidad de espacios vividos, la superposición de percepciones y la posibilidad de simbolizar van íntimamente ligadas a procesos emocionales que dan lugar en nosotros a sentimientos o emociones agradables o desagradables, transformando al espacio en un depositario de significados [...] la idea de representación espacial ayuda a la indagación sobre temas como el sentido del lugar, el paisaje, la violencia y el miedo (Soto, 2011: 21).

Para comprender las restricciones, obstáculos y posibilidades que las jóvenes indígenas enfrentan para acceder a los beneficios y servicios que proporciona la ciudad, identificar el miedo “resulta determinante en la capacidad de moverse” (Soto, 2011: 15).

Con la finalidad de abordar el miedo, pedimos a las colaboradas que nos compartieran en qué situaciones lo sentían, e hicimos preguntas acerca de su percepción de seguridad e inseguridad, así como las emociones vinculadas con una y otra, además les pedimos algunas propuestas para aumentar la seguridad y disminuir la inseguridad. Lo que notamos al revisar las respuestas es que, en general, hay coincidencia sobre lo que provoca en ellas la percepción de seguridad o inseguridad entre los tres grupos con los que trabajamos, a saber:

nahuas originarias, residentes y migrantes.

Es preciso concebir la seguridad a partir de entender los rasgos constitutivos de la inseguridad: riesgo real (dimensión objetiva) y riesgo percibido (dimensión subjetiva); en ambas dimensiones, el miedo / temor está presente, pero en el segundo caso su manifestación y posible comprensión se torna compleja porque el sentimiento de inseguridad no se reduce al temor de ser víctima de una agresión personal, ya que según la posición social, otros temores aparecen para aumentar la incertidumbre y malestar que perturba a las personas de manera individual y la vida social en su conjunto en el momento actual.

Podemos decir, entonces, que la inseguridad se conforma por los siguientes elementos:

- 1) El peligro concreto de ser víctima de amenazas, agresiones y violencia.
- 2) La ruptura de códigos de convivencia.
- 3) La falta de cuidado del espacio urbano: en términos de mantenimiento e infraestructura y de ausencia de la fuerza pública.
- 4) El sentimiento de inseguridad que provoca que un espacio no esté cuidado y que haya sido abandonado por la ciudadanía.
- 5) El miedo, sentimiento subjetivo que va más allá de un lugar específico que produce miedo (Comisión Europea, 2006)

En general, para las jóvenes colaboradoras la seguridad está asociada con el conocimiento de los espacios y de las personas que hacen parte de ellos. Coinciden también en que estén iluminados, particularmente por la luz del día; que estén limpios y cuidados, y que haya personas, especialmente otras mujeres, pero sin que haya aglomeraciones. Prefieren los espacios abiertos y que tengan áreas verdes o con vegetación.

Recuperamos el siguiente relato en el que una de las colaboradoras nos indica qué hace seguros los lugares que son significativos para ella. Consideramos que su relato sintetiza distintos elementos que se suman a los aspectos más generales que dan seguridad, los cuales apuntan a lugares que construyen sentimientos de pertenencia, identificación y comunidad; importante, también, señalar en el relato la mención a la posibilidad de manifestar una cosmovisión o una espiritualidad:

Yo creo que lo que los hace seguros es que hay más mujeres alrededor de mí y conmigo; pero también yo creo que tiene que ver con una cosa como de pertenencia o de identificación; no sé, sentido de comunidad tal vez. Que el bosque y la nopalera para mí son espacios no únicamente que me dan sustento, sino también son espacios espirituales. Son espacios que yo los considero como medicina. Y creo que toda la espiritualidad que ocurre en el bosque y todo lo que conlleva trabajar el campo, hace que sienta

que son espacios en los que puedo estar tranquila. No sé cómo explicarlo; tal vez para conceptualizarlo podría decir que es una cosa espiritual. Y también yo creo que son espacios que conozco, que puedo reconocer fácilmente.¹⁴

Por otra parte, la inseguridad en los espacios urbanos se asocia con la oscuridad, específicamente con la noche, los lugares y las personas desconocidas, que estén sucios, descuidados o con basura, que no haya señalización para saber la ubicación.

Las jóvenes colaboradoras coincidieron en que estar solas en los espacios (sin personas conocidas alrededor o acompañándolas) marca la sensación de temor. Prefieren estar acompañadas por mujeres y por hombres conocidos. Con las primeras no desaparece el miedo, pero éste se distribuye por la compañía de unas a otras. A los varones conocidos se les asocia con una imagen protectora, pero a los desconocidos como peligrosos.

En la Ciudad de México algo que me hace sentir muy insegura es que no sabes qué personas son con las que estás hablando, o qué ideas, o qué pensamientos, o qué pueden hacer contigo. Yo nunca logré relacionarme de manera afectiva, de amistad con personas que eran originarias de la Ciudad de México;

¹⁴ Entrevista 3, DMC, 26 años, nahua originaria.

siempre me relacioné mucho con amigos que igual eran migrantes, que igual eran de Oaxaca, o de otros estados, a lo mejor porque teníamos experiencia compartidas, pero realmente nunca pude hacer enlace porque nunca sentí confianza. Sentí que ellos tenían como otras ideas, otra perspectiva de la vida, aparte de que también, pues yo tenía otra visión.¹⁵

El miedo a la agresión sexual en el espacio urbano fue puesto de manifiesto por todas las jóvenes entrevistadas; algunas describieron experiencias de acoso callejero. La violación sexual en la calle es un miedo permanente que se presenta en las mujeres, y las jóvenes indígenas no fueron excepción; por supuesto, también hablaron del temor al asalto, robo y, particularmente, al secuestro, no asociado a que puedan pedir algún rescate para salvar su vida; más bien el temor se orienta a que alguien las secuestre para introducirlas en el tráfico de órganos y en la trata con fines de explotación sexual, pues consideran que por su edad (ser jóvenes) son vulnerables a vivir estas violencias.

Hay algo que a mí me da mucho miedo, me causa mucho temor. Tal vez yo lo relaciono mucho con la edad, y es el hecho de violación, o de que a mí me violen. Siento que a mi edad soy más vulnerable, a diferencia de una niña, que no digo que no pase, pero

siento que puede ser más frecuente en una adolescente o joven a diferencia de una señora. En esa parte de los 18 a los 30 o hasta los 40 [años], se me hace como muy vulnerable para una mujer. De alguna manera me hace pensar que, digamos, si yo tuviera 50 años, siento que esa parte como que se reduciría.¹⁶

En el siguiente relato se puede observar una especificidad de las jóvenes indígenas en la percepción de inseguridad en el espacio urbano, la cual refiere a ser posicionadas por los habitantes urbanos como “otredad”, como representantes de la alteridad, de lo diferente racializado.

Cuando llegué [a la ciudad] yo me sentía como observada. Sentía que me veían porque yo no era de ahí. En mi familia yo soy la más morena, entonces, cuando vengo a este espacio, cuando paso a la prepa y después a la universidad, son como rasgos muy armados en mí, y siento que, como las personas me ponían más atención por eso, entonces, hubo espacios en donde me sentía como aislada. Luego en el Metro, o bueno, en el transporte, así como “la veo y me voy como otras dos sillas atrás” ¿no?¹⁷

Violencias y discriminación son las dos caras de la desigualdad; además, ambos fenómenos violan

¹⁵ Entrevista 12, AKVH, 22 años, *ayuuik*.

¹⁶ Entrevista 1, FAAP, 28 años, chinanteca.

¹⁷ *Idem*.

el principio de igualdad de derechos y del respeto de la dignidad humana. Por un lado, la violencia se ejerce en relaciones desiguales de poder (de género, edad, clase, raza, etnia) como una acción u omisión intencionada para causar distintos tipos de daño. Cabe señalar que la violencia se reproduce porque se construyen mecanismos que la justifican y la normalizan, aunque cause mucho sufrimiento (Bonfil *et al.*, 2017).

Por otro lado, la discriminación es una forma de trato que tiene como finalidad deshumanizar a una persona o grupo, utilizando sus características para tratarla como inferior e impedir que ejerza sus derechos. Puede observarse en el trato directo entre las personas o de forma indirecta cuando se diseñan y organizan los espacios, el tiempo, las normas y leyes, sin reconocer la diversidad, las diferencias y las desigualdades que existen entre personas y grupos en un ámbito o sociedad, todo lo cual impide que sean considerados como equivalentes y puedan ejercer sus derechos de manera plena (Rodríguez, 2006).

Ahora bien, en el caso de las mujeres indígenas, las violencias y la discriminación se traslapan en su vida cotidiana debido al racismo, la situación de pobreza y el despojo, identificando tipos específicos de violencia como son maltrato, agresión y exclusión en los ámbitos familiar, doméstico, personal, comunitario, laboral, y en la relación

con la sociedad no indígena, sus espacios y sus instituciones.

Un espacio clave para las colaboradoras que entrevistamos es la escuela. Hay un *continuum* de violencia desde que son niñas en la escuela básica, hasta que están en los espacios universitarios en la ciudad. En las narraciones de las colaboradoras abundan las situaciones violentas que han tenido que enfrentar en el espacio escolar, pero retomamos el de una de ellas que nos narra cómo ha sido su experiencia en la universidad. Ella afirma que lo que vivió no fue violencia de género, fue “violencia discriminatoria”, lo que ejemplifica la idea del cómo para las jóvenes indígenas, violencias y discriminación se traslapan en su experiencia. También podemos observar en su relato los tipos de violencia que enfrentan como mujeres indígenas.

“Exclusión”:

Mis compañeras de la facultad, hasta el día de hoy, nunca me incluyen en los trabajos en equipo. Los profesores me decían “no lo tomes tan a pecho”, pero yo veía que las chicas se llevaban muy bien, iban a beber juntas, salían de fiesta y a mí nunca me invitaban. Mis compañeras se reúnen cuando yo trabajo. Nunca me invitaban a los grupos, las fiestas y salidas que hacían. Nunca me sentí parte de la comunidad de mi carrera. Comentaban: “Ay K., tú eres de Oaxaca, allí ni siquiera hay carne, ni siquiera hay luz”.

“Maltrato y violencia de género”:

En el primer semestre de la “uni”, unas niñas y digo unas niñas porque en verdad es de niñas, me quitaron mi credencial de elector, sacaron varias copias y las pegaron en el salón con un letrero que decía “Se busca por oaxaqueña y por chaira”. Eso me hacía sentir muy mal. Me escondían la mochila. Tomaron mi teléfono y cambiaron el estado de mi *WhatsApp*, diciendo “saquen los packs”; yo no sabía ni siquiera qué eran. Las cuestiones sexuales las empecé a conocer aquí en la Ciudad de México, nunca en Oaxaca. Ellas siempre hacían chistes muy sexuales, para mí la sexualidad es algo diferente.

“Discriminación”:

También escuché muchas veces los comentarios de mis compañeros diciendo: “es que ella es de pueblo y se siente de ciudad”, “es que ella siempre tiene la misma ropa”, y sí, tenía la misma ropa porque sólo me alcanzaba para sobrevivir, pagar la renta y pagar la comida. Los profesores nunca se preocuparon por interpretar mi cultura. Siempre era yo la que me tenía que integrar, la que estaba mal. Siempre me sentí muy triste. De hecho, por esas cuestiones me salí un semestre, por lo que me hacían estas compañeras. Después de esos sucesos, me la pasé muy alejada de mis compañeras. Lloré muchas veces, sobre todo en la pandemia porque yo me regresé

a vivir a Oaxaca y pues realmente allá no había luz.

“Violencia estructural”:

Mi familia vive en una zona donde no hay luz eléctrica y trabajamos con paneles solares. Tuvimos que aventarnos una lucha muy fuerte para tener luz eléctrica, para que nosotros estudiáramos. Yo les comentaba a mis compañeras y ellas no me tomaban en cuenta, me sacaban de los equipos, sin tomar en cuenta que yo tenía que viajar media hora para llegar a un lugar que tuviera luz y que tuviera internet, sobre todo. Luego tenía que regresar a mi casa a trabajar, pues trabajamos toda la familia para mantenernos.¹⁸

Ante estas situaciones se pudieron apreciar varios impactos de estas violencias y de la discriminación en la vida de las jóvenes en su paso por la escuela: bajo rendimiento escolar, desánimo para continuar sus estudios, abandono o pausa de los estudios, como se menciona en la narración. Enfrentan limitaciones económicas y situaciones emocionales como enojo, tristeza, miedo. Algunas expresaron sentir vergüenza de su identidad étnica. Sin embargo, frente a este contexto, las jóvenes oponen resistencia, hacen conciencia de su situación, de su identidad, porque también es posible en la ciudad

¹⁸ Entrevista 12, AKVH, 22 años, *ayuujk*.

encontrar contextos que las favorecen, y que ellas aprovechan para salir adelante como mostramos a continuación.

PRÁCTICAS ESPACIALES DE LAS JÓVENES INDÍGENAS EN LA CIUDAD

Consideramos oportuno, para la elaboración del presente artículo, acudir a la teoría de las prácticas desde la perspectiva de Michel de Certeau (1996), desarrollada en gran parte en el primer volumen de la obra *La invención de lo cotidiano. 1: Arte de hacer*, en la que el autor nos presenta de manera detallada, amplia y compleja su propuesta.

Orientándonos por la presentación escrita por Luce Giard (1996), discípula e integrante fundamental del grupo cuyo trabajo investigativo provee los insumos empíricos en los que se sustenta el libro, así como de la minuciosa lectura de Rossana Cassigoli (2016) sobre la obra de este autor, pudimos aproximarnos a la teoría decerteana sobre las prácticas, la cual, en principio, nos ofrece un método para describir, comparar y diferenciar actividades que son propias de la vida cotidiana, y que han sido denominadas bajo la noción de prácticas, o, en palabras del autor, “las maneras de hacer” de “los practicantes” que tienen “una condición de *dominados* (lo que no quiere decir

pasivos y dóciles)” (De Certeau, 1996: XLII).¹⁹

Las “maneras de hacer” han tenido menor interés dentro del conocimiento de la vida social en relación con las “maneras de pensar” y a las “maneras de decir”. No obstante, señala el autor: “Hay que volverse de cara a estas prácticas, a aquella proliferación diseminada de creaciones anónimas y perecederas, que no se capitalizan pero hacen vivir” (De Certeau, 1996: 18, en Cassigoli, 2016: 5).

Además, el autor también nos propone un esquema metodológico para abordar las prácticas desde un marco epistemológico compartido con la propuesta de investigación descrita a lo largo de este texto. Primero, porque propone “una práctica observadora y comprometida” en el quehacer antropológico (De Certeau, 1996: XXV, en Cassigoli, 2016: 1) con la que coincidimos. Segundo, porque propone el estudio de las prácticas como un objeto de conocimiento válido para la ciencia, aunque se trata de “actividades por naturaleza efímeras, frágiles y circunstanciales”. De Certeau nos propone pensar las prácticas cotidianas de lo que él denomina “consumidores” y que “son de tipo táctico” (Giard, 1999: XVIII, en Cassigoli, 2016: 2).

De acuerdo con este autor, las prácticas son reconocibles “en el uso de la lengua y el espacio, en las

¹⁹ Las cursivas son del autor del presente artículo.

maneras de cocinar y habitar” (De Certeau 1995b: 49, en Cassigoli, 2016: 2). No opone las prácticas a la teoría, más bien considera que ambas son prácticas con operaciones diferentes: las primeras son no discursivas y la segunda son “prácticas articuladas en el discurso” (Cassigoli, 2016: 6).

Frente a una visión totalizadora de la “ciudad planificada y legible” como “*concepto*”, De Certeau nos advierte de las

[...] prácticas del espacio [que] remiten a una forma específica de *operaciones* (de “maneras de hacer), a “otra espacialidad” (una experiencia “antropológica”, poética y mítica del espacio), y a una esfera de influencia *opaca* y *ciega* de la ciudad habitada (De Certeau, 1996: 105).²⁰

A partir de estas ideas decer-teanas revisamos las narraciones de las colaboradoras y nos encontramos en tres de ellas con una metáfora interesante, que revela el significado que la ciudad tiene para las jóvenes indígenas, especialmente para las que no nacieron y crecieron en ella. Presentamos a continuación las tres menciones:

Quando llegué a vivir a la Ciudad de México tenía 18 años. Para mí, realmente era un monstruo la Ciudad de México. Cuando se hacía de noche yo ya no salía porque tenía mucho miedo y sentía que me iban

a matar, sentía que me iban secuestrar, o no sé muchas cosas. Fue muy complicado para mí porque no tenía los medios, no tenía las herramientas. Nunca nadie llegó y me dijo, “oye así se puede, así se ocupa *uber*,”²¹ o no te subas a estos taxis o vente de este lado. Fueron como cosas que aprendí sola.²²

Pienso que generalmente cuando andaba en el espacio público siempre me estaba cuidando, siempre me cuidaba de algo. No estoy segura de qué, pero esta cosa de que la ciudad es un monstruo, pues es muy real. Entonces terminas agarrándole cariño y sabes por dónde, pero de alguna manera como que no te acabas de sentir del todo cómoda.²³

Quando yo llegué a Ciudad de México, la primera vez, tenía 22 años, era muchísimo más joven. Era la primera vez que salía del lugar donde yo nací. Mi forma de vivir en la ciudad era mucho más insegura. No sabía en ese momento a lo que yo me estaba enfrentando. Es que la Ciudad de México, la verdad, puede llegar a ser un caos, un monstruo que hay que domar. Ahora, sí me siento al habitar la ciudad más segura porque ya la conozco, sé moverme.²⁴

De Certeau también nos propone un “concepto operativo de la

²¹ Taxi de aplicación.

²² Entrevista 12, AKVH, 22 años, *ayuujk*.

²³ Entrevista 5, LHC, 31 años, *hñahñu*.

²⁴ Entrevista 14, PXB, 32 años, nahua.

²⁰ *Idem*.

ciudad” como discurso, en el que ocurren tres operaciones: 1) produce o inventa “un espacio *propio*”, 2) un “no tiempo” y 3) crea “un *sujeto universal* y anónimo que es la ciudad misma” (De Certau, 1996: 106). En relación dialéctica con este discurso están las prácticas cotidianas, el espacio vivido por un conjunto de singularidades, que con sus pasos van dejando huellas que “Tejen los lugares” que conforman “sistemas reales cuya existencia hace efectivamente la ciudad” (De Certeau, 1996: 109). Así entonces, nos propone el autor dos instrumentos: “un mapa urbano” de los caminantes “para transcribir sus huellas” y “sus trayectorias”, para indicar por donde pasan y por donde no (De Certeau, 1996: 109), identificando “los atajos, desviaciones e improvisaciones del andar”. Los resultados son convertidos en recorridos que se enuncian como:

- 1) Valor de verdad: algo que es necesario, posible, imposible o contingente.
- 2) Valor de conocimiento: de lo cierto, de lo imposible, de lo posible o de lo contingente.
- 3) Valor de un deber hacer: de lo obligatorio, de lo prohibido, de lo permitido o de lo facultativo (De Certeau, 1996: 111-112).

El relato de una joven nos permite asomarnos a una de las maneras de adaptación a la ciudad, proponiendo, al mismo tiempo, un

cambio en “las maneras de hacer”, de habitarla.

Hubo cosas que yo no estuve dispuesta a hacer. Una vez me pasó, se me hizo tan evidente mi poca capacidad de habitar la ciudad de esa manera. Me pasó que yo vivía en San Andrés Totoltepec y trabajaba hasta la Anáhuac Norte que estaba cerca de Tecamachalco, Interlomas. Entonces yo tenía que salir muy temprano porque me hacía bastante tiempo. Una vez, yo quise tomar un camión de ahí de San Andrés para ir al Metrobús, al Metro. Había mucha gente, la cosa es, ustedes saben ¡Súbete! No importa cómo. Pero yo no tengo esa habilidad de decir “¡Quítense que ahí voy!” Yo suelo respetar a la gente. No voy a empujar a nadie. No voy a tener estas actitudes como de individualidad porque nunca he podido tenerlas. Me acuerdo que una persona puso su mano, pues como yo no reaccionaba, puso su mano para que yo no me subiera y dejó subir a toda su familia y al final se subió él y a mí me dejó ahí, paralizada. Lo que yo pensé para mí fue “Yo no tengo la habilidad de vivir así. Yo no puedo, no puedo pelear por eso. No quiero. No sé hacerlo”. Entonces, lo que hice fue que me paré una hora antes y tomaba un camión que pasaba justo enfrente de mi casa. No tenía yo que pelearme con nadie. No tenía que yo empujar a nadie. Pero, claro, tenía que usar yo una hora de mi sueño, digamos, para poder yo hacer ese

proceso, pero fue una manera de adaptarme. Aunque debo de reconocer que nunca pude adaptarme a ese estilo de la ciudad de rapidez y de inmediatez, de primero yo y no me importan las demás personas. Cambia tu manera de habitar la ciudad.²⁵

Un punto muy importante que nos llevó a tomar la decisión de acudir a la teoría decerteana, es la importancia que le da a los inmigrantes y a las minorías étnicas para el análisis de las prácticas. Cassigoli explica de la siguiente manera por qué:

La figura del migrante, o el “minoritario”, exacerba el paradigma de la resistencia a la asimilación cultural. El alejamiento de las bases referentes, la adopción obligatoria de códigos administrativos y habituación a un nuevo espacio, se traducen en toda una gama de tácticas o maneras de reutilizar con fines propios el orden impuesto y arbitrario de las cosas (Cassigoli, 2016: 7).

Las “maneras de hacer” de estos grupos “aglutinarían procedimientos de orígenes heterogéneos”. Por ello, la reconstrucción de la memoria se vuelve una dimensión indispensable en el análisis de las prácticas; es un fragmento de la memoria donde se advierte la relación de una situación presente con “un patrimonio disperso”, y con “las

vías múltiples del porvenir”. De tal suerte que, “en el ‘hacer cotidiano’, radicaría, en el pensamiento decerteano, una clave inexplorada para la apertura hacia el sentido de la emancipación personal y política” (Cassigoli, 2016: 8).

En este sentido, advertimos un conjunto de prácticas que las jóvenes colaboradoras llevan a cabo para enfrentar precisamente desde su condición de migrantes y de minoría a la ciudad monstruo, en la que experimentan sistemáticamente situaciones hostiles, violentas y discriminatorias. Se consideró pertinente para este artículo mostrar tres prácticas que consideramos relevantes en las narraciones de las colaboradoras, pues de algún modo ejemplifican lo que plantea De Certeau acerca del migrante en la urbe: 1) el uso de la bicicleta, 2) la búsqueda de espacios verdes o de “naturaleza” en la ciudad y 3) caminar la ciudad.

En el proceso de urbanización de la Ciudad de México, el uso de la bicicleta estuvo mayormente vinculado con los sectores populares, siendo considerada sobre todo una herramienta de trabajo para quienes se dedicaban a oficios de servicios en los barrios populares. En ese mismo contexto, para generaciones pasadas era más bien “un juguete”preciado por las infancias, incluso, marcaba un estatus de clase entre niños que tenían acceso a una propia para fines recreativos y quienes sólo podían montarla unos momentos sí alguien se compadecía

²⁵ Entrevista 5, LHC, 31 años, *hñahñu*.

de prestárselas o, en peor caso, sólo podían mirar al afortunado que sí contaba con una en propiedad. Además, su uso estaba marcado por el género. Eran los niños y los varones quienes tenían total permisividad de aprender a montar y conducir ese artefacto, siempre imponiendo a las niñas más restricciones para poseer una y hacer uso de ella.

Recientemente, la bicicleta se ha considerado un vehículo alternativo para la movilidad en la ciudad, con la finalidad de revertir los problemas ambientales y de tránsito que trajo consigo el modelo centrado en el uso del automóvil. En este nuevo contexto de su uso, de nuevo se observa una impronta de género que marca diferencias entre hombres y mujeres, en principio, sobre la cantidad de ciclistas de uno y otro sexo; se sugiere en algunos conteos que el 70% son varones en la Ciudad de México (Díaz, 2017). Intuyendo este dato, resultó importante recuperar los relatos de una de las jóvenes colaboradoras, quien nos compartió algunas de sus experiencias en este vehículo.

En particular, en esta entrevista las emociones estuvieron a flor de piel; la joven vivía en ese momento en su comunidad, en la casa materna. Pocos meses antes su madre había fallecido. El relato nos lleva por los recuerdos de la señora, se reconstruye la biografía, el tiempo y los espacios son un vaivén entre el pasado y el presente, entre la casa familiar, la comunidad y la ciudad, entre antes de la pandemia

y la experiencia álgida de tratar de mantener el confinamiento.

“La bici” fue mencionada una docena de veces en el transcurso de la entrevista, lo cual nos lleva a pensar su importancia en la vida cotidiana y en la experiencia de la muchacha. Si bien el transporte público fue un lugar clave para la mayoría de colaboradoras, por pasar mucho tiempo ahí, y por experiencias de diverso tipo, especialmente violencias y tratos discriminatorios, la bici” fue mencionada por esta joven “para relatar experiencias afectivas y espaciales, por supuesto, también de miedo y violencia. De suerte que nos permitimos reconstruir y presentar algunas narrativas de esta colaboradora alrededor de “la bici”.

- 1) Recuerdo que mi mamá siempre estaba muy preocupada por mí, por mi salud, porque estuviera bien. En aquellos días, justo también la intención fue estar allá porque iba a visitar a un huesero para que me sobara la espalda porque había yo tenido un accidente en bici.
- 2) También mis amigas me hacen sentir segura. [Una de ellas] no tiene mucho que la conozco. La conocí en la facultad hace unos meses, poquito antes de que pasara esto de la pandemia y pues ha sido muy bonito también haberla conocido porque justo ella anda en bici; yo también ando en bici. Es como poder decirle “Oye, ya salí de la fac[ultad]. Oye, ya llegué a mi casa, oye, ya esto”,

como el mantenernos cuidadas, estarnos cuidando.

- 3) Hace unos días salí a rodar porque yo estaba bien estresada del semestre; así de verdad mi cuerpo decía “o me sacas o exploto”, pero obvio con muchísimo cuidado: cubrebocas, careta, así todo. Había un *güey*, estaba yo sobre la avenida y se me repegó con su carro. ¿Lo puedes creer? Me asusté un montón, fue así de “¿qué pedo?” Y yo dije: “¡ya no quiero rodar!” Porque se incorporó a la avenida y, justo, se pone el semáforo rojo. Entonces, pues como que pedaleo un poquito despacio, pero fue el semáforo más tardado de mi vida. El chiste es que tampoco me podía ni detener o bajar porque estaba sobre la avenida. Era riesgoso. Dije “¡chin! Pedaléale otra vez”. Con el miedo, con el enojo de que te vuelva a insinuar algo. Traté de reaccionar rápido, medio me orillé, atravesé banquetas y ya. El chiste es como que quise salir de ahí. Y digo: “¿hasta qué punto? Ahora hasta en bici, o sea ¡neta!, en bici puedo llegar a correr riesgo de que algo me pase”. ¡No sé! Me hubiera atropellado. Te imaginas un buen de cosas. Precisamente, ya hasta andando en bici me siento insegura.
- 4) ¿Identificas que no has podido ejercer alguno de tus derechos por la discriminación? “La libertad de andar en bici [...]”. Con esto que pasó con la bici, por ejemplo [me pregunto] ¿qué de-

rechos existen para los ciclistas en la Ciudad de México? ¿Hay alguna ley, un plan de movilidad? En particular, sobre las mujeres ¿cómo moverse en los espacios públicos? ¿Cómo transitar en tu bici sin ese temor de que te vayan a acosar?²⁶

Para cerrar este último apartado, por cuestiones de espacio sólo recuperamos algunas frases de las colaboradoras sobre la búsqueda de espacios verdes y una experiencia positiva de caminar la ciudad:

[...] Donde yo vivo no hay muchos espacios verdes o que queden cerca, por eso busco ir a CU [Ciudad Universitaria] para tener contacto con la naturaleza [...] Antes de la pandemia cuando no me sentía muy bien, siempre trataba de ir como a espacios verdes como el jardín botánico [...] Me hace sentir segura que haya otras mujeres, también las áreas verdes [...] Puedo identificar que yo me sentía más segura en áreas abiertas, así como verdes donde había árboles

[...] Un espacio en el cual me gusta estar es cualquier otro espacio que tenga que ver con la naturaleza [...] Yo conozco Ciudad de México justo porque he caminado muchas veces por sus calles. Cuando recién llegué yo caminaba antes de tomar un transporte. Caminar me ha dado una apropiación del espacio distinta, aunque yo no soy originaria de la

²⁶ Entrevista 9, VZBR, 21 años, mixteca.

ciudad [...] Me sentía segura porque yo sabía caminar de noche en esas calles [...] Caminar en el Bosque de Chapultepec me gusta mucho, me hace sentir libre.

Los espacios verdes, entre otras memorias, remontan a las jóvenes a la ruralidad, un lugar que permite estar alejadas de la vida urbana, del asfalto. Sin embargo, la percepción de peligro acompaña siempre su búsqueda de la naturaleza, del bosque, de los árboles. Sucede lo mismo con caminar en las calles de la ciudad. Podemos afirmar que la calle, junto con la noche son el espacio-tiempo que más temor causa a las mujeres, incluidas las jóvenes colaboradoras. No obstante, la acción de caminar permite en ciertas circunstancias un disfrute de la ciudad, convirtiéndose en una forma de apropiación efímera del espacio urbano, lo cual resaltó gratamente entre las narraciones que sistemáticamente aludieron a situaciones de miedo, violencias y discriminación relatadas por ellas, indicando con ello el derecho sentido a ocupar el espacio urbano de la ciudad.

REFLEXIONES FINALES

Ante el miedo, la percepción de inseguridad, las violencias y la discriminación, las mujeres indígenas jóvenes van implementando en la ciudad un abanico de tácticas que van desde negarse espacios-tiempos, el cuerpo y su propia identidad étnica, hasta confrontar tal hostili-

dad, incluso, rehusarse a pasar por víctimas, reivindicando y recuperando su cuerpo, el espacio urbano, sus orígenes y su cultura.

En los relatos compartidos por las colaboradoras se expresa el dolor, la frustración, el enojo, la tristeza que el miedo, la inseguridad, las violencias y la discriminación traen consigo, tanto aquéllas que son estructurales y las que ocurren en las relaciones interpersonales donde constantemente se ejercen poderes de dominio y opresión que siempre están vinculados con espacios y lugares físicos y simbólicos.

Las jóvenes indígenas oponen resistencia a partir de prácticas concretas en el espacio, en las formas de relacionarse, en su entusiasmo por formar parte de proyectos de cambio, que contradicen la idea de que las nuevas generaciones no participan en lo político, o que no crean formas de acción política, aunque lo cierto es que casi siempre lo hacen fuera de los circuitos políticos institucionales. Las jóvenes colaboradoras son un botón de muestra de que esto no es así. Con el apoyo familiar, la construcción de redes, con el reconocimiento de sus ancestros, la revaloración de sus prácticas comunitarias, la recuperación / reproducción de su cultura, logran enfrentar a “la ciudad monstruo”.

Las nahuas originarias participan en la recuperación de saberes y conocimientos ancestrales para la protección y defensa de sus territorios. Incluso retomando actividades

agrícolas. Participan activamente en la defensa del bosque, los humedales y del patrimonio tangible e intangible de sus comunidades marginalizadas del bienestar de un modelo urbano basado en la acumulación por despojo (Harvey, 2004). En este modelo, la riqueza y bienestar está en manos de una minoría que se va apropiando de los mejores espacios del territorio de la ciudad.

Las jóvenes residentes resignifican su identidad étnica y cultural en un contexto que obligó a sus familias, comunidades y a ellas mismas a desplazarse a la ciudad. En ese espacio experimentaron violencias sutiles, pero, sobre todo, violencias descarnadas para que borrarán de su cuerpo y su forma de ser todo rasgo étnico e identitario. Sus abuelas y madres les abrieron el camino para que pudieran acceder a la instrucción escolar e incorporarse a los estudios universitarios. Ellas conocen más la ciudad, saben por dónde sí, por dónde no, pero también se atreven a explorarla. Las que cuentan con más recursos económicos, experimentan y exigen integrarse a las actividades culturales, de ocio, de recreación que la localidad les ofrece.

Las jóvenes migrantes se adaptan a la vida urbana mientras tienen que vivir en la ciudad para cursar sus estudios y proyectos de formación o trabajo, pero cada que pueden regresan a sus comunidades o buscan en la urbe algún espacio que se parezca a lo que conocen, nos dice una de ellas: “Descubrir

los pueblos ubicados en Xochimilco y Milpa Alta fue descubrir lugares de alivio en la ciudad porque sentía que se parecían a mi pueblo”. Para ellas, habitar la ciudad es un desafío diario. Por ello se vuelve crucial construir redes de apoyo, participar en grupos, colectivos, para sobrevivir a un entorno urbano hostil en el que no interesa a nadie incluirlas, reconocerlas como parte de la ciudad.

En conjunto, las jóvenes indígenas, independientemente de su tipo de residencia, encuentran en la forma de vida urbana un espacio de ajenidad y no pertenencia que han introyectado en su experiencia de la ciudad; a esto se suman las violencias y la discriminación sistemática y cotidiana, creando frente a esto prácticas espaciales “tácticas”; nos dice De Certeau al respecto que éstas son “ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, [que] desembocan entonces en una politización de las prácticas cotidianas” (De Certeau, 1996: XLVIII).

BIBLIOGRAFÍA

- BIGLIA, Barbara (2014), “Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social”, en I. MENDIA AZKUE *et al.* (coords.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, España, Hegoa, pp. 21-44.
- BONFIL, Paloma, Natalia DE MARINIS, Patricia ROSETE y Raúl MARTÍNEZ (2017), *Violencia contra las mujeres en zo-*

- nas indígenas en México*, México, Segog-Conavim / CIESAS.
- CASSIGOLI, Rossana (2016), “Antropología de las prácticas cotidianas: Michel de Certeau”, *Chungará (Arica)*, vol. 48, núm. 4, pp. 679-690.
- CHIRAPAC (2013), *Violencias y mujeres indígenas*, Perú, AECID / Fundación Ford.
- COMISIÓN EUROPEA (2006), *Planificación, diseño urbano y gestión para espacios seguros. Manual*, Dirección General de Justicia Libertad y Seguridad.
- DE CERTEAU, Michel (1996), *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- DEL VALLE, Teresa (2010), “El derecho a la movilidad libre y segura”, en Virginia MAQUEIRA, *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia, pp. 245-291.
- DÍAZ, María Soledad de la Paz (2017), “La bicicleta en la movilidad cotidiana: experiencias de las mujeres que habitan en la Ciudad de México”, *Revista Transporte y Territorio*, núm. 16, pp. 112-126.
- GIARD, Luce (1996), “Presentación”, en Michel DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, pp. XIII-XXXV.
- HARVEY, David (2004), *El nuevo imperia-lismo*, España, Ediciones Akal.
- LEFEVRE, Henri (1975 [1967]), *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península.
- RODÓ-DE-ZÁRATE, María y Jordi ESTIVILL I CASTANY (2016), *¿La calle es mía? Poder, miedo y estrategias de empoderamiento de mujeres jóvenes en un espacio público hostil*, España, Instituto Vasco de la Mujer.
- SOTO, Paula (2011), “La ciudad pensada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada. Reflexiones teóricas y empíricas”, *La Ventana*, núm. 34, pp. 7-38.
- RODRÍGUEZ, Jesús (2006), *Un marco teórico para la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

MÁS ALLÁ DE LLEGAR AL CARGO: VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA MUJERES INDÍGENAS, LOS RETOS DE LA PARTICIPACIÓN

Lizeth Pérez Cárdenas*

Resumen: El objetivo de este artículo es dar cuenta de la violencia política en razón de género que enfrentan las mujeres indígenas en sus procesos de participación política en México, acotando las generalidades y expresiones compartidas con las que no están atravesadas por una identidad étnica, además de aquellas particularidades que matizan las experiencias de ellas. La temática es abordada desde la antropología política, así como la perspectiva de género, con la finalidad de posibilitar una mirada integral a este grave problema que enfrentan las indígenas en el ejercicio de sus derechos políticos y electorales.

Palabras clave: mujeres, indígenas, violencia política, poder, participación política.

Beyond Getting to Office: Political Violence against Indigenous Women, the Challenges of Participation

Abstract: The objective of this article is to show the political violence based on gender that indigenous women live in their processes of political participation in Mexico, delimiting the generalities and expressions shared with women who are not crossed by an ethnic identity, in addition to those particularities in the experiences of indigenous women. The subject is approached from political anthropology, as well as a gender perspective, to enable a comprehensive perspective at this serious problem faced by indigenous people in the exercise of their political and electoral rights.

Keywords: women, indigenous women, political violence, political participation.

Las mujeres indígenas en México se han incorporado al espacio político de forma gradual; si bien siempre han estado presentes en la toma de decisiones de sus pueblos y comunidades, el papel que desempeñaban había sido invisibilizado o reducido, generando y reproduciendo la idea de

ellas sólo como reproductoras de la cultura, y dueñas del espacio privado, hecho que no resulta exclusivo de este grupo; pero que no recupera ni da muestra de las realidades del ejercicio político de las indígenas, del papel que desempeñan en sus comunidades y de los múltiples retos que enfrentan en su camino por convertirse en actoras políticas.

La participación política de las mujeres indígenas es uno de los retos pendientes en la construcción y fortalecimiento de la democracia

* Jefa de Departamento de Investigación de la Unidad Técnica de Igualdad de Género y No Discriminación (UTIGYND), INE. Correo electrónico: lizperez.cardenas@gmail.com

contemporánea. En este sentido considero las corrientes del feminismo liberal como funcionales a la realidad que se vive, en el cual las desigualdades en el acceso a derechos y justicia son una constante, pero además de ello son los engranes que articulan los sistemas políticos contemporáneos.

Las mujeres, en general, y las indígenas, en particular, se enfrentan a un conjunto de obstáculos y violencias sistemáticas que impiden y obstaculizan su ejercicio en el espacio político; por ello, el objetivo de este artículo es analizar y reflexionar sobre la violencia política en razón de género que enfrentan las mujeres indígenas cuando ocupan cargos de elección popular en los sistemas de partidos.

La reflexión se presentará desde la antropología política, y desde diferentes posturas sobre los estudios de género, lo cual permitirá realizar un análisis de las múltiples relaciones de poder que se tejen en el ejercicio político de las mujeres indígenas. Para la discusión de este texto, en la primera parte se efectuará una revisión teórico-histórica sobre las formas en que se ha abordado la violencia política contra ellas, profundizando en su conceptualización y la propia judicialización del concepto; en la segunda parte, estas reflexiones se acompañarán de distintos hallazgos que dan cuenta de las particularidades de sus ejercicios políticos; y finalmente, en la tercera parte se formulan algunas reflexiones y propuestas para el abordaje

de esta problemática en el contexto mexicano.

La metodología utilizada es de carácter mixto, ya que para explicar el fenómeno en cuestión recorro a elementos cualitativos propios de testimonios y de notas periodísticas que recuperan entrevistas; al mismo tiempo que se utilizan fuentes cuantitativas, tales como el Registro Nacional de Personas Sancionadas en Materia de Violencia Política contra las Mujeres en Razón de Género (RNPS).

Además, es importante señalar que distintos elementos que son recuperados en este artículo son producto de mi investigación y tesis de doctorado denominada: "Ciudadánías plurales: mujeres indígenas y participación política en Ecuador y México",¹ y es que aunque la investigación no estuvo centrada en casos de violencia política contra el género femenino, fue evidente cómo dicho fenómeno apareció constantemente en las distintas narrativas, entrevistas, encuentros y preocupaciones de las mujeres indígenas con cargos políticos o con experiencias de participación.

Es importante señalar que esta revisión parte del supuesto de que los conocimientos son parciales, o bien, como menciona Haraway (1991), son situados y, por lo tanto, dan cuenta de una perspectiva parcial a través de lugares específicos,

¹Recuperado de: <<http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=23571&docs=UAMII23571.pdf>>.

localizables y críticos. En ese sentido, considero mi posición desde la no indigeneidad, pero sí con el compromiso ético y político de construir escenarios de participación política libres de todo tipo de violencia. Por ello, más allá de hablar sobre el tema, mi interés fundamental es visibilizarlo y aportar elementos sustantivos que permitan acotar los repertorios específicos de violencia en el caso de las mujeres indígenas.

Antes de continuar, vale la pena hacer algunas distinciones fundamentales en el marco de la política y lo que tiene que ver con los pueblos indígenas. En términos generales, se puede hablar de dos escenarios: 1) los sistemas normativos internos que incluyen “normas y prácticas para el nombramiento de autoridades municipales” (Pérez, 2021a: 75), y el funcionamiento de la vida comunitaria en general, lo que algunos han denominado como de “usos y costumbres”;² y, por otro lado, 2) los sistemas de partidos políticos, es decir, aquellos que eligen a sus autoridades municipales por la vía de los partidos políticos, los cuales se encuentran legalmente reconocidos por el sistema político-electoral.

Esta distinción es fundamental porque este texto se avoca en el segundo escenario, ya que si bien la violencia política que viven las

mujeres indígenas en los sistemas normativos internos debe ser explorada, no es el espacio desde donde hablo y tampoco el que conozco, ello como resultado de mi interés central por comprender las lógicas que operan dentro de la política institucional, sobre todo en aquellas indígenas que llegan a ocupar cargos públicos en espacios legislativos, sin que esto signifique invisibilizar el espacio comunitario.

Si bien, la violencia política contra las mujeres en razón de género es un fenómeno generalizado entre las que acceden al espacio público, es importante reconocer que existen condiciones que tienen como resultado que cuando la presencia de alguna intersección está presente, las violencias suelen ser más cruentas, o bien, particulares a las identidades o realidades que viven ellas, por lo que en este texto se abordarán dichas particularidades.

ENTENDER LA VIOLENCIA POLÍTICA EN RAZÓN DE GÉNERO

Históricamente, la antropología ha tenido un interés particular en las relaciones de poder y lo contemplado en el espacio de lo político, sin embargo, su acercamiento por lo general era desde procesos que se dan en espacios o territorios delimitados; no obstante, las preguntas, las respuestas y las teorías propuestas para explicar fenómenos políticos de forma más amplia estaban consignadas a disciplinas como la ciencia política, la sociología

² En México existen 2 458 municipios, de los cuales sólo el 17% se rige por sistemas normativos internos: 417 municipios en Oaxaca, Cherán en Michoacán, Ayutla de los Libres en Guerrero, y Oxchuc en Chiapas (Pérez, 2021b).

política y el derecho, lo cual resulta necesario, pero no suficiente para entender de forma amplia las múltiples formas en que se ejerce el poder y se articulan las violencias sistemáticas y estructurales ancladas a matrices de género concretas que operan dentro y fuera de las comunidades.

Por ello, resulta necesario incorporar un análisis antropológico que posibilite una mirada no sólo de las propuestas teórico-analíticas, sino uno que incorpore las propias experiencias de las actoras políticas, que en principio son el centro de este tipo de fenómenos. De tal suerte y como lo señala Abélès:

Un enfoque antropológico consecuente y deseoso de no cosificar el proceso político tiene que combinar, a nuestro entender, tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan; y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público (Abélès, 1992: 4).

En consecuencia, con el tema aquí abordado, esto significa que debemos adentrarnos en las formas en que las mujeres indígenas, por un lado, llegan a los cargos, y, por otro lado, las dimensiones de sus ejercicios, así como los retos a los que se enfrentan. Posteriormente, será necesario indagar en los territorios y las fronteras que simbólicamen-

te producen y reproducen el poder y las violencias, anclado a una perspectiva que permita dialogar con las actoras desde sus propias identidades, como mujeres y como indígenas, por mencionar algunas. Finalmente, es necesario hacer eco en las representaciones que se hacen del ejercicio político de ellas, primero como representantes, y después, sobre cómo son representadas en la arena política.

Entonces, analizar la violencia política contra las mujeres en razón de género desde la antropología, permitirá ver este fenómeno como un proceso en torno al ejercicio de los derechos políticos y electorales de las mujeres indígenas, y no sólo el resultado del propio ejercicio, lo cual se traducirá en un análisis exhaustivo para identificar las múltiples formas de violencia que vive el sexo femenino. Motivo por el cual, la categoría de género es central en este análisis, y para ello recupero la propuesta de Scott (2008), la cual nos permite identificar el impacto del género en las relaciones de poder, ya que éste

[...] queda implicado en la concepción y construcción del poder en sí mismo, en la medida en que tales referencias establecen una determinada distribución del poder (el control diferencial sobre los recursos materiales o simbólicos y el acceso a ellos) (Scott, 2008: 68).

Es decir, la forma en que el poder se produce y reproduce en la vida so-

cial. Traigo esto a colación derivado de que, de alguna manera, la violencia política que enfrentan las mujeres en el ámbito político es resultado de las propias relaciones de género, no en un sentido de naturaleza, sino en un sentido de la forma en que socialmente se han establecido las relaciones entre varones y ellas.

Para dar paso a la discusión propia del concepto, es necesario hacer un breve recuento de cómo llegamos a nombrar la violencia política contra las mujeres en razón de género; de esta manera comenzaré señalando que el concepto tal como lo conocemos ahora en México fue establecido el 13 de abril de 2020 mediante el

Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, de la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales, de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral, de la Ley General de Partidos Políticos, de la Ley General en Materia de Delitos Electorales, de la Ley Orgánica de la Fiscalía General de la República, de la Ley Orgánica del Poder Judicial de la Federación y de la Ley General de Responsabilidades Administrativas (Segob, 2020).

Sin embargo, no fue en 2020 que surgió ni la problemática ni el fenómeno y mucho menos el concepto, si bien resultaba un tanto novedoso; la aprobación de estas reformas fue

resultado de amplias y continuadas discusiones que se presentaron a lo largo de la historia de la participación política de las mujeres en nuestro país (Zavaleta, 2018).

Por ejemplo, y antes de la señalada reforma, una lideresa indígena expresaba:

Para mí hacer política es transformar, es cambiar, es luchar por estos sueños de una igualdad, de una forma de que se combatan las desigualdades, la pobreza, la marginación, la discriminación, *la violencia política*,³ la violencia física, la violencia familiar, las injusticias (Pérez, 2021b: 2).

Y si bien en este fragmento no se hace una definición de este tipo de violencia, sí se reconoce su existencia; y si miramos de forma integral este fragmento podríamos pensar en el concepto de *justicia* de Nancy Fraser, que sostiene que éstas “deben tornarse tridimensionales e incorporar la dimensión política de la representación junto a la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento” (Fraser, 2006: 35). Es decir, estaríamos frente a formas de injusticia cuando se violenta el ejercicio político de las mujeres, o bien, cualquier tipo de violencia que impacte las dimensiones antes señaladas se podrían

³ Las cursivas son de la autora del presente artículo.

traducir en formas incompletas de justicia.

La violencia contra las mujeres en política comenzó a ser nombrada en la primera década del 2000, sin embargo, algunas autoras hablaban de los costos que les representaba para participar políticamente (Barrera y Massolo 1998 y 2003), por lo que no se había conceptualizado este fenómeno como una de las diversas expresiones de la violencia de género. Fue en 2006 cuando en Bolivia, la Asociación de Concejalas de Bolivia (Acobol) propuso un proyecto de ley contra el acoso y la violencia política en razón de género. El impacto que tuvo lo sucedido se extendió por toda la región, de tal suerte que un conjunto de académicas como Piscopo (2016) y Krook y Restrepo (2016) comenzaron a reflexionar sobre él, cuestionando el propio concepto y generando interesantes discusiones sobre la forma correcta de enunciarla: violencia política contra las mujeres, violencia política de género, violencia contra las mujeres en política, entre algunos otros.

Derivado de las discusiones académicas, del activismo femenino en política y de la convergencia de distintos sectores de los movimientos amplios de mujeres en América Latina, el debate fue incrementado y posicionándose en la agenda regional. De tal suerte que en 2016 se publicó la “Ley modelo interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en la vida política”, la cual fue adop-

tada por el Comité de Expertas del Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará. Dicho instrumento es una herramienta para que los países de la región incorporen a su normatividad acciones legislativas para atender esta forma de violencia. Esta “Ley modelo...” inicia con la siguiente frase: “En memoria de la concejala Juana Quispe y de todas las mujeres que han sido asesinadas por ejercer sus derechos políticos. ¡Ni una menos!” (OEA, 2017: 8).

La “Ley modelo...” contiene pocas referencias a las mujeres indígenas, pero vale la pena destacarlas. Por ejemplo, se señala que:

[...] las costumbres e instituciones propias no pueden ir en detrimento del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, y en caso de ocurrir, esta Ley lo interpreta como una manifestación de violencia contra las mujeres en la vida política (OEA, 2017: 16).

Esto es de suma relevancia, ya que por un lado respeta y reconoce las formas propias de los pueblos y comunidades, pero, por otro lado, hace latente la crítica a aquellas acciones, prácticas y costumbres que menoscaban la integridad, así como los derechos políticos y electorales de las mujeres. Al respecto, autoras como Aída Hernández (2008) hablan del constante cuestionamiento al esencialismo étnico. Y es que dicho esencialismo está basado en nociones prístinas de una cultura

que se ha transformado con el tiempo, el contexto y la propia realidad, que da cuenta de una identidad que se renueva constantemente, y sobre todo, articula nuevas y distintas formas de ser mujeres indígenas.

Un elemento adicional que quiero señalar sobre la referida “Ley modelo...” es el artículo 36, que a letra dice: “Cuando el caso así lo exija, se establecerán los mecanismos de coordinación y cooperación con la Jurisdicción Indígena, con el propósito de promover su resolución a través de un enfoque intercultural”. Este artículo es de gran relevancia ya que reconoce las interacciones y puntos de contacto entre los sistemas de justicia positivos y los sistemas de justicia tradicionales y/o indígenas. Además, y regresando al concepto de *interculturalidad*, podemos pensar en lo que plantea Néstor García Canclini cuando señala que dicho concepto “implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (García, 2005: 15), es decir, dicho enfoque potencia el diálogo entre las diferencias, lo cual permite comprender las situaciones concretas que viven las mujeres que hacen parte de los pueblos y comunidades indígenas.

En teoría, el reconocimiento de la diversidad y las particularidades que viven las mujeres indígenas es progresivo y sumamente comprometido con el ejercicio pleno de los Derechos Humanos de las mujeres de etnias originales; sin

embargo, en la práctica los retos son múltiples y el éxito del reconocimiento de la diversidad encuentra numerosos obstáculos.

Pese a las múltiples dificultades y la prevalencia de violencia política contra las mujeres en razón de género, en 2018 la OEA hizo una recomendación a México que consistió en

[...] aprobar una normativa a nivel federal que permita abordar la problemática desde una perspectiva integral para asegurar su prevención, atención, sanción y erradicación. La nueva legislación deberá encaminarse a tipificar la violencia política contra las mujeres en razón de género, establecer claramente las competencias de cada uno de los organismos involucrados en su tratamiento, priorizar las medidas de prevención, señalar los mandatos apropiados para los partidos políticos e incorporar las sanciones correspondientes, así como las medidas de reparación y no repetición.

Ante la realidad, las presiones regionales y el impulso de distintas actoras políticas en la esfera legislativa, la LXIV Legislatura del Congreso de la Unión (2018-2021) comenzó las discusiones de esta Iniciativa de Ley en un ejercicio de Parlamento Abierto organizado por la Comisión de Igualdad de Género de la Cámara de Diputados, hablando en estas sesiones de temas diversos, de legislaciones, salud, impacto en el bienestar de las mu-

jeros políticas y mujeres indígenas. El resultado de las múltiples discusiones fue la reforma en materia de violencia política contra las mujeres, en la cual específicamente ésta es definida:

Artículo 20 Bis.- La violencia política contra las mujeres en razón de género: es toda acción u omisión, incluida la tolerancia, basada en elementos de género y ejercida dentro de la esfera pública o privada, que tenga por objeto o resultado limitar, anular o menoscabar el ejercicio efectivo de los derechos políticos y electorales de una o varias mujeres, el acceso al pleno ejercicio de las atribuciones inherentes a su cargo, labor o actividad, el libre desarrollo de la función pública, la toma de decisiones, la libertad de organización, así como el acceso y ejercicio a las prerrogativas, tratándose de precandidaturas, candidaturas, funciones o cargos públicos del mismo tipo.

Se entenderá que las acciones u omisiones se basan en elementos de género, cuando se dirijan a una mujer por su condición de mujer; le afecten desproporcionadamente o tengan un impacto diferenciado en ella.

Puede manifestarse en cualquiera de los tipos de violencia reconocidos en esta Ley y puede ser perpetrada indistintamente por agentes estatales, por superiores jerárquicos, colegas de trabajo, personas dirigentes de partidos políticos, militantes, simpatizantes, precandidatas, precandidatos, candidatas

o candidatos postulados por los partidos políticos o representantes de estos; medios de comunicación y sus integrantes, por un particular o por un grupo de personas particulares.

Distintos elementos que se recuperan son importantes, por lo cual es necesario descomponer el concepto en sus partes:

- 1) La violencia política contra las mujeres no sólo incluye lo que se hace, sino todo lo que no se hace, se da por sentado y se deja pasar, es decir, aquellas conductas que por omisión generan que las mujeres no puedan ejercer de forma plena sus derechos políticos y electorales.
- 2) Los espacios donde las mujeres pueden ser víctimas de violencia política pueden ser el espacio público o el espacio privado; esto es muy relevante ya que amplía el espacio donde se pueden generar las conductas y deja en claro que el espacio privado es también un lugar que puede verse afectado por la violencia política.
- 3) Considera que la violencia se puede dirigir a una sola mujer o varias de ellas, y esto es significativo porque como ya se ha señalado, el impacto que puede tener una acción dirigida a una persona en particular puede tener un alcance colectivo.
- 4) Que las acciones estén basadas en elementos de género es muy importante ya que nos permite distinguir aquellos actos de vio-

lencia política de los de violencia política en razón de género, es decir, aquellos que se encuentran anclados a matrices de género que reproducen estereotipos, roles y posiciones subordinadas para las mujeres.

- 5) Finalmente, llama la atención el hecho de que la violencia política contra las mujeres puede ser efectuada por cualquier persona, no importa si es un hombre o una mujer, o bien, si es alguien perteneciente a la política o no lo es, lo cual amplía el espectro de perpetradores.

Si bien, el concepto es amplio y busca reducir el número de casos que enfrentan, su aplicación y la resolución en casos determinados sigue siendo problemático. Este mismo artículo establece que cuando las conductas de violencia política contra las mujeres en razón de género son cometidas contra una indígena, la pena se incrementará en una mitad. En términos punitivos dicha respuesta es positiva, porque al reconocer los retos que enfrentan las mujeres indígenas se da paso a que la pena sea mayor al tener una visión que identifica las condiciones en que participan ellas; por otro lado, es importante destacar que no todas las respuestas punitivistas son las más favorables, sobre todo en los casos en los que las indígenas sufren estas violencias a manos de sus propias comunidades.

Es importante mencionar que actualmente existe un conjunto

de investigaciones que se han centrado en el abordaje de la violencia política contra las mujeres, no obstante, cuando nos referimos a aquellos que específicamente abordan a las indígenas, el número se reduce (Gilas y Vázquez, 2017; Pérez, 2021a), ya que se suele ver este fenómeno de forma general, lo cual invisibiliza las particularidades de la diversidad de ellas.

Por su parte, y no menos importante es la forma en que la participación política se ha incorporado a los imaginarios colectivos y legales. Me gustaría destacar que la participación política de las mujeres es uno de los Derechos Humanos, y con la finalidad de potenciar, desde la década de los noventa se comenzó a incorporar medidas temporales para revertir las desigualdades existentes respecto a su representación; con ello, específicamente me refiero a las llamadas cuotas de género, las cuales iniciaron con 30% de postulaciones de mujeres, hasta llegar en 2014 a lo que conocemos como paridad.

La paridad en ese primer momento tuvo como consecuencia la reforma al artículo 41 constitucional, sin embargo, sólo consideraba la incorporación paritaria de las mujeres en el espacio legislativo federal; y no fue sino hasta 2019 que se aprobó la reforma denominada como “paridad en todo”, que hacía transversal dicho principio, incluso consideraba los sistemas normativos internos. Con este panorama, si bien el número de ellas en espacios

políticos se ha incrementado, es una realidad que las indígenas no cuentan con las mismas posibilidades para acceder a cargos públicos, ya que las identidades provocan un impacto, y la identidad étnica es un factor de discriminación.

Se ha señalado de forma errónea que el aumento de su presencia en espacios políticos es lo que ha potenciado los casos de violencia política contra las mujeres en razón de género, sin embargo, esta afirmación es reduccionista, porque podría generar la falsa idea de que para erradicar la violencia política contra ellas se tendría que reducir su número en política. Pero lo cierto es que este tipo de violencia es un fenómeno estructural que debe ser erradicado desde sus raíces, las cuales se encuentran sostenidas sobre la base del sistema patriarcal.

Antes de entrar a conocer algunos casos que dan cuenta de las múltiples formas de violencia política contra las mujeres, me gustaría recuperar una de las ideas de Margarita Dalton en la que sostiene que “Toda violencia contra las mujeres es política, pero ésta es específicamente contra las mujeres que ejercen su derecho a participar en la política” (Observatorio de participación política de las mujeres en Oaxaca, 2020: 1), y es que si bien todas las formas de violencia ejercidas contra ellas presentan componentes políticos, que tienen como finalidad colocar o recolocar el poder, la violencia política contra las mujeres en razón de género es una

de las formas de violencia contra las mujeres que tiene como objetivo recordarles cuál es su lugar y cuál es la esfera a la que pertenecen, por lo que estas formas de violencia se pueden dirigir a ellas en particular, específicamente las candidatas, o las que ocupan algún cargo, y por lo tanto, envían un mensaje colectivo para todas, es decir, un recordatorio sobre el espacio al que pertenecen.

LOS REPERTORIOS DE VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS

Antes de la reforma de 2020 ya existía la violencia política contra las mujeres en razón de género, incluso existían algunas sentencias del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) al respecto. Y es que los casos estaban presentes en los procesos electorales, así como en el ejercicio de los cargos.

Generalmente se asocia la violencia política contra las mujeres con aquellas acciones que se llevan a cabo durante las campañas y los procesos electorales; y es que parecería que cuando ellas ganan o llegan a ocupar cargos, el cuento de hadas se convierte en realidad y entonces “vivieron felices para siempre”, pero, los retos, los obstáculos y la violencia en muchos de los casos apenas comienzan.

En 2021 escribí un capítulo para el libro *Democratización, inestabilidad y desigualdades en América Latina*, que señalaba en aquel

momento que los techos de cristal para las mujeres indígenas eran de mayor grosor y opacidad y que las violencias que ellas enfrentaban incluían el rechazo de los partidos políticos a incorporarlas como candidatas, que las comunidades no conciben el papel de las mujeres como actoras políticas, así como múltiples desigualdades estructurales que incluyen el sexismo y el racismo (Pérez, 2021a). Y es que las violencias en la esfera política hacia las mujeres indígenas forman parte de circuitos comunitarios y extracomunitarios, que se tejen de forma fina con la finalidad de impedir, inhibir u obstaculizar su ejercicio pleno de los derechos políticos y electorales.

Considero relevante ejemplificar algunos casos de violencia política contra las mujeres indígenas para analizar distintos elementos. Por ejemplo, en el estado de Guerrero asesinaron a una precandidata priísta (Redacción AN, 2018) que previamente se desempeñaba como directora de Investigación y Evaluación de la Secretaría de Asuntos Indígenas y Comunidades Afrodescendientes del Gobierno de Guerrero. En este caso, llama la atención que en los distintos medios de comunicación se hizo muy poca referencia a su identidad étnica, lo cual invisibiliza su pertenencia a los pueblos y comunidades originales, pero además deja de lado los diferentes obstáculos que ella tuvo que sortear como mujer indígena para ser considerada

como candidata; en sí, podríamos pensar que es innecesario hablar o puntualizar las características de las víctimas, sin embargo, relatar sus historias y retos nos ayuda a verlas como personas de carne y hueso, y no como un número más en la estadística.

Centrándonos más en el ejercicio del cargo, me parece importante retomar el caso de una ex presidenta municipal en el estado de Oaxaca; ella fue la primera mujer electa por la vía independiente; llegó a ocupar el cargo en 2017, derivado de los propios procesos en la entidad y la diversidad presente en el territorio, que se divide entre sistemas normativos internos y de partidos políticos; en el municipio de Reforma de Pineda la alcaldesa en turno quiso reelegirse iniciando así un proceso durante el que recibió una serie de amenazas. Mediante una página de Facebook la acosaron constantemente y escribieron comentarios por demás violentos, un ejemplo de ello es el que a continuación recupero:

Si hijos la señora rosita ba aganar pero una corrida me cae de madres. Si gana ay que ponerle unos buenos balazos xq los reformeños no son pebdejos de nadie mas de una mujer rata chale sino ay que coperar para darle loq kiere osea welto van aver que se ba contenta pero yo sujiero que le mandemos unos buenos plomos jajaja (Pérez, 2021b: 246).⁴

⁴ El comentario se mantiene textual y con las faltas de ortografía con las que fue escrito.

El comentario por sí mismo es agresivo e incluye amenazas, a la integridad de la persona, además el medio a través del cual se difunde que son las redes sociales, potencia el mensaje e incluso lo magnifica entre la población, haciendo que este tipo de agresiones lleguen a tener un impacto importante en la salud de las mujeres; si bien esta clase de amenazas en muchas ocasiones no se pueden constatar, produce efectos importantes en la calidad de vida de las mujeres, así como en sus propios proyectos políticos.

Sobre este caso puntual, cabe destacar que la candidata no resultó ganadora, sin embargo, derivado del número de votos le correspondía ocupar una de las regidurías. De forma sorpresiva, pero sobre todo violenta, le asignaron una nueva regiduría, que hasta ese momento era inexistente, la *regiduría de ornato*: “para que se ponga a barrer [...] A diferencia del resto del cabildo, a Rosa María Aguilar Antonio se le negó tomar protesta el 1 de enero de 2019” (Redacción FM, 2020).

El caso rápidamente se hizo público, distintos medios de comunicación en la entidad le dieron seguimiento y es que el propio nombre de la regiduría era violento: por un lado, reproducía estereotipos de género, y es que, si lo pensamos, según la Real Academia Española, *ornato* se refiere a: “1. m. Adorno, atavío, aparato”. Es decir, se estaba pensando en el cargo que legítimamente había ganado la expresiden-

ta municipal como un adorno, y no como un espacio de toma de decisiones activo. Al mismo tiempo, cuando hablamos de un ornato también se puede pensar en un elemento decorativo, que está en un lugar para mostrarse, pero no con un papel activo. Todas estas ideas, que no son las únicas y que podrían generar un listado mucho más amplio, nos recuerdan que por décadas las mujeres han ocupado espacios de forma decorativa, ya que no se les permite hablar, decir, pero sobre todo tomar decisiones.

El caso de la expresidenta municipal llegó a los tribunales alegando violencia política contra las mujeres en razón de género; por ello,

[...] la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) confirmó que la presidenta municipal de Reforma de Pineda, Araceli García Hernández, cometió violencia política contra ella (El Universal, 2020).

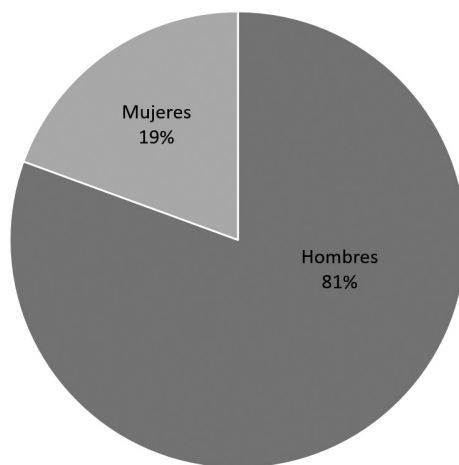
Si bien, no se acreditó violencia política contra las mujeres en razón de género, si se establecieron conductas de violencia política en lo general.

Finalmente, con esta sentencia, la expresidenta municipal logró la reivindicación de sus derechos políticos y electorales. Pero en este caso hay algunos elementos que deben ser rescatados; como se ha señalado, la persona acusada de ejercer violencia polí-

tica fue la presidenta municipal en funciones, una mujer, y es que cualquier persona puede ejercer esa conducta. No obstante, considero importante rescatar algunos datos que dan cuenta sobre las personas perpetradoras de violencia contra las mujeres. Según el RNPS, al 9 de marzo de 2023 existen un total de 313 registros de “Violencia política contra las mujeres en razón de género” (VPMRG), con 278⁵ personas sancionadas; de este último número 54 son mujeres y 224 hombres.

Esta gráfica resulta muy ilustrativa, ya que, aunque existen casos de mujeres perpetradoras de violencia, el porcentaje de ellas es mucho menor en comparación el de los hombres. Es decir, los varones son el 81% de las personas que ejercen violencia contra las mujeres en el ámbito político, mientras que ellas representan sólo el 19%. Si bien es claro señalar que no debería de existir ninguna persona perpetradora de violencia contra las mujeres, es evidente que la reproducción de este tipo de conducta sigue estando del lado de los hombres.

⁵ El número de personas sancionadas no coincide con el registro, ya que algunas de ellas se encuentran registradas más de una vez; por ejemplo, hay una persona con 11 sanciones registradas.



Gráfica 1. Personas sancionadas en el RNPS por sexo. FUENTE: Elaboración propia a partir de la página del RNPS, Recuperado de: <<https://www.ine.mx/actores-politicos/registro-nacional-de-personas-sancionadas/>>.

Por ejemplo, en el caso de Chiapas existen múltiples casos de mujeres a las que han obligado a renunciar o les han impedido tomar protesta de sus cargos; por ejemplo, destaca el caso de Martha López Santis:

Durante el pasado proceso electoral local ordinario 2017-2018 del municipio de San Juan Cancún, se realizaron dos procesos de elección del ayuntamiento: la primera etapa fue el plebiscito a través de una asamblea comunitaria en la que se determinaría la persona a ocupar la candidatura para la presidencia municipal y la que ocuparía el cargo de síndico municipal; en este orden, se eligió a José López López y a la C. Martha López Santis; la segunda

etapa, se encargaría de legitimar dicha decisión de las comunidades a través de los comicios del primero de julio, así con la constancia de mayoría y validez de la elección para la presidencia municipal, se haría efectiva la elección de mujeres a ocupar cargos de representación pública (Voces Feministas, 2019).

No obstante, la síndica electa no pudo asumir el cargo: el presidente municipal se lo impidió, además de haber sido víctima de golpes (Sem México, 2021). El caso de esta síndica electa no es el único, además de que no sucede únicamente en contextos indígenas, pero ¿qué sucede en esos ámbitos? Generalmente, ahí en las comunidades indígenas existen estructuras de género vigentes que producen y reproducen desigualdades de género; los hombres, los principales beneficiados de estas estructuras, se oponen en muchos de los casos al ingreso de ellas a los espacios de toma de decisiones: 1) porque son mujeres, 2) porque rompen con el *statu quo* de las cosas, y 3) porque no existe una apertura a renunciar a ciertos privilegios; no obstante, estos tres puntos que acabo de señalar no son exclusivos en los casos de las mujeres indígenas, por el contrario, son transversales a las diversidades de las que participan activamente en el espacio público.

Y es que las múltiples formas de violencia política en razón de género que viven las mujeres indígenas tienen que ver con amenazas, golpes, secuestros, asesinatos, impedimento

para que tomen protesta, invisibilización de su presencia, *mansplaining*, silenciamiento de micrófonos, el no pago de dietas, obstaculizarles tomar protesta, manipular lo que hayan expresado, además de 22 conductas que establece la propia ley, mismas que no fueron escritas por el legislador según sus percepciones, sino que son resultado de los propios casos que ya se habían presentado antes de la reforma, entre ellas las siguientes:

Cuadro 1. Conductas de violencia política contra las mujeres en razón de género

Artículo 20 Ter.- La violencia política contra las mujeres puede expresarse, entre otras, a través de las siguientes conductas:	
Numeral	Conducta
I.	Incumplir las disposiciones jurídicas nacionales e internacionales que reconocen el ejercicio pleno de los derechos políticos de las mujeres;
II.	Restringir o anular el derecho al voto libre y secreto de las mujeres, u obstaculizar sus derechos de asociación y afiliación a todo tipo de organizaciones políticas y civiles, en razón de género;
III.	Ocultar información u omitir la convocatoria para el registro de candidaturas o para cualquier otra actividad que implique la toma de decisiones en el desarrollo de sus funciones y actividades;
IV.	Proporcionar a las mujeres que aspiran u ocupan un cargo de elección popular información falsa o incompleta, que impida su registro como candidata o induzca al incorrecto ejercicio de sus atribuciones;

v.	Proporcionar información incompleta o datos falsos a las autoridades administrativas, electorales o jurisdiccionales, con la finalidad de menoscabar los derechos políticos de las mujeres y la garantía del debido proceso;
VI.	Proporcionar a las mujeres que ocupan un cargo de elección popular, información falsa, incompleta o imprecisa, para impedir que induzca al incorrecto ejercicio de sus atribuciones;
VII.	Obstaculizar la campaña de modo que se impida que la competencia electoral se desarrolle en condiciones de igualdad;
VIII.	Realizar o distribuir propaganda política o electoral que calumnie, degrade o descalifique a una candidata basándose en estereotipos de género que reproduzcan relaciones de dominación, desigualdad o discriminación contra las mujeres, con el objetivo de menoscabar su imagen pública o limitar sus derechos políticos y electorales;
IX.	Difamar, calumniar, injuriar o realizar cualquier expresión que denigre o descalifique a las mujeres en ejercicio de sus funciones políticas, con base en estereotipos de género, con el objetivo o el resultado de menoscabar su imagen pública o limitar o anular sus derechos;
X.	Divulgar imágenes, mensajes o información privada de una mujer candidata o en funciones, por cualquier medio físico o virtual, con el propósito de desacreditarla, difamarla, denigrarla y poner en entredicho su capacidad o habilidades para la política, con base en estereotipos de género;
XI.	Amenazar o intimidar a una o varias mujeres o a su familia o colaboradores, con el objeto de inducir su renuncia a la candidatura o al cargo para el que fue electa o designada;

XII.	Impedir, por cualquier medio, que las mujeres electas o designadas a cualquier puesto o encargo público tomen protesta de su encargo, asistan a las sesiones ordinarias o extraordinarias o a cualquier otra actividad que implique la toma de decisiones y el ejercicio del cargo, impidiendo o suprimiendo su derecho a voz y voto;
XIII.	Restringir los derechos políticos de las mujeres con base a la aplicación de tradiciones, costumbres o sistemas normativos internos o propios, que sean violatorios de los derechos humanos;
XIV.	Imponer, con base en estereotipos de género, la realización de actividades distintas a las atribuciones propias de la representación política, cargo o función;
XV.	Discriminar a la mujer en el ejercicio de sus derechos políticos por encontrarse en estado de embarazo, parto, puerperio, o impedir o restringir su reincorporación al cargo tras hacer uso de la licencia de maternidad o de cualquier otra licencia contemplada en la normatividad;
XVI.	Ejercer violencia física, sexual, simbólica, psicológica, económica o patrimonial contra una mujer en ejercicio de sus derechos políticos;
XVII.	Limitar o negar arbitrariamente el uso de cualquier recurso o atribución inherente al cargo que ocupe la mujer, incluido el pago de salarios, dietas u otras prestaciones asociadas al ejercicio del cargo, en condiciones de igualdad;
XVIII.	Obligar a una mujer, mediante fuerza, presión o intimidación, a suscribir documentos o avalar decisiones contrarias a su voluntad o a la ley;
XIX.	Obstaculizar o impedir el acceso a la justicia de las mujeres para proteger sus derechos políticos;

xx.	Limitar o negar arbitrariamente el uso de cualquier recurso o atribución inherente al cargo político que ocupa la mujer, impidiendo el ejercicio del cargo en condiciones de igualdad;
xxi.	Imponer sanciones injustificadas o abusivas, impidiendo o restringiendo el ejercicio de sus derechos políticos en condiciones de igualdad; o
xxii.	Cualesquiera otras formas análogas que lesionen o sean susceptibles de dañar la dignidad, integridad o libertad de las mujeres en el ejercicio de un cargo político, público, de poder o de decisión, que afecte sus derechos políticos electorales.

Fuente: elaboración propia a partir de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Recuperado de: <<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>>.

Si bien este catálogo de conductas permite identificar elementos, acciones y formas particulares sobre las distintas maneras en que se ejerce, produce y reproduce la violencia política contra las mujeres en razón de género, no termina siendo exhaustivo, y eso, en parte, es una de las principales preocupaciones, ya que las formas de violencia se sofistican, se esconden y se mimetizan, con la finalidad de hacer parecer que son normales, y, por lo tanto, de alguna u otra manera son naturalizadas. Definitivamente, las formas de violencia simbólica son las más complejas de identificar, sin embargo, su impacto en los derechos políticos y electorales de ellas es una realidad.

Considero importante recordar que, en los casos de mujeres indíge-

nas, todas estas conductas, que no son las únicas, están atravesadas por un conjunto de prácticas discriminatorias y racistas, las cuales son posiblemente más visibles fuera de las comunidades que dentro de ellas. Respecto a los casos de discriminación y racismo, quisiera ejemplificarlos con un caso concreto: en la LXIII Legislatura llegó a la Cámara de Diputados a ocupar una curul derivada de las tómbolas utilizadas por su partido político para formar las listas de representación proporcional. La diputada se enfrentó a un conjunto de críticas por su escolaridad, ya que sólo contaba con estudios de primaria y en algunas ocasiones se le señaló como faltista e improductiva.⁶

Como resultado de una entrevista, ella señaló:

Las comunidades indígenas nos ven como “inferior”, así lo siento, porque vemos que hay gente que, aunque tenga preparación o, aunque tenga su estudio, pero lo sienten menos que las personas que viven en la ciudad, que está más abiertos que tiene más posibilidad de entrar en otros temas y que nosotros como indígenas pues se nos aparta, porque según ellos que somos gente

⁶ Véase: “Rubio, Sarabia, Amaro y Estefan los diputados federales improductivos; Karina, Neri, Sergio y Yarith, aplicados”, *El Piñero. Periodismo y Debate*. Recuperado de: <<https://www.elpinero.mx/rubio-sarabia-amaro-estefan-los-diputados-federales-improductivos-karina-neri-sergio-yarith-aplicados/>>.

inferior, nosotros ser indígena es un orgullo (Pérez, 2021b:175).

Este pequeño fragmento da cuenta de la discriminación percibida por la entonces diputada, pero lo cierto es que la discriminación no es una percepción de determinados sujetos con identidades específicas, sino que se traduce en actos concretos que reproducen formas de subordinación y que se traducen en que las indígenas, en espacios políticos, sean invisibilizadas o bien reducidas. Un elemento importante más en lo que refiere a mujeres indígenas es el uso de su propia lengua; en una entrevista esta misma diputada señaló:

Es inconcebible que quienes hablamos una lengua materna distinta al español tengamos que inhibirnos a participar en tribuna; por ello y por equidad es fundamental que se garantice este derecho a expresarnos en nuestra lengua materna; por ello mis intervenciones en tribuna serán en zapoteco (Redacción Río, 2015).

Al respecto, se debe señalar que el impedir que las personas utilicen su lengua materna en espacios políticos, como el espacio legislativo, es una forma de violencia, ya que no permite a las personas indígenas expresarse de forma amplia en sus propios idiomas, lo cual limita el ejercicio de sus derechos culturales, sobre todo sus derechos lingüísticos.

La violencia política contra las indígenas comparte diversos componentes con las violencias dirigidas a las mujeres en general, no obstante, las primeras se encuentran frente a condiciones específicas. Algunas autoras han hecho reflexiones sobre estas particularidades, recuperando la idea de la triple discriminación (Valladares, 2004; Bonfil-Sánchez, 2012; Pequeño, 2009), es decir, que las indígenas se encuentran en situación de desventaja por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres, es decir, se regresa a la cadena género-etnia-clase.

Por su parte, autoras como Esther del Campo (2012) señalan que esta cadena es insuficiente para abordar la desigualdad que viven las indígenas en Latinoamérica, ya que desde su perspectiva las desigualdades de éstas encuentran su explicación en los procesos de redistribución; sin embargo, esta perspectiva es también reduccionista al limitar la explicación a lo económico, ya que se olvida del componente cultural y político, lo cual por un lado establece el papel de las mujeres y de las indígenas en determinados lugares, prácticas y costumbres, así, como su capacidad de representación o la ausencia de ella.

REFLEXIONES FINALES

La violencia política contra las mujeres en razón de género es una de las tantas formas de violencia que tienen como finalidad mantener el

statu quo, así como afectar la dignidad e integridad de las mujeres. Por ello, para ellas incorporarse a espacios políticos es complejo debido a que se reproduce

[...] el discurso de que la política es un ámbito violento por su propia naturaleza, se establece que, si las mujeres quieren ser parte de él, tienen que estar dispuestas a asumir los costos, aunque impliquen poner en juego su integridad física (Morales y Pérez, 2021: 127).

Y éste es uno de los principales problemas, porque contribuyen a la naturalización de las manifestaciones de la violencia de género.

Para las mujeres indígenas posicionarse en espacios políticos es aún más complejo, ya que como se señaló a lo largo del texto, enfrentan de forma adicional el racismo y discriminación vigente en la sociedad, lo cual las coloca en posiciones de mayor riesgo y dificultades para ejercer de forma plena sus cargos. Por esto, resulta necesario seguir reflexionando al respecto, escuchar la voz de las propias indígenas con la finalidad de crear mecanismos más allá de los legales que contribuyan a generar espacios políticos libres de toda forma de violencia.

Además, es importante que en la discusión sobre el manejo de la violencia política contra las mujeres se incorporen visiones que no pierdan de vista la interseccionalidad y la interculturalidad, con la

finalidad de generar estrategias culturalmente situadas que permitan a las indígenas participar de forma libre y segura.

BIBLIOGRAFÍA

- ABÉLÈS, Marc (1992), “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 153. Recuperado de: <<http://www.unesco.org/issj/rics153/titlepage153.html>>.
- BARRERA, Dalia y Alejandra MASSOLO (1998), *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, México, El Colegio de México.
- _____ (2003), “El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres”, México, Inmujeres / PNUD / Gimtrap.
- BONFIL-SÁNCHEZ, Paloma (2012), “Mujeres indígenas y derechos en el marco de las sociedades multiétnicas y pluriculturales de América Latina”, *Ra Ximhai*, vol. 8, núm. 1, enero-abril, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 141-167.
- DEL CAMPO, Esther (2012), “Democracia, política y políticas públicas: las mujeres indígenas como nuevos actores estratégicos en América Latina”, en Esther DEL CAMPO (ed.), *Mujeres indígenas en América Latina: política y políticas públicas*, Madrid, Fundamentos.
- FRASER, Nancy (2006), “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, *New Left Review*, núm. 36, pp. 31-50.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2005), *Diferentes, desiguales y desconectados*, México, Gedisa.

- GILAS, Karolina y Andrés VÁZQUEZ (2017), “Violencia política contra las mujeres indígenas. Algunos apuntes desde la perspectiva jurídica y multicultural”, en Flavia FREIDENBERG y Gabriela DEL VALLE (eds.), *Cuando hacer política te cuesta la vida. Estrategias contra la violencia política hacia las mujeres en América Latina*, IJ-UNAM / Tribunal Electoral de la Ciudad de México.
- HARAWAY, Donna (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- HERNÁNDEZ, Rosalva A. (2008), “Entre el esencialismo étnico y el universalismo feminista”, en L. SUÁREZ NAVAZ y Rosalva A. HERNÁNDEZ (ed.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- KROOK, Mona Lena y Juliana RESTREPO (2016), “Violencia contra las mujeres en política. En defensa del concepto”, *Política y Gobierno*, vol. 23, núm. 2, pp. 459-490.
- MORALES, Liudmila y Lizeth PÉREZ (2021), “Violencia política contra las mujeres en México y Ecuador (2016-2019)”, *Colombia Internacional*, núm. 107, julio-septiembre, Departamento de Ciencia Política y Centro de Estudios Internacionales-Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de los Andes, pp. 113-137.
- OBSERVATORIO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN OAXACA (2020), “Toda violencia contra las mujeres es política, pero ésta es específicamente contra las mujeres que ejercen su derecho a participar en la política” (documento de trabajo), México, Observatorio de Participación Política de las Mujeres en Oaxaca. Recuperado de: <<https://www.oaxaca.gob.mx/smo/wp-content/uploads/sites/72/2020/04/comunicado-reformas-final.pdf>>.
- OEI (2017), *Ley modelo interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en la vida política*, Washington, D.C., OEI-Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará. Recuperado de: <<https://www.oas.org/en/cim/docs/ViolenciaPolitica-LeyModelo-ES.pdf>>.
- PÉREZ, Lizeth (2021a), “El entramado de violencias contra las mujeres indígenas en espacios de toma de decisiones en México”, en Danilo UZEDA DA CRUZ y Elizabeth RUANO-IBARRA (coords.), *Democratización, inestabilidad y desigualdades en América Latina*, Lisboa, Asociación Latinoamericana de Ciencia Política.
- _____ (2021b), “Ciudadanías plurales: mujeres indígenas y participación política en Ecuador y México”, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.
- PEQUEÑO, Andrea (2009), “Introducción”, en Andrea PEQUEÑO (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito, Flacso / Ministerio de Cultura.
- PISCOPO, Jennifer (2016), “Capacidad estatal, justicia criminal y derechos políticos: nueva mirada al debate sobre la violencia contra las mujeres en política”, *Política y Gobierno*, vol. 23, núm. 2, pp. 471-492.
- REDACCIÓN AN (2018), “Matan a precandidata a diputada del PRI en Chilapa, Guerrero”, *Aristegui Noticias* (25 de

- febrero). Recuperado de: <<https://aris.teguinoticias.com/2502/mexico/matana-a-precandidata-a-diputada-del-pri-en-chilapa-guerrero/>>.
- REDACCIÓN FM (2020), “Le dieron la regiduría de ornato para que se pusiera a barrer”, *Almomento.mx*. (11 de agosto). Recuperado de: <<https://almomento.mx/le-dieron-la-regiduria-de-ornato-para-que-se-pusiera-a-barrer/>>.
- REDACCIÓN RÍO (2015), “Pide diputada indígena traductor para sus intervenciones”, *RÍOaxaca. Conciencia, Razón y Opinión Pública* (24 de junio). Recuperado de: <<https://www.rioaxaca.com/2015/06/24/pide-diputada-indigena-traductor-para-sus-intervenciones/>>.
- S.A. (2020), “Confirma TEPJF violencia política contra Rosita Aguilar, regidora en Reforma de Pineda”, *El Universal* (27 de agosto). Recuperado de: <<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/politica/27-08-2020/confirma-tepjf-violencia-politica-contra-rosita-aguilar-regidora-en-reforma-de>>.
- SCOTT, Joan W. (2008) [1986], “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *Género e Historia*, México, FCE, pp. 48-74.
- SEGOB (2020), “Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, de la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales, de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral, de la Ley General de Partidos Políticos, de la Ley General en Materia de Delitos Electorales, de la Ley Orgánica de la Fiscalía General de la República, de la Ley Orgánica del Poder Judicial de la Federación y de la Ley General de Responsabilidades Administrativas”, *Diario Oficial de la Federación* (13 de abril). Disponible en: <https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5591565&fecha=13/04/2020#gsc.tab=0>.
- SEM MÉXICO (2021), “La batalla legal de la indígena Martha López para ser la única candidata mujer en Chiapas”, *Servicio Especial de la Mujer* (7 de abril). Recuperado de: <<https://www.semmexico.mx/la-batalla-legal-de-la-indigena-martha-lopez-para-ser-la-unica-candidata-mujer-en-chiapas/>>.
- VALLADARES, Laura (2004), “Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos”, en *Alteridades*, vol. 14, núm. 28, julio-diciembre, México, UAM-Iztapalapa, pp. 127-147.
- VOCES FEMINISTAS (2019), “Mi solidaridad con Martha López Santis: Marta Dekker”, *Voces Feministas.mx* (22 de agosto). Disponible en: <<https://vocesfeministas.mx/solidaridad-martha-lopez-santis-marta-dekker/>>.
- ZAVALETA, Ruth (2018), “Participación política y violencia contra las mujeres”, en Arnulfo PUGA CISNEROS y Jesús VILLALOBOS (comps.), *Ensayos sobre violencia política*, México, Fedape-PGR.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Cristina Herrera, *Mujeres que saben soldar. Transformaciones subjetivas en mujeres trabajadoras con ocupaciones feminizadas y masculinizadas en la Ciudad de México*, México, Centro de Estudios Sociológicos-Programa Interdisciplinario de Estudios de Género-El Colegio de México, 2021, 350 pp.

ANAYELI JIMÉNEZ CHIMIL*

La temática del libro de Cristina Herrera está orientada hacia los estudios de género, en comprender las experiencias de mujeres trabajadoras de sectores populares que se encuentran en espacios que, de acuerdo con la división sexual del trabajo, son femeninos y masculinos. El motivo de abordarlo de este modo es precisamente porque funciona a lo largo de la investigación para comprender y comparar las diferentes configuraciones que las entrevistadas realizan del ser mujer. El contexto del que parte Herrera es el de las transformacio-

nes globales capitalistas, que impactan en la vida laboral, familiar e individual de ellas. Así que la idea principal que guía el libro es sobre la repercusión que provoca la inserción laboral (en espacios masculinos como femeninos) en las subjetividades de las mujeres, mediante la deconstrucción y reconstrucción de la vida familiar, así como las formas particulares de agencia en la negociación de espacios de poder.

La autora ubica su obra como una intersección de la sociología y de los estudios feministas, ya que toma planteamientos e ideas de ambas disciplinas para articular su marco analítico. En efecto, a Herrera le interesa comprender las distintas formas de agencia y de cambio subjetivo de un grupo de mujeres, en un contexto específico que es marcado por el capitalismo, a través de los cambios económicos, sociales y culturales que posibilitan nuevas formas de concebirse como mujeres y relacionarse con los demás. Conviene subrayar que a lo largo del libro se puede vislumbrar la utilización del enfoque socio-histórico para comprender las experiencias personales

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

de todas ellas, desde la socialización en las diferentes etapas de la vida, así como los discursos que toman del presente las entrevistadas.

Por otra parte, es de suma importancia para la autora prestar atención en las relaciones de poder, atravesadas en primer lugar por el género, la etnicidad y la clase social. Debido a ello, a lo largo de los capítulos del libro, la autora contextualiza la posición de las mujeres en cuanto a la inclusión en los trabajos remunerados, las relaciones de pareja, la sexualidad, las relaciones familiares, entre otras, con el fin de mostrar los diferentes grados de agencia y capacidad de negociar relaciones de poder. Igualmente, Herrera discute con la ruptura de lo que llama “normas tradicionales de género arraigadas”, al analizar las consecuencias de la inserción de las mujeres al trabajo remunerado.

Un rasgo importante que aclara muy bien la autora en su obra, es la parte metodológica, ya que ayuda a vislumbrar el camino que siguió en la construcción de sus datos. Nos aclara, de este modo, que la información la obtuvo a partir de las discusiones grupales y de narrativas individuales, ya que lo que le importaba era captar los significados compartidos y las especificaciones contingentes. Dichos significados compartidos, para Herrera son elaborados a partir de las relaciones sociales y de la experiencia como procesos de significación. Así, a lo largo de la investigación se observan tres ejes de análisis: el trabajo remunerado y no remunerado, la unión

y la familia y, por último, la pareja y la sexualidad.

En el primer capítulo, “La agencia y subjetividad femenina en contextos de cambios. ¿Hacia la desgenerización de la sociedad?”, se define el marco teórico del que parte para el análisis de los tres ejes que arriba se mencionaron. A través de diferentes autores, como Evans (2003) y Halley (2006),² entre otros, reflexiona sobre el modo cómo ha sido retomada la categoría de agencia femenina.

A partir de analizar que algunos autores y autoras, cuando hablan de subordinación femenina borran automáticamente la agencia, la autora subraya que para su estudio fue importante buscar una idea de agencia acorde a las prácticas situadas de las mujeres. Es decir, una agencia vista no como capacidad de acción autónoma individual, sino como como una posibilidad derivada, a su vez productora de quiebres y desplazamientos en las disposiciones aprendidas de generaciones anteriores, y puestas a prueba en la práctica a lo largo de la vida, y del tránsito por diferentes campos sociales.

Así pues, sobresale el hecho de que Herrera tome en cuenta, para hablar de agencia, los contextos sociales y cul-

² P. Evans, “El hibridismo como estrategia administrativa: combinando la capacidad burocrática con las señales de mercado y la democracia deliberativa”, *Reforma y Democracia*, 25 de febrero, 2003; J.E. Halley, “Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism”, *Windsor Yearbook of Access to Justice*, vol. 26, núm. 2, 2006.

turales en los que las mujeres la ejercen, para conocer sus deseos e ideales. De igual manera, subrayar que la agencia ocurre en el cuerpo al alejarse de las formas aprendidas, al desestabilizar esas normas al demostrar su naturaleza inestable.

Así se contextualiza el proceso de las transformaciones socioeconómicas de las últimas décadas, que hicieron que las mujeres se insertaran a la dinámica capitalista como sujetos que acumulan capital económico y social en otros campos. Para la autora, estas lógicas contradictorias producen conflictos subjetivos que se traducen en cambios de interacción y, posteriormente, en las normas aprendidas. Por otra parte, se hace hincapié en que cuando las mujeres se ven obligadas a salir de la pasividad prescrita, debido a sus propios deseos de supervivencia o de bienestar, cuestionan los ideales dominantes sobre lo que es una “buena mujer”, ya que entran en contradicción con sus experiencias y con una necesidad de reconocimiento social basada en criterios diferentes. La cual es la base de sus interrogantes al momento de reflexionar sobre las experiencias de las mujeres que entrevistó.

Herrera presta principal atención al ámbito familiar, como uno de los principales espacios de socialización, cuidados y transmisión de normas y pautas de comportamiento. Asimismo, retoma de Roudinesco (2006)³ las diferentes formas de organización

familiar a lo largo de la historia occidental, a partir de tres modelos: el patriarcal clásico, el burgués o nuclear y el confluyente. El primero es identificado a partir de la lógica de producción y de la reproducción familiar; el segundo centrado en el ideal del amor romántico heterosexual y, finalmente, el último, confluyente basado en las tendencias contemporáneas más flexibles, producto de una mayor individualización de los planes de vida. Dichos modelos son recuperados por la autora a lo largo de su investigación para explicar las subjetivaciones de las mujeres en diferentes momentos de sus vidas.

Es importante señalar algunos elementos de la parte teórica-metodológica de Herrera, ya que enriquecen el análisis de toda la obra. El primero, que denomina *balance de poder*, que incluye la valoración y el uso efectivo de capitales materiales, culturales, sociales y simbólicos, como recursos para la negociación con la pareja y con el mundo laboral y familiar. Dentro de las que encontró categorías como el valor de la autonomía y administración del dinero y diversos recursos materiales, entre otros. El segundo, el balance yo-nosotros, que implica vislumbrar el equilibrio entre el valor de ser para sí y el sé para otros. Las cuales se observan en el acercamiento o alejamiento de categorías ligadas al modelo de la división sexual del trabajo, la igualdad en el reparto de las tareas domésticas y de cuidado, la valoración del tiempo privado (no doméstico) y la libertad de toma de decisiones personales.

³ Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, 2ª ed., México, FCE, 2006.

El tercero es denominado como balance de los controles internos y externos del comportamiento, que incluyen la obediencia a autoridades, a reglas fijas contra la reflexividad y la autogestión ante códigos de conducta, las cuales se observan en la valoración de pautas fijas o autoritarias de conducta permisivas o flexibles respecto de la educación de los hijos e hijas, en relación con las generaciones pasadas. Finalmente, el balance de los deseos, o balance entre el sexo y amor, que suponen un mayor o menor equilibrio entre el deseo de satisfacción sexual y el deseo de mantener relaciones duraderas, entre ser objeto y ser sujeto sexual.

En el segundo capítulo, “El trabajo remunerado de las mujeres como promotor de cambios en los balances de poder en la pareja y en la familia”, presenta una parte de los resultados del análisis de la información de las discusiones grupales y relatos individuales sobre la división sexual del trabajo. Inserta de manera más clara la discusión sobre las posiciones de clase, que afectan los contextos socioeconómicos de las mujeres y de sus familias, que al mismo tiempo inciden en las condiciones de trabajo femenino asalariado. Por un lado, categoriza los empleos de acuerdo con sus ocupaciones: masculinizados formales e informales, y feminizados formales e informales, de acuerdo a dos grupos de edad que van de 24 a 40 y de 45 a 65 años. Esta clasificación le permite comparar la información de acuerdo a los códigos culturales generacionales que comparten.

Dentro de los hallazgos más sobresalientes que encuentra en todos los grupos de mujeres, refiere la importancia del trabajo remunerado como ingreso propio y la autonomía para administrar dichos recursos. Una parte muy importante del texto es el compendio de testimonios, ya que en ellos podemos acercarnos a los intereses, preocupaciones y las dinámicas en las que ellas se ven inmersas. Ya que a través de las mujeres podemos espejarnos, reconocer problemáticas comunes, pero también conocer y reflexionar sobre otras realidades, violencias, frustraciones, dificultades del mercado laboral, discriminación y sexismo.

A lo largo de este capítulo, podemos encontrar las reflexiones de las mujeres en relación con las ventajas y desventajas del trabajo remunerado que ejercen (feminizado y masculinizado). Como parte del análisis, la autora retoma la agencia práctica en las negociaciones que llevan cabo con sus parejas, en cuanto a la administración de recursos, entre mantener la división del papel de proveedor (del marido) y el de cuidadora, que corresponde a ellas. En efecto, se centra en la reflexión de las mujeres sobre la valoración de los modelos de pareja y de familia y la repercusión desde su posición como asalariadas.

Dado que estas mujeres salieron a trabajar por necesidad económica y que, con el tiempo, dicha labor remunerada se volvió para ellas una fuente de identidad y orgullo, se puntualiza en la discusión los roles que asumen en sus hogares. Para ello,

Herrera habla de la agencia negociadora, que no solamente se ejerce con su pareja, sino con ellas mismas a través de diferentes dinámicas. En lo personal me parece que el impacto de los testimonios se vuelve más rico, al momento en que las mujeres reflexionan sobre sus propias trayectorias, los motivos que las llevaron a desenvolverse en las labores que desempeñan y el impacto en sus decisiones individuales y familiares. Así como las diferencias y aspectos que comparten, las labores feminizadas y los masculinizados, en cuanto a los horarios, el sueldo, el acoso, los conflictos con la pareja, el trato y cuidado de los hijos y las relaciones con los hombres en general.

En el tercer capítulo, “La familia: la peor institución, excepto por todas las demás”, la autora se centra en los significados del matrimonio, y la familia, atravesados por las normas de género. De manera puntual encontramos las reflexiones sobre los significados de la maternidad y la crianza en los contextos de las mujeres entrevistadas, así como los puntos de vista sobre las nuevas generaciones y sus hijas. Es relevante prestar atención a los valores que ellas dan a la sexualidad, desde la manera en la que es abordada y al momento de hablar de temas relevantes como el aborto. Además de las formas en que cuestionan su sexualidad, no ligada a la reproducción sino al deseo propio.

En el cuarto capítulo, “La crisis de lo femenino y lo masculino como signo de un incierto cambio en el balance entre sexo y amor de pareja”,

Herrera analiza las posiciones subjetivas de las mujeres sobre la sexualidad y la pareja, respecto de los constructos ligados a lo femenino y lo masculino. Así como el análisis del amor romántico, la dominación masculina y de la desgnerización. De igual modo, la autora discute sobre la sexualización: las concepciones sobre la sexualidad individual y en pareja. Debido a que la investigación de Herrera se realiza desde la perspectiva de género, también nos acerca a las subjetividades del ser hombre.

Así pues, en este apartado se indaga en los ideales de femineidad y masculinidad, que de igual forma son atravesados por la clase, la raza, la edad y distintas formas de clasificación social. También se retoman los significados de fidelidad, lealtad sexual y los celos en la pareja. Asimismo, Herrera se detiene en la idea de la reeducación de la pareja, y los significados compartidos del tiempo para sí, en la que se discute las nociones de ser para sí y ser para otros, que dan cuenta del proceso de individuación de las mujeres.

Finalmente, en las conclusiones la autora hace un recorrido por los hallazgos más sobresalientes de su investigación. Logra dibujar el panorama de los procesos de significación y re-significación, a partir de las distintas experiencias laborales y familiares de las mujeres, las cuales dotan de sentido sus prácticas cotidianas y construyen sus subjetividades. De este modo, a través del análisis de las entrevistas Herrera ubica las identidades como ma-

dre-cuidadora, ama de casa, mujer trabajadora y proveedora. De igual modo, se subraya al trabajo remunerado como principal motor de la independencia económica.

Es importante llevar a cabo este tipo de estudios para analizar las dinámicas de las mujeres trabajadoras y hacer las reflexiones desde el contexto en el que se encuentran sujetas.

Además, de tomar en cuenta las deferentes circunstancias que atraviesan tanto en sus hogares como en el ámbito laboral, a partir de las relaciones de género. Igualmente, pensar en que es importante retomar la agencia femenina para pensar desde la actualidad, pero también considerar que en otras generaciones ha existido, aunque no ha sido nombrada como ahora.

POLÍTICA EDITORIAL

EXCELENCIA Y ORIGINALIDAD

Nueva Antropología ha sido aceptada en el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Conacyt, por lo que los trabajos publicados tienen un peso curricular significativo. Es una revista que recibe con gran interés las colaboraciones de investigadores en ciencias sociales, tanto nacionales como extranjeros.

COMPROMISO

Los trabajos deben ser originales en español, de preferencia resultado de investigación teórica o empírica, y abordar temas de ciencias sociales, en particular de antropología.

El autor(a) debe comprometerse con la revista *Nueva Antropología* a no someter simultáneamente su artículo a la consideración de otras publicaciones en español.

DICTAMEN

Todos los trabajos serán revisados por dos dictaminadores anónimos y evaluados por el Consejo Editorial. Los autores conocerán el resultado del arbitraje por la vía más rápida.

PROYECTOS TEMÁTICOS

La revista también acepta proyectos para números temáticos. La propuesta deberá contener un texto relativo al tema del proyecto de 500 palabras, aproximadamente, y un listado de los artículos con los datos de los autores, así como un resumen de cien palabras de cada artículo. Los proyectos serán evaluados por el Consejo Editorial.

OTROS MATERIALES PUBLICABLES

Son bienvenidos los documentos, las reseñas bibliográficas, los comentarios de reuniones académicas, los programas de congresos, cursos o seminarios. Y con mucho gusto se hará un anuncio en la sección “Novedades editoriales” de la portada de los libros que se reciban para tal fin.

ENVÍO DE MATERIALES

Los textos y otros materiales para publicación deberán ser enviados a: revista_na@yahoo.com.mx o nuevaantropologia@gmail.com
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA
Emanuel Rodríguez Domínguez, Director general de la revista
Ana Peña, Directora editorial

NORMAS EDITORIALES

ENVÍO DE ARTÍCULOS O RESEÑAS

Para iniciar el proceso de dictamen, los artículos deberán satisfacer las siguientes normas editoriales de la revista:

a) ORIGINALES

Entregar versión electrónica en Word. No se devolverán los originales en ningún caso.

b) EXTENSIÓN

Los artículos deberán tener entre 25 y 30 cuartillas. Las reseñas tendrán como máximo 5 cuartillas (una cuartilla tiene aproximadamente 1 800 golpes, 30 cuartillas tienen 65 000 golpes, letras y espacios).

c) TÍTULO, RESUMEN Y PALABRAS CLAVE

En la primera página del texto debe aparecer, en español e inglés: el título del artículo, un resumen no mayor de 100 palabras y cuatro palabras clave.

d) IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR

Cada artículo postulado deberá incluir el nombre completo del autor o autores, y a pie de página: institución de adscripción académica, breve semblanza no mayor de 300 caracteres y correo electrónico.

e) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las citas se harán con el sistema Harvard (más adelante se dan ejemplos) y la bibliografía se incluirá al final del texto, en orden alfabético y cronológico descendente.

f) RESEÑAS

No se someten a dictamen, la dirección informará al autor en caso de ser aceptado el texto.

PARA SER ACEPTADOS

El autor(a) deberá entregar una versión definitiva con las siguientes condiciones:

a) ACEPTACIÓN

El autor deberá revisar el artículo, tomando en cuenta las recomendaciones del dictamen, y entregar la versión definitiva. También en los casos de dictamen positivo, el autor deberá revisar su texto (como precaución) antes de entregar la versión definitiva.

b) FORMATO

El artículo se entregará en medio magnético con interlineado doble, no más de 30 cuartillas, en CD o por correo electrónico, y en Word para Windows.

c) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las citas y referencias bibliográficas deben ceñirse al modelo de la revista que se muestra a continuación:

d) TÍTULOS Y SUBAPARTADOS

Se pide que sean breves y hagan referencia al contenido del texto.

- c) Dos o más referencias a un mismo autor:
Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendente (del más reciente al más antiguo).
- d) En un mismo texto se citan dos o más obras de un autor publicadas el mismo año:
Es necesario verificar en el texto que la referencia a cada año coincida con la obra de que se trate y se deberá diferenciar entre un texto y otro con la secuencia del abecedario después del año.
- e) Textos que aún no son publicados:
Los datos institucionales seguidos de la palabra “(mimeo)” indican que es un texto que, aunque está respaldado por una institución, aún es inédito.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA

APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], “Título del artículo” [entre comillas], Nombre de la Revista [en cursivas], volumen, número, número de páginas del artículo o páginas citadas.

No lleva nombres de la editorial ni lugar de edición; cuando indica el año o la época, se incluyen. Las páginas en las que se encuentra el artículo se anotan al final de la ficha. Se puede escribir el periodo al que corresponde la publicación de la revista (p. ej. septiembre-diciembre, verano) antes de las páginas.

CITA DE DOCUMENTOS EN O DE INTERNET

Nombre del autor (individual o corporativo) del documento, año de elaboración del mismo entre paréntesis y su título propio, en letras redondas y entre comillas. Se puede agregar alguna frase que describa el documento (boletín de prensa, tablas, carta abierta...) y si está completo, si es de acceso libre o restringido, etc., y la fecha precisa (día y/o mes). Enseguida, se describirá completa la dirección electrónica o URL (siglas de Uniform Resource Locator), tal como aparece en la ventana correspondiente de la página, sin omitir ninguno de los caracteres. Por último, se indicará la fecha de última consulta (la cual no es la misma que la fecha de elaboración del documento, aunque pueden coincidir). Todo irá separado por comas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

Es mejor evitarlas, pero si se llegan a usar para comentarios y se hace referencia a otros autores, se usará la notación tipo Harvard dentro del pie de página.

ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO

Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

CITAS DE ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS

Nombre del autor, año, “Título de artículo” [entre comillas], País, sección y Nombre del Periódico [en cursivas], seguidos de la fecha precisa.



Danzas, cuerpos y performatividades

Nueva Antropología

• Tanya García López, Profesión: bailarín de ballet. Experiencias en el proceso de producción de la danza escénica • María de Lourdes Fernández Serratos, Cuerpos percibientes. Experiencias de espectadores de danza contemporánea en la Ciudad de México • María Cristina Mendoza Bernal, Butoh Ritual Mexicano, A. C., una práctica performativa con fines terapéuticos • Abraham Domínguez Madrigal, Quemadas de judas, rituales carnavalescos actuales en la Ciudad de México • Joselin Barja Coria, Representación, performatividad y presencia. Un diálogo imprescindible a la luz de la experiencia migrante • Ana María de Guadalupe Arras Vota / Damián Aarón Porras Flores / Addy Anchondo Aguilar, Entre la oportunidad y la opresión: experiencias de vida de universitarios rarámuris • Natalia Edith Tenorio Tovar, Análisis de la vergüenza: el estigma, la discriminación en el aula y la autoestima

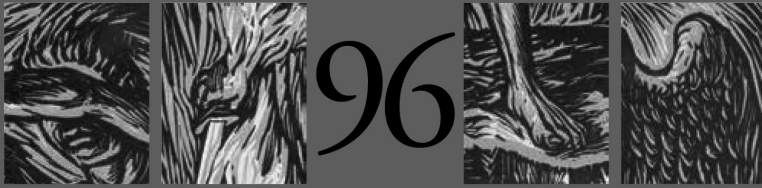


CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



VOL. XXXIV, NÚMERO 95, JULIO- DICIEMBRE 2021

ISSN 0185-0636



Experiencias biográficas desiguales, formas
diversas de asociación y memorias

Nueva Antropología

• Minor Mora Salas / Orlandina de Oliveira, *Adulthood forced: lives cost up* • Diego Solsona-Cisternas / Alejandra Lazo Corvalán, *Experiences of disability from the perspective of mobility: case studies in the south of Chile* • Karla Alejandra Contreras Tinoco / Tania Tello Pérez, *Social representations and practices associated with love in heterosexual couples from the city of Ocotlán, Jalisco, Mexico* • Miguel Lisbona Guillén / Ulises Alberto Rincón Zárate, *Imagined community: Chinese associationism and new immigrants in Tapachula, Chiapas* • Ángel Acuña, *Development of economic infrastructures in the Napo basin: a transborder vision* • Juan José Atilano Flores, *The society of the mountains and the expanded Mixtec community* • Oscar Julián Moscoso Marín, *Debate on the appropriation and mercantile use of pre-Columbian memory: the case of the "Cerámica Alzate" of Colombia* • Orlando Aragón Andrade, *The "black box" of recognition of indigenous self-government in the new Organic Law of Municipalities of Michoacán. The Front for Autonomy, the direct budget and the "legal work"*



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



VOL. XXXV, NÚMERO 96, ENERO - JUNIO 2022

ISSN 0185-0636



97



Antropología de los procesos
educativos interculturales

Nueva Antropología

• Betzabé Márquez Escamilla, Traducciones y apropiaciones de la política pública: reformas educativas y educación intercultural bilingüe en México (1993-2021) • Alma Karina García Torres, Entre la prescripción normativa y la descripción etnográfica: desafíos para un currículum intercultural • Roxili Nairobi Meneses Ramírez, La evaluación de los aprendizajes en educación intercultural y plurilingüe en México: de la política nacional a las experiencias de proyectos autónomos en gestión educativa • Noemí Cabrera Morales, Reflexiones sobre la conformación de saberes docentes indígenas y su articulación con el aula y la comunidad • Soledad Aliata / Ana Carolina Hecht, Aportes en clave antropológica en torno a la interculturalidad y el bilingüismo en la Educación Intercultural Bilingüe en Argentina • Laura Macarena Cortez / Noelia Enriz, Reflexiones sobre el territorio, la educación y la agencia infantil a partir de las experiencias de investigación y extensión universitaria con infancias indígenas • Lucía Romano Shanahan / Mariana García Palacios, Lo “no documentado” de la sexualidad en el aula: contribuciones de la etnografía para pensar los sentidos de las sexualidades y la niñez en la escuela



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



VOL. XXXV, NÚMERO 97, JULIO - DICIEMBRE 2022

ISSN 0185-0636

