



La comunidad donde hice mi trabajo de campo se llama Roberto Barrios. Sus habitantes son de etnia *tzeltal*, una etnia de la familia maya que se encuentra normalmente en las cañadas de Chiapas. Esta comunidad tuvo que emigrar en busca de tierras cultivables, alrededor de los años setenta, a una región que es predominantemente *chol* (también de la familia maya).

De esta manera, lo que presento en este artículo es una comparación de mis datos del trabajo de campo con otras etnografías sobre mujeres indígenas de diferentes latitudes del país; la mayoría de ellas abordadas desde la perspectiva de género. El objetivo del texto es dar un panorama muy general y breve de la situación de las mujeres indígenas en México, acompañado de un análisis de género. Mi interés es dar a conocer la situación en la que viven estas mujeres y cómo, al mismo tiempo, se organizan para luchar -tanto al interior como al exterior de sus comunidades- por mejores condiciones de vida.

Así, el primero apartado aborda la situación de las mujeres indígenas, con temas tales como: la feminización de la pobreza, la división de espacios, el cuerpo femenino, la relación con la tierra, la vida cotidiana, los oficios femeninos y la migración; mientras que el segundo aborda la manera en que ellas participan políticamente, ya sea desde las instituciones, desde sus oficios o desde los movimientos indígenas, como el zapatista. Para finalizar hablo de la necesidad de comprometernos con estudios de este tipo en tanto que investigadoras latinoamericanas.

## **I. Situación de las mujeres indígenas**

### **1. Hacia la feminización de la pobreza**

Al igual que en casi todas las sociedades, en el mundo indígena existe una marcada división sexual del trabajo, con base en la cual se otorga una valoración distinta a las tareas y actividades realizadas por hombres y mujeres. Las mujeres son las encargadas del trabajo doméstico y el cuidado y crianza de la prole, mientras que el varón es el principal proveedor y encargado de la actividad agrícola en la milpa, el cafetal, etcétera ([Bonfil y Marcó del Pont 1999](#); [Rodríguez 2000](#); [Olivera 2001](#)). Es decir, que cada uno cumple, tradicionalmente, con sus roles de género, los cuales se aprenden a través del tiempo y a lo largo de las etapas de desarrollo. El problema es que, por lo regular, las mujeres, además de sus tareas de género, se ven obligadas a realizar tareas extras, tales como: hacer y vender artesanías, emplearse como jornaleras, entre otras. Es decir, llevan a cabo una doble jornada, lo que tiene consecuencias más marcadas en su salud (física y mental). Y todo ello es lo que las autoras denominan *feminización de la pobreza*.

En general, las mujeres indígenas, desde muy temprana edad, van aprendiendo a realizar una serie de labores específicas del ámbito doméstico, por ejemplo, todas se encargan de cuidar a sus hermanos y hermanas pequeñas. Es común que se priorice la educación masculina y que

a las niñas se les haga abandonar la escuela para colaborar con las tareas domésticas. Las mujeres indígenas, como advierte Olivera (2001), suelen vivir una infancia muy distinta a la que suelen experimentar algunas mujeres urbanas (clase media y alta), pues desde muy pequeñas tienen a su cargo una serie de responsabilidades domésticas. Sobre este tópico, una de las principales cuestiones que toca Bonfil (2002a) se refiere al aprendizaje de los roles de género. En un primer momento, dice ella, las niñas indígenas atraviesan una etapa de imitación y apuntalamiento de la identidad genérica, es decir, se identifican con las otras niñas y con las mujeres en general y, en consecuencia, introyectan su identidad femenina a partir de reconocerla en las demás. Posteriormente, advierte la autora, prosiguen las etapas de adquisición de las habilidades que le corresponden a su rol genérico y, por último, la conciencia de su identidad de género.

Sin embargo, es claro que esta división sexual del trabajo no implica, necesariamente, que la repartición de tareas sea equitativa, ya que en estas comunidades indígenas se privilegia el reconocimiento de las actividades masculinas sobre las femeninas, pues no tienen la misma jerarquía un mayordomo y su esposa (ver Bourdieu 1998). Más aún, concuerdo con Olivera (2001), quien evidencia que desde el momento en que las mujeres realizan trabajos agrícolas en la milpa y el cafetal, a pesar de que no se les reconozca en su simbología de mujer, empiezan a subvertir el orden genérico, lo cual también coincide con las reflexiones de Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont. No obstante, Mercedes Olivera agrega la observación de un detalle esencial: las mujeres salen del ámbito privado y realizan actividades que no les corresponden, mientras que los hombres raramente se responsabilizan del trabajo doméstico. En ese sentido, la complementariedad en la división sexual del trabajo no implica que no exista desigualdad genérica.

## **2. Espacios Femeninos**

Una de las discusiones fundamentales en torno a la categoría de género es la división del mundo en dos espacios: público y privado. El hombre es quien tiene acceso al primero, mientras que la mujer está confinada al segundo. El mundo indígena no es la excepción: lo público es considerado el lugar donde se desarrollan las actividades masculinas, en tanto que lo privado tiene que ver con el hogar, el espacio femenino por excelencia.

En lo general, puede deducirse que a partir de esta división espacial, las formas de participar políticamente en la comunidad son diferenciadas para hombres y mujeres. Así, las mujeres quedan, las más de las veces, completamente excluidas del ámbito político, en tanto que espacio público. De esta forma, raras veces las mujeres participan del sistema de cargos propiamente indígena, ni del civil (presidentes municipales, alguaciles, etc.).

Ahora bien, algunas veces lo doméstico puede extenderse a otros planos que rebasan el hogar. Por ejemplo, Rodríguez (2000) encontró, para el caso de amuzgas, mixtecas y nahuas en Guerrero, que las mujeres tienen acceso

-además de la casa y el solar- a otros espacios, tales como:

a) el río, en el cual no solamente lavan ropa y se bañan, sino que también conversan largo rato con otras mujeres, intercambian opiniones acerca de la vida cotidiana, se dan consejos, etcétera;

b) el molino y el mercado, aquí no sólo realizan actividades necesarias para la alimentación de su familia, sino que tratan temas cortos y generales sobre la comunidad;

c) la iglesia, ya sea católica o protestante. Es también un lugar donde las mujeres liberan sus penas y alegrías, las más jóvenes, incluso, son cortejadas aquí;

d) el panteón, sitio a donde suelen ir solas a reflexionar individualmente;

e) la escuela, aquí las actividades de niños y niñas son diferenciadas, por ejemplo, es raro que jueguen juntos. Asimismo, algunas de ellas no tienen las mismas posibilidades de acceder al ámbito escolarizado que los varones pues, en condiciones de suma pobreza, se privilegia la educación de éstos.

Hasta aquí puede concluirse que hombres y mujeres se desenvuelven en espacios distintos, y que dicha división espacial no es tan clara ni tan lineal. En este sentido, Rodríguez (2000) plantea algo digno de llamar la atención: lo doméstico no es estrictamente privado; las mujeres abordan desde aquí asuntos colectivos y comunitarios: de interés público. Si acudiésemos como etnógrafas a una comunidad indígena y partiéramos sólo del supuesto de que los hombres habitan el espacio público, mientras que las mujeres se hallan en el privado, y nos percatáramos de que son ellos los mayordomos del sistema de cargos, o los presidentes municipales del pueblo, muy probablemente, atribuiríamos ese hecho a que las mujeres no participan políticamente, en el sentido de lo público. Y quizá pasaríamos por alto estos otros espacios que son extra-domésticos, pero donde las mujeres se encuentran con otras mujeres y discuten sobre asuntos de la comunidad y desde ahí inciden en algunas decisiones importantes. Además, es en estos encuentros donde se idean proyectos de empoderamiento femenino, como por ejemplo, cooperativas de artesanas.

### **3. El cuerpo de la mujer indígena**

El género marca la identidad y, por ende, el cuerpo. Así la mujer, en tanto que madresposa, es un ser de y para otros. No se pertenece a sí misma, su cuerpo no es suyo. Veamos, por ejemplo, lo que representa el matrimonio en las comunidades indígenas.

Las mujeres se casan muy jovencitas y la mayoría de los matrimonios son arreglados. Cuando un joven desea casarse comunica esta decisión a sus padres, quienes se encargan de hablar con los padres de la joven, a quienes

deben llevar obsequios en sus visitas para acordar los términos en que darán a su hija. Normalmente, dichos obsequios son pagos en objetos o alimentos y, en algunos casos, dinero. Una vez casados, la pareja se va a vivir a la casa de los padres del marido, donde la suegra le enseña a la mujer de una manera estricta cómo encargarse de las tareas femeninas (aunque ella ya tenga una profunda noción al respecto). Si la mujer no se queda embarazada en un plazo acordado o no aprende lo que la suegra le enseña, puede ser devuelta y entonces la familia puede recuperar lo que pagó por ella ([Pozas,1952](#); [Rodríguez 2000](#); [Olivera 2001](#)).

Hago una pausa aquí para analizar un asunto crucial: ¿qué determinación puede tener una mujer sobre su cuerpo cuando es vendida como un objeto? El matrimonio es -siguiendo a Lagarde ([1990](#))- claramente uno de los más terribles cautiverios, donde el cuerpo de la mujer es de otros. Aquí no hay posibilidad de vivir la sexualidad ni con goce ni como agencia, es decir, la mujer no puede decidir sobre su cuerpo. La propia mujer se considera como un objeto que pertenece al otro, quien la puede devolver como un producto en caso de que no le satisfaga.

Por ello no es de extrañar que la sexualidad de las mujeres indígenas, desde que son pequeñas, es reprimida; posteriormente, cuando llegan a la adolescencia, la mayor parte de ellas no cuenta con información sobre la menstruación y la viven con miedos y vergüenza, que se legitiman, pues en muchas comunidades, la sexualidad es asociada al pecado original y a la suciedad. De ahí que en el tiempo de escurrimiento menstrual deban mantenerse alejadas de la siembra ([Olivera 2001](#)). Así, por ejemplo, Magali, una de mis entrevistadas en Roberto Barrios, Chiapas, empezó a sentir transformaciones en su cuerpo y luego vino la primera menstruación, que recuerda así:

Mi mamá, de primero me molestó, llegué y le dije: “mamá quiero ir a bañarme”, ¿y por qué tan temprano?, pues nada, le dije qué es lo que me pasaba, “no, te vas a morir, porque no vas a sanar” y es en donde más me puse triste, pero era recién llegada una cuñada mía, y ella me empezó a decir, como mi mamá no me lo dijo claramente, me entró a decir.

En general, sus periodos reproductivos son mucho más largos que los que se viven en el mundo mestizo, es decir, su primer parto ocurre cuando son adolescentes y no dejan de tener hijos hasta que arriba la menopausia. No hay un control natal y ello repercute, en forma negativa, en la salud femenina. Según Olivera ([2001](#)), las relaciones sexuales para las mujeres indígenas representan un servicio que debe darse al esposo, y, al mismo tiempo, son concebidas como un pecado, cuya penitencia se paga teniendo “los hijos que Dios mande”. Por ello es frecuente, por ejemplo, escucharlas decir: “mi marido me usó”, para referirse al acto sexual. Intentemos imaginar cómo repercute esto en su autopercepción y su autoestima.

Cuando las mujeres indígenas, dice Olivera, llegan a la menopausia se sienten liberadas del peso de la reproducción y tienen más posibilidad de

acción que las jóvenes. Es decir, la reproducción que pasa por el cuerpo femenino se convierte, también, en una forma de control y restricción del mismo. Es lógico que al llegar a esta etapa de sus vidas se sientan aliviadas.

Por otra parte, hoy en día las mujeres indígenas, además de encargarse de sus tareas domésticas, deben colaborar en tareas extras, pues la economía familiar y comunitaria ha decaído enormemente y la pobreza se ha exacerbado. De esta manera, algunas ayudan en la milpa, otras son jornaleras, algunas migran de forma golondrina [2] o estacionaria, y otras venden sus productos en las ciudades cercanas a sus comunidades. Es decir, las mujeres indígenas no descansan, lo que trae repercusiones muy fuertes para su cuerpo y su salud ([Bonfil y Marcó del Pont 1999](#)).

De cualquier manera, aun cuando la mujer no posea autodeterminación sobre su cuerpo y tenga mayores problemas de salud que los varones, me parece curioso que sean ellas las que, al mismo tiempo, posean una gran sabiduría en torno al cuerpo femenino, pues son ellas quienes, gracias a su conocimiento, se encargan de ayudar a otras mujeres con las labores de parto, así como de los cuidados que debe tener una mujer embarazada o que recién ha dado a luz, lo que les proporciona alguna posibilidad de lucha en las comunidades ([Bonfil 1996](#); [Rodríguez 2000](#)).

#### **4. La tierra en femenino**

A semejanza del cuerpo femenino, la tierra tiene una serie de atributos asociados con la fertilidad que cobran un gran valor en el mundo indígena en América Latina. Ante todo, se le conceptualiza como la Madre Tierra, pues para ellos, ésta no sólo es parte de un sustento material, sino también simbólico. Es por eso que la tierra constituye el bien máspreciado para los pueblos indios, pues es uno de los principales elementos de producción y reproducción del grupo. En ella recaen una serie de consideraciones materiales, simbólicas, culturales, religiosas y políticas. Es un componente identitario y acerca del cual poseen diversos conocimientos ([Bonfil y Marcó del Pont 1999](#)).

En general, los pueblos indios en México mantienen una relación muy armónica con la naturaleza; preservan el medio ambiente de una manera muy distinta a lo que ha hecho la cultura occidental. En este sentido, las mujeres juegan un papel muy importante, pues poseen conocimientos de botánica, que van desde lo alimenticio, pasando por lo medicinal, hasta cuestiones de ornato. Como parte del rol doméstico, las mujeres son las encargadas del huerto familiar, donde siembran verduras, frutas, plantas alimenticias, medicinales y útiles para otras aplicaciones. Éste normalmente se encuentra en el traspatio de la casa, donde además crían animales como cerdos o gallinas. Pero no tienen derecho a poseer la tierra (sólo en caso de ser viudas).

## 5. Cotidianidad indígena femenina

La mayoría de las mujeres indígenas se levanta un par de horas antes de que salga el sol y comienza a trabajar sin tregua. Un día, según una de mis entrevistadas en Roberto Barrios, transcurre así:

[...] tiene uno que levantarse a las tres o a las cuatro de la mañana para hacer el fuego y cocer el café y si el compañero quiere desayunar antes porque se va, tiene que desayunar y tiene uno que levantarse temprano, a mantener pues, el compañero que se va a la milpa. Ya después de ahí, tenemos que hacer otros trabajos, pues acá tenemos animales, como el cochino, el puerco y los animales de corral como los pollos y todo eso. Tenemos que desgranar el maíz, después de eso, tenemos que levantar los niños para que desayunen y se arreglen para ir a la clase. Ya queda una sola en la casa, ya empieza una a barrer, a limpiar. Después de eso, ya comienza una a ir al río a lavar la ropa de los niños, de la familia. Después, llega uno tarde, ya empieza uno a lavar el maíz para hacer la tortilla, termina uno de moler y hacer eso, ya empieza uno a tortear y hacer la tortilla. A veces, estamos torteando ya cuando va llegando otra vez el esposo. Y de nuevo, a darle de qué comer. Y así, van llegando los niños y vamos dándoles su comida, pues acá los hijos no tienen lugar, no tienen a qué horas van a comer. Llegan a la hora que quieren. Y eso es lo que hacemos todo el día.

Las niñas tienen pocas oportunidades de educación; ya desde pequeñas, la mayoría ayudan a sus madres en las labores domésticas. Saben que se casarán muy jóvenes y, las más de las veces, sin poder elegir a su compañero. La gran mayoría de ellas son, desde muy pequeñas, víctimas de la explotación. Es decir, las niñas indígenas se incorporan a temprana edad a las actividades productivas y reproductivas dentro de la esfera familiar, las cuales tienen que ver con su identidad de género. Este hecho constituye uno de los principales obstáculos para poder continuar con su educación básica [3]. Asimismo, la asistencia a la escuela es prioridad para los niños [4].

Por otra parte, en lo que a salud respecta, las niñas corren un peligro muy grave. Según Bonfil (2002a), los momentos de más riesgo para los infantes en las comunidades indígenas están comprendidos en la etapa del primer año de vida, la etapa preescolar y la etapa de seis a 14 años. Presentan severos índices de desnutrición y están en riesgo de contraer enfermedades sólo curables (gastrointestinales, respiratorias, infecciosas, etcétera) en el ámbito mestizo occidental, dado que sus escuelas se ubican dentro de localidades que no cuentan con los servicios médicos más elementales. La desventaja de género, además, aumenta los problemas de salud en las niñas, pues algunas de ellas están expuestas a la violencia intrafamiliar [5], que puede traducirse en maltrato físico o psicológico, coerción, abuso sexual, insultos, entre otros.

En general, las mujeres indígenas, según diversas autoras, son quienes más padecen la pobreza, pues son ellas las peor alimentadas, las más afectadas en cuanto a la salud y *las que más tienen que trabajar*. No pueden ni deben

hacer nada que se salga de las prescripciones de género. No tienen, pues, libertad de movimiento.

Así, la vida cotidiana de las mujeres indígenas transcurre dentro de un entorno sumamente estricto que les impide circular con libertad, participar en los espacios públicos, decidir sobre su cuerpo; que las obliga a sostener a su familia a costa de su propia salud (física y mental), etc. Por si fuera poco, son víctimas de la violencia intra y extrafamiliar; muchas de ellas han padecido graves humillaciones, que atentan contra la dignidad humana. La gran mayoría ve morir, con absoluta impotencia, a sus hijos e hijas. Lo más admirable es que, en medio de este panorama tan desalentador, se estén organizando, estén alzando la voz y comiencen a abrirse espacios de participación política, social y cultural desde una perspectiva más humana para ellas.

## **6. Oficios ancestrales**

Existe en los pueblos indios una serie de saberes femeninos ancestrales. Los más sobresalientes son los conocimientos artesanales y de medicina tradicional. En cuanto a la artesanía, Paloma Bonfil y Raúl Marcó del Pont ([1999](#)) afirman que genera productos necesarios, rituales y suntuarios. Por lo común, se trata de una actividad que requiere un nivel bajo de tecnología, pero gran especialización. El núcleo doméstico puede encargarse de la elaboración de herramientas y de la obtención de materia prima (fibras, tintes naturales, leña, madera, barro, etc.). Para las mujeres, la artesanía representa una rama de actividad que les permite generar ingresos sin descuidar sus espacios de trabajo doméstico.

Ello contradice la idea de improductividad femenina, por el contrario: esta inserción en la vida productiva ha propiciado cambios en las relaciones entre hombres y mujeres, así como en las ideas sobre la valoración del trabajo femenino. No obstante, hay que aclarar que en de la producción artesanal existe, a su vez, una división sexual del trabajo. De esta manera, las mujeres se dedican principalmente a la rama textil, mientras que los varones generalmente se encargan de la orfebrería o la talla en madera.

Entre los pueblos indios la salud constituye uno de los reflejos más claros de la miseria. Con el fin de resolver esta situación de precariedad, las mujeres indígenas han desarrollado un saber curativo y preventivo que se apoya en el conocimiento de su entorno y en la psicología de su cultura. Cada aspecto de la salud y la enfermedad tiene un referente simbólico, mágico-religioso. “En su papel de curadoras, las mujeres indígenas tienden puentes entre lo privado y lo público, los intereses estrictamente familiares y las percepciones de sobrevivencia de su comunidad o grupo” ([Bonfil 1996: 48](#)).

La terapéutica tradicional, en muchos casos, nos remite pues a un papel femenino. Pero, desde otra perspectiva, la salud también implica una acción de resistencia, en la medida en que se practica para la reproducción y supervivencia del propio grupo. La práctica curativa puede ser doméstica

(casi todas se ven obligadas a dedicarse a ella alguna vez dentro del hogar) o medicina tradicional profesionalizada. Así, las mujeres indígenas pueden ser yerberas, sobadoras, curanderas, parteras -siendo esta última actividad a la que más se dedican y la que juega un papel central.

## 7. Migración

Barrera y Oehmichen (2000) afirman que la perspectiva de género permitió contextualizar los procesos socioculturales en los que se desenvuelve la migración, ya sea por lo que les toca vivir a las mujeres cuando se quedan solas y los maridos emigran, o cuando ellas emigran, solas o acompañadas. Bonfil y Marcó del Pont (1999) afirman que las mujeres emigrantes adquieren cierta autonomía al llegar a una gran ciudad, pero por otro lado, tienen que adaptarse a un medio mucho más hostil. En ocasiones, hay generaciones que crecen en el contexto urbano y, en ese caso, se presenta la posibilidad para las mujeres de vivir la adolescencia, pues tradicionalmente en sus comunidades tienen que casarse al dejar de ser niñas.

Una de las actividades a las que más se dedican las mujeres indígenas, según estos autores, es al comercio en la vía pública. En las calles, tendrán que aprender a tomar decisiones, a gestionar espacios, a lidiar con los policías, pero, al mismo tiempo, tienen la posibilidad de criar a sus hijos e hijas y continuar con su rol de género. A ellos los van incorporando poco a poco al trabajo, con la inseguridad que la calle implica. Así, pasan del ámbito privado al público de una manera muy abrupta. Algunas mujeres se organizan como artesanas y, en ocasiones, como grupos inmigratorios que se establecen en los márgenes de la ciudad en condiciones muy precarias, pero que se proporcionan ayuda entre sí.

## II. Mujeres indígenas en movimiento: participación política

### 1. Política tradicional

Primeramente, es necesario decir que en la mayor parte de las comunidades indígenas coexisten dos formas de organización política: la municipal y el sistema de cargos. En ninguno de ambos espacios, que a veces se mezclan, ha habido una verdadera participación femenina, al menos hasta años recientes. La política tradicional en las comunidades indígenas está representada por el sistema de cargos, el cual, según Bonfil, es:

[...] un aparato de autoridad, representación, gestión y toma de decisiones, fundado en una jerarquía religiosa con un sistema de escalas, estructurado en función del sexo y la edad de los integrantes de la comunidad (2002b: 72).

Los cargos honoríficos que una persona puede ocupar son: mayordomos, topiles, alguaciles. En lo que a esto respecta, Oehmichen (1999) afirma que son los varones los mayordomos y cuando las mujeres llegan a asumir este cargo, es siempre en calidad de esposas y viudas. Ahora bien, como

reporta Bonfil ([2002b](#)), en términos políticos y de ejercicio de autoridad, la comunidad indígena se rige por una asamblea comunitaria integrada por los jefes de familia, responsables de la unidad familiar y con derecho a la tierra, lo que excluye al resto de los integrantes de la comunidad en la toma de decisiones. Aunque, igualmente es cierto que algunas mujeres han ido conquistando este espacio con muchas dificultades, pues, como la misma autora aclara, éste no es un espacio estático y con el tiempo se ha ido transformando. Por su parte, el comisariado ejidal, dice Oehmichen ([1999](#)), es igualmente un espacio masculinizado desde el momento en que el Estado realizó el reparto agrario excluyendo a las mujeres. Éstas no pueden participar en la toma de decisiones salvo cuando son viudas, pues sólo entonces tienen derecho a los títulos de propiedad de la tierra. De cualquier manera, a nivel de los gobiernos locales, en general las mujeres indígenas ocupan muy pocos cargos a lo largo del país y del continente, y son muchas menos las que siguen una política de equidad de género [6].

Al respecto, Canabal ([2002](#)) afirma que desde la segunda mitad de la década de los ochenta comenzaron a hacerse visibles diversas organizaciones de mujeres que se habían creado dentro de las propias organizaciones gubernamentales, como la CNC (Confederación Nacional Campesina); es decir, las mujeres comenzaban a advertir que era necesario agruparse para defender sus demandas específicas, como las de salud, por ejemplo. Es por ello que la autora asegura que las instancias como la UAIM (Unidad Agrícola e Industrial de la Mujer) [7] sirvieron de puente para las organizaciones independientes que empezaron a aprovechar los recursos destinados a los distintos proyectos productivos, a la vez que les permitían solidificar sus organizaciones. Entre las organizaciones que han atravesado por estos procesos, esta misma autora reconoce a la Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas (AMMOR), la Sociedad de Solidaridad Social Titekitetoke Tajome Sihume (o triple S), Coordinadora Estatal de Mujeres de Sonora (COVANADAS), Organización Regional de Mujeres de Alamos (ORMA), entre otras. En todos los casos, las mujeres han tenido que enfrentar los obstáculos del androcentrismo y del confinamiento femenino al ámbito privado, pero han logrado empoderarse, con lo cual han ido conquistando el espacio público.

## **2. Política desde los oficios**

Como ya había apuntado, desde sus oficios las mujeres asumen una participación política. Un espacio esencial lo constituyen las cooperativas de artesanas, que devienen en organizaciones, y que comienzan a tejer redes nacionales de mujeres. Desde aquí ellas gestionan demandas concretas. Tal es el caso de las artesanas de Cuetzalan que participaron en la investigación de Martínez ([2000](#)). Mediante su organización, no sólo se empoderaron, sino que pudieron conjugar sus conocimientos ancestrales con nuevas herramientas surgidas de la capacitación, lo que les permitió desempeñar su labor artesanal como una forma de subsistencia, pero con el respaldo y el apoyo de una organización propia.

Otro ámbito muy desarrollado entre las mujeres es el de la salud donde - según Bonfil (1996)- está surgiendo una importante corriente de movilización femenina que se cuestiona la desigualdad de género. Las mujeres se preguntan, por ejemplo, ¿por qué en la infancia los varones tienen prioridad en cuanto a atención médica? Entre los oficios relacionados con la salud que sobresalen está el de partera. Doña Guadalupe, una de mis entrevistadas de Roberto Barrios, cuenta que dicha labor no es algo que haya aprendido de alguien más sino que se le reveló en sueños:

Hay veces que me llegaba a visitar una señora o un señor de vestido blanco y me enseñaba que yo lo haga el trabajo, y me presentaban al enfermo, que yo lo voy a atender, y me daban la ropa para lavar, y de beber lo que van a tomar. Desde muy pequeña, me revelaba el sueño. Pero, como era yo pequeña, me daba miedo el sueño, lo que soñaba yo. Hay veces me pongo a llorar, porque no quiero el trabajo.

Una de sus hijas, que estaba embarazada, fue el primer parto que atendió, y le costó trabajo. Pero lo logró. Doña Guadalupe, además de este oficio, es una de las fundadoras de la cooperativa de mujeres. Sus hijas, al igual que ella, participan activamente en la comunidad autónoma. Magali, la menor, es promotora de salud. Podría decirse, entonces, que la estirpe femenina de Guadalupe teje redes políticas. Lo mismo pasa con otras parteras indígenas, pues gracias a su trabajo se han hecho voceras de algunas demandas de sus pueblos. Por ejemplo, al gestionar el mejoramiento de los espacios de salud de las mujeres. Sus voces se han dejado oír en diversas organizaciones, en donde han planteado tanto demandas relacionadas con la salud como en torno a violencia, libertad, respeto, participación y visibilidad.

### **3. De la lucha por la tierra a los nuevos movimientos indígenas**

En México, como en otras partes del mundo, los movimientos indígenas han ido conformándose cada vez con mayor fuerza y con demandas específicas: tierra, reconocimiento jurídico, defensa ecológica, etc. Ahora bien, cada etnia es diferente, así que un planteamiento esencial lo constituye la diversidad [8]. Asimismo, con el correr del tiempo, dichos movimientos han incorporado la cuestión de la participación de las mujeres indias, quienes van saliendo al ámbito público poco a poco y, con ello, transformando ciertas relaciones genéricas.

De cualquier manera, las mujeres ya habían participado -junto con sus compañeros- en tomas organizadas de tierras, de alcaldías, y en algunos movimientos armados. De hecho, se conocen algunas experiencias autónomas en las que las mujeres han participado. De acuerdo con Canabal (2002), a lo largo de la década de los años ochenta, época de fortaleza para distintas organizaciones campesinas, surgieron al interior de éstas diversas agrupaciones de mujeres. Tales fueron los casos del Frente Campesino Independiente de Sonora o la Organización del Altiplano de Tlaxcala y de Hidalgo. De esta manera, las mujeres ya no sólo participaban al lado de sus compañeros, sino que empezaban a tener voz al interior de las

organizaciones campesinas. Sin embargo, y quizá como parte del mismo proceso de empoderamiento, hoy en día se suman a esta presencia los cuestionamientos desde su condición de género. Así, en la actualidad existen algunas mujeres que hacen declaraciones como éstas:

Queremos vivir en una sociedad basada en relaciones de respeto, igualdad y equidad entre todos y todas las que conforman este país ([Mujeres, CNI 1996: 181](#)).

[...] luchar por una autonomía que empiece en el hogar, en el trabajo, la comunidad y la región. Es necesario garantizar la paridad entre hombres y mujeres en los órganos de decisión, buscando formas de participación y organización ([Ibidem: 182](#)).

[...] queremos abrir un nuevo camino para pensar la costumbre desde otro mirada, que no sea violatoria de nuestros derechos, que nos dignifique y respete a las mujeres indígenas; queremos cambiar las costumbres cuando afectan nuestra dignidad ([Ibidem: 188](#)).

Así que aquí estoy yo, una mujer indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable. Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora (Comandanta Esther, EZLN, Congreso de la Unión, 23 de marzo de 2001, en: <http://www.ezln.org>).

El EZLN, en efecto y como reconocen investigadoras/es, así como muchos intelectuales de México y el mundo, es un parteaguas. En sus filas, además, la población femenina ha sido notoria desde el comienzo, en especial cuando, sumada a las demandas propias del movimiento, se expuso la Ley Revolucionaria de Mujeres. Esta ley defiende, a grandes rasgos, los derechos más elementales de las mujeres, lo que, al interior de sus comunidades, significa toda una revolución. Así, se enarbolan derechos individuales sobre el propio cuerpo, tales como decidir con quién casarse o el número de hijos; pero también derechos sociales, como la educación y la salud.

Este momento histórico representa una etapa de constitución de organizaciones femeninas indígenas, cuya notoria participación política coadyuva a la construcción de una verdadera democracia nacional, pues las mujeres han empezado a participar en diferentes organizaciones independientes que no sólo pugnan por la obtención de tierras, sino que, con el tiempo, comienzan a luchar otras demandas, más ligadas al reconocimiento de los pueblos indios, tal es el caso del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, la ANIPA (Asamblea Nacional Indígena para la Autonomía) o el CNI (Congreso Nacional Indígena), el EZLN [9], entre otros.

#### **4. Mujer que sabe latín...**

Las mujeres que participan políticamente, no obstante, muchas veces siguen siendo percibidas al interior de sus comunidades como transgresoras, pues se salen de un sistema que restringe toda su capacidad de movilidad. En ese sentido, un ensayo de Barrera ([2002](#)) me parece sumamente sugerente. La autora intenta mostrar el contexto en el que participan las mujeres en el ámbito rural y cómo son sancionadas por los varones y otras mujeres de sus propias comunidades. Con base en ello, identifica las siguientes formas de control social y de violencia hacia la mujer:

1. oposición del compañero, golpes y violencia verbal;
2. calumnias y difamaciones por parte de hombres y mujeres de la comunidad;
3. agresiones físicas por parte de ciertos sectores o miembros de la comunidad;
4. hostigamiento y violencia física por parte de los soldados (en zonas de conflicto);
5. acoso sexual por parte de los hombres de la propia organización, partido, etcétera.

### **III. Conclusiones**

Es necesario estudiar desde las ciencias sociales la cuestión de las mujeres indígenas en un país como México, donde la feminización de la pobreza deja sus mayores estragos en este sector. En primer lugar, porque la categoría de género es más que una simple perspectiva de análisis o metodología humanística. El género es una teoría completa que permite hacer estudios interdisciplinarios, y muy útil cuando de estos temas se trata. Por otra parte, en lo que a indigenismo respecta, es importante sumar a los estudios un enfoque de género que nos permitiría hablar de las diferencias existentes entre hombres y mujeres al interior de los 57 grupos étnicos que existen en nuestro país.

Asimismo, aunque parezca que este estudio es del total dominio de la antropología social, puede abordarse conjuntamente desde otras disciplinas, tal sería el caso de la psicología social o comunitaria; no sólo en lo referente a investigaciones de este tipo, sino también en todo aquello que tiene que ver con el trabajo de desarrollo de comunidad, en el que participan investigadoras feministas desde distintas disciplinas (por ejemplo: Mercedes Olivera en Chiapas). Por último y no menos importante, esto alude a un compromiso de nuestras disciplinas que Martín Baró enunciara de la siguiente manera:

[...] a la luz de la situación actual de opresión y fe, de represión y solidaridad, que caracteriza a nuestros pueblos, esa tarea debe ser la de una psicología de la liberación. Pero una psicología de la liberación requiere una liberación previa de la psicología y esa liberación sólo llegará de la mano de una praxis comprometida con los sufrimientos y las esperanzas de los pueblos

latinoamericanos (1986: 295).

Esta es mi utopía...

## **BIBLIOGRAFÍA**

Araiza, Alejandra (2004) "Empoderamiento femenino: el caso de la comunidad zapatista de Roberto Barrios", *Feminismo/s*, no. 3, pp. 135-148.

Barrera, Dalia (2002) *Transgresiones, violencia y control social hacia las mujeres en el ámbito rural*, en prensa, México: El Colegio de posgraduados.

Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (eds) (2002) *Migración y relaciones de género en México*, México: GIMTRAP/UNAM/IIA.

Bonfil, Guillermo (1987) *México profundo. Una civilización negada*, México: Grijalbo.

Bonfil, Paloma (1996) "Oficios, conocimientos y padecimientos: La salud como práctica política en el mundo indígena femenino", *Cuadernos agrarios*, no. 13, pp. 43-62.

(2002a) *Niñas indígenas: La esperanza amenazada*, México: GIMTRAP/UNICEF.

(2002b): "Las mujeres indígenas y su participación política: Un movimiento contra la desmemoria y la injusticia", en: D. Barrera (comp) *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, México: GIMTRAP, pp. 67-98.

Bonfil, Paloma y Raúl Marcó del Pont (1999) *Las mujeres indígenas al final del milenio*, México: FNUAP/CONMUJER.

Bourdieu, Pierre (1988) *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

Canabal, Beatriz (2002) "Mujeres en el movimiento campesino", en D. Barrera (comp), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, México: GIMTRAP, pp. 39-66.

Congreso Nacional Indígena (1996) "La voz de las mujeres", *Cuadernos agrarios*, no. 13, pp. 181-189.

Martín-Baró, Ignacio (1986) "Hacia una psicología de la liberación", A. Blanco (ed), *Psicología de la liberación*, Valladolid: Trotta.

Martínez, Beatriz (2000) *Género, empoderamiento y sustentabilidad, una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, México: GIMTRAP.

Oehmichen, Cristina (1999) *Reforma del Estado, política e indigenismo en México, 1988-1996*, México: UNAM/IIA.

Olivera, Mercedes (2001) "Mujeres indígenas de México", *Mujeres indígenas, seminario de GIMTRAP*, México.

Pozas, Ricardo (1952) *Juan Pérez Jolote*, México: FCE.

Rodríguez, Verónica (2000) *Liderazgo femenino y los caminos de la mujer en Rancho Nuevo de la Democracia*, Guerrero, Tesis, Maestría en Desarrollo rural, UAM-X, México.

Valladares, Laura (2002) "Cambiando la tradición: desafíos y conquistas de las mujeres indígenas en México", *Revista FESC de divulgación científica, multidisciplinaria*, no. 3, pp. 35-48.

Entrevistas:

Elisa: *Aguascalientes* (desde agosto de 2003: Caracol) de Roberto Barrios, 21/01/02.

Guadalupe: Clínica de Roberto Barrios, 13/03/02.

Magali: Clínica de Roberto Barrios, 12/03/02.

Páginas de internet:

<http://cdi.gob.mx>.

<http://www.ezln.org>.

## NOTAS

1 - Aquí es importante aclarar que utilizo el término mujeres indígenas para hablar de mujeres que pertenecen a muy distintas etnias que habitan el país. Hablo, en otras ocasiones de comunidades, pues la tradición del indigenismo en la antropología mexicana así las define. No obstante -y como también lo nombro en otras ocasiones-, quizá sea más correcto hablar de pueblos indios, ya que es la forma en que ellos y ellas se autodenominan, en especial, después de las manifestaciones contra el V Centenario del Descubrimiento de América, el levantamiento del EZLN y la conformación del Congreso Nacional Indígena (CNI).

2 - Se llama migración golondrina a una manera de migrar a través de contratos temporales para la pizca de algunos productos. Así, por ejemplo es frecuente encontrar mujeres indígenas zapotecas o mixtecas de Oaxaca pizcando uva en California. Cuando llega el momento, las recogen por grupos en algunos autobuses y las llevan a vivir en albergues durante la temporada (ver [Barrera y Oehmichen 2002](#)).

3 - Ver cifra en Bonfil ([2002a](#)): 46.6% de los habitantes entre 15 años y más son analfabetas en las poblaciones con 70% de densidad de hablantes de lengua indígena, y 75.9% no había terminado la educación primaria, (según el censo de 1990).

4 - El 27% de los varones indígenas no son enviados a la escuela por motivos relacionados con la pobreza, mientras que el 35.5% de las niñas tampoco lo son, por las mismas razones, pero también por cuestiones de género (*Ibidem*).

5 - Ésta es, la mayoría de las veces, ejecutada por los hombres mayores, pero también se sabe que hay madres maltratadoras.

6 - Valladares (2002) presenta los siguientes datos: para el caso de Oaxaca, según el INI, en 1999 había tres mujeres gobernando municipios por usos y costumbres y cinco por la vía de los partidos políticos; mientras que en Chihuahua, en la sierra tarahumara existía una gobernadora tradicional. En Guerrero, en el municipio de Xochistlahuaca (comunidad amuzga), había una presidenta municipal. Por su parte, en la zona yaqui de Sonora existía una mujer regidora y representante de los yaquis ante el Estado. Y, por último, en el Estado de México se sabía de una delegada municipal mazahua. Según la autora, éstos fueron los datos a los que ella pudo acceder.

7 - La UAIM surgió en 1975, con el objetivo de promover proyectos productivos de mujeres. Posteriormente, otras instancias dieron también este apoyo, tales como PRONAM (Programa Nacional de la Mujer) o algunas desprendidas del PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad), tal es el caso de los Fondos Regionales de Solidaridad (Canabal 2002).

8 - En contraste, es interesante revisar la historia de la antropología mexicana, con el indigenismo como tema central, en el periodo post-revolucionario. Posteriormente, las aportaciones de investigadores/as comprometidos con los pueblos indios a finales de los sesenta. Y, a últimas fechas, ver cómo estos propios movimientos dan nuevos tintes a la investigación. Así, por ejemplo, cuando la *Marcha por la dignidad indígena y el color de la tierra*, en 2001, llegó al DF, no sólo los y las zapatistas se hospedaron en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, sino que también lo hizo la gente del Congreso Nacional Indígena. Era curioso ver cómo se invertían los papeles y los representantes de los pueblos indios venían a nuestro hábitat. (Sobre estos temas, ver: [Oehmichen 1999](#); [Olivera](#)

[2001](#); [Bonfil 1987](#)).

9 - Para más información sobre la participación de las mujeres zapatistas, ver Araiza ([2004](#)).