

El abordaje de temas como género, sustentabilidad, desarrollo rural, educación, estética, entre otros, desde la perspectiva indígena, es un reto interdisciplinar, étnico y sociocultural complejo, ya que implica entre otros aspectos el genérico y el genealógico. Cuando el origen no es indígena, generalmente se presenta un rompimiento de ciertas estructuras mentales, cognitivas e ideológicas además de emocionales. El presente documento pretende ofrecer una visión compartida sobre la participación de la mujer en el desarrollo local de comunidades indígenas a partir de proyectos turísticos, alimenticios y de diseño textil, dando así reconocimiento a la "otra estética", la que deriva del reconocimiento de un cuerpo totalmente distinto al concepto eurocéntrico de una corporeidad ideal. Asimismo se dará a conocer el perfil del profesor indígena en el Estado de México.



PUBLICACIONES ADMINISTRATIVAS CONTABLES JURÍDICAS, S.A. de C.V.

INFORMES Y VENTAS

Tels. (55) 57030032 y 55460464. Fax. 55661092.

www.pacj.com.mx - interpac@pacj.com.mx

Antonio Caso, No. 149-D. Col. San Rafael. 06470. México, D.F.

Más allá del imaginario eurocéntrico empoderamiento de la mujer indígena

Más allá del imaginario eurocéntrico empoderamiento de la mujer indígena



Carolina Serrano Barquin Adelaida Rojas García

Coordinadoras



www.pacj.com.mx

Más allá del imaginario
eurocéntrico
empoderamiento
de la mujer indígena

Carolina Serrano Barquín - Adelaida Rojas García
Coordinadoras

PRESENTACIÓN

El presente libro recaba, en su mayoría, los trabajos presentados en el Simposium denominado: “Empoderamiento de la mujer indígena”. Más allá del eurocentrismo ideológico y estético, presentado en el Primer Congreso Internacional: Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI, Avances, perspectivas y retos, realizado en la ciudad de Oaxaca, México, del 28 al 31 de octubre del año 2013.

Este evento fue organizado por la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, la Academia Mexicana de Ciencias, la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Universidade Federal Fluminense, Universidad de la Frontera, El Colegio de Michoacán, The University of Texas at Austin, el Colegio Profesional de Antropología de Lima, la Universidad de Buenos Aires, The University of North Carolina al Chapel Hill, El Colegio Mexiquense, la Universidad Nacional de la Pampa, la Universidad de Cartagena, el Colegio de Sonora, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma del Estado de México, entre otras. El propósito principal de dicho encuentro fue fortalecer la cooperación e intercambio de experiencias entre académicos y profesionales de América Latina, Estados Unidos y Europa que trabajan con y sobre los pueblos indígenas latinoamericanos desde las perspectivas de la historia, la etnohistoria, la antropología y ciencias afines, así como el diseño e implementación de políticas para el desarrollo social o la conservación del patrimonio cultural de dichos pueblos.

El simposium referido, se insertó en el eje temático de género e integró los siguientes trabajos: “La participación de la mujer en el desarrollo local de comunidades indígenas a partir de proyectos turísticos”. “Empoderamiento de la mujer mazahua y otomí a través del diseño textil”. “Participación de la mujer en la educación indígena”.

“Perfil actual en el Estado de México”. “Corporeidad diversa, más allá de la estética eurocéntrica”. “Dueñas del cerro: las mujeres tepehuas y su participación social y política”. “Lavar ropa”. “Espacio público de socialización indígena femenina y sus transformaciones”, finalmente se adicionaron el primer capítulo: “Mujer indígena; cosmovisión y conquista sexual”, así como el último: “Mujeres Nasa en la Guardia Indígena entre el poder y la resistencia”, para dar mayor secuencia.

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO UNO

Mujer indígena; cosmovisión y conquista sexual 11

CAPÍTULO DOS

Desarrollo local de comunidades indígenas
y turismo sustentable 29

CAPÍTULO TRES

Empoderamiento de la mujer mazahua y otomí
a través del diseño textil 55

CAPÍTULO CUATRO

Participación de la mujer en la educación indígena.
Perfil actual en el Estado de México 73

CAPÍTULO CINCO

Corporeidad diversa, más allá de la estética
eurocéntrica 91

CAPÍTULO SEIS

Dueñas del cerro: las mujeres tepehuas
y su participación social y política 109

CAPÍTULO SIETE

Lavar ropa. El espacio público de socialización
indígena femenina y sus transformaciones 123

CAPÍTULO OCHO

Mujeres Nasa en la Guardia Indígena entre el poder
y la resistencia 139

INTRODUCCIÓN

El abordaje de temas como género, sustentabilidad, desarrollo rural, educación, estética, entre otros, desde la perspectiva indígena, es un reto interdisciplinar, étnico y sociocultural complejo, ya que implica entre otros aspectos el genérico y el genealógico. Cuando el origen no es indígena, generalmente se presenta un rompimiento de ciertas estructuras mentales, cognitivas e ideológicas además de emocionales. El presente documento pretende ofrecer una visión compartida sobre la participación de la mujer en el desarrollo local de comunidades indígenas a partir de proyectos turísticos, alimenticios y de diseño textil, dando así reconocimiento a la “otra estética”, la que deriva del reconocimiento de un cuerpo totalmente distinto al concepto eurocéntrico de una corporeidad ideal. Asimismo se dará a conocer el perfil del profesor indígena en el Estado de México.

En México, las zonas rurales se han caracterizado por condiciones de pobreza y marginación que tienen sus raíces en un pasado histórico común a la mayoría de comunidades campesinas, indígenas y mestizas. Estas condiciones tienen su origen en la conquista española con la dotación de grandes extensiones de tierra como fueron los latifundios y las donaciones de pequeñas extensiones a los soldados españoles, esta situación no mejoró con la Reforma ya que aumentaron los terratenientes, ni con la Revolución y la repartición de tierras. Los campesinos se han ido empobreciendo al no tener acceso a los demás componentes del sistema productivo agropecuario (capital, tecnología, capacitación, infraestructura, entre otros).

En las últimas décadas, el proceso de industrialización ha priorizado las zonas urbanas sobre las rurales, incrementando la brecha entre ambas regiones, como resultado de las profundas

transformaciones económicas y sociales ocurridas en la segunda mitad del siglo XX y que se caracterizan por la transición de una economía basada, fundamentalmente, en las actividades primarias, a otra en la que predomina la prestación de servicios y la industria dentro del marco de la globalización; así como por el acelerado crecimiento demográfico, el exceso del centralismo y su hiperconcentración en el territorio, así como otras actividades.

El desarrollo local se entiende como el conjunto de resultantes que se manifiestan en el mejoramiento del nivel y calidad de vida de los habitantes de una localidad a raíz de generar crecimientos sustentables a diversos niveles. El desarrollo local se cimienta y asegura en una participación social que es capaz de construir y acumular capital social y simbólico, identidad territorial, ciudadanía; y transformar la institucionalidad local. Ante esta situación, se han impulsado políticas de desarrollo agrícola y rural desde el ámbito internacional y que han tenido eco en el país.

Es así que el espacio rural dejó de ocuparse mayoritariamente en las actividades agropecuarias y se ha dado su refuncionalización mediante la incorporación de otras actividades como el turismo, a lo que diversos autores reconocen como la nueva ruralidad. Los municipios son un espacio privilegiado para experimentar en esta línea de trabajo porque son los ámbitos administrativos y comunitarios donde se dialoga permanentemente con la sociedad civil y los agentes, en nuestro caso, que desarrollan la actividad turística en destino.

En este contexto, se presentan casos en los que la mujer ha participado en actividades turísticas, de diseño textil, alimenticio en comunidades rurales. Su éxito depende de que sea posible transmitir conceptos de acción-socio-emotivos, que posibiliten una comprensión tanto racional como emotiva.

Asimismo se presenta el perfil del docente indígena, situación muy compleja, pues de alguna manera aquel docente que decide involucrarse en esta perspectiva, se ve obligado a romper con el estilo de pensamientos acostumbrados, teniendo que transformar no sólo sus condiciones físicas y ambientales, sino también de pensamiento, pues si el deseo es de cubrir de forma decorosa la encomienda, debe de adentrarse a la forma de vida de la comunidad en donde se encontrará inserto, teniendo que lidiar, quizá, con la cosmovisión, con la cosmogonía y demás variantes ideológicas que definen a dicha comunidad, sin olvidar, claro está, el idioma, lengua o dialecto que en ella se habla, ello si no se conoce.

Por otro lado, si su origen es indígena, las condicionantes son similares, la necesidad de implicación hacia un mundo distinto al que le dio origen, teniendo que adaptarse a procesos que en cierta manera rompen con su identidad, usos y costumbres, en términos generales, entrar a una inevitable aculturación sembrada en un estado de modernidad con todo lo que ello implica y tener que definirse como un individuo que se encuentra partido en dos, pero que tiene que conjuntarse. El embate de la sociedad y de las instituciones mismas que por ser indígena no le reconoce, si no es a través de una profesionalización que los orilla, en parte, a tener que olvidarse de sus raíces y buscar un estilo de vida más urbano.

CAPÍTULO UNO

MUJER INDÍGENA; COSMOVISIÓN Y CONQUISTA SEXUAL

Araceli Barbosa Sánchez

Carolina Serrano Barquín

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
y del Estado de México

Resumen

En América, la conquista militar, espiritual y sexual expandió, reprodujo y consolidó los esquemas culturales de la alienante sociedad patriarcal occidental. En esta perspectiva, ante la persistencia de modelos histórico-culturales de larga duración que perpetúan y naturalizan las estructuras de poder de las sociedades patriarcales, el pensamiento crítico se complejiza al cuestionar todos los discursos ideológicos, políticos, filosóficos, científicos o religiosos tendentes a justificar la subordinación femenina.

Debido al embate de la tradición eurocéntrica,¹ el proceso de descolonización de las mentes y los cuerpos, impone la crítica reflexiva acerca del papel histórico de las relaciones sociales entre los géneros, para dar paso a la construcción de identidades genéricas plurales sustentadas en el respeto a la diversidad y la equidad. Por tanto, resulta imperativo el análisis de la condición genérica de los sexos dentro de las cosmovisiones mesoamericanas con el objetivo de resignificar la herencia cultural que a contracorriente persiste, en las prácticas, usos y costumbres de los indígenas, que hoy como ayer luchan por el

1 Se denomina eurocentrismo a la vocación que asume Europa al considerarse el centro de la “civilización por antonomasia” e imponer los preceptos de su cultura a las demás civilizaciones.

derecho a existir conforme a su manera de ver, sentir, actuar, relacionarse, soñar, crear, reinventar el mundo que ellos desean.

De ahí que, a la mujer indígena poco se le ha entendido ya que su actuar responde, por un lado, a una cosmovisión ancestral, y por otro, al imaginario del mestizaje. En este capítulo se ofrecen algunas reflexiones en torno al papel protagónico de la mujer indígena y la complementariedad genérica.

Introducción

Las mujeres han sido las grandes constructoras del hogar, esto desde los aspectos más básicos y materiales. Calonge (2011), encontró que ha sido una constante histórica; que las mujeres encuentren su papel femenino en la organización y planificación del hogar. Ya que la mujer humaniza el espacio para la familia porque establece intercambios “amorosos” con él, porque con su propio cuerpo lo examina, lo proyecta, lo prepara, lo trabaja. El hogar va a quedar caracterizado por ser ese ambiente cálido que cobija el despliegue de la vida humana.

Son muchas las actividades que realizan las mujeres, sin embargo cabe cuestionarse si esto responde a una condición sociocultural aprendida o es el resultado de aspectos psicogenéticos. Como refiere Linda Mc Dowell (2000), se establece una relación de la mujer con la naturaleza —en su expresión pasiva y como reproductora de la especie— dentro de un esquema de oposiciones, en la cual, el varón es quien produce los elementos culturales o artificiales de la sociedad. Sin embargo, “la etnia colonizada, la nación dominada, la juventud revuelta, la mujer reivindicadora, son portadores cada cual de una especificidad, de una identidad no totalmente reducible a la condición social: una originalidad biosocial; la etnia no está hecha de diferencias culturales, también está constituida por rasgos geno-fenotípicos... la mujer es

diferente no sólo por la ropa, sino sobre todo bajo la ropa” (Morin, 2010: 74). Esto, permite reflexionar sobre los rasgos geno-fenotípicos de la mujer en sus roles tradicionalmente impuestos por el varón, la sociedad y la cultura.

Diferentes crónicas de la tradición mesoamericana otorgan a la figura femenina, la imagen de fertilidad y de creación, así se habla de la diosa de los mantenimientos, es decir, la que proveía alimentación; o de la diosa del parto, se dice que fue la primera mujer que dio a luz. Expresiones simbólicas que manifiestan reconocimiento y otorgan responsabilidad a la mujer y que desembocaron, sin duda, en la asignación de los roles que ésta asumió desde tiempos inmemoriales. En este sentido, se pretende realizar un análisis de algunos factores que intervienen para la construcción de los imaginarios que se establecen a partir del concepto de lo femenino, y que influyen decisivamente en la definición de la identidad de la mujer mexicana, ya mestiza, ya indígena; identidad que se ha caracterizado por ser un *continuum* en construcción.

Cosmovisión y género

La concepción de lo femenino en la tradición europea, colisiona con la de las culturas prehispánicas. El concepto femenino que tenían los hombres que arribaron al Nuevo Mundo giró en torno a la tradición cultural de la dicotomía erótica entre el bien y el mal (Barbosa, 1994). Evidentemente, en el imaginario masculino de dominación surgieron dos míticos arquetipos femeninos: uno, el de la voluptuosa, seductora y ninfómana, o el otro; la casta, fiel y sumisa virgen que sólo sirve para la procreación, mientras que el imaginario de lo femenino está plagado de historias que demuestran la peligrosidad de ese animal incontenible que ha representado la mujer, ya sea demoniaca o virtuosa, a lo largo de la historia y que, según esta tradición, a las mujeres hay que encerrarlas, esconderlas, atosigar con prejuicios, ascos y pudores; extrañarlas de sus

cuerpos, ya que sólo así “puede construirse un mundo existible donde no prive la omnipresente amenaza de la indomable y ardiente sexualidad femenina. Y sin embargo (...), la figura de la ninfómana florece para desquitarse del horror con que se quiso desterrar la sensualidad de nuestro opresivo universo” (Moreno, citada en Serrano y Zarza, 2012: 43). Esta situación de confrontación de los géneros no necesariamente fue la dominante, ya que está suficientemente documentada la existencia de cierta “diversidad sexual en las culturas precolombinas” (Barbosa, 1994, 64). Lo cual, era fuertemente repudiado por la moral cristiano-católica.

La cosmovisión, el espacio y el género en las culturas prehispánicas, fue objeto de estudio para Patricia Zuckerhut (2007), quien investiga sobre fuentes importantes como son los códices y prominentes teóricos. Distingue una dualidad cósmica y una dualidad cotidiana en su análisis de las relaciones de género entre los mexicas, y deduce que la dualidad cósmica permite una complementariedad igualitaria en muchos aspectos de la vida cotidiana. Esas conexiones se muestran válidas sólo en ciertas relaciones. Queda claro que hay distinciones dentro del concepto de mujer y, por ende, también en el de lo femenino. Sólo considerando todos esos matices podemos confirmar la coordinación del punto cardinal del Occidente con lo femenino, con la mujer en sus diferentes formas (la mujer en la etapa transitoria a su última perfección, la guerrera, la mujer noble). Considera también el Oriente y su asociación con lo masculino. Otra vez se tiene que diferenciar: el Este no está relacionado con lo masculino en términos generales sino, específicamente, con el guerrero masculino que murió en la ejecución de su profesión.

Al mencionar solo algunos ejemplos que esta investigadora ofrece, se puede apreciar cómo la cosmovisión prehispánica difiere de la dualidad opositora de los europeos, al

postular su condición complementaria. En los puntos cardinales, se encuentra en el Norte a *Mictlantecuhtli*, señor de la región de los muertos y las muertas y *Mictlancíhuatl*, la señora de los muertos, ambos unidos en la figura de *Mictlantéotl* (“deidad de los muertos”). *Cintéotl* puede ser masculino o femenino, lo que también indica el concepto *téotl* —“dios, diosa”—. Y hay otra diosa del maíz, *Xilonen*, “mazorca de maíz” (González Torres), o “la que vive como mazorca tierna” (Sahagún), que normalmente está representada como mujer pero que, a veces, también puede ser una entidad masculina. El Norte es también la región de los antepasados, como indica Laura Ibarra; a ellos hay que dirigirse, casi siempre, con términos asexuales —*mintontli*— o bisexuales —*tonantzin*, *totatzin*— “nuestras madres, nuestros padres” (como un solo término). Así, en el espacio del Norte, pero también en el concepto de la muerte, tenemos aspectos femeninos y masculinos juntos, del mismo modo como vida y muerte están íntimamente relacionadas en la representación simultánea de *Mitclantéotl* y *Cintéotl* (citados en Zuckerhut, 2007).

El Sur, *huitztlampa* —“lugar de espinas”— es asociado con la vida por Garibay (López Austin), y la vida, según Quezada, está relacionada con lo masculino. De nuevo, en la representación del Códice Fejérváry-Mayer se encuentran dos deidades juntas, *Tláloc*, el dios de las lluvias, y *Tepeyollotl*, “corazón de la montaña”, ambos íntimamente relacionados con el agua. Las montañas se perciben como grandes vasijas llenas de agua, como muchas veces ha acentuado Broda y Sahagún, *Tláloc* es un aspecto masculino de la tierra (que, por su parte, es concebida simultáneamente como femenina y masculina). Adicionalmente, existen dos diosas del agua muy importantes: *Chalchiuhtlicue*, “su falda es de chalchihuite” (Sahagún), la diosa de las aguas corrientes y *Huixtocíhuatl*, “mujer de la sal”, la diosa de la sal y del agua salada, en cuyo honor se hacen sacrificios en el templo de *Tláloc*; ambas son hermanas mayores de *Tláloc* o de los *tlaloques*.

El cielo más alto, *Omeyocan* (“lugar de la dualidad”), es la habitación de la deidad creadora primordial *Ometéotl* (“deidad de la dualidad”), una figura igualmente femenina y masculina. Los pisos bajos del cielo, entonces, están asociados con deidades y entidades femeninas así como masculinas. Por tanto, se puede apreciar que no hay una dualidad masculino-femenino unívoca ni del cielo más alto (*Omeyocan*) ni del inframundo más bajo (*Mictlan*), ni de las primeras esferas del cielo (trátese tanto de *Tlálocan* como la región de *Chalchitlicue* y *Ilhicitl huixtotlan*, el cielo de *Huixtocíhuatl*), y tampoco de la Luna, a quien se atribuye tanto feminidad como masculinidad. Especialmente, Luna, lluvia y agua muestran muy bien la complejidad y el entrelazamiento del mundo imaginario de los mexicas, en el que no hay asignaciones fijas, siendo posible que un aspecto pueda tener un sentido en un contexto, u otro en otra conexión. Las coordinaciones de género con estas fluctuaciones serían contradictorias si se les impone validez universal.

En el centro se producen el tiempo y el cambio según López Austin, de acuerdo con la opinión de Miguel León-Portilla, el centro también está relacionado con el principio primordial *Ometéotl*, la dualidad femenino y masculino. Además, en el centro vive *Huehuetéotl*, el dios viejo, dios del fuego (*Xiuhtecuhtli*), el señor de la piedra preciosa, el señor de los cuatro rumbos, el señor del año (*xihuitl* = piedra preciosa, turquesa; año; yerba). Como se podrá sospechar, el fuego como deidad no sólo tiene aspectos masculinos sino también femeninos: se le llama “madre y padre de los dioses”. *Ilamateutli*, “noble vieja”, es la componente femenina del dios viejo, del dios del fuego. Además, también hay una diosa del fuego, *Chantico*, “adentro de la casa”, la diosa del hogar que se encuentra “al centro” de la casa.

Todos esos ejemplos muestran que en la Mesoamérica antigua no hay una simple dualidad en lo que tiene que ver con el género. Por eso, no es aceptable la interpretación del concepto

de la dualidad elaborada por Noemí Quezada según afirma Patricia Zuckerhut (2007) de un dominio femenino y un dominio masculino en la cosmovisión y la vida cotidiana en una forma estricta y determinista, ya que existe la hipótesis de una complementariedad en la cosmovisión así como en la vida cotidiana. Hay dualidades en el pensamiento mesoamericano que son complementarias y que no tienen que ser necesariamente jerárquicas, pero esas dualidades no tienen en todos los contextos las mismas clases de parejas opositoras.

La comprensión del concepto de dual² en la cosmovisión náhuatl deviene compleja, implica situarse ante un tiempo lejano, así como ante conceptos que por su naturaleza resultan, imposibles de traducir en términos de los conceptos de nuestra propia cultura, sin caer en contradicciones que tergiversarían su sentido original. Por tal motivo, se puede inferir que las relaciones de género aspiran al ideal de la complementariedad del *Ome*, — esto es del número dos, considerado sagrado—, en tanto contiene los principios del universo, representados en las deidades creadoras *Omecíhuatl* y *Ometecuhtli*, la dualidad suprema. En la esfera social, las relaciones entre los géneros involucran posicionamientos diversos, de tal suerte, que Patricia Zuckerhut (2007) muestra la complejidad en las relaciones de género en la vida cotidiana de los mexicas, lo cual abarca simultáneamente relaciones de complementariedad más o menos igualitaria con aspectos muy jerárquicos. El poder, en el sentido de margen de acción, en el sentido de estipular dominios de influencia entre los y las partícipes, no sólo está vinculado con instituciones, oficios y posiciones sociales formalizadas: también lo está con

2 El principio dual se encuentra presente en diversas culturas y adquiere diversos significados, así por ejemplo, en la India aparece representado el símbolo creador macho-hembra, *lignan-ioni*; en China está el *yang-yin*, representado por la complementariedad de dos principios que se contienen y se complementan mutuamente formando la unidad. Entre los náhuas el principio dual puede ser considerado como fundamental y conspicuo dentro de sus cosmovisiones, toda vez que se funda en la idea dominante de la unión de dos fuerzas diversas y complementarias. Mientras que en Occidente el principio dual, alude a la confrontación dominante de la oposición.

las potencialidades y capacidades de personas, y por eso hay variaciones con la edad y el género, el estado del parentesco y el matrimonio y otras no institucionalizadas “marcas diferenciales”. En la cosmología (la teoría del universo como sistema arreglado) hay esa doble oposición de muerte-vida y hembra-macho, esta concepción es al mismo tiempo correcta e incorrecta, o mejor: es insuficiente, como afirma Zuckerhut (2007), no es una oposición sólo complementaria sino también intercambiable.

Mestizaje y supervivencia de la mujer indígena

El resultado del choque cultural entre los conquistadores y los conquistados propició la improvisación de soluciones de urgencia para superar los problemas de la convivencia; pero al mismo tiempo conservó elementos fundamentales de las dos culturas en conflicto; no sólo de la española dominante y poderosa, sino también de la indígena, sobreviviente al menos como cultura subalterna y germinadora de originales creaciones culturales novohispanas y mexicanas (Gonzalbo, 2006). Este autor, comenta que los individuos de la entonces nueva sociedad mexicana se sentían protegidos por una cosmovisión que justificaba su lugar en el mundo, sus tareas dentro de la sociedad e incluso su destino ultraterreno. Las mujeres se integraban a la comunidad al compartir un mundo de creencias y al realizar funciones específicas, sobre todo, en la vida familiar y religiosa. El rigor de las normas morales aplicadas a ambos sexos manifestaba la existencia de un ideal de comportamiento, pero no que tal modelo se cumpliera sistemáticamente en todos los casos.

La muerte de los dirigentes del mundo indígena interrumpió su proceso ideológico e hizo sentir la falta de un esquema trascendental y orgánico en el pensamiento colectivo; sobrevivieron, en cambio, las creencias populares, las tradiciones y costumbres a las que los vencedores no concedieron importancia ni juzgaron peligrosas, porque no consideraron sus posibles conexiones con formas del pensamiento mágico o religioso.

Todo esto, constituyó una estrategia de sobrevivencia del mundo indígena. Al igual que el mestizaje que permitió que las mujeres indígenas se incorporaran al mundo de los conquistadores a partir de las relaciones sexuales y los hijos mestizos, al tiempo que en su identidad fueran sometidas, dominadas, oprimidas. Como resultado de la violenta conquista sexual del varón dominador sobre los indios, que operó a través del asesinato, la servidumbre, la explotación, y en suma, mediante la anulación de la virilidad, voluntad, orgullo y dignidad de los vencidos. Las mujeres indígenas enfrentaron terribles circunstancias, sin embargo, fueron el principal vehículo de transmisión del pensamiento tradicional que se reflejaba tanto en actitudes vitales, como en rutinas aparentemente intrascendentes, frente a la preocupación permanente por el dogma y la ortodoxia de los conquistadores espirituales. La influencia de estas mujeres alcanzó a sus propias comunidades y a la sociedad colonial en conjunto a través de las tareas domésticas, de la eficiencia de su actividad comercial en los tianguis, del gusto por ciertos adornos y vestidos, de la decoración, del cuidado del hogar, entre otras aportaciones. (Gonzalbo, 2006).

Sobrevivientes a sus circunstancias históricas, las mujeres indígenas, al igual que sus comunidades, luchan por el derecho a conservar sus identidades culturales ante la imposición de la homogenización que dicta la ideología criolla de Estado, que postula la visión uninacional, unicultural, dependiente y neocolonial, en oposición a la legitimación del Estado pluricultural. De ahí, la ingente tarea de promover la descolonización cultural mediante la toma de conciencia del derecho a ser diferente y diverso. Constitutiva de la identidad nacional la asimetría que caracteriza las relaciones sociales entre los géneros, deviene entre muchos otros factores, legado de la tradición patriarcal, eurocéntrica, falocéntrica,³ colonial, dominadora, violenta, que naturalizó las inequidades entre los sexos.

3 El falocentrismo asume la diferencia sexual a partir de supremacía simbólica otorgada al falo.

El reconocimiento de los aportes culturales y del papel que las mujeres indígenas desempeñan dentro de sus comunidades, involucra la subversión de los valores y dispositivos patriarcales que victimizan su identidad genérica, mediante la imposición de roles que las subvaloran en sus capacidades y derechos humanos. Esto significa la liberación de ambos sexos, ya que la dinámica de victimización opera en ambos sentidos, alienando las identidades de género. Por tanto, resulta imperativo desnaturalizar los enajenantes roles de género de la tradición patriarcal europea, impuestos durante el proceso histórico de conquista y colonización de América, vigentes hasta nuestros días.

Reflexiones finales

En Latinoamérica las vindicaciones de género según afirma Barbosa (2010) enfrentan problemáticas específicas, derivadas de su propia circunstancia histórica. Así la dominación sexual resultado de la herencia cultural hispánica constituye un elemento fundamental para la comprensión del malestar cultural y social que padecen las mujeres latinoamericanas, toda vez que es en la dimensión de la sexualidad donde las relaciones de género han expresado históricamente los mecanismos de poder y dominio de la cultura patriarcal sobre las féminas. Por tanto, la dialéctica de descubrimiento y conquista nos introduce al estudio de la conquista sexual de América como uno de los ejes interpretativos en el examen de la cultura sexual que se instauró en el devenir histórico de los países latinoamericanos a partir de esta coyuntura histórica. En el proceso de conquista, guerra y violencia sexual resultan concomitantes, de tal manera que la sexualidad del soldado conquistador operó como arma estratégica de sometimiento de los cuerpos a través del ultraje y la violación. La sexualidad se constituyó en arma y botín, dado que sexo y conquista no fueron términos antagónicos, sino complementarios.

Las Crónicas del Nuevo Mundo dan cuenta de la literatura que contiene los argumentos de degradación existencial y sexual de los americanos, y que, legitimaron el discurso de la dominación española. La extravertida sexualidad de los americanos confrontó los esquemas de sexualidad europea, considerada como civilizada en oposición a las costumbres sexuales de los amerindios catalogadas como bárbaras y perversas, esto dio como resultado la aculturación de los cuerpos y de las mentes bajo el control de la Iglesia a través de la empresa evangelizadora.

El modelo de sexualidad impuesto por la cultura occidental obedece a los esquemas de oposiciones binarias de la moral de la pastoral cristiano-católica, basada en la dicotomía: cuerpo y alma. En la concepción, que no puede existir una relación dialógica entre estas dos entidades, se considera que los apetitos del cuerpo anulan las potencialidades del alma. Como resultado de este conflicto, se impuso la autorrepresión y fiscalización del cuerpo. El mecanismo de vigilar y castigar, operó a través del rito de la confesión. La pastoral cristiana se sustenta en valores religiosos para justificar los propósitos sexuales y estigmatiza todo encuentro sexual que no tenga como única finalidad la reproducción.

En este contexto, el proceso histórico de conquista y colonización de los amerindios, estableció los fundamentos identitarios de los pueblos latinoamericanos, herederos de la tradición patriarcal occidental. cuya visión de la sexualidad asume el mecanismo de la oposición de las identidades de género. De tal forma, que las relaciones sexuales expresan lo simbólico de poder y dominación de un sexo sobre el otro.

Prueba de ello es la doble moral sexual vigente en América Latina, expresión de la visión de la cultura patriarcal que confiere valores asimétricos a la conducta moral de hombres y mujeres, así, por ejemplo, a la mujer se le exige castidad para preservar el valor simbólico de la virginidad, el deseo y el placer sexual le son proscritos, toda vez, que, el inicio de la actividad sexual

genital ofrece evidencias físicas *de facto*, como la pérdida del himen o el embarazo. Las repercusiones sociales que esto suscita es justificar la intervención del poder patriarcal para reglamentar la sexualidad femenina. En cambio, en el caso de varones se acepta moralmente que ejerciten la actividad sexual para obtener placer; toda vez que su cuerpo no presenta pruebas objetivas de que ha iniciado la actividad sexual genital (Hierro, 2003:36-37).

Quizá la prueba máxima de sometimiento del deseo femenino a la libido dominante, es aquella en que las mujeres fingen el orgasmo para satisfacer a los hombres que ven en el orgasmo femenino una prueba de su virilidad (Bourdieu, 2000:35). En suma, en la cultura sexual falonarcisista la cópula se traduce en un acto performativo de los enajenantes roles genéricos, que lejos de enriquecer la existencia de los amantes en el *cara a cara* erótico,⁴ que consolidaría su intersubjetividad a través de la experiencia de ratificación del principio de diferencia, los empobrece. De esta forma, en el modelo de sexualidad androcéntrico, la gratificación de afectos, emociones o sentimientos mutuos, resulta nula, toda vez que no se interactúa con el otro femenino en igualdad de circunstancias, al anular su condición de alteridad y someter su mente y su cuerpo a los designios de la ideología dominante. Por tanto, el acto sexual se constituye en un mero ejercicio de poder o masturbación solipicista.

Ante el panorama expuesto, aspirar a la construcción de relaciones sociales equitativas entre los géneros, significa anular, desnaturalizar, deslegitimar, los alienantes esquemas de las relaciones de género en el patriarcado. Tarea compleja, pero posible, toda vez que, las identidades de género obedecen a procesos histórico-culturales, y, por tanto, son susceptibles de transformación y cambio. Si las identidades de género se establecen a partir de la simbolización cultural de la diferencia sexual, entonces es en el ámbito de la cultura donde *deben operar* las transformaciones de las relaciones

4 Véase, Enrique Dussel (1983).

sociales entre los sexos. No obstante, lograr el cambio en la dimensión de los hechos socioculturales, resulta una ardua labor; en tanto que la ideología asimila lo biológico a lo inmutable y lo sociocultural a lo transformable. Concepción errónea, ya que como refiere Evelyne Sullerot “es mucho más fácil modificar los hechos de la naturaleza que los de la cultura” (citada en Barbosa, 1994).

Ciertamente, la deconstrucción⁵ de las oposiciones binarias entre los sexos impone gran desafío cultural, implica un proceso a largo plazo, toda vez que se inscribe en la dimensión del tiempo social, que es lenta, ya que se rige por la persistencia de la tradición y la costumbre. No por ello, se debe abandonar el reto de transformar las relaciones sociales entre los géneros y cancelar la *praxis* sexual sustentada en la dialéctica dominador-dominado de la ideología hegemónica, para dar paso a la construcción cultural de la sexualidad dialógica,⁶ inspirada en principios de libertad, equidad, pluralidad, diversidad.

Finalmente, cabe precisar que la concepción de la sexualidad, el erotismo y el amor, adquieren significados culturales diversos, asimismo, definen una interpretación específica en el comportamiento de los géneros, involucran experiencias distintas y cumplen funciones diversas. Así, por ejemplo, la sexualidad constituye el espacio de la experiencia física que culmina con la saciedad, mientras que el erotismo aspira a la estetización de las sensaciones, sublima la pulsión sexual en un acto creativo y artístico que pone en juego el misterio de la seducción que “(...) nunca es del orden de la naturaleza,

5 En opinión del filósofo Jaques Derrida (1989:9-122), la cultura occidental entiende toda la realidad con base en las dicotomías, u oposiciones binarias: hombre/mujer, cultura/naturaleza, razón/sentimiento, positivo/negativo. En esta tradición, el primero de cada uno de estos dos términos se supone superior al otro. La deconstrucción del aparato simbólico dominante, implica el rechazo a la violencia de la lógica bipolar que concibe la diferencia como oposición. En síntesis, significa deconstruir el papel que juegan las estructuras binarias dentro de la construcción simbólica del género.

6 El carácter dialógico de toda relación reconoce la existencia de dos términos a la vez complementarios y antagónicos, “el principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad” (Morin, 2005:106).

sino del artificio —nunca del orden de la energía, sino del signo y del ritual (Baudrillard, 1992:9). En el erotismo, según afirma Hierro (2003: 42), “la obtención del placer se finca en el discurrir lento del deseo, la culminación no implica necesariamente la consumación genital, sino, conservar la emoción”.

Octavio Paz (2004:207) concibe el amor y el erotismo como la llama doble alimentada por el fuego original de la sexualidad. En su descripción sobre el sentimiento amoroso en Occidente expone lo siguiente:

El amor humano, es decir, el verdadero amor, no niega al cuerpo ni al mundo. Tampoco aspira a otro ni se ve como un tránsito hacia una eternidad más allá del cambio y del tiempo. El amor es amor no *a* este mundo sino *de* este mundo; está atado a la tierra por la fuerza de gravedad del cuerpo, que es placer y muerte. Sin alma —o como quiera llamarse a ese *soplo* que hace de cada hombre y de cada mujer una *persona*— no hay amor pero tampoco lo hay sin cuerpo. Por el cuerpo, el amor es erotismo y así se comunica con las fuerzas más vastas y ocultas de la vida (Paz, 2004:207).

En síntesis, la concepción de la sexualidad dialógica se funda en el diálogo como imperativo de toda relación: “El diálogo, que es la forma más alta de comunicación que conocemos, siempre es un afrontamiento de alteridades irreductibles” (Paz, 2004:203). De ahí que la condición dialógica de la sexualidad requiera ser edificada con base en el reconocimiento de la diferencia, esto significa asumir la alteridad irreductible del amante. La reinención de la sexualidad americana debe partir de este reconocimiento para poder acceder al *cara a cara erótico*, que representa la conciencia de *ser, estar* e interactuar con una persona, única dotada de libertad. Abdicar a la aspiración de la praxis dialógica de la sexualidad, implica continuar perpetuando la lógica de las oposiciones binarias entre los géneros, en las que sexo y dominación devienen términos complementarios.

Bibliografía

Barbosa, Araceli (1994). *Sexo y conquista*, México: Vol. 17, CCYDEL-Universidad Nacional Autónoma de México.

— (2010). “Hacia una construcción dialógica de la sexualidad en América Latina”, *VI Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Argentina: SEANSO-ICA-FFyL-UBA. pp. 1-10.

Baudrillard, Jean (1992). *De la seducción*. México: Red Editora Iberoamericana.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*: Anagrama.

Calonge Refillo, Fernando (2011). *La práctica del hogar. Espacios ambivalentes para identidades ambivalentes*, en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, núm. 34, diciembre, 2011, pp. 69-108.

Derrida, Jacques (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Patricio Peñalver (intro.), Barcelona, Paidós, pp. 9-122.

Dussel, Enrique (1983). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Editorial Nueva América.

Gonzalbo, Pilar (2006). “Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI”, en Carmen Escandón Ramos, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México: El Colegio de México.

Hierro, Graciela (2003). *La ética del placer*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Diversa 16.

Mc Dowell, Linda (2000). *Género, identidad y lugar*. Madrid: Colección Feminismos, Cátedra.

Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.

— (2010). “La crisis femenina. Neofemineidad y neofeminismo”, en *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*, Valencia: Universitat de Valencia.

Paz, Octavio (2004). *La llama doble. Amor y erotismo*. México, Editorial Seix Barral, Biblioteca Breve. Vigésima novena reimpresión.

Serrano Barquín, Carolina y Patricia Zarza Delgado (2012). “Sexualidad, sensualidad y erotización inequitativa”, en Vélez G. y N. Baca (coord.). *Desigualdades de género en Iberoamérica*, Buenos Aires: Mnemosine.

Zuckerhut, Patricia (2007). “Cosmovisión, espacio y género”, en *Boletín de Antropología*, 21(38), 2007, pp. 64-85.

CAPÍTULO DOS

LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN EL DESARROLLO LOCAL DE COMUNIDADES INDÍGENAS A PARTIR DE PROYECTOS TURÍSTICOS

Rocío del C. Serrano-Barquín

Rebeca A. Serrano Barquín

Daniela Palmas Castrejón

Graciela Cruz Jiménez

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

Alcanzar el desarrollo local y la sustentabilidad, aún es una utopía para muchas comunidades que se debaten entre la pobreza y la inequidad. En la primera parte se aborda el desarrollo sustentable y el debate que se ha generado en las últimas décadas. En la segunda parte se analizan las diferentes propuestas de desarrollo local visto desde la perspectiva sustentable. Posteriormente se presenta al turismo como instrumento propuesto por diversas instancias para ayudar a las comunidades a salir de la marginación y la pobreza, destacando el papel de la mujer en este proceso y la propuesta de turismo armónico. Finalmente se señalan algunos retos.

Introducción

En México, las zonas rurales se han caracterizado por condiciones de pobreza y marginación que tienen sus raíces en un pasado histórico común a la mayoría de las comunidades campesinas, en particular las indígenas y mestizas; así lo mencionan autores como Warman (1981, 2001) y Stavenhagen (1975, 1985).

En las últimas décadas, el proceso de industrialización ha priorizado las zonas urbanas sobre las rurales, incrementado la brecha entre ambas regiones. Este proceso se caracteriza a partir de la segunda mitad del siglo XX por la transición de una economía basada, fundamentalmente, en las actividades primarias, a otra en la que predomina la industria y prestación de servicios, dentro del marco de la globalización; así como por el acelerado crecimiento demográfico y su hiperconcentración en el territorio (Boisier, 2005; Islam, 2009; Serrano-Barquín, Hernández y Serrano, 2009).

Por otro lado, desde hace algunas décadas, al turismo se le empezó a vincular con los ámbitos locales, por lo que la actividad turística se ha considerado un aspecto propio de los procesos de desarrollo local, en donde el espacio rural dejó de ocuparse mayoritariamente en las actividades agropecuarias y dio lugar a una refuncionalización mediante la incorporación de otras actividades como el turismo, a lo que diversos autores reconocen como la nueva ruralidad (FAO-BM, 2003; Monterroso y Zizumbo, 2009). Los municipios son un espacio privilegiado para experimentar en esta línea de trabajo, ya que son los ámbitos administrativos y comunitarios donde se dialoga permanentemente con la sociedad civil y los agentes, que desarrollan la actividad turística. No obstante, son pocos los estudios enfocados a discutir la dimensión social, en particular de género (Ferguson, 2010); si bien, el trabajo ha sido ampliamente estudiado desde diversas disciplinas y enfoques, poco se ha analizado desde la perspectiva de género en el turismo y las posibilidades de *empoderamiento* de las mujeres (Díaz, 2012), pues aunque el turismo se considera promotor del desarrollo, también se corre el riesgo de promover la división del trabajo por género y la inequidad. Desde 1998, la Comisión sobre Desarrollo Sostenible inició un proyecto en el que se revisarían los avances del turismo sostenible y sus aportaciones al desarrollo sostenible, específicamente en el proyecto “Género y Turismo: Empleo y Participación de las Mujeres en el turismo”, con la

finalidad de incorporar esta variable en las políticas públicas (CDS, s.d.), en el informe se destaca la importancia del turismo para generar empleos, también se magnifican las imágenes estereotipadas de las mujeres y su objetivación sexual. En este contexto, se presentan casos en los que la mujer ha participado en actividades turísticas en comunidades rurales en los cuales se destaca la importancia del papel que desempeñan, con la intención de resaltar los aspectos positivos y buscar eliminar los impactos negativos que limitan la participación de la mujer en condiciones de equidad principalmente.

Desarrollo y sustentabilidad

En México, al igual que en otros países en vías de desarrollo, las zonas rurales se han caracterizado por condiciones de pobreza y marginación que tienen sus raíces en un pasado histórico aparentemente continuo hasta nuestros días, profundizándose las contradicciones en comunidades indígenas y mestizas (Warman, 2001; 2003; Stavenhagen, 2008; Bracamontes y Lizama, 2003). Según Chevalier (2007), desde la época de la conquista con la dotación a españoles y su descendencia de grandes extensiones de tierra, conocidos como latifundios, se da inicio a la explotación de la población, situación que se mantuvo sin mejorías hasta la época de la Reforma, cuando aumentó el número de terratenientes al igual que las pésimas condiciones de vida para los trabajadores del campo. La Revolución Mexicana y la repartición de tierras tampoco elimina la desigualdad, como señala Warman (2001), los campesinos se empobrecieron al carecer de acceso a los demás componentes del sistema productivo agropecuario, tales como el capital, la tecnología, la capacitación y la infraestructura. De acuerdo con Krzywicka (2011) la pobreza de los campesinos se acrecenta por la falta de atención expedita y eficaz a la problemática rural.

En las últimas décadas, los procesos de industrialización y globalización han priorizado las zonas urbanas sobre las rurales, incrementando la brecha entre ambas regiones, como

resultado de las profundas transformaciones económicas y sociales ocurridas desde la segunda mitad del siglo XX y que se caracterizan por la transición de una economía basada, fundamentalmente, en las actividades primarias a otra en la que predomina la prestación de servicios y las industrias multinacionales, en el marco de la globalización, donde según Boisier (2005) el acelerado crecimiento demográfico y su hiperconcentración en el territorio exacerban las diferencias y denotan la marginación.

La intensión de desarrollo de la sociedad se mantiene en el tiempo como objetivo de gobiernos, expertos, comunidades e individuos. El término desarrollo, generalmente asociado al crecimiento económico y humano de una sociedad, es un anhelo de las diversas sociedades. El proceso de desarrollo es complejo, frecuentemente irrumpido de manera recurrente por crisis, las cuales desembocan en nuevas formas de apropiación del territorio y sus recursos. En las sociedades modernas surge la idea del desarrollo con las teorías decimonónicas de Maine, Tönnies, Durkheim, entre otros, pero ahora se vuelve central en la medida en que las identidades individuales proliferan bajo las instituciones de la modernidad tardía/reflexiva y la globalización (Flores, 2011).

El desarrollo busca soluciones a la pobreza a través de cambios estructurales, pero donde el mercado juega un papel determinante y se pretende mantener como eje central de la economía. En esta constante contradicción, parece existir un “esfuerzo por arrancar a los pobres y a las indígenas de sus regiones; justificando su desalojo con argumentos que mezclan la búsqueda de la eficiencia económica con la acusación de que estos grupos propagan la destrucción de la naturaleza” (Barkin, 1998: 02). A esta problemática histórica, se suma la crisis ambiental a la que Leff (2010) identifica como crisis de civilización; la que se reconoce en las esferas oficiales en la Conferencia de Estocolmo en 1972, en ella se destacaban los

problemas ambientales y la necesidad de modificar el rumbo de la sociedad, para lo que se planteó el Ecodesarrollo. Posteriormente, se crea la Comisión Brundtland para elaborar un diagnóstico de la situación ambiental, el cual se publica en 1987 como “Nuestro Futuro Común” o *Informe Brundtland*, en el cual se propone al Desarrollo Sustentable como estrategia para resolver los problemas detectados. A estos eventos siguen otros como la Cumbre de la Tierra, Río 1992, donde se señalaba que era la última oportunidad para salvar al planeta, después Río + 5, la Cumbre de Johannesburgo en el 2002 y así sucesivamente. Han pasado casi 20 años y la situación no mejora, ni en el ambiente natural ni en el social. Si bien se han logrado importantes avances en algunos indicadores ambientales en países desarrollados, a la vez, ha aumentado la inequidad en los países pobres. En otras palabras se observan “avances en la sustentabilidad ecológica y retrocesos en la sustentabilidad social” (Foladori, 2007: 20). En este sentido, la Comisión para el Desarrollo y Medio Ambiente de América Latina y el Caribe (CDMAALyC, 2013) mantiene una participación sustantiva en las políticas públicas con la intención de controlar la pobreza como parte de las metas de Naciones Unidas para el 2015.

Barkin (1998) comenta que se requieren cambios sustantivos a fin de lograr una estrategia para el desarrollo sustentable, el autor sugiere que es posible y necesario promover una alternativa: una estructura que permita mayor autonomía para que la gente reconstruya sus sociedades rurales y produzca bienes y servicios de manera sustentable, mientras se expanden los servicios de protección ambiental, mismos que aseguren la continuidad de los procesos naturales.

Desarrollo local y sustentabilidad

A finales de los setenta y con un modelo de acumulación fordista-keynesiano superado, Padilla (1983) aborda la pobreza con otro enfoque y como un reto, pues en esa época se producen

cambios en la economía, la política, la vida social y cultural en el orbe, y afirmaba que era necesario plantearse un cambio en la concepción del crecimiento y el desarrollo. Posteriormente, en la década de los ochenta, el desempleo y la pobreza alcanzaron niveles críticos, se propician cambios en las políticas de desarrollo y se promueve la participación de los actores locales y regionales para influir sobre los procesos de crecimiento de las economías locales y regionales (Vázquez, 2005). La globalización aceleró las transformaciones productivas y los procesos de desarrollo económico, dando por resultado un nuevo sistema territorial en el ámbito global que repercute en el ámbito local, es una nueva dimensión espacial del trabajo a escala internacional. En este entorno, el medio rural presenta una problemática particular en donde se está generando una nueva división internacional del trabajo; por lo que estas áreas tienen que especializarse en actividades productivas y de servicios específicos. Una característica de la nueva política de desarrollo es que se pretende que las iniciativas locales puedan impactar sobre los factores determinantes del proceso de acumulación de capital. Uno de los ejes principales de la nueva política de desarrollo es la difusión de las innovaciones y el conocimiento en el tejido productivo y social. La creación y expansión de las empresas y la formación de redes (Cruz, G. Serrano-Barquín y Zizumbo, L. 2013) constituyen otro de los objetivos de las iniciativas locales. Por su parte, Coraggio (2002) intenta superar el mercado capitalista de economía “seca” y un Estado central planificador porque sustrae poder a la sociedad. Destaca la necesidad de rectificar el rumbo de las políticas públicas y convocar a los recursos de cada región para encarar su desarrollo.

Así, la propuesta de desarrollo local se presenta como una alternativa para afrontar los contrastes territoriales y tratar de solventar los problemas de exclusión vinculados con la profundización del proceso de globalización. La importancia radica

en que los individuos como actores y las redes como estructura coadyuvan a reconocer los problemas y las alternativas de solución en los territorios. Surge en contraposición al centralismo, y la toma de decisiones *in situ* impulsan beneficios locales (Quintero y Gallardo, 2008). El concepto de desarrollo local sugiere un proceso participativo que permite abordar y resolver los problemas sociales y económicos que se presentan en un territorio considerado como unidad mínima; se relaciona directamente con la posibilidad real de obtener los efectos deseados del desarrollo y que los actores implicados en este proceso logren comprender su nuevo papel y responsabilidades sociales, tales como hacerse partícipes y generadores de dicho desarrollo, cumpliendo cada uno con lo que le corresponde. Pero lo más importante es que la población revalore su dignidad y se dé prioridad al hombre y a la mujer antes que a la producción.

El desarrollo local involucra a una sociedad con una identidad cultural y capacidad de decisión sobre el manejo de bienes y servicios de su territorio, con un gobierno local cuyos actores con lógicas e intereses diversos puestos en un plano de relativa igualdad (aunque distintas responsabilidades) posibiliten procesos locales de generación de riqueza, manteniendo valores comunes y bienes localmente gestionados (César, Arnaiz y Thomas, 2003). Se plantea al desarrollo local como un proyecto en el que se combinan crecimiento económico, equidad, mejora sociocultural, sustentabilidad ecológica, equidad de género, calidad y equilibrio espacial, teniendo como base un proceso de concertación de los diversos agentes de un municipio, a saber: gobierno, sector privado y sociedad civil, cuyo objetivo principal es elevar la calidad de vida de las personas que viven, trabajan e interactúan en dicho territorio. La población local ha buscado e incluso se ha organizado para encontrar alternativas económicas dentro de sus comunidades (Pérez, R.C., 2012).

Por su parte, Albuquerque (2004) dice que el objetivo del desarrollo económico local es el mejoramiento del empleo y la calidad de vida de la población manejando el concepto de sustentabilidad ambiental en todas las actividades que se realicen localmente. A la par señala que los recursos naturales no son la condición para originar un proceso de desarrollo, sino también los físicos, humanos, económicos y financieros, culturales y sociales. Boisier (2005) menciona que el punto de partida está en reconocer que el desarrollo es un proceso que requiere una base material, no oculta su naturaleza tangible y sinérgica, aspectos que se encuentran más fácilmente en espacios sociales y territoriales pequeños, de naturaleza proxémica, en que los contactos cara a cara y las tradiciones son muy importantes. Catenazzi y Reese (2010) proponen a la planificación estratégica para que las administraciones locales logren visualizar los escenarios de desarrollo, de tal forma que supone plantear; analizar y responder a las preguntas: ¿Planificar para qué y para quiénes? ¿Cuál es el modelo o estilo de desarrollo que se pretende seguir y alcanzar?

Una propuesta que vincula las diferentes premisas expuestas es la que presenta Rodríguez (1997) con el nombre de Desarrollo Económico Local Sustentable, en la cual incorpora al conjunto de actividades productivas y de servicio que existen en una localidad y sobre las que las comunidades tienen poder de decisión e influencia directa, tanto en su desarrollo, como en su funcionamiento; reciben ingresos por la presencia de diversas instalaciones relacionadas con la ocupación del suelo, además son fuente de empleo para la localidad y pueden establecerse relaciones de cooperación para la elaboración conjunta de pequeños proyectos en beneficio de la comunidad; cuentan con un potencial económico referido tanto a las actividades económicas como a los recursos disponibles (naturales, físicos y sociales) y participan en la elaboración de propuestas integrales de desarrollo económico y social de la localidad, enfocadas hacia la satisfacción de las necesidades de la población a través de la generación de empleos. Se deben considerar las condiciones de

globalización y del contexto nacional para establecer vínculos con el entorno.

Aunado a lo anterior, Barkin (1998 y 2008) enfatiza la autodeterminación de las comunidades al proponer nuevas estrategias de desarrollo rural (local) orientadas a que los proyectos comunitarios tengan un desarrollo autónomo, revalorizando contribución de la producción tradicional; lo cual da mayor peso al impulso comunitario, donde la mujer adquiere otras responsabilidades y mayor carga de trabajo.

Turismo y género

El turismo se constituye en una de las actividades que más ha impulsado la globalización, pues genera flujos financieros, de mercancías, de personas y de ideas a nivel planetario. Tiene efectos directos en la economía al impulsar la creación de empleos y favorecer la penetración de empresas transnacionales; asimismo, ocasiona efectos multiplicadores en otros sectores, principalmente en la construcción, el transporte y las divisas; para muchos considerados como efectos positivos, pero para otros, como efectos negativos (Buades, 2006), en especial cuando se importan modelos culturales exógenos. Es el sector más dinámico de la economía internacional. No obstante el declive resultado de la recesión económica global y del virus de A (H1N1), generó 880 mil millones de USD en el 2009 y 919 en 2010. Ha crecido a un ritmo del 6.5% respecto al año anterior y presenta una tendencia del 5% para el 2011 (OMT, 2012).

Tal es la importancia que ha adquirido la actividad turística que en los últimos años se ha considerado como instrumento para sacar de la pobreza a regiones y países enteros (así lo establecen varios documentos de las Naciones Unidas sobre desarrollo y la propia Organización Mundial de Turismo (OMT, por sus siglas en inglés WTO). Como señala esta organización (2002), las estrategias desarrolladas para aumentar el número de proyectos turísticos

destacan que éstos pueden conducir al aligeramiento de la pobreza en los niveles nacional y local; es por ello que, una meta importante de las agencias internacionales del desarrollo y de muchos países del mundo es promover este tipo de proyectos.

El turismo genera ventajas sustanciales en muchos lugares y, con su expansión continua, tiene el potencial de traer beneficios a más áreas (WTO, 2001b, 2002 y 2004). En las últimas décadas, se está acentuando la significación de la participación de comunidades locales en el proceso del desarrollo del turismo, a menudo con los acoplamientos establecidos para alcanzar la conservación de los recursos locales del patrimonio natural y cultural (WTO, 2001a). El turismo está considerando a los residentes locales que pueden participar en la planeación y control de esta actividad y recibir las ventajas directas del mismo, mientras que ayuda a las iniciativas locales orientadas hacia la conservación.

Por su parte, Montaner (2002) explica que el turismo por su transversalidad y multidisciplinariedad es una actividad que se vincula íntimamente con la política y las relaciones internacionales. La globalización, las empresas multinacionales, las organizaciones intergubernamentales, internacionales y no gubernamentales, el *marketing* y las técnicas de promoción internacionales, la geopolítica y geoestrategia, las propias relaciones entre países, mercados y sociedades emisores y receptores de turismo son un ejemplo y justifican la interrelación de la actividad turística con la intervención del Estado y con los distintos agentes turísticos internacionales. Enfatiza que el turismo es un vehículo de entendimiento, colaboración, cooperación, pacificación, comprensión e integración de la comunidad internacional que permite mayor acercamiento entre pueblos. Por otro lado, se reconoce el papel del turismo en el logro del uso sustentable de los recursos (Markandya, s.d.); asimismo, se le considera como una actividad integradora de aspectos ambientales, sociales y económicos, a la que se está integrando el enfoque de género.

El turismo es una de las principales actividades empleadoras de mujeres, favorece distintas posibilidades de crear empleos independientes (autoempleo) y, de esta manera, afecta positivamente la vida de las mujeres. En el informe del proyecto "Género y Turismo: Empleo y Participación de las Mujeres en el Turismo" (UNED-UK, s.d.), en el que se estudió el empleo de las mujeres en el sector turístico, restringido a restaurantes, "catering" (servicio de suministro de comidas y bebidas a aviones, trenes, colegios, etc.) y hoteles en 73 países, en un lapso de 10 años (1988-1997), se observó que el 46% de la fuerza laboral son mujeres, aunque hay diferencias de un país a otro. Esta participación ha ido en aumento, encontrándose países en donde el porcentaje es superior al 50%; en general, trabajan menos horas que los hombres y reciben menores sueldos; sus empleos son mayoritariamente de tiempo parcial; en promedio, las mujeres reciben entre 80% y 70% menos salarios que los hombres. Sin embargo, la información no está suficientemente desglosada, por lo que no se pueden establecer condiciones y causas de estas diferencias; tampoco se incluye el sector informal que puede representar un alto porcentaje que queda oculto. Además, en este estudio se pudo constatar que, en el mercado laboral del turismo hay una importante segregación horizontal y vertical por género. En el primer caso, las mujeres son empleadas principalmente en el área de limpieza (camareras, criadas, lavanderas), en agencias de viajes, servicio al cliente, entre otras. En el segundo caso, la mayor parte de las mujeres se encuentran en niveles inferiores de empleo con escasas posibilidades de mejorar sus condiciones laborales. En contraste, los hombres se ocupan como jardineros, cantineros, conductores, pilotos, y dominan las áreas gerenciales, respectivamente. Las causas de esta segregación son históricas, los estereotipos y roles de género predominan en las diversas culturas, determinando la forma en la que nos percibimos unos a otros y a nosotros mismos; por lo que las ocupaciones están previamente definidas como adecuadas para las mujeres. En este sentido, uno de los impactos negativos del turismo, ha sido la objetivación sexual de las mujeres mediante el turismo sexual y el acoso de los clientes. Por lo anterior se puede afirmar que

El empleo en el sector turístico está marcadamente estructurado en función del género y, como sucede en otras industrias, las desigualdades globales en este sentido favorecen una oferta de trabajadoras receptoras de muy bajos salarios y sometidas a altos niveles de flexibilidad y precariedad laboral (Ferguson, 2010: 124).

No obstante, en muchos casos de éxito, se ha observado que la participación de las mujeres les ha permitido cambiar estos estereotipos e incursionar en el sector microempresarial, tanto local como regional.

Turismo armónico, desarrollo local y género

Derivado de la permeabilidad de las tendencias de desarrollo local, las actividades turísticas en el XXI, enfrentan posibilidades y dificultades inéditas (Panosso, 2005). Continuamente se generan nuevas formas sociales y culturales que permiten una constante ampliación de los campos del ocio, entretenimiento, gastronomía, tiempo libre, deportes, erotismo, cultura y desplazamientos por el planeta y más recientemente fuera de él. “Problemas de globalización, nuevas tecnologías de comunicación, genética aplicada, ética, diversidad cultural: ¿Cómo interpretarlos? ¿Cómo posibilitar una axiología para estos tiempos? ¿Cómo garantizar una producción sistemática y organizada de conocimiento?” (Panosso, 2005: 15). No cabe duda que nos enfrentamos a un gran reto (Serrano-Barquín, 2008), en estas condiciones es necesario incorporar las diversas modalidades del turismo, pero sobre todo proponer nuevos enfoques de la actividad, como es el turismo armónico.

Precisamente en este contexto, el turismo armónico se constituye en un factor que promueve el desarrollo local sustentable, al multiplicar efectos de fortalecimiento interno, de equidad, de protección al entorno natural, de competitividad, de

autoabastecimiento, al vincular las diversas actividades primarias, secundarias y de servicios, al abastecer con sus productos al mercado turístico y generar empleos en los tres grandes sectores de actividad económica. Asimismo, hacer uso de sus recursos naturales y culturales de manera adecuada a través de la participación y compromiso de la comunidad, y garantizar la incorporación de las premisas establecidas por el desarrollo local sustentable. Serrano Barquín (2008) define al Turismo Armónico como el conjunto de actividades turísticas que generen beneficios sociales y económicos para la comunidad, los cuales se reflejan en mejores niveles de vida para la población, sin menoscabo de la atención al visitante; permite el rescate, protección y aprovechamiento de los recursos culturales y naturales de una región, y favorece la permanencia de los valores culturales de la comunidad y de los ecosistemas y sus procesos biológicos básicos. El turismo armónico es complementario a las demás actividades económicas, no las sustituye, como en la mayoría de los proyectos turísticos. Este concepto presenta una perspectiva holística basado en el reconocimiento del sistema complejo sociedad-naturaleza (Serrano-Barquín, R.C. *et al.* 2011). Uno de los aspectos más importantes a considerar para lograr estos objetivos se relaciona con la necesidad de considerar al turismo como parte de una propuesta global de planeación del desarrollo nacional y estatal; considerando los problemas y las propuestas de los demás sectores económicos, sociales y políticos, además de los aspectos naturales que limitan o favorecen las actividades humanas. El objetivo común con el desarrollo local está en la organización y ejecución de iniciativas desde la comunidad a partir del aprovechamiento ambiental intuitivo-racional de recursos propios, en el que se articulan y complementan saberes tradicionales generados en las comunidades rurales y el conocimiento científico producido en espacios académicos. A continuación se mencionan dos ejemplos donde las mujeres han iniciado o se han sumado a actividades generadoras de ingresos, que han sido estudiados o, incluso, han participado las autoras de este capítulo.

Red Indígena Hñahñu

En el año 2005 se conformó oficialmente la Red Indígena de Turismo Alternativo (RITA), que al crecer y diversificar la oferta se incorporaron nuevas organizaciones y redes comunitarias, integrando la Red Indígena Hñahñu, organización conformada por diez agrupaciones sociales integradas por mujeres, hombres, jóvenes y niños pertenecientes a tres municipios Hñahñu del Valle el Mezquital, en el estado de Hidalgo, México (UAEMex, 2012). La red surge con el apoyo de la Comisión Nacional Para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI), el Centro de Capacitación para el Desarrollo Sustentable (CECADESU), con la ayuda de los habitantes del municipio, pues ellos son los que ofertan los servicios y cuentan con la capacitación de guía de turista por parte de la SECTUR, así como diversos cursos de acuerdo con las actividades desarrolladas. Las organizaciones llevan a cabo actividades como la producción de setas y champiñones, cactáceas, artesanías, hospedaje y restauración. En ellas destaca la participación de mujeres artesanas, representada por Ruth Martínez Flores; la Sociedad “Ra don ira hai”, dirigida por Arely Jiménez Beltrán; la Posada “San José”, administrada por Estela Escamilla y la organización de los paquetes turísticos, en ese momento dirigido por Elvia Beltrán Villeda, quien también es responsable de una de las sociedades cooperativas productoras de hongos. Como parte del recorrido, se visitan las Grutas de Xoxafi, en el municipio del Palmar; la cooperativa Indígena Acuícola Coralillo, la cual inició operaciones desde hace diecisiete años por ocho integrantes de la población (cuatro hombres y cuatro mujeres) y el Centro Recreativo Familiar Zhavy. La creación de nuevas fuentes de empleo genera mayor derrama económica para las familias residentes, situación que ha frenado la migración internacional de los jóvenes, impulsándolos a capacitarse y estudiar temas que atañen a los programas y proyectos que se han implementado para la actividad turística y otras. El aspecto ambiental es prioritario y se han beneficiado utilizando ecotecias para consumo de energía, captación de agua pluvial y reciclaje de aguas negras, mejorando así su entorno. El espacio físico en el que se

desenvuelven es importante, cuentan con infraestructura y accesos que se han creado para facilitar la llegada de visitantes y que la misma comunidad disfruta.

La participación de la mujer en Santa María Jajalpa, Estado de México

Como resultado de un proyecto de investigación desarrollado por la Facultad de Turismo de la UAEMex (Serrano-Barquín, 2005), se constituyó una cooperativa de alimentos y bebidas que en un principio se denominó “La hortaliza didáctica”, integrada por Olivia García Acevedo, Sara Isabel López Castañeda, Juana García Acevedo, Esperanza Acevedo Acevedo y Anheli Efigenia Sánchez Medina, originarias de la comunidad de Santa María Jajalpa, Estado de México. El proyecto consistió en un programa de capacitación que permitiera a las mujeres autoemplearse y convertirse en líderes de su microempresa, para ello se diseñaron tres cursos talleres: “Programa de mujeres líderes en la comunidad” impartido por la licenciada Ma. Cristina Cisneros Sedano, que incluyó un diagnóstico de necesidades y conocimientos básicos para integrarse como líderes del proyecto. El segundo taller fue el de “Grupos y trabajo en equipo”, que derivó en la constitución de una cooperativa que permitió establecer la microempresa, la responsable de este taller fue la doctora Patricia Mercado Salgado, finalmente, se llevó a cabo el taller gastronómico “Conservas alimenticias” impartido por la alumna de la licenciatura en gastronomía Corina Osorio. El grupo, aunque pequeño, mostró gran interés y confianza para poner en marcha su creatividad y experiencia, con la convicción de sumar esfuerzos, tener tolerancia en el grupo con mujeres con problemáticas diversas y establecer normas claras para la mejor convivencia de quienes participaron en la construcción del proyecto.

Reflexiones finales

El desarrollo local, como la organización de iniciativas de la comunidad, permite mejorar sus condiciones de vida. En este sentido, el turismo armónico se encuentra íntimamente ligado a este concepto y al uso de los recursos culturales y naturales y con las políticas de protección, restauración y aprovechamiento. Para ello, se incorpora el concepto de *aprovechamiento ambientalmente intuitivo-razional* de los recursos naturales y culturales de una región; el cual se realiza en función de las características propias de dichos recursos y de los saberes y conocimientos que permitan su utilización en beneficio de la comunidad, evitando poner en riesgo su existencia; es decir, se usan, restauran, conservan y protegen a través de actividades que perduran en el tiempo, promoviendo de manera integral la mayor parte de actividades productivas. Pero alcanzar el desarrollo local a través de proyectos de turismo armónico exige la participación equitativa de mujeres y varones en todo el proceso de planeación y desarrollo de iniciativas productivas de base comunitaria, cooperativas, negocios pequeños y medianos, entre otros. Ya que el turismo es un fenómeno que presenta gran flexibilidad, tanto por su magnitud (se introduce en todos los espacios geográficos y socioeconómicos), como por su acelerado crecimiento, permite la incorporación de un alto porcentaje de mujeres en su fuerza laboral; que aún con las pésimas condiciones de salario, horarios y niveles de empleo, favorece el acceso a información, capacitación y provee la plataforma inicial para cambiar los estereotipos de género y la asignación de roles tradicionales que contribuyen a la segregación horizontal y vertical del trabajo y que profundizan las desigualdades sociales.

La participación de las mujeres en la actividad turística, como el de los casos comentados, favorece el cuestionamiento consciente de las relaciones de poder establecidas históricamente, el hecho de contar con su propio sueldo le da a las mujeres la posibilidad de tomar sus propias decisiones, reorientar sus objetivos y reflejarlos en el

desarrollo de su comunidad. No obstante, aún queda mucho por hacer; lograr la igualdad de género y empoderar a las mujeres es un reto que involucra a un sinnúmero de sectores y actores, que seguramente implicará un cambio social profundo.

Bibliografía

Alburquerque, Francisco (2004). "Desarrollo económico local y descentralización en América Latina" *Revista 84 CEPAL* 157.171

Barkin, David (1998). *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable*. México: Editorial Jus.

Barkin, David (2008). "Non-proletarian income generating activities: A model of a community economy?" En: Gunjan Malhotra, (ed.), *Environmental Growth-A global perspective* (New Delhi: MacMillan, pp. 303-317.

Boisier, Sergio (2005). "Post-scriptum sobre desarrollo regional: modelos reales y modelos mentales", en Solari Vicente Andrés y Jorge Martínez Aparicio *Desarrollo local, textos cardinales*, México: Facultad de Economía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Bracamonte Sosa Pedro y Lizama Quijano Jesús. "Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatán". *Desacatos*, núm. 13, invierno, 2003, pp. 83-98. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Consultado el 17 julio de 2013. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901306.pdf>

Catenazzi Andrea y Reese Eduardo. "La dinámica de crecimiento urbano, el déficit habitacional y las asignaturas pendientes, Derecho a la Ciudad". *Revista Voces en el Fenix.com*. En Línea, junio 2010 año 1 número 1. Instituto del Conurbano, Universidad Nacional Gral. Sarmiento. Consultado el 14 de julio e 2013. Disponibl http://www.vocesenelfenix.com/sites/default/files/pdf/13catenazzi_1.pdf

- César, Dáchary, A., Arnaiz B Stella M. y Thomas June (Edit.) (2003). *Turismo Rural y economía local*. México: Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional del Litoral (Argentina).
- Chevalier François (2007). "Orígenes y elaboración de la formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII". *Signos Históricos* (en línea) núm. 17, enero-junio, 2007, pp. 33-43, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México. Consultado el 12 julio de 2013. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34411822003>>.
- CDMAALyC (2013). *Desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe. Seguimiento de la agenda de las Naciones Unidas para el desarrollo post-2015 y Río+20*. Comisión para el Desarrollo del Medio Ambiente en América Latina y el Caribe.
- Coraggio, José Luis. (2002). "La Economía Social como vía para otro desarrollo social", en *Debate: Distintas propuestas de Economía Social*, Urbared, Red de Políticas Sociales. Consultado el 29 de febrero 2013. Disponible en <http://www.redetis.org.ar/node.php?id=137&elementid=7108>. <http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/La%20Economia%20Social%20como%20alternativa%20estructural%204.pdf>
- Cruz, J. Graciela Serrano-Barquín, Rocío y Lilia Zizumbo. (2013). "Red de Política Pública. Estructura y funcionamiento en un proceso de sensibilización". San Miguel Almaya, México. *En Revista de Antropología Experimental*. No. 13, pp. 113-127.

- Díaz, Carrión, Isis Arlene. (2012). "Turismo de Aventura y participación de las mujeres en Jalcomulco (México)". En *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 10 No. 5, pp. 531-542.
- FAO-BM. (2003). "La nueva ruralidad en Europa y su interés en América Latina". Consultado el 20 de mayo de 2013. Disponible en <http://www.fao.org/docs/eims/upload/249910/Y4524sLA.pdf>
- Ferguson, Lucy. (2010). "Turismo, igualdad de género y empoderamiento de las mujeres en Centroamérica". *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, No. 111 2010, pp. 123-133.
- Flores López José Manuel. (2011). "La individualización en el medio rural mexicano". *Revista Estudios Sociológicos*, vol. XXIX, núm. 85, enero-abril, pp. 215-239, El Colegio de México. En Línea, consultado el 18 de julio de 2013. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/598/59820809008.pdf>
- Foladori, Guillermo (2007). "Paradojas de la sustentabilidad: ecológica versus social". En *Trayectorias*, revista de Ciencias Sociales. Vol. IX, núm. 24 mayo agosto. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=60715115004> pp. 20-30.
- Islam, Kazi Saiful (2009). "Challenges of urban planning at the face of counter-urbanization". *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management Journal*, 2(11), pp. 152-165. Consultado el 20 de junio de 2013. Disponible en <http://um.ase.ro/No11/13.pdf>

- Krzywicka Katarzyna (2011). "Situación Jurídica de los Pueblos Indígenas en Venezuela. Dilemas de representación y participación". *Revista del CESLA*, núm. 14, 2011, pp. 73-107, Universidad de Varsovia, Polonia. Consultado en línea el 15 de junio de 2013, disponible en <http://redalyc.org/articulo.oa?id=243322672007>
- Leff, Enrique (2010). *Discursos Sustentables*. México: Siglo XXI Editores.
- Markandya, Anil; Tim Taylor y Suzette Pedroso (s.d.). *Tourism and Sustainable Development: Lessons from Recent World Bank Experience*. Italia: World Bank.
- Montaner, Montejan, Jordi (2002). *Política y relaciones turísticas internacionales*. España: Ariel Turismo.
- Monterroso, Salvatierra Neptalí y Lilia, Zizumbo Villarreal. (2009). "La reconfiguración neoliberal de los ámbitos rurales a partir del turismo. ¿Avance o retroceso?" En revista *Convergencia*. No. 50 Mayo-Agosto. 133-164.
- Mowforth, M. Y I. Munt (1998) *Tourism and sustainability. New tourism in the Third World*. London and New York: Routledge.
- OMT (1999). *Agenda para planificadores locales: turismo sostenible y gestión municipal*. Madrid: Organización Mundial del Turismo.
- Padilla, A.E. (1983). *México: desarrollo con pobreza*. México: Siglo XXI Editores.
- Panosso, Netto, Alexandre (2005). *Filosofía do Turismo, Teoría e Epistemologia*. Sao Paulo, Brasil: Aleph Editora.

- Pérez, Ramírez, Carlos Alberto. (2012).
- Quintero Rizzuto, María Liliana y Gallardo Guillén, Lisbeth. (2008). "La estrategia de desarrollo local en el contexto de la globalización". *Revista Aldea Mundo*, vol. 13, núm. 26, julio-diciembre, pp. 39-48. Universidad de los Andes Venezuela. En línea, consultado en junio 18 de 2013, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=54315493005>
- Rodríguez, Masó, M. (1997). "Hacia el desarrollo de una economía local sostenible: un reto para todos". En revista *Comunidad, Municipio-Habitat-Gestión-Planeamiento*. Cuba Instituto de Planificación Física.
- Serrano Barquín, Rebeca; Gutiérrez Cedillo, Jesús Gastón; Cruz Jiménez, Graciela. (2011). "Región Mazahua Mexiquense: Una visión desde Sistemas Complejos para la evaluación Multicriterio-Multiobjetivo". En *Gestión Turística*. Julio-Diciembre, No. 16, pp. 95-125. Consultada 10 de julio de 2013. Disponible en <http://mingaonline.uach.cl/pdf/gestur/n16/art05.pdf>
- Serrano-Barquín, Rocío (2005). "La participación de la mujer en el desarrollo local a partir de un proyecto de turismo sustentable en Santa María Jajalpa", *México. Informe de investigación*, inédito. Toluca: Facultad de Turismo, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Serrano-Barquín, Rocío (2008). "Hacia un modelo teórico-metodológico para análisis del desarrollo, la sustentabilidad y el turismo". En *Economía, Sociedad y Territorio*, enero abril, vol. VIII, núm. 026, pp. 313-355.

- Serrano-Barquín, Rocío; Silverio Hernández y Rebeca Serrano-Barquín (2009). "Harmonic tourism, factor of sustainable development in the city of Toluca, Mexico". En *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management*. No. 4 (13) / Nov, p.p. 5-24. Consultada 10 julio de 2013. Disponible en <http://www.um.ase.ro/No13/>
- Serrano-Barquín, Rocío; Serrano-Barquín, Carolina y Maribel Osorio-García (2011). *Turismo, desarrollo y sustentabilidad. Reflexiones teórico-metodológicas*. Alemania Saarbrücken.
- Stavenhagen, Rodolfo (1975). *Sociología y Subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.
- Stavenhagen, Rodolfo (1985). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Stavenhagen, Rodolfo (2008). *Los pueblos indígenas y sus derechos*. México: UNESCO.
- UAEMex. (2012). *Reporte final de práctica de campo al Valle del Mezquital, Ixmiquilpan, Hidalgo*. Inédito: Facultad de Turismo y Gastronomía, Universidad Autónoma del Estado de México.
- UNED-UK. (s.d.). "Gender & Tourism: Women's Employment and Participation in Tourism. Summary of UNED-UK's Project Report". Consultado el 15 de junio de 2013. Disponible en: www.gwu.edu/.../Women,Gender&Tourism.doc
- Vázquez Barquero, Antonio, *Las nuevas fuerzas del desarrollo*, editorial Antoni Bosch, Barcelona, 2005, 178 pp.

-
- Warman, Arturo. (1981). *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, México: Nuestro Tiempo.
- Warman, Arturo. (2001). *El campo mexicano en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica, FCE.
- Warman, Arturo. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WTO Word Tourism Organitation (2001a). *Cultural heritage and tourism development*, Madrid, Spain: World Tourism Organization.
- WTO (2001b). *Sustainable development of Ecotourism a compilation of good practices*. Madrid, Spain: World Tourism Organization.
- WTO (2002). *Enhancing the economic benefits of tourism for local communities and poverty alleviation*. Madrid, Spain: World Tourism Organization.
- WTO (2004). *Indicators of Sustainable Development, a guidebook*. Spain: World Tourism Organization.

CAPÍTULO TRES

EMPODERAMIENTO DE LA MUJER

MAZAHUA

Y OTOMÍ A TRAVÉS DEL DISEÑO TEXTIL

Martha Patricia Zarza Delgado

Héctor Serrano Barquín

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

Este trabajo pretende evidenciar el caso de algunas mujeres indígenas del Estado de México que gracias a su labor como creadoras y productoras de artesanías textiles, han logrado un cierto grado de empoderamiento en el contexto de la equidad de género, a pesar de las situaciones adversas en las que suelen encontrarse ante el doble escenario sociocultural de desventaja que les implica el hecho de ser mujeres provenientes de grupos indígenas; dos sectores de la población que históricamente han sido discriminados en nuestro país.

Introducción

Por su situación geográfica y su historia, el Estado de México es una de las entidades federativas con mayor riqueza artesanal. En lo que hoy constituye el territorio estatal, a la llegada de los españoles, estaban establecidos numerosos pueblos nahuas, otomíes, mazahuas y en menor medida matlazincas que contaban con importante tradición artesanal que fue enriquecida con nuevas técnicas y oficios provenientes de los conquistadores, enriqueciendo así sus posibilidades creativas. De esta forma, muchas ramas artesanales se desarrollaron y

conservaron hasta nuestros días y otras más desaparecieron. Al día de hoy, en el Estado de México existen 17 ramas artesanales que han perdurado por años como forma clara de preservación de la cultura mexiquense, a pesar de la notable industrialización de la zona. Entre las más sobresalientes destaca la producción textil como el bordado a mano en lana de diversos colores, o los textiles que surgen del tradicional telar de cintura de origen prehispánico y del telar de pedales o colonial. Es así que el diseño textil entre las mujeres mazahuas y otomíes, es particularmente sobresaliente, pero no únicamente por la calidad y belleza de su trabajo, sino también porque esta labor les ha permitido, directa o indirectamente, tomar un rol protagónico tanto al seno familiar como en la comunidad que pertenecen.

Bajo esta perspectiva general, este capítulo pretende mostrar algunos casos de mujeres artesanas indígenas que elaboran y comercializan productos textiles de tal calidad que han sido galardonadas por la calidad de su trabajo y gracias a ello han logrado reconocimiento en sus comunidades, lo cual les ha implicado cierto grado de empoderamiento en el contexto de la equidad de género, a pesar de las situaciones adversas en las que frecuentemente se encuentran ante el doble escenario sociocultural de desventaja que les implica el hecho de ser mujeres provenientes de grupos indígenas; dos sectores de la población mexicana que históricamente han sido estigmatizadas.

Antecedentes

Tal como lo menciona González (2002), las investigaciones sobre las mujeres rurales mexicanas se ha incrementado de manera importante, evidenciando, desde una perspectiva de género, que las mujeres indígenas y campesinas participan de manera muy activa en las economías regionales, desafiando la suposición cultural de que dichas mujeres son las que tienden a estar mayormente confinadas a la esfera doméstica. Al respecto, González señala que el papel de la

fuerza de trabajo femenina en la reorganización y transformación de las economías regionales, en distintos periodos históricos, ha sido determinante para el sostén y la reproducción de sus hogares, ubicándolas en el marco de la transformación del desempeño de las unidades domésticas rurales, como resultado de los procesos macroestructurales.

Si bien es imposible hablar de generalizaciones, porque la situación de las mujeres indígenas en México presenta condiciones heterogéneas, procesos multifactoriales y complejos, sí podemos afirmar que los ingresos femeninos en las comunidades rurales representan un elemento fundamental para que las mujeres de estas entidades tengan mayor peso en las condiciones familiares, además de que el trabajo extradoméstico les permite ampliar su sociabilidad más allá de su familia, las afirma en su autoestima y abre las puertas a que se organicen. Pero al mismo tiempo, todo lo anterior puede desatar conflictos dentro de la familia e incluso la violencia de parte de maridos y padres que no desean perder el control de “sus mujeres” (González, 2002).

A finales de los años setenta, Kate Young (citada en González, 2002), al igual que otras estudiosas feministas, destacaba una imagen de las mujeres campesinas e indígenas como víctimas totales de sus condiciones de vida, señalando que la mayoría eran analfabetas, solían ser las más afectadas por el hambre y las más pobres entre los pobres, aunándole a lo anterior que cuando ellas producían algo, sus maridos eran los intermediarios entre ellas y los comerciantes. Las investigaciones de los noventa, reconocen que estas condiciones de pobreza, inequidad y subordinación de las mujeres seguía prevaleciendo en el campo mexicano, pero se empieza también a hablar de las mujeres como sujetos sociales activos en proyectos de diversa índole como la producción agropecuaria o de otros bienes, en su comercialización, en el abasto de sus comunidades o en las luchas que éstas llevan adelante con diversos objetivos.

Al respecto, Pineda (2002) afirma que en la actualidad, las actividades de estas mujeres no han variado mucho con respecto al pasado, más bien se han incrementado. De tal forma que vemos que las mujeres indígenas constituyen grupos sociales diversos: unas son ejidatarias con parcelas; otras, amas de casa campesinas que auxilian a la familia en tareas agropecuarias; otras son jornaleras; otras son migrantes. Ante esta perspectiva, es claro que, en gran medida, la mujer es el pilar de la economía campesina-indígena, pues ella es quien elabora los productos de consumo imprescindible para la familia, tales como el vestido y los alimentos; organiza y cuida el hogar y a los hijos; manufactura productos artesanales que se destinan a la venta y muchas veces es trabajadora doméstica en las grandes urbes, con lo que incrementa el presupuesto familiar.

Es justamente la actividad artesanal el centro de atención de este capítulo y al respecto Zapata y Suárez (2007) afirman que generalmente las artesanías se elaboran en un contexto de pobreza y los recursos obtenidos con ellas sirven para sufragar gastos en otros sectores de la economía del hogar. Una característica importante es que recurren al rescate y proyección de un oficio tradicional y lo proponen como alternativa económica, de tal forma que además de ayudar a solucionar necesidades inmediatas inciden también en el orden cultural, social y de género.

La gran paradoja está en que las artesanas suelen producir sin obtener mayores ganancias debido a que su producción artesanal generalmente va más allá del valor económico que se le podría otorgar, puesto que más bien desempeña un papel fundamental para la sobrevivencia diaria. De lo que obtienen invierten en la parcela, en necesidades inmediatas de la familia, de los hijos, en solucionar problemas de salud, todo encaminado a mejorar el bienestar de la familia (Zapata y Suárez, 2007). Es decir que, tal como lo comenta Pineda (2002), estas mujeres artesanas que se esfuerzan y trabajan

largas jornadas fuera y dentro del hogar, frecuentemente viven en condiciones de extrema pobreza y marginación, padeciendo hambre endémica, embarazos sucesivos, falta de atención médica oportuna, violencia física y mental, por mencionar solamente algunos de sus múltiples problemas cotidianos.

Tradicionalmente, la gran mayoría de las artesanías se venden a precios muy bajos, ya que surgen de una economía de trueque que no le asigna precio al trabajo y en todo caso cuando la artesanía, prenda de vestir o utensilio, se destina al autoconsumo, tampoco interesa mucho conocer o determinar el tiempo invertido o el costo de la materia prima utilizada (Turok, 1996). La unidad familiar y el taller son las formas tradicionales de producir artesanías en México y esto pareciera que tiene atrapadas a muchas artesanas por la intermediación de quienes comercializan sus productos y quienes les venden las materias primas, todo ello aunado a la llamada incompetencia comercial de los y las artesanas, quienes por tradición suelen ser pésimos comerciantes tal y como lo afirman Zapata y Suárez (2007).

Ante este escenario un tanto contradictorio, la gran interrogante sería si efectivamente las mujeres indígenas artesanas han comenzado a modificar sus formas de participación familiar y social, articulando sus propias demandas de género, ubicándose en una situación de reconocimiento que favorezca su posibilidad de empoderamiento⁷ en el ámbito tanto público como privado.

7 En términos generales, el concepto de empoderamiento se refiere al proceso por el cual se aumenta la capacidad, la fortaleza o la posición tanto económica como política, social o incluso espiritual, de los individuos (en este caso particular de las mujeres) para impulsar cambios positivos de las situaciones en que viven. Generalmente implica el desarrollo de una mayor confianza en las propias capacidades del individuo, lo cual le permite tener el control de los recursos, materiales y simbólicos, en todos los ámbitos de su vida. En este sentido, el empoderamiento de las mujeres abarca desde el cambio individual a la acción colectiva, e implica la alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género.

En este sentido, es importante resaltar que la artesanía, considerada como patrimonio cultural, ha tenido desde hace ya varios años apoyos especiales con la intención de preservar la identidad nacional. Así pues, el reconocimiento de esta labor ha requerido de apoyos gubernamentales particulares que han implicado el incremento del potencial económico de la misma. De tal suerte que aquellas ramas de la artesanía que han alcanzado cierto prestigio a nivel nacional e internacional, han incrementado su valor y esto ha permitido que algunas artesanas conviertan su actividad en una forma más estable y redituable de ingreso económico.

Éste es justamente el caso de las mujeres artesanas que se mencionarán más adelante, pues todas ellas han ganado premios a nivel estatal, nacional o internacional, obteniendo con ello un reconocimiento especial a su trabajo, lo cual les ha permitido ofrecer sus productos a precios mucho más justos, considerando no únicamente el costo de la materia prima y la mano de obra, sino también el valor artístico que implica su obra.

En este sentido, vale la pena mencionar que se trata de casos especiales y no tanto de una generalidad en el contexto de las artesanías textiles mexiquenses, sin lugar a dudas, son ejemplos que la comunidad identifica como modelos a seguir y por eso mismo resulta más importante aun visualizar el contexto en el que se pueden identificar como mujeres empoderadas. La información que se presenta a continuación sobre la artesanía textil mexiquense y particularmente la brevísima reseña de las artesanas, es un extracto del libro titulado *Diseño y vida en el arte popular. Textiles y cerámica mexiquenses*, editado por la Biblioteca Mexiquense del Bicentenario en 2011⁸.

8 Cabe mencionar que la doctora Martha Patricia Zarza Delgado es coautora de esta publicación.

Artesanía textil mexiquense

Por su situación geográfica y su historia, el Estado de México es una de las entidades federativas con mayor riqueza artesanal. En lo que hoy constituye el territorio estatal, a la llegada de los españoles, estaban establecidos numerosos pueblos nahuas, otomíes, mazahuas y en menor medida matlazincas que contaban con una importante tradición artesanal que fue enriquecida con nuevas técnicas y oficios provenientes de los conquistadores, enriqueciendo así sus posibilidades creativas. De esta forma, muchas ramas artesanales se desarrollaron y conservaron hasta nuestros días y otras más desaparecieron. Al día de hoy, en el Estado de México existen 17 ramas artesanales que han perdurado por años como una forma clara de preservación de la cultura mexiquense, a pesar de la notable industrialización de la zona.

Entre las más sobresalientes destaca la producción textil como el bordado a mano en lana de diversos colores, o los textiles que surgen del tradicional telar de cintura de origen prehispánico y del telar de pedales o colonial. Es así que el diseño textil entre las mujeres mazahuas y otomíes, es particularmente sobresaliente, pero no únicamente por la calidad y belleza de su trabajo, sino también porque esta labor les ha permitido, directa o indirectamente, tomar un rol protagónico tanto al seno familiar como en comunidad a la cual pertenecen.

Con la habilidad que los años han dado a sus manos, mujeres mazahuas libran retos que conforman su vida diaria: bordar y tejer artesanías, comercializarlas, realizar otras actividades que complementen sus ingresos y luchar para que esta tradición sea valorada por la sociedad, pero, sobre todo, que sus descendientes la mantengan viva. Esta situación es similar entre Galdina Cenobio, Sofía Ferrer, Josefina Gómez, Jaqueline Martínez, María Guadalupe López, Maribel López

y Marta Flores. La mayoría de ellas, artesanas oriundas de San Felipe Santiago o que viven en la localidad asentada en el municipio de Villa de Allende, han sido galardonadas por sus productos, al igual que Ángela Medrano, de Fresno Nichi, comunidad de San Felipe del Progreso. Aunque algunas de ellas no se conozcan entre sí, también comparten una serie de circunstancias que han moldeado y definido tanto el aspecto personal de su vida, como su oficio de artesanas.

Desde niñas aprendieron los secretos de esta labor gracias a las enseñanzas de sus madres y abuelas. Cerrar morrales o bordar pequeños detalles son algunas de las tareas que tenían encomendadas a esa edad. Sin embargo, la mayoría de sus hijas u otras parientes no desean continuar con esta práctica: “ya les da más por estudiar”; “las muchachas de ahora prefieren irse a trabajar a las casas [a hacer limpieza]”, “hacen artesanía para ayudarse en el pago de sus escuelas, pero no por continuar esta costumbre”, “no les gusta la tradición”, “se van lejos a estudiar la universidad”. Esas son algunas de las razones por las que las jóvenes han dejado a un lado esta labor, aun cuando la mayoría sabe realizarla, según dicen las mayores.

El interés en esta práctica se ha perdido, a pesar de que los bordados y tejidos han sido fundamentales para mantener el hogar, pagar la escuela y sacar adelante a la familia de algunas artesanas, quienes con el orgullo reflejado en el rostro, relatan que sus hijos son profesionistas gracias a la venta de los productos elaborados con el esfuerzo y la paciencia de horas, e incluso semanas o meses de trabajo, empleando el hilo y la aguja (dependiendo de la complejidad en los detalles de cada artículo). Bordar y tejer, a diferencia de otras artesanías, es tradicionalmente una labor que corresponde a las mujeres, aunque a veces son ayudadas por sus esposos u ocasionalmente por algunos otros miembros de la familia. Además del tiempo y el esfuerzo que representa la elaboración, aseguran que enfrentan importantes obstáculos, uno

de ellos es la falta de sitios para comercializarlas a corto plazo, o para que su trabajo sea promocionado. Un paso que se ha dado en este aspecto es la venta que tiene lugar el primer domingo de cada mes, cuando se realiza un ritual en el Centro Ceremonial Mazahua y se registra cierta afluencia de visitantes, lo que favorece la comercialización de productos. Además, a cada personaje que ocupa un cargo político, las autoridades locales acostumbran obsequiarles un chaleco creado por manos indígenas.

Por su parte, el Instituto de Investigación y Fomento a las Artesanías en el Estado de México (IIFAEM) ha apoyado a estas mujeres, exhibiendo y vendiendo sus piezas, aunque la mayoría de las veces no son adquiridas con la prontitud deseada. En otros casos, el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart) las respalda, o ellas mismas comercializan sus productos en las ferias en distintos sitios de la entidad, lo que de cualquier manera representa una inversión económica y de tiempo.

Por lo anterior, deben desarrollar otras actividades, además de las propias del hogar, ya sea que se dediquen a las milpas, a tener una tiendita o a criar animalitos (pollos, cerdos, burros, borregos). El tiempo para elaborar sus artesanías no es suficiente, a pesar del gusto que manifiestan por este trabajo. Además de cubrir los gastos del hogar, las ganancias por sus obras les permiten a algunas mujeres ahorrar para comprar sus materiales o adquirirlos de mejor calidad, a fin de lograr un mejor acabado en sus artesanías. En otros casos, representan su única opción ante la falta de ingresos, porque sus maridos o no tienen trabajo o gastan su dinero en bebidas embriagantes. La necesidad de contar con recursos para afrontar sus gastos, las ha obligado a idear mecanismos como el trueque y el comercio de sus artículos, principalmente en Toluca, la capital del Estado de México, o en el Distrito Federal, donde las condiciones les resultan mayormente adversas. En estos sitios, las artesanas enfrentan dos realidades: por una parte, la escasa valoración del tiempo

y del trabajo invertidos, lo que impide un pago proporcional a éstos. “Mucha gente calcula el precio del artículo por su tamaño y no por la puntada, que es lo más difícil de hacer”; “depende de lo bien que uno haga su artesanía, es como pelea el precio con el cliente”; “pocos valoran el trabajo que realizamos”; lamentan. Por otra parte, viven la discriminación y les resulta desagradable que frecuentemente las llamen “Marías”, o “indias Marías” en alusión al personaje del cine mexicano, cuando en cambio ellas perciben el trabajo y la inteligencia como los principales atributos de las mujeres originarias de su comunidad.

También se sienten orgullosas de su origen étnico, algunas lo demuestran portando su vestimenta tradicional: blusa y falda holgada de vistosos colores, también el peinado de trenzas que pocas siguen utilizando. Otras conservan los ruedos, que son puntas o tiras bordadas a mano con diseños tradicionales, los cuales se colocan al final de la falda, como una especie de enagua que da cuerpo a esa prenda y protege del frío de las planicies y las colinas altas. En la actualidad los ruedos se elaboran para uso personal y no para venta, bordados en su mayoría con figuras de animales. En general, las quejas de estas artesanas se reflejan en los siguientes comentarios: “mucha gente, al ver nuestra ropa cree que no pensamos, pero no es así”; “sólo algunos cuantos nos manifiestan su admiración por conservar nuestras raíces”.

Ilustración 1: Bordado y tejido de San Felipe Santiago

Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: “Galdina Cenobio Bernardino”⁹

El esfuerzo de horas de trabajo diario ha quedado plasmado en los bordados y tejidos de doña Galdina, mismos que le han valido diversos premios. Según comenta, ser mujer ha facilitado su tarea, la que, al igual que ella, realizan varias mujeres más, cuyas artesanías reflejan la pasión de la etnia mazahua.

⁹ Ésta y las subsecuentes fotografías fueron publicadas por dichos autores en el libro de la Biblioteca Mexiquense del Bicentenario. (2011). *Diseño y vida en el arte popular. Textiles y cerámica mexiquenses*. Toluca: Gobierno del Estado de México.

Ilustración 2: Bordado y tejido de San Felipe Santiago



Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: “Josefina Gómez Casimiro”.

La señora Josefina aún conserva con mucho cariño el viejo morralito rojo bordado en lana, como la primera pieza que realizó cuando tenía ocho años y que utilizaba para guardar las tortillas que le ponía su mamá cuando iba a cuidar las borregas, que eran el patrimonio de la familia, en San Felipe Santiago, sitio donde vivían. Con el paso de los años empezó a combinar su actividad como bordadora textil, con la confección de trajes mazahuas para quienes aún mantienen esta tradición. Para ella es un orgullo porque, según afirma, no todos saben hacerlo. Desde 1995, Josefina ha participado y ganado en diversos certámenes estatales y nacionales y estos reconocimientos le han animado a seguir bordando y participando, ya que esos encuentros le han permitido darse a conocer.

Ilustración 3: Bordado y tejido de San Felipe Santiago.

Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: “Sofía Ferrer”.

Durante más de 40 años doña Sofi se ha dedicado a continuar la tradición heredada por su madre y su abuela, aunque en sus artesanías prácticamente “ha dejado los ojos”, pues desde hace tiempo sufre carnosidades a causa del importante esfuerzo visual que requieren los detalles de esta labor. Este hecho no le ha impedido que durante las cinco horas que invierte al día, sus manos transformen el hilo y la tela en bellos objetos. Pese a ésta y otras condiciones adversas, entre ellas menciona el alto costo de las materias primas, la artesana continúa con esta labor por el gusto de crear sus piezas, pues según afirma, le encanta bordar y tejer.

Ilustración 4: Bordado y tejido de San Felipe Santiago



Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: "Jacqueline Martínez Delgado".

El amor que la señora Jacqueline siente por sus bordados, lo traslada a su vida personal; por eso piensa que el matrimonio debe ser como el lienzo y el hilo con que se borda: inseparables y servir para un mismo fin, en este caso compartir y ser felices. Además de participar de las actividades diarias con su esposo Florentino Cenobio, comparte el gusto por bordar, pues cuando tiene mucho trabajo él le ayuda a terminar las prendas. La artesana percibe que gracias a premios obtenidos por trabajo, cambió su imagen en la comunidad.

Ilustración 5: Bordado y tejido de San Felipe Santiago



Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: "Martha Flores Reyes".

Las creaciones de doña Martha, quien comúnmente las elabora para su venta o uso propio, tuvieron otro destino en 2004, cuando donó labores bordadas para la causa que defendió el Frente para la Defensa de los Derechos Humanos y Recursos Naturales del Pueblo Mazahua, en protesta por la extracción del agua en esa zona. La artesana y luchadora social asegura que la canalización del líquido hacia el Distrito Federal les impide sembrar y rememora los tiempos de resistencia en Villa de Allende, motivados por ese hecho: “Yo estuve en lo más duro, cuando se tomaron las válvulas, ¡estábamos sobre la muerte y la cárcel! Gastamos mucho dinero y no se logró nada; se están llevando el agua y aunque nosotros no la ocupamos, ahora nos están cobrando mucho dinero”. Orgullosa de ese episodio de su vida, Martha, se mantiene fiel a su principal pasión, el bordado y su dedicación le permiten ser reconocida con galardones.

Ilustración 6: Bordado de Fresno Nichi



Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: “Ángela Medrano”.

Ángela no sólo aprendió de su madre a bordar y a tejer; también los secretos de comercializar sus artesanías, las que, junto a su familia, salía a vender a distintos sitios, aunque en ocasiones —confiesa— el desencanto se apoderaba de ellos al regresar a su comunidad sin haber colocado un solo producto. Sin embargo, había que intentarlo de nuevo; así, con constancia formó su carácter.

Ilustración 7: Tejido en bastidor de Guadalupe Yancuictlalpan



Fuente: fotografía de Gerardo Mejía Pedrero: “Juanita Soriano González”.

La necesidad económica hizo que doña Juanita aprendiera de su padre, don Paulino Soriano, a tejer en bastidor a los diez años; los difíciles tiempos de su niñez quedaron atrás y ahora, ya adulta, disfruta creando diversas prendas y además da continuidad a la tradición familiar. No obstante, admite que durante la práctica de su oficio ha enfrentado ciertos obstáculos, en parte debido a su condición femenina. Uno de ellos fue la dificultad para incorporarse a la asociación Raíces Artesanales de Gualupita, donde —comenta— “todavía hay machismo y a algunos hombres les da coraje que ella haga bien las cosas”. Inclusive su esposo no aceptaba que asistiera a las reuniones, pero poco a poco la situación ha cambiado y participa más.

Ilustración 8: Bordados en telar de cintura de Temoaya

Fuente: fotografía de Marco Antonio Rodríguez León: "Jacoba Flores Pedraza".

Las manos de Jacoba dan vida mediante sus bordados a hermosas y diferentes formas que aprendió desde niña, observando la manera como su mamá. Doña Emiliana Isabel, transformaba en el telar de cintura la lana en hilo y éste en fajas coloridas cuya calidad les hacía diferentes a otras piezas semejantes. A los trece años, Jacoba se trasladó a Toluca para vivir con sus tías, donde aprendió a tejer en gancho, en aguja y a bordar en punto de cruz. Permaneció en esa ciudad 20 años, durante los cuales cursó la preparatoria, estudió taquimecanografía, así como corte y confección. Su experiencia en una farmacia y los cursos de medicina natural a los que asiste en la actualidad, le permiten ofrecer un servicio cuando alguien necesita auxilio en su comunidad.

Comenta que cuando regresó a su pueblo en 1993, observó que las señoras solamente estaban esperando al marido, lo cual le dio tristeza, porque su mentalidad era otra. Pensaba que deberían ayudar a sus esposos, y para ello aprender cosas, de modo que las invitó a organizarse para aprender nuevos oficios. Hoy unas tejen y otras bordan servilletas.

Reflexiones finales

Las mujeres artesanas que se presentaron previamente, evidencian, en cierta forma, que los productos textiles que elaboran son el resultado de saberes y conocimientos que se han heredado y conservado por tradición, pero también son un medio para obtener un ingreso, que aunque frecuentemente sea reducido, les permite participar en el sustento familiar, con la autoridad que ello les pueda conferir para tomar decisiones importantes en su hogar. En algunos casos esta condición ha implicado la distribución más equitativa de roles, como el caso de Doña Jacqueline Martínez, quien menciona que le gusta que ambos compartan las actividades diarias, incluyendo el propio bordado. En otras ocasiones le ha permitido apoyar los estudios de sus hijas e hijos, algunas otras han invertido en pequeños comercios que les faciliten seguir desarrollando sus artesanías y obteniendo un ingreso económico más seguro.

Por otro lado, los distintos galardones que este grupo de artesanas han recibido, les ha permitido también una mayor visibilización en sus comunidades y a partir de ello una posibilidad más amplia de participación, ya sea como luchadoras sociales, como es el caso concreto de Doña Martha Flores, o bien, como líderes comunitarias que de una u otra forma establecen esquemas de apoyo y colaboración grupal para mejorar la situación de las mujeres de la localidad. Muchas de ellas se convierten en voceras de los requerimientos y necesidades que tiene su entidad al participar en distintos foros con autoridades gubernamentales.

Es importante resaltar que, tal como lo menciona Juanita Soriano, muchas veces han tenido que enfrentarse a ambientes “machistas” y no sólo en la fabricación de sus productos, sino principalmente en la comercialización de los mismos. De hecho, pareciera que la posibilidad de distribuir ellas mismas sus propias artesanías, les confiere ya una posición de mayor control

no únicamente de sus ingresos, sino de su propia capacidad de valorar de manera más real su trabajo. El hecho de que estas artesanas hayan sido reconocidas por la calidad de sus obras, pareciera que también ha reforzado el orgullo por sus orígenes étnicos, con todos los beneficios que esto implica en su autoestima y en el deseo de mantener las tradiciones que consideran que les ayudan a preservar su identidad indígena.

Como se mencionó anteriormente, se presentan aquí los casos de artesanas textiles mexiquenses que han sido ya reconocidas por la calidad de sus obras y esto, en cierta forma, las ha empoderado como mujeres con una función social que ya no se limita al ámbito doméstico. En este sentido, su posicionamiento en el contexto social inmediato pareciera darles mayor confianza en sus capacidades, permitiéndoles tener un control más claro de sus recursos económicos y simbólicos.

Finalmente, vale la pena enfatizar el hecho de que lo deseable sería que esta pequeña muestra fuera representativa entre los distintos grupos de artesanas mexiquenses, sin embargo, la realidad predominante entre ellas parece seguir siendo complicada en el sentido de que se trata de un grupo de mujeres que, sin lugar a dudas, siguen sufriendo el doble estigma social que implica su condición de mujeres indígenas.

Bibliografía

- Biblioteca Mexiquense del Bicentenario. (2011). *Diseño y vida en el arte popular. Textiles y cerámica mexiquenses*. Toluca: Gobierno del Estado de México.
- González, Soledad (2002). "Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena". En Elena Urrutia, *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas* (p.p. 165-200). México: El Colegio de México.
- Pineda, Siboney (2002). "La mujer indígena ante la pobreza". *Espacio Abierto*, 11 (2).
- Turok, Marta (1996). *Cómo acercarse a la artesanía*. México: Plaza y Valdés.
- Zapata, Emma y Suárez, Blanca (2007). "Las artesanas, sus quehaceres en la organización y en el trabajo". *Ra Ximhai*, 3 (3).

CAPÍTULO CUATRO PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA EDUCACIÓN INDÍGENA PERFIL ACTUAL EN EL ESTADO DE MÉXICO

Adelaida Rojas García

Alfonso Archundia Mercado

Elías García Rosas

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

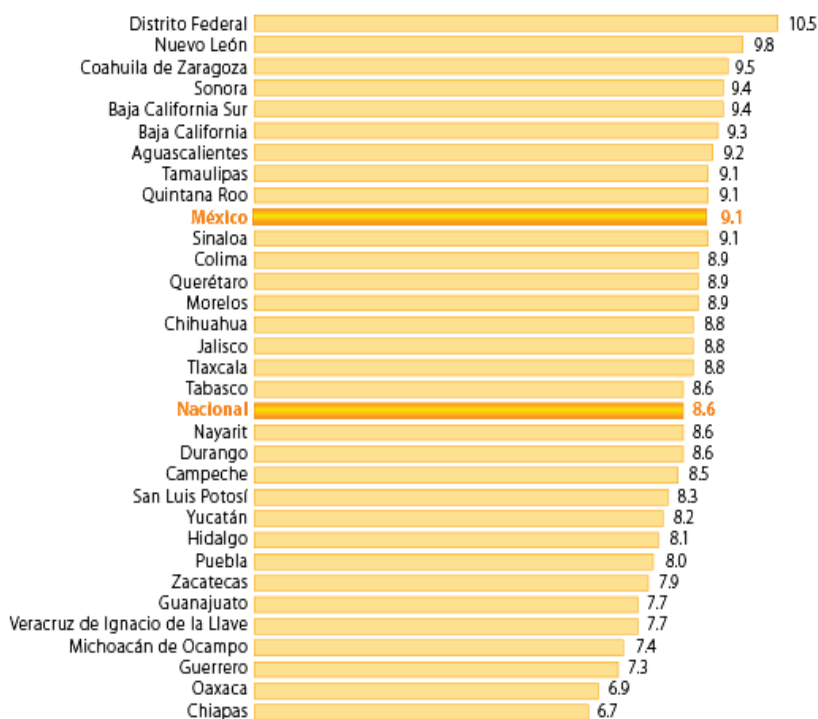
Una de las características de nuestro sistema educativo son: “los grupos indígenas”: El artículo 4o. de nuestra Constitución y la Ley General de Educación, reconocen el carácter pluricultural y pluriétnico de la nación y comprometen al Estado a desarrollar una acción educativa que promueva el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indios y su acceso a los beneficios del desarrollo nacional. En el Plan Nacional de Desarrollo se insiste en que es necesario reducir “las desigualdades regionales, de género y entre grupos sociales en las oportunidades educativas”. Por lo que no sólo basta hacer un mayor esfuerzo e invertir más en educación, también es imprescindible para elevar la calidad educativa acciones como llevar servicios educativos a donde más se necesitan. No basta con tener una escuela cerca de una comunidad; se necesita un entorno económico y familiar favorable para ingresar y mantenerse; modernizar y ampliar la infraestructura dirigiendo acciones compensatorias a las regiones de mayor pobreza y marginación. Por otra parte, debe despertarse el interés genuino y auténtico tanto en padres de familia como la comunidad en referencia para su participación en todas y cada de las acciones que busquen la formación integral de los estudiantes.

Introducción

El rezago en educación básica se estima en más de 30 millones de personas de más de 15 años que no concluyeron, o que nunca cursaron, la primaria o la secundaria. De ellos, la mitad son jóvenes de entre 15 y 35 años. Actualmente los años de escolaridad promedio de las personas entre 15 y 24 años son de 9.7. El nivel nacional de analfabetismo es de 7.7%, aunque con notables variaciones entre los estados de la República. Por ejemplo, mientras en Baja California el porcentaje de población analfabeta es 1%, en Chiapas es 18.9 por ciento.

Otros problemas del sistema nacional de educación apuntan a factores de organización como son el mecanismo de control vertical, el enorme peso de su burocracia y el insuficiente impulso que se ha dado al mejoramiento de la calidad del trabajo y de vida de los maestros y el personal directivo y auxiliar. En efecto, aún sigue siendo una realidad que el sistema escolar da mayor énfasis a los aspectos administrativos del proceso educativo en lugar de los factores de aprovechamiento académico. En 2006, México gastó en educación 622.4 miles de millones de pesos, equivalentes a 7.1% del PIB. Sin embargo, 90% de los recursos se destinó al gasto corriente, lo que significa que el monto disponible para inversión es significativamente pequeño en comparación con necesidades de cambio cualitativo que presenta el sistema educativo. Junto con el logro de la cobertura, es necesario niveles de calidad más altos.

Grado Promedio de Escolaridad por entidad federativa (año 2010)



FUENTE: INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010.

También es claro, que la educación que se imparte a nivel nacional posee diferentes variantes, las cuales son cuatro experiencias de la educación básica: urbana, rural, indígena (bilingüe) y abierta. Aun cuando uno supone que la calidad de todas ellas debería ser la misma o, por lo menos, no muy distante, al parecer existen diferencias significativas y es quizá el modelo de educación indígena el que ha resultado mayormente golpeado por las políticas educativas.

Por otra parte, en el Estado de México, el grado promedio de escolaridad de la población de 15 años y más es de 9.1. Por cada 100 personas de 15 años o más, el 4.8% no tienen ningún grado de escolaridad, el 55.5% tiene la educación básica terminada, 0.6% cuentan con una carrera técnica o comercial, 22.4% finalizan la educación media superior, 16.3% concluyen la educación superior y 4 de cada 100 personas no saben leer ni escribir.

El profesor de educación indígena

Si la tarea de ser profesor ya resulta bastante difícil por sí misma, más se complica cuando se suma una variable, “el ámbito rural o indígena”, en donde no sólo se debe lidiar con los programas de enseñanza estandarizados y que de alguna forma están diseñados principalmente para personas urbanas, sino que el tratar de transmitir el conocimiento en contextos fuera de la realidad donde ellos fueron planeados, enfrentándose principalmente a una lengua que no estaba considerada para dicha planeación, sin olvidar toda una cosmovisión y arquetipos culturales hace que la tarea del docente indígena se muestre como faena casi imposible o con un alto grado de dificultad.

Cuando el origen del profesor no es indígena implica necesariamente el rompimiento de ciertas estructuras mentales cognitivas e ideológicas, además de emocionales, pues de alguna manera aquel que decide ser parte de esta tarea se ve obligado a romper con el estilo de vida al que está acostumbrado, teniendo que transformar no sólo sus condiciones físicas y ambientales, sino también de pensamiento, pues si el deseo es de cubrir de forma decorosa la encomienda, debe de adentrarse a la forma de vida de la comunidad en donde se encontrará inserto, teniendo que lidiar quizá, con la cosmovisión, con la cosmogonía y demás variantes ideológicas que definen a dicha comunidad, sin olvidar, claro está, el idioma, lengua o dialecto que en ella se habla, ello si no se conoce.

Por otro lado, si su origen es indígena, las condicionante son similares, la necesidad de implicación hacia un mundo distinto al que le dio origen, teniendo que adaptarse a procesos que de cierta manera rompen, con su identidad, usos y costumbres, en términos generales, entrar a una inevitable aculturación sembrada en un estado de modernidad con todo lo que ello implica y tener que definirse como un individuo que se encuentra partido en dos, pero que tiene que conjuntarse. El embate de la sociedad y de las instituciones mismas que por ser indígena no le reconocen, si no es a través de una profesionalización que los orilla, en parte, a tener que olvidarse de sus raíces y buscar un estilo de vida más urbano.

Lo anterior sólo escenifica algunos aspectos a los cuales se puede o se enfrenta el profesor, pues amén de una supuesta incorporación de los grupos étnicos a un sistema nacional, en el cual puedan ser vistos, se establecen políticas educativas que los desconoce, pues como lo menciona Giraudo (2006), los primeros intentos por integrar a estos grupos a la nación mexicana fue con base en la capacitación para un proceso de castellanización. Los primeros profesores-promotores indígenas fueron formados y capacitados para castellanizar; pues se pensó que a través de ésta, se lograría la integración sociocultural. Las comunidades no conocen otro tipo de escuela, la que vieron por primera vez fue fundada en ocasiones por ellas mismas, fue un contexto importante para validar y continuar con la castellanización, destacando la imposibilidad de trabajar sobre la lengua materna y cultura originarias. El resultado categórico fue, para qué enseñar a los niños a partir de su lengua materna si ya la manejan, el objetivo es enseñar el español según afirma Recéndiz (2001). Escenario que sin duda los discrimina y los desaparece.

Durante el siglo XIX y gran parte del XX, el Estado mexicano se ha esforzado por lograr el objetivo de construir una nación mexicana homogénea, donde trata de eliminar las diferencias

culturales de los grupos étnicos que estaban presentes al momento de iniciar con el proyecto nacional. Fueron diversas las políticas que operó el Estado mexicano con el objetivo de integrar a la población indígena a la nación mexicana, todas signadas por un proceso de aculturación —sin evitar recurrir al genocidio cuando lo consideró oportuno (Ramos, 1999). Lo anterior, sin duda alguna, tiene un impacto en el profesor indígena y no sólo desde su profesionalización, sino desde su misma conformación como individuo, pues como lo menciona este autor, esto lo podemos ver desde el momento que se considera la experiencia del contacto con la escuela, en un primer plano como estudiante a nivel básico y como alumno indígena, propiciando una fractura con su esquema cultural que tiene origen en su familia y en su comunidad.

Por una parte con su identidad indígena se va impactando desde el primer día de clase y así hasta culminar su educación básica, primero con el choque cultural ante aquellos que lo educan y en segundo plano la desvalorización de sus raíces culturales por pertenecer a una etnia. De tal manera que el modelo educativo vigente establece una educación apartada de su lengua materna, la cual se hace cumplir a través de castigos, seguida del menosprecio a sus costumbres, lo cual obliga al estudiante al desprendimiento de su condición como indígena. Una vez finalizada su instrucción básica (por lo menos a nivel primaria), el impacto surte efecto y coloca al estudiante en una condición de inconformidad, ello no ante lo aprendido, sino más bien a lo que es su cultura, pues aprendió a negar y avergonzarse de ella. Y una supuesta idea de ya no ser como los demás de su comunidad lo hace apartarse.

Por diversas circunstancias, aquellos que deciden darse a la tarea de convertirse en profesores tienen que apartarse de sus raíces culturales y en muchos casos se adscriben a nuevas identidades, ello con la finalidad de ser considerados dentro de un mundo distinto del que pertenecían, sin embargo el estigma de ser indígenas sigue presente.

Parafraseando a Ramos (1999), la nueva condición que posee ahora como maestro lo coloca en una disyuntiva: la formación obtenida le aconseja que debe revalorar su cultura e identidad étnicas, manteniéndolo como parte de un grupo étnico asumiendo la idea de convertirse en profesor, hijo de indígenas o seguir afianzando el deseo individual de llegar a ser maestro mexicano con la ilusión de lograr escapar de ser indígena. Mientras busca diseñar un proyecto colectivo que le permita dejar de ser indígena, su labor docente ya no es igual que la que experimentó, ahora sus alumnos pueden aprender que asumirse como mixtecos no debe ser motivo de vergüenza. Es un futuro que apenas se decidirá.

En términos de la legislación de Educación Intercultural Bilingüe, los maestros deben ser escogidos por los suyos y pertenecer a la misma etnia de sus alumnos, lo que significa, en muchos casos, asumir lo que ya venía haciéndose antes de la legislación (Giraudó, 2006), esto último como un supuesto.

Perfil del profesor de educación indígena

Ante lo anterior, también existe un perfil de egreso por parte del SNTE, para aquellos que se formen como profesores y aunque es el mismo para todos los maestros, se realiza una extensión para aquellos que impartirán la educación de corte indígena.

A saber, las competencias que definen el perfil de egreso contempla cinco rubros: habilidades intelectuales específicas, dominio de los contenidos de enseñanza, competencias didácticas, identidad profesional y ética, y capacidad de percepción y respuesta a las condiciones de sus alumnos y del entorno de la escuela.

Estos rasgos del perfil se orientan principalmente a la elaboración de los planes de estudio, sin embargo son necesarios

también para poder evaluar su eficacia y el proceso de enseñanza, así como el desempeño de los estudiantes. Con base en las consideraciones anteriores, al término de sus estudios cada uno de los egresados contará con las habilidades, conocimientos, actitudes y valores que se describen a continuación:

- Habilidades intelectuales específicas
- Dominio de los contenidos de enseñanza
- Competencias didácticas
- Identidad profesional y ética
- El dominio de la lengua indígena
- El reconocimiento y valoración de los saberes y conocimientos construidos histórica y culturalmente por los pueblos y comunidades indígenas.
- La competencia didáctica

En esta investigación se trabajó en 11 municipios del Estado de México, aplicando a 295 profesores que imparten educación a población indígena.

El instrumento que se aplicó tuvo como objetivo medir el perfil de los profesores de educación indígena y algunas características de personalidad que pudieran tener influencia en su modelo de enseñanza hacia los menores de educación básica.

Los resultados obtenidos son los siguientes:

En las tablas de la 1 a la 5 se presentan los datos sociodemográficos de los profesores participantes en la investigación.

Tabla 1. Porcentaje de edad de los profesores

Edad	Frecuencia	Porcentaje
23-29	38	12.9
30-36	64	21.7
37-43	72	24.4
44-50	94	31.9
51-58	27	9.2
Total	295	100.0

La tabla muestra que el 31.9% de los profesores se encuentran en un rango de edad de entre 44 y 55 años, lo cual nos indica que deberán de contar con más de 20 años de ejercicio en su profesión.

Tabla 2. Porcentaje de profesores por sexo

Sexo	Frecuencia	Porcentaje
femenino	125	42.4
masculino	170	57.6
Total	295	100.0

En esta tabla se puede apreciar que el 57.6% de los profesores son del sexo masculino, contra un 42.4%, considerando que de acuerdo con la edad promedio (50 años), en 1960 aproximadamente la cultura en nuestro país predominaba la educación exclusiva para los hombres, motivo por lo que en esta población se encontró esta característica.

Tabla 3. Estado civil de los profesores

Estado civil	Frecuencia	Porcentaje
soltero	59	20.0
casado	220	74.6
divorciado	2	.7
unión libre	13	4.4
viudo	1	.3
Total	295	100.0

En esta tabla, se observa que el 74.6% de los profesores son casados, mientras que el 20% son solteros, de igual forma considerando la edad, observamos que el 12.9% de la población son profesores entre los 23 y 29 años de edad, siendo profesores jóvenes y con inicio de su carrera profesional en la educación indígena.

Tabla 4. Escolaridad de los profesores

Escolaridad	Frecuencia	Porcentaje
licenciatura	250	84.7
maestría	30	10.2
especialidad	1	.3
bachillerato	12	4.1
secundaria	2	.7
Total	295	100.0

De acuerdo con la escolaridad de los profesores, observamos que el 84.7% tiene estudios de licenciatura en el área de pedagogía; sin embargo, es importante resaltar que existen profesores que

están ejerciendo la docencia sin contar con la formación propia para ello, tenemos entonces, que el 4.1% sólo cuentan con la formación de bachillerato y grave que el .7% tiene estudios de secundaria.

Tabla 5. Actividad principal del profesor

Actividad actual	Frecuencia	Porcentaje
docente	284	96.3
director	7	2.4
director con grupo	4	1.4
Total	295	100.0

El 96.3% de los profesores se dedica exclusivamente a las actividades de docencia; sin embargo, el 1.4% las comparte con actividades de dirección y sólo el 2.4% se dedican a la dirección.

Las habilidades medidas en los profesores fueron:

- a) CO. Capacidad de Orientación
- b) TR. Capacidad de Trato
- c) CI. Capacidad Innovadora
- d) CG. Comunicación Organizacional
- e) DS. Disciplina
- f) IE. Inteligencia Emocional
- g) EM. Talento Emprendedor

Las características de personalidad son:

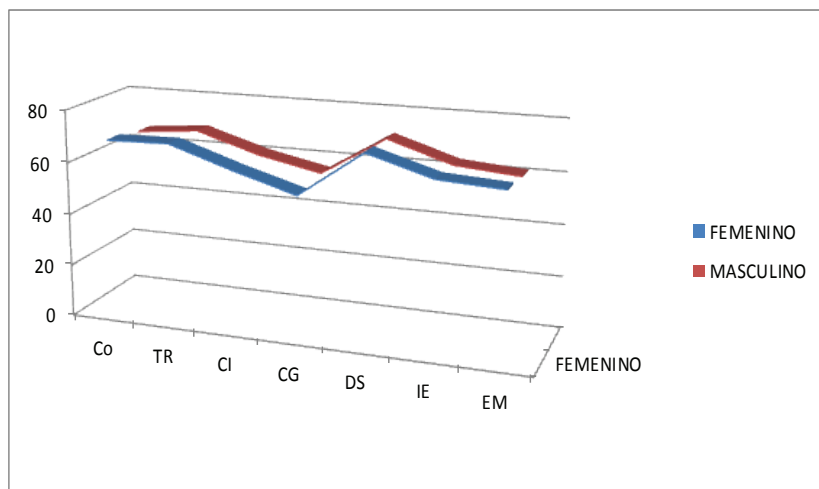
- a) MA. Masoquismo
- b) SA. Sarcástico

Tabla 1. Comparación de medias entre las habilidades de las mujeres y hombres profesores de educación indígena.

Categoría	Sexo del Profesor	N	Media
CO	femenino	125	67.9977
	masculino	170	66.0058
TR	femenino	125	68.6497
	masculino	170	68.1987
CI	femenino	125	60.7502
	masculino	170	60.7912
CG	femenino	125	53.6354
	masculino	170	55.7695
DS	femenino	125	71.4444
	masculino	170	71.0308
IE	femenino	125	64.1704
	masculino	170	63.2287
EM	femenino	125	62.7801
	masculino	170	61.2162

La tabla nos muestra las diferencias que existen entre los profesores de educación indígena con respecto a las habilidades con que deben contar para ejercer su profesión, de acuerdo al género.

Gráfica 1. Perfil de habilidades de los profesores de educación indígena.

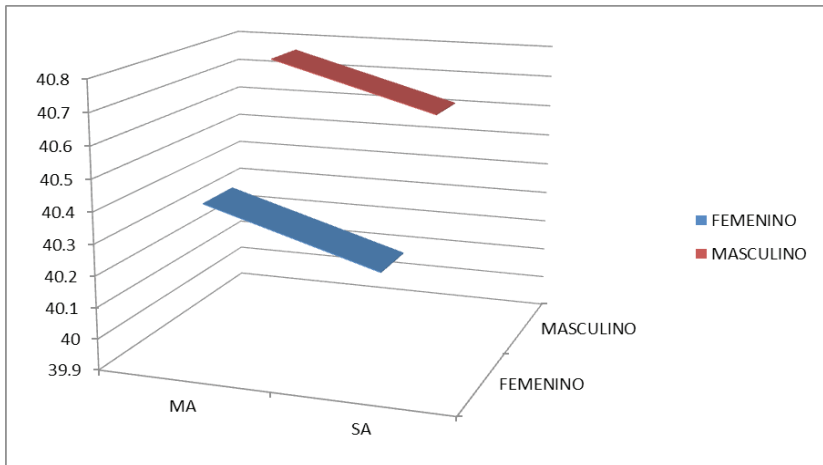


La gráfica anterior, muestra la poca distancia que hay entre las habilidades de profesores hombres y mujeres, en cuanto a cada una de las habilidades propias a la profesión de ser docente de educación indígena.

Tabla 2. Comparación de medias entre dos facetas de personalidad de los profesores de educación indígena, de acuerdo al género.

Categoría	Sexo del profesor	N	Media
MA	femenino	125	40.4060
	masculino	170	40.7721
SA	femenino	125	40.2578
	masculino	170	40.6287

Gráfica 2. Perfil de facetas de personalidad, entre hombres y mujeres, profesores de educación indígena.



La gráfica muestra las diferencias que existen entre hombres y mujeres de acuerdo con las facetas, masoquismo y sadismo, evaluadas en los profesores de educación indígena.

Conclusiones

De acuerdo con los resultados obtenidos en el perfil de los profesores de educación indígena y analizando nuestro contexto educativo, se considera que la educación es un factor que contribuye al establecimiento y desarrollo de las relaciones sociales, y ha sido considerada como un proceso cambiante a lo largo de la historia y contribuido en la socialización del hombre. En el caso particular de México, la educación tiene un papel fundamental en el desarrollo de la sociedad y sus políticas se basan en la democracia, el respeto, la equidad y la tolerancia; sin embargo, esto no se ha cumplido en su totalidad, existe gran número de mexicanos que viven en condiciones marginadas y, por ende, en zonas suburbanas y rurales, muchos de ellos aún hablan dialectos acorde a nuestra

división política (Calderón, 2007). A lo largo de la trayectoria nacional, durante el siglo XIX y gran parte del XX, el Estado mexicano, se ha esforzado por lograr el objetivo de construir una nación mexicana homogénea, donde trata de eliminar las diferencias culturales de los grupo étnicos que estaban presentes al momento de iniciar el proyecto de nación.

El rezago en la educación básica dentro del Estado de México, se estima en más de 30 millones de personas de más de 15 años que no logran concluirla o que no cursan la misma, es aún más grave reconocer que en pleno siglo XXI e inmersos en la globalización y las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), siga existiendo en nuestro país y nuestro estado, el analfabetismo y severas deficiencias en la calidad de los servicios de la educación indígena (INEGI, 2010). Una de las características importantes que se deben resaltar en esta investigación es la formación profesional que deben tener todos los actores principales de la educación, nos referimos entonces a los directivos y en especial a los profesores y en el caso que nos ocupa, a los profesores de educación indígena.

Haciendo un análisis sobre la formación profesional de los mismos, al respecto cabe resaltar que el perfil que presentan los profesores de educación indígena comparando entre sexos, ambos presentan similitudes, principalmente en las habilidades requeridas para su profesión como lo son: la capacidad de orientación, la capacidad de trato, innovación de técnicas para la mejor enseñanza en este tipo de modalidad educativa, la habilidad para comunicarse dentro del sector educativo y así transmitir con facilidad la información en los procesos de enseñanza-aprendizaje y, sobre todo, la capacidad de adaptación personal a los diferentes ambientes escolares en donde acuden hijos de indígenas y que, a su vez, cuentan con esa capacidad de tolerancia, presentándose en las mujeres mayor adaptación que en los hombres a este modelo de educación.

Cabe resaltar que los profesores en general, hombres y mujeres, se encuentran por debajo del perfil esperado para su formación profesional, motivo por lo que tarea del sector educativo, potenciar sus programas de formación, capacitación y actualización a los docentes y más a aquellos que incursionarán en la educación indígena.

Esta información soporta nuestros resultados obtenidos en la presente investigación, el perfil de los Profesores de Educación Indígena en el Estado de México, refleja claramente las deficiencias de los profesores en relación con las características, habilidades y competencias que se esperan de los mismos, al egresar de su formación profesional, y los conocimientos que deberán tener para integrarse de manera óptima a las zonas estatales donde se ha incorporado este modelo educativo.

Es por ello, que se deberá considerar la capacitación y actualización permanente de los profesores en este terreno de la educación, para poder alcanzar en la medida de lo posible las políticas que al principio de este apartado se han mencionado, entre ellas la equidad y los valores.

Bibliografía

Alanis Huerta, Antonio (2004). *Formación de formadores Fundamentos para el desarrollo de la investigación y la docencia*. México: Trillas.

Calderón Hinojosa, Felipe (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012*. Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Presidencia de la República.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917). (Última Reforma *DOF* 25-06-2012). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Secretaría General-Secretaría de Servicios Parlamentarios-Dirección General de Servicios de Documentación, Información y Análisis.

Giraud, Laura (2006). *Entre representaciones y realidad: maestros indígenas y maestras rurales*. Veracruz: Sinéctica 28.

Ipiña Melgar, Enrique (2009). "Condiciones y perfil del docente". *Revista beroamericana de Educación*. Número 13, Monográfico: Educación Intercultural Bilingüe.

Ley de Educación del Estado de México (2011). *Decreto número 306* de La H. LVII Legislatura del Estado de México. Viernes 6 de mayo.

Ornelas, Carlos (1995). *El sistema educativo mexicano*, México: FCE-INAP.

Ramos, José Luis (1999). *El drama social de llegar a ser maestro indígena*. Sinéctica 15.

Rebollar Recéndiz, Nicanor (2001). *La formación de profesores indígenas en México*. México: Educación de adultos.

Rojas García, Adelaida; García Rosas, Elías; Rocha Reza, Sonia; Archundia Mercado, Alfonso y Alejandro Lara Figueroa (2013). *Diagnóstico del perfil de profesores de educación indígena del Estado de México*. Investigación financiada por la UAEMex-Gobierno del Estado de México.

Secretaría de Educación Pública (2009). *Lineamientos de la Educación Inicial Indígena*. México: Secretaría de Educación Pública.

Electrónicas:

TetsTravail (2006), recuperado de:

http://www.rhmexico.com.mx/docs/Travail_WEB_360.pdf.

Consultado el 23 de agosto de 2013.

CAPÍTULO CINCO

CORPOREIDAD DIVERSA, MÁS ALLÁ DE LA ESTÉTICA EUROCÉNTRICA

Diana Elisa González Calderón

Carolina Serrano Barquín

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

El presente documento pretende un extrañamiento en la mirada y la percepción sobre lo que ha representado el cuerpo de las mujeres y que ha generalizado la estética eurocéntrica como patrón de culto, es una propuesta para “desnaturalizar” una estética de lo femenino que ha omitido la belleza de la diversidad y valoración de representaciones ajenas a la belleza clásica.

Introducción

Reconocer que existen diversas cosmogonías es respetar, valorar y apreciar la diferencia. La “otra estética”, la que deriva del reconocimiento de un cuerpo totalmente distinto al concepto eurocéntrico de una corporeidad ideal. Las simbolizaciones que diferencian un género del otro se inscriben dentro de rigurosas exclusiones y confrontaciones identitarias que han acompañado a cada grupo social desde tiempos inmemoriales y responden a fuertes oposiciones binarias entre lo femenino y lo masculino, empezando con el cuerpo y sus representaciones. Su construcción social y expresión deja improntas en códigos visuales y un sinnúmero de objetos son definitorios para cada género, para cada cultura, para cada época y para cada grupo social en un contexto determinado.

Si la belleza se encuentra en la mirada del observador, el erotismo se encuentra en su mente. Lo que gobierna nuestras reacciones, no es únicamente lo que miramos o leemos, sino la forma en que lo percibimos. La imagen o el texto pueden estimular, ofender o provocar ambas cosas de manera simultánea. Por lo menos desde el siglo XIX a la fecha, la cultura occidental muestra una larga historia de atentados oficiales por suprimir el erotismo (Lucie-Smith, 2003), generando formas de censura y satanización del cuerpo como lo fue la Santa Inquisición.

El cuerpo humano, desde los estudios de género es el producto resultante de un conjunto de construcciones culturales tanto desde el imaginario social como desde el individual, pues no se circunscribe a su dimensión física o biológica; por tanto, el cuerpo es parte de una realidad fáctica y está delimitado a su corporeidad. El cuerpo también se concibe desde su dimensión simbólica y por ello es portador de múltiples significados, que resultarán cambiantes y móviles constantemente, en tanto no son una constante en el tiempo, sino que éstos se enlazan a un particular momento sociohistórico; estos cuerpos socialmente contruidos son un “efecto de la actividad cultural e histórica” (Fuente, 2009: 667). Asimismo, el cuerpo es también un reducto para las expresiones de esos controles del poder y la censura religiosa, o las formas de recato,¹⁰ donde el consumo cultural de los cuerpos femeninos sensualizados promueven la fragmentación corporal que deviene en la violencia ejercida a la carnalidad, el deseo o cualquiera de las formas de erotizar la imagen del cuerpo femenino.

10 Silvia Navarrete asegura que: “Hoy, a pesar de la diversidad cultural, de las vanguardias artísticas y de la contracultura de los años sesenta; a pesar de las herramientas modernas del conocimiento, llámese psicoanálisis, cultura cibernética o teorías posmodernas, nos sigue dominando el pudor” (Navarrete, 1998: 159).

Desde una perspectiva estética, es posible que el cuerpo erotizado motive la creación, es decir, se relaciona con el fogoso Eros, según Serrano, Zarza y Serrano (2011), el cuerpo erotizado de una persona, seduce y cautiva convocando al otro que también podría estar erotizado/hechizado al compartir el objeto deseado. En esta relación hay placer del momento incierto, de la experiencia sensual que provoca este vínculo. El erotismo no es visible, no es epidérmico, es sensación pura, imbuida en la ideología, religión y contexto cultural al que pertenezca.

Los cuerpos masculinos y femeninos son exhibidos, idealizados y representados, según afirma Cordero (1998): son receptáculos y creadores de imaginarios colectivos que pueden ser incorporados en términos reales y virtuales, pero es innegable la preponderancia de las exhibiciones de la femineidad y la utilización de los cuerpos masculinos para ejemplificar situaciones atípicas o poco comunes, o bien, y en menor escala las imágenes masculinas que se muestran para el consumo femenino, refuerzan en su mayoría los estereotipos de hombría y virilidad.

El cuerpo de las mujeres es un misterio. Un misterio de autoconocimiento en diversas culturas. Espacio simbólico de creación y recreación, es un universo público y privado de relación personal y con otros. Perrot (2008) escribe: la mujer es ante todo una imagen, un rostro, un cuerpo vestido o desnudo, que algunas veces debe ocultarse y otras mostrarse. Hay códigos muy precisos que rigen sus apariciones y las de tal o cual parte de su cuerpo. Desde el ámbito de las representaciones el cuerpo de las mujeres ha sido un tema a discusión por la responsabilidad en la autoría de quien lo ha representado. Nuestra mirada está acostumbrada a la naturalización de un estereotipo que lo ha definido, matizado y presentado bajo un patrón que en la mayoría de los casos, no coincide y no se sustenta en la genética de determinadas razas. Ver morenas

con cabello rubio, arias con cabello negro, senos turgentes cuando se ha amamantado o vientre plano cuando se han parido hijos, son muchas de las patologías de la imagen de las mujeres propiciadas por un reiterativo contexto mediático que ha puesto como valor de época la juventud como estándar de belleza. “Cualquier modificación corporal, sea cirugía estética, tinte, tatuaje y *piercing* es una manifestación de los derechos y de la apropiación del individuo sobre su cuerpo...” (Mendoza/González, 2012: 88). Tal como se ha practicado desde la prehistoria con la pintura del rostro o la deformación de alguna parte del cuerpo.

El cuerpo de las mujeres es un cuerpo secuestrado. Las diversas instituciones y sus normativas, han delimitado lo permitido y lo oculto en las mostraciones del cuerpo, no sólo en cuanto a representación, sino en su propia acción. Unirse a una tribu urbana, la virginidad o la adaptación a un espacio de trabajo a través de un uniforme, muestran la alienación necesaria para ser aceptados. Los cuerpos de las mujeres indígenas, así como el de las mujeres urbanas desde el ámbito de la representación mediática han sido secuestrados, pues no se les ha permitido enunciarse desde el imaginario femenino y alejarse de la influencia del pensamiento patriarcal. El punto de partida de esa representación se ha dado desde la mirada que se construye desde las fantasías masculinas. Pero el cuerpo es un ámbito más complejo. La necesaria desnaturalización a la mirada femenina implica de-construir los supuestos culturales que la definen y deconstruir la mirada de lo femenino que ha sido decidida por ajenos a las propias mujeres.

La percepción actual del cuerpo ha perdido el sentido que fue motivo de culturas ancestrales, por lo que es importante para este trabajo:

- Mostrar la evolución que se ha tenido desde una imagen simbólica del Renacimiento a la actual concepción del cuerpo
- Mostrar la incidencia de los medios como influencia en la construcción de imaginarios ideales
- Analizar la concepción mediática que plantea cuerpo=objeto ensuabordaje,mostraciónyconceptualización,parafinalmente, mostrar la mirada a la estética actual que apunta a una generalización estética del sujeto, independientemente de su raza, así como sus intervenciones corpóreas que exacerban la mirada artificial.

Este análisis, aunque somero, permite reflexionar sobre el menosprecio o discriminación hacia un cuerpo que no cumple con los requisitos de la estética europea, tal es el caso de las mujeres indígenas a quienes se les considera en algunas ocasiones como sujetos de admiración, de curiosidad, rareza o incluso de desprecio.

La estética del cuerpo está íntimamente relacionada con el erotismo, ya que un cuerpo oculto, difícilmente se erotiza, por lo cual, vale la pena revisar aunque sucintamente el erotismo y así reconocer el vínculo entre el cuerpo y su expresión tanto estética como emocional. Bataille (2000), hace un recorrido histórico sobre el erotismo. Su origen precedió a la división de la humanidad en hombres libres y en esclavos, pero, en parte, el placer erótico dependía del estatus social y de la posesión de riquezas. En las condiciones primitivas se ensalza en el hombre su encanto, su fuerza física y su inteligencia; en la mujer, su belleza y su juventud. Para éstas, la belleza y la juventud continuaron siendo decisivas, incluso en nuestros días, pero la sociedad derivada de la guerra y de la esclavitud aumentó la importancia de los privilegios. Los privilegios hicieron de la prostitución el cauce normal del erotismo, colocándolo bajo la dependencia de la fuerza o de la riqueza individual, condenándolo finalmente a la mentira.

En la antigüedad, el erotismo tuvo un sentido y, por ello, desempeñó su papel en la actividad humana, aunque no fueron siempre los aristócratas o dicho de otra forma, los que podían consagrarse a los privilegios de la riqueza, los que representaron este papel. Ante todo, quien decidía en la sombra era la agitación religiosa de los indigentes. Evidentemente, la riqueza intervenía siempre que se tratara de formas estabilizadas: el matrimonio y la prostitución tendían a hacer depender del dinero la posesión de las mujeres. Pero en esta referencia al erotismo antiguo, se debe considerar, en principio, el erotismo religioso, sobre todo, el culto orgiástico de Dioniso. Los que tomaban parte en las orgías de Dioniso eran a menudo gente pobre, incluso, a veces, esclavos.

Al principio, en Grecia, según parece, la práctica de las bacanales tuvo un sentido de superación del placer erótico. Esencialmente, el culto de Dioniso fue trágico y, al mismo tiempo, erótico y estuvo sumido en una delirante promiscuidad, pero sabemos que, en la medida en que el culto de Dioniso fue erótico, fue también trágico. El erotismo, en cierta manera, es risible, la alusión erótica es siempre capaz de provocar la ironía.

En la historia del erotismo, la religión cristiana desempeñó una función clara: su condena. En la medida en que el cristianismo rigió los destinos del mundo, intentó privarlo del erotismo. En cierto sentido, el cristianismo fue favorable al mundo del trabajo, valoró el trabajo en detrimento del placer. Hizo del paraíso el reino de la satisfacción inmediata y también eterna, pero entendido como última consecuencia o recompensa de un esfuerzo previo. Desde la perspectiva cristiana, el erotismo comprometía o, al menos, retardaba la recompensa final.

Bajo esta perspectiva, la Edad Media otorgó un lugar al erotismo en la pintura: ¡lo relegó al infierno! Los pintores en esta época trabajaban para la Iglesia y, para la Iglesia, erotismo

significaba pecado. Sólo podía ser introducido en la pintura bajo el aspecto de la condenación, de tal forma que únicamente fue permitido en representaciones del infierno o, como máximo, simbolizando repugnantes imágenes del pecado.

Las cosas cambiaron a partir del Renacimiento y cambiaron —en Alemania principalmente, incluso antes del abandono de las formas medievales— desde el momento en que algunos coleccionistas compraron obras eróticas. Las obras de Alberto Durero, Lucas Cranach o Baldung Grien a pesar de tener un cierto componente erótico, todavía reflejan la incertidumbre de aquella época y por eso su componente erótico es de alguna manera angustioso.

Al entrar en este mundo de un erotismo lejano y a menudo brutal, nos encontramos ante la horrible concordancia entre el erotismo y el sadismo que se vinculaba, en cierta forma, a la brujería. Más adelante estas asociaciones desaparecerían, aparentemente el manierismo liberó la pintura, pero el erotismo verdaderamente libertino no se abrió paso, seguro de sí mismo, hasta el siglo XVIII. Un cambio radical se produjo con la Francia libertina del siglo XVIII que, poco a poco, fue transformándose de un erotismo desmesurado a un erotismo consciente (Bataille, 2000). Actualmente se podría decir, que incluso se ha diluido, o es acaso una suerte de erotismo-pornografía posmodernos que forman parte de la vida cotidiana.

El origen

Nacemos con un cuerpo, considerado como una biología, señala Freud; la función materna es erotizar el cuerpo del *infans*, estimularlo al deseo, al deseo de vida, al deseo de arriesgarse a vivir. La madre, a partir de que el bebé nace; lo relaciona en un vínculo consciente e inconsciente con el representante de su deseo, un vínculo que en el mejor de los casos se manifiesta

hacia el primer tiempo edípico, como una diada aparentemente indisoluble donde uno depende del otro; donde ambos están “pegados” en el deseo inconsciente. En todo este tiempo psíquico del complejo de Edipo —tiempo llamado imaginario—, se establecen relaciones de cuidado y protección que tienen que ver con la crianza del sujeto, o más bien, con la crianza del *proyecto de sujeto*. La erotización del cuerpo guarda relación con la erotización de la vida. Poner energía libidinal a los objetos de manera inconsciente es lo que se denominó *catexis*. La cual, muestra la cantidad y forma, referente al afecto con el que libidinizamos los objetos, objetos humanos, objetos materiales, todos objetos con los que nos identificamos, consciente e inconscientemente en la realidad exterior. Es la manera como nos sujetamos a la vida, nuestros pretextos para vivir, tienen que ver con los objetos que libidinizamos, con los “objetos de *catexis*”. “Que el cuerpo sea una evidencia, no ya la figura de lo que ella representa, sino su propia existencia” (Barthes, en Serrano y Salmerón, 2011).

El cuerpo erotizado, puede sufrir a través de las represiones su propia deserotización, según Couto (en Romero, 1995), la deserotización del cuerpo es un proceso histórico-cultural, de dominación y adiestramiento de los instintos sexuales. El cuerpo social es lo autorizado y legitimado por las prácticas culturales, se limita a las normas y códigos para pensarlo, percibirlo y erotizarlo, es la identificación del sujeto con el otro, un “nosotros” de los ritos sociales en el hábito de la participación emocional que hace extensible el yo en la articulación de lo público y lo privado. Por ello, Borja (2002) afirma que el espacio social del cuerpo se convierte en vínculo cultural.

Desde la teoría de Foucault, se argumenta que la representación y autorrepresentación del cuerpo, es producto de diversas tecnologías sociales como los discursos institucionalizados y que forman parte de un sistema que se autorreproduce, de un “sistema

de reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito; las tecnologías sociales funcionan según técnicas móviles, polimorfos y coyunturales de poder” (Foucault, 2001:130). Tal como sucede con las tecnologías del pecado que reprimen casi todas las manifestaciones corporales.

La mirada al cuerpo bajo un contexto tradicionalista y represivo, ha sido censurada y reafirmada paradójicamente en presentaciones que muestran el cuerpo sin pudor. La publicidad en carteles, ha sido mostrada bajo tachaduras en las partes genitales, haciendo más evidente lo censurado, lo prohibido; la mirada al cuerpo que decodifica como signo morboso un tachón o pegote, hace un signo evidente ante nuestros ojos.

De la mirada mediática al cuerpo

Las imágenes mentales que producimos están condicionadas por los referentes inmediatos y significativos a los que estamos expuestos; en gran medida la responsabilidad recae en los medios de comunicación. Dominados por un espacio mediático que fomenta un culto artificial al cuerpo, el imaginario es contagiado, lo que nos provoca a ensayar poses frente al espejo.

El mirarnos en el espejo, implica mirarnos a través de los ojos del otro, que nos construye, nos acepta o nos reprueba, siempre delimitado por la cultura del momento, que nos hace entender lo que es bello, atractivo, feo y repugnante. Somos rehenes de un cuerpo imaginario concebido a partir de la belleza artificial mostrada en los medios, imágenes que nada tienen que ver con la realidad, ya que no es posible encontrar correspondencia con las representaciones artificiales de la imagen contemporánea.

El manejo mediático que se hace del cuerpo está centrado en el uso de imágenes estereotipadas y que son producto de una mirada reduccionista, teniendo su raíz desde la Grecia antigua con la búsqueda de la belleza ideal. “El estereotipo se instala maniqueamente entre el bien y el mal, entre lo positivo y lo negativo, entre lo permitido y lo prohibido, entre la salud y la enfermedad. No se permiten variantes, alternativas, posibilidades, mezclas. Nada puede ser relativo o prestarse a la duda” (Núñez, 2008:41). Si la retórica es la cara significativa de la ideología según Roland Barthes, las imágenes mediáticas estructuran discursos y develan su propia mirada en la construcción.

La publicidad es —quizá— el indicador más cercano a esta mirada que nos condiciona. Los medios determinan la pertinencia de lo visible en una época determinada, la construcción de estereotipos, la propuesta de tendencias que marcan la ruta a caminar, es movable y tiende al cambio constante. Las curvas, la delgadez, el largo, lo corto, lo estrecho, lo amplio... Dice Eduardo Galeano (2005) que la publicidad, compensa frustraciones y alimenta fantasías.

Los medios re-significan los objetos en un nuevo universo simbólico, donde se aterriza la construcción de sentido. Un ejemplo: el cuerpo de una mujer desnuda en la publicación *Playboy* y la misma fotografía insertada en *National Geographic* adquiere un significado diferente. “El medio es el mensaje” dice MacLuhan, *Playboy* condiciona la mirada a lo erótico, *National Geographic* a lo antropológico.

Nuestra historia de nación es un equipaje que cargamos culturalmente, por lo que es posible entender la fascinación por lo opuesto y desconocido, la estética aria masculina y femenina es recurrente en productos mediáticos con protagonistas rubias, muy acinturadas, hombres altos, cuerpos marcados por el ejercicio, entre otros.

Por tanto, el uso reduccionista que se hace en los medios y específicamente en la publicidad con el fin de comunicar objetivamente en un lapso breve, debería rechazarse si su representación fuese contraria a la dignidad del sujeto, es decir, peyorativa con respecto a la realidad. Desgraciadamente, las actuales representaciones del cuerpo aterrizan en la objetualidad: usar, desechar, renovar, remodelar. Los medios actualmente fomentan un exacerbado culto al cuerpo que lo aterriza en la concepción de ser mercancía y moneda de cambio.

Los medios han inducido la idea que el ser “más” mujer va en relación directa con el tamaño de los senos y el ser “mas” hombre con el tamaño del pene. Lo que apunta a la exagerada estética de los cuerpos trabajados en el gimnasio e imposibles por naturaleza, al menos en nuestra cultura; razón por la que el recorte espacial en los planos de visualización en los medios, apunta a una concepción de los individuos a partir de la remarcación de estos indicadores sexuales, lo que deviene en una imagen indicial. “La mirada... es obscena por su inmediatez... son fragmentados y convertidos en fetiches para servir de alimento a la voracidad escópica masculina” (Gimenez Gatto, 2008:100). La mirada “cristaliza discursos, símbolos, concepciones e ideas; por esta causa existe la certeza de que ella nunca es absolutamente transparente ni refleja de manera objetiva lo que sucede ante los ojos del espectador. El observante siempre porta lentes que lo obligan a decir que el mundo es de tal o cual manera: la objetividad frente al otro es un sueño nunca alcanzado” (Trueba, 2008:16). La imagen cautiva, seduce, ofrece sensaciones que difícilmente se pueden expresar verbalmente, provocadoras al pensamiento.

Ya no se contempla al cuerpo en su totalidad, sino a partir de lo fragmentario, las mujeres son grandes senos, los hombres son penes y vientres marcados, tal es el caso de la imagen con tintes eróticos y sexuales. “Un lenguaje de la proximidad, una obsesión por la visibilidad del sexo que se expresa, a nivel formal,

en el plano cerrado y en sus sinónimos porno, una mirada genital y clínica del sexo... una mirada fragmentaria y fálica sobre unos cuerpos sin rostro, objetivados y reducidos a la carnalidad..." (Giménez Gatto, 2008:97). Así, la mirada busca un cuerpo o su fragmento dónde posarse e imaginar sus deseos.

Según Moles (1975) la publicidad es el lenguaje de lo verosímil, cuestión que no debe confundirse con el hecho de creer con exactitud fidedigna aquello que se presenta, pues difiere de la verdad. Es decir, lo que pretende la publicidad es ser modelo de comportamiento. Según Asún Bernárdez, la representación mediática "...dibuja un cuerpo descorporeizado", deshumanizado e incluso des-sexualizado, un cuerpo que se parece cada vez más a los objetos por sus cualidades estéticas... se han convertido en un signo vacío" (2000:2).

Los ejemplos están a la vista en la estética contemporánea de los medios: mujeres sin imperfecciones que asemejan más a un jarrón decorativo inmutable que al discurso de un cuerpo que por sí mismo escribe su historia en los elementos que lo marcan como arrugas, cicatrices y poses cotidianas; hombres depilados con cuerpos trabajados para resaltar la exagerada musculatura como si fuese un objeto esculpido; pieles manipuladas en el color, bronceados excesivos, cirugías exageradas que modifican y alteran la historia natural de los cuerpos, pareciera que la consigna es borrar cualquier rastro de la escritura de vida en la piel. Por lo que pareciera que la consigna es hacer sujetos sin memoria corporal, buscar que el tiempo no avance, ocultar que se tuvo hijos, esconder la edad, moldear el cuerpo como una cerámica...

La cantidad de horas que pasa un mexicano promedio ante la televisión es de 4 a 5 horas, por tanto, los medios se vuelven nuestra mayor escuela, el medio ideal de aprendizaje, reflejo y enseñanza de una época, por lo que como receptores tendemos a

marcar nuestros usos y costumbres a partir de lo visto en pantalla. La mirada es la experiencia fundamental de la comunicación, es conocimiento de espacios, lugares, contextos y “del otro”, del otro como sujeto, es la presencia de la otra subjetividad en nuestras vidas.

En la actualidad las innumerables imágenes del cuerpo han propiciado una pérdida del sentido profundo en su representación. La imagen de alto contenido erótico o pornográfica de principios del siglo XX, no tiene el mismo impacto en nuestros tiempos “modernos”. Nuestra mirada social, tiene un referente histórico y cultural, que es condicionada por los medios de comunicación estableciendo los límites de lo *hard* y de lo *soft*; pero nuestra mirada ha dejado de extrañarse ante la crudeza de las representaciones del cuerpo, ya sea como mercancía pornográfica o con las representaciones de violencia que lo han transgredido, tal es el caso de las innumerables imágenes obscenas o sangrientas que llenan las portadas de nuestros diarios y noticias cotidianas, ya impresas, o bien, en las redes sociales.

Reflexiones finales

El cuerpo es el portador de símbolos sociales en donde concurren las nociones culturales y sobre el que recaen los límites que expresan las instituciones sociales que frecuentemente han interpretado de manera dispar la anatomía de hombres y mujeres; diferenciados, no sólo desde los géneros, sino desde posiciones que incluyen la clase, la raza, la etnia, el poder, la represión religiosa y otros factores que determinan que un cuerpo pueda concebirse en unas culturas como una manifestación humana *natural*, o bien, por otras como un tabú o un vínculo hacia fuerzas demoniacas. El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el individuo, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo, de tal manera que las actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los

ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor; en suma, la existencia misma del individuo es, en primer término, corporal. En este sentido, Le Breton (2007), considera que el hombre pone en juego en el terreno de lo físico, un conjunto de sistemas simbólicos, es decir, que del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva.

Los medios han establecido la correspondiente mirada de una época en un discurso social-cultural de lo permitido. Las imágenes que en el pasado eran prohibidas, hoy ya no pervierten al hombre, pues son parte del paisaje urbano debido a la exposición cotidiana en un bombardeo excesivo. Esta excesiva proliferación del cuerpo segmentado y alterado a la perfección en nuestra cultura visual, nulifica la comprensión del mismo: mas allá de la mera representación está un ser complejo e irrepetible que deviene en forma corpórea, cuestión que critica representaciones estereotipadas de hombres y mujeres, así como del “supuesto femenino”. La excesiva proliferación no significa variedad y complejidad.

Somos espectadores *zombies* que han perdido el sentido del goce original del cuerpo. Oscar Wilde decía que el pecado era necesario para el progreso y que era más útil que la continencia porque no reprimía al ser: lo expresaba. De aquí que el abuso de los usos del cuerpo en cuanto a cantidad y representación, han nulificado el goce pecaminoso del cuerpo mostrado en su complejidad. El acto escotofílico que señalaba Mulvey (1975) ha dejado de significar placer visual para los transeúntes que deambulan indiferentes en nuestras ciudades atiborradas de contaminación visual.

En la actualidad nuestro panorama mediático estimula o nulifica ciertas representaciones y tendemos a establecer como actual o correcto lo mostrado. Desgraciadamente en el discurso de los medios hay sujetos ajenos e invisibles en el escenario de las representaciones. Específicamente el cuerpo de las mujeres indígenas, como ejemplo propio de raza para un país como México, aparece mudo o nulificado en nuestro espectro visible, o bien, como muestra de lo exótico de una cultura.

Tal ausencia genera una mirada discriminatoria al color de la piel, el tono de ojos, la estatura, el tipo de cuerpo, pues no se ha naturalizado la presencia y valoración de raza, caso paradójico en México. Pero en el contexto nacional la historia de la conquista española podría validar ciertas variaciones de tipo. Por lo que desnaturalizar la belleza eurocéntrica como unificadora, comercial y mediática, podría facilitar el camino de la valoración a la belleza de origen-raza y mas allá, reivindicar que en una historia como México, la variedad es complejidad desde el sujeto a lo colectivo, por lo que la belleza no debería cerrarse a un tipo, sino abrirse a las diversas manifestaciones y mezclas étnicas. Entendiendo que la belleza es una valoración subjetiva de recepción y que, por tanto, no puede ser condicionada a una sola mirada.

Bibliografía

- Bataille, Georges (2000). *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets.
- Bernárdez, Asún (2000). “Cuerpos imaginarios: ¿exhibición o encubrimiento de las mujeres en la publicidad?”, en *Cuadernos de información y comunicación*, Núm. 5, Madrid: Servicio Editorial UCM, pp. 67-78.
- Borja, Jaime. 2002, “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares; la teatralidad de la autobiografía”, en *Fronteras de la historia*, año/vol.007, Ministerio de Cultura, Bogotá, Colombia, pp. 99-115.
- Foucault, Michel (2001). *Historia de la sexualidad*, Vol. I. México: Siglo XXI.
- Fuente, Eduardo de la (2009). “El cuerpo fragmentado y la psicosis social.” en *IV Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades: El Cuerpo Descifrado*. Puebla: Universidad Autónoma Benemérita de Puebla-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Galeano, Eduardo (2005). “El imperio del consumo” en *Textos de la Agenda Latinoamericana*, documento disponible en <http://latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Galeano.htm> (consultada el 22 de enero de 2011).
- Giménez Gatto, Fabián (2008). “Pospornografía” en *Revista de estudios visuales*, Núm. 5, documento disponible en http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num5/gimenez_gatto.pdf (consultada el 15 de abril de 2011).

Le Breton, David (2007). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La cifra editorial.

Lucie-Smith, Edward (2003). *Erótica. The Fine Arts of Sex*. USA: Hydra.

Mendoza, Anely Diana Elisa González (2012). "La deconstrucción de la mujer-objeto en la fotografía documental de Jo Spence". *Caminos hacia la equidad*, Año IX.

Moles, Abraham (1975) "La comunicación y los mass media". Bilbao: Mensajero.

Morin, Edgar (2003). *El método, la humanidad de la humanidad*, tomo V. Madrid: Cátedra.

Núñez, Eugenio (2008). "Sida y toma de conciencia: un cine comprometido", *Ciencia Ergo Sum*. Vol. 16, Núm. 1, marzo-junio. Toluca: UAEMéx.

Perrot, Michelle (2008). *Mi historia sobre las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Romero, Eliane (Org). (1995). *Corpo, mulher e sociedade*. Sao Paulo: Papirus.

Serrano Barquín, Héctor; Zarza Delgado Patricia y Carolina Serrano Barquín (2011). *Cultura visual de género*. Madrid: Editorial Académica Española.

Serrano Barquín Carolina; Salmerón Sánchez, Francisco (2011). "De la mirada y la seducción", en *Límite*, julio-diciembre 2011, 6(24), pp. 69-82.

CAPÍTULO SEIS

DUEÑAS DEL CERRO: LAS MUJERES TEPEHUAS Y SU PARTICIPACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

Claudia Altamirano Guzmán²

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la participación social y política de las mujeres tepehuas, haciendo énfasis en las actividades religiosas, cívicas y comunitarias que llevan a cabo y en el reconocimiento social que obtienen al realizarlas, así como las dificultades que enfrentan y las estrategias que desarrollan para superarlas.

Introducción

Las mujeres indígenas conforman un sector de la sociedad tradicionalmente ignorado. Su situación se ha caracterizado por la precariedad, la pobreza, la exclusión y la “triple discriminación”: por ser mujeres, indígenas y pobres.

El trasfondo de esta triple discriminación tiene su origen en desigualdades históricas, culturales, económicas y políticas que se expresan en rezagos fundamentales que afectan la condición y posición social de las mujeres indígenas, quienes carecen de condiciones objetivas y equitativas para participar plenamente en la vida nacional. Frente a esta situación, en el siglo XXI las mujeres indígenas se encuentran inmersas en procesos organizativos diversos, buscando reivindicar sus derechos como mujeres (identidad de género) y como indígenas (identidad de etnia), así como su derecho a participar en el desarrollo y en la toma de decisiones colectivas que afectan a sus comunidades (CEAMEG, 2008).

Los estudios de género han empezado a ocuparse en mayor medida de la situación de la mujer en comunidades indígenas. Al principio estas investigaciones se limitaban principalmente a la cuestión del derecho a la tierra, a la educación y al acceso a los servicios de salud. Gracias a estos estudios se han puesto de manifiesto los patrones diferenciales de transmisión de la tierra entre hijos e hijas; las pautas de residencia patrivirilocal y la autoridad patriarcal como fuentes de conflicto y exclusión al interior de los hogares; pero también han permitido explicar en qué medida la participación de las mujeres en el trabajo remunerado, la expansión de las oportunidades educativas y la difusión de nuevos valores culturales han propiciado cambios en las relaciones de poder (Alberti, 2001).

Posteriormente, impulsada por la Ley Revolucionaria de las Mujeres, promovida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la investigación social con perspectiva de género empezó a abordar las demandas de las mujeres indígenas de una mayor participación en la vida política local (Hernández Castillo, 2001).

Sin embargo, sólo recientemente se han empezado a efectuar investigaciones sobre la situación legal y la participación política de las mujeres indígenas, y sobre los obstáculos concretos que enfrentan al tratar de hacer valer sus derechos ciudadanos. En México se está llevando a cabo un intenso debate teórico sobre ciudadanía y mujeres indígenas, existen estudios regionales sobre dicha participación a nivel local, entre los que destacan los realizados por mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas y la participación social y política

Analizar la participación social y política de las mujeres indígenas desde un enfoque de género exige un “replanteamiento de los conceptos aplicados comúnmente a través de este paradigma teórico, toda vez que la especificidad de “indígena” trae consigo

realidades culturalmente diversas en las que se mezclan formas de organización social y responsabilidades tradicionales, valores propios de cada etnia, así como aquellos elementos producto del mestizaje que, en conjunto, contribuyen a delinear la situación actual de las mujeres que forman parte de los pueblos y comunidades indígenas” (INMUJERES, 2010: 12). Se trata de un quehacer analítico complejo, debido a lo que diversas especialistas señalan como dificultades teóricas para abordar la etnia y la clase con relación al género; así como al discurso etnocentrista que presenta a las mujeres indígenas como pasivas, sumisas, sometidas y circunscritas por opresiones patriarcales inevitables (Oehmichen, 2000).

Para superar esta visión etnocéntrica, Hernández (1999); Bonfil, Barrera y Aguirre (2008) insisten en la necesidad de que al abordar la situación de las mujeres indígenas se evite conceptualizarlas como víctimas pasivas de los sistemas normativos, y señalan que es fundamental reconocerlas como agentes activas, capaces de ejercer una reflexión crítica respecto a sus costumbres y cultura indígena. Para Barrera (1999) el ámbito de la política como espacio de poder sigue restringido a las mujeres, más aún a las indígenas, de ahí que su presencia sea sumamente limitada no sólo en México, sino en los distintos países de América Latina con una población indígena importante.

Además de los obstáculos y restricciones que enfrentan las mujeres para acceder y participar en la política, así como en la toma de decisiones de interés colectivo, Barrera (1999) señala que históricamente las mujeres indígenas han tenido que enfrentar sistemas normativos masculinos que les impiden participar en la esfera política, dentro y fuera de sus comunidades. Por su parte, Bonfil (1999) considera que ello no se debe únicamente a los usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas, pues la discriminación hacia las mujeres se aprecia en todos los espacios políticos de toma de decisiones y en los diversos niveles de gobierno.

De acuerdo con Bonfil, Barrera y Aguirre (2008) las prácticas, costumbres, prejuicios y valores androcéntricos siguen vigentes en los espacios de poder político y añaden que si bien se reconoce la importancia de los procesos organizativos de las mujeres indígenas, su participación y aportes no han logrado reflejarse en el acceso a cargos públicos en sus comunidades o en los ámbitos municipales o estatales.

Participación “formal e informal” de las mujeres indígenas

Una importante aportación al estudio de la participación de las mujeres es la distinción entre política formal e informal; al respecto Barrera (1999) señala que:

Quienes sostienen la idea de la “escasa” participación de las mujeres en la vida política, lo hacen partiendo de una distinción entre la llamada política “formal” y la “informal”. Por la primera, entenderían la participación en los tres poderes del gobierno, en los tres niveles (federal, estatal y local), así como la inserción en los órganos de representación popular y la pertenencia a los diversos partidos políticos [mientras que] la participación política considerada “informal” sería la que tienen las mujeres en movimientos sociales, organismos no gubernamentales (ONGs), [y] debe considerarse [...] la participación en organismos gremiales, en organizaciones de productores, etc. (289-290).

Y añade que:

Se dice que las mujeres participan menos, de manera esporádica y coyuntural; que están fuertemente influidas por el esposo, los hijos varones, etc., en sus preferencias políticas; que siguen sobre todo los liderazgos masculinos y que tienden a votar menos por mujeres. Se dice, en fin, que su participación política es más conservadora [aunque] en México no existen suficientes evidencias ni estudios como para no sostener muchas de estas afirmaciones (Barrera, 1999:296).

En el caso de las mujeres indígenas se puede señalar que su participación se inscribe en la categoría “informal”: son ellas quienes se encargan del comité de la escuela y de la iglesia y también llevan a cabo faenas comunitarias; pero también realizan tareas de promoción de la salud, principalmente materno-infantil, y se integran a proyectos productivos. Todas estas actividades las ayudan a desarrollar sus habilidades de liderazgo y a obtener prestigio y reconocimiento dentro de su comunidad.

Las mujeres tepehuas: participación informal y liderazgo

De acuerdo con Chambers y Young (1979) la mayoría de los estudios sobre comunidades indígenas en México se han realizado sobre mayas y zapotecos. En las últimas dos décadas este panorama no ha cambiado significativamente. Esta tendencia se encuentra también presente en los estudios sobre mujeres indígenas: han predominado los estudios sobre mujeres mayas y zapotecas, sobre todo, las del Istmo.

Por otra parte, existen entidades que han sido ampliamente investigadas, como Oaxaca, que ha sido una de las zonas privilegiadas en estos estudios. De este estado se ha escrito sobre las huaves, chinantecas, chatinas, mazatecas y mixtecas. En menor medida se encuentran estudios sobre mujeres indígenas en comunidades purépechas, pápagos, totonacas, mazahuas, yaquis y nahuas (Goldsmith, 1986).

Para Lagunas (2009) los tepehuas constituyen un claro ejemplo de un pueblo indígena que no ha sido objeto de investigación continua por parte de las ciencias sociales, ya que al parecer no cuentan con rasgos significativos que despierten el interés de la comunidad científica.

En términos generales la mayoría de las investigaciones sobre los tepehuas se enfocan en el estudio de su estructura lingüística, con

trabajos como los de Watters (1994), Mackay y Trechsel (2008, 2010) y Cerón (2010); Otros estudios son de tipo monográfico, como el de Hernández y Heiras (2004); algunos más presentan ciertos aspectos de la vida de las personas de este grupo étnico en diferentes regiones del país, como el de Castro (2010), sobre los niños de Tlachichilco; el de Anzaldo (2001-2002) sobre los sistemas de parentesco entre totonacos y tepehuas; el de Vicente (2005) sobre las tradiciones, costumbres y creencias en Chintipan y el extenso trabajo de Heiras Rodríguez (2008) sobre la relación de los tepehuas y el agua.

Cabe señalar que en estos trabajos generalmente se ha presentado a las mujeres tepehuas en sus roles tradicionales (confinadas al ámbito doméstico) y, en el mejor de los casos, como parte complementaria en la relación conyugal, como se puede apreciar en el siguiente texto:

En la vida cotidiana, las mujeres se encargan de preparar los alimentos, cuidar a los hijos, acarrear la leña y el agua, lavar la ropa y en algunos casos se dedican a algún trabajo que les proporcione ingresos, como vender frutas silvestres o pan [...] Los hombres son responsables del trabajo en la milpa, pero no es raro que la mujer y sus hijos mayores le ayuden) (Hernández y Heiras, 2004:16).

Sin embargo, también existen trabajos recientes que muestran a las mujeres de esta etnia en posiciones de mayor prestigio. En 2009, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) llevó a cabo una investigación sobre la medicina tradicional de los tepehuas y entrevistaron terapeutas tradicionales residentes en los municipios veracruzanos de Tlachichilco e Ixhuatlán de Madero, y en los de Mecapalapa y Pantepec, en el estado de Puebla. Dicho estudio reveló lo siguiente:

La medicina tradicional de los tepehuas está, predominantemente, en manos de las mujeres (el 75% del total de terapeutas registrados lo eran); existe una elevada edad en ambos grupos: 76 años fue el promedio entre las mujeres, y 80 entre los hombres. Los recursos humanos de la medicina tradicional tepehua aparecen distribuidos en dos grandes grupos —los curanderos y las parteras—, ambos numerosos, el segundo de los cuales está integrado casi exclusivamente por mujeres (UNAM, 2009: s/p).

Hernández y Heiras (2004) hacen notar el doble papel de las parteras, reconocidas también como chamanas:

Las parteras suelen ser también chamanas, médicas tradicionales que, además de conocer cómo llevar a buen fin el embarazo, saben cómo lidiar con las dolencias físicas y anímicas de las personas y, como especialistas rituales que son, igualmente conducen “costumbres” colectivos (Hernández y Heiras, 2004:31).

En su libro *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, Lagunas (2004) dedica un capítulo a una mujer tepehua de Huehuetla, Hidalgo, en el que presenta una entrevista a profundidad realizada en casa de su informante. Aunque el objetivo del autor es reflejar el mundo real, cotidiano y espiritual de los tepehuas, sin considerar las relaciones de género o puntualizar en la acción social y política de las mujeres de esta etnia, considero que se acerca indirectamente a ello cuando señala que “Doña Margarita refleja una extraordinaria capacidad para minimizar los riesgos de subsistencia gestionando su entorno a través de diversos y múltiples niveles de organización social, intercambio y movilidad” (Lagunas, 2004:205).

En su trabajo sobre etnobotánica López (2009) pone de manifiesto que la población tepehua de Huehuetla, Hidalgo, cuenta con un esquema de especialistas dedicados a atender las enfermedades; los cuales destacan el ama de casa y la partera. Aunque no es su objetivo principal, el estudio hace una importante aportación al mostrar a las mujeres de este grupo étnico como depositarias del saber terapéutico tradicional y permitir vislumbrar que dicho saber es reconocido por las personas que integran la comunidad y proporcionan prestigio a quienes lo practican.

Partera es la terapeuta clave para atender los estados de embarazo, parto y puerperio de la mujer, quien aconseja las medidas de precaución durante el embarazo, administra infusiones para acelerar el parto cuando éste llega a su término y administra los baños postparto. Doña Úrsula García Tolentino y Lorenza Leyva eran parteras muy reconocidas entre las mujeres tepehuas y usaban como principal recurso terapéutico las plantas de calidad caliente (López, 2009:65).

La autora también destaca el papel de las mujeres que practican la medicina tradicional, como hierberas y hueseras y analiza los recursos terapéuticos de los cuales echan mano.

Anita Cristóbal, huesera de la población, menciona que son pocas las plantas que utiliza para llevar a cabo la curación de sus pacientes, pues utiliza principalmente pomadas o aceites para proporcionar los masajes en la región afectada y vendas para entablillar [...] La señora Natalia Cayetano decidió ser huesera. Utiliza pocas plantas, no hace ritos y trata a sus pacientes con pomada de manzana y del tigre para llevar a cabo el masaje [...] Benita Suárez Cristóbal y María Solís son hierberas de la comunidad y utilizan las plantas como principal recurso terapéutico,

soban, hacen limpias, alivian padecimientos naturales y culturales (López, 2009:66).

En su trabajo López (2009) señala que debe ser reconocido el papel que juegan las amas de casa como terapeutas tradicionales, ya que tienen un amplio conocimiento empírico sobre las prácticas curativas y la herbolaria. La autora dedica un breve párrafo a esta situación, en cual apunta que:

Desde el punto de vista tradicional, las mujeres integran un sistema del saber médico doméstico de gran importancia, pues en el seno familiar se inicia el diagnóstico y cura de afecciones. [Las mujeres] al igual que los curanderos tienen un amplio conocimiento sobre la dualidad frío-calor que se presenta en el cuerpo humano; plantas, enfermedades, alimentos, entre otros, que deben de conocer y guardar el equilibrio para la completa recuperación del paciente (López, 2009:72).

En el caso de Tlachichilco, se ha identificado una significativa presencia de liderazgos femeninos en las comunidades tepehuas. Es el caso de Doña Francisca, médico tradicional de Nuevo Chintipán; Doña Juana, médico tradicional de Chintipán; Doña Ernestina, encargada del proyecto de producción de miel en Xalame y Doña Luz, secretaria del comisariado ejidal de Tierra Colorada, quien empezó a participar a los 20 años de edad, como se aprecia en su testimonio.

Yo comencé a participar cuando tenía ya a mis hijos, y tuve que estar en las reuniones como mamá. Ahí se escogía un comité de mujeres para trabajar en la escuela, para hacer la limpieza de la comunidad, hacer reuniones, rifas *pa' juntar* fondos. Y entonces a mí me eligieron (Luz Celestina Ángeles, 55 años, Tierra Colorada, 2012).

Doña Luz participó en la creación de la Casa de la Mujer en el municipio de Tlachichilco, Veracruz y puso en marcha diversos proyectos productivos: “En la Casa de la Mujer gestionamos una papelería, una tortillería, teníamos una fotocopidora y una computadora. También hicimos la Casa de la Miel” (Luz Celestina Ángeles, 55 años, Tierra Colorada, 2012).

Todas estas actividades le han ganado un merecido reconocimiento en su comunidad y zonas aledañas, que se refleja en la confianza que la gente le demuestra: “Las demás personas de la comunidad cuando tienen un problema o pasa algo me consultan a mí. Vienen a preguntar cómo le van a hacer o a pedirme que las acompañe” (Luz Celestina Ángeles, 55 años, Tierra Colorada, 2012).

Consideraciones finales

Si bien la participación de las mujeres indígenas dentro de sus comunidades es mayoritariamente de tipo informal, ello no significa que no se pueda transitar hacia una participación formal, e incluso política tal y como se entiende convencionalmente. Sin embargo, no debe perderse de vista que en el caso de las mujeres indígenas no se puede trazar claramente una línea divisoria entre las diversas formas de participación.

Adicionalmente se debe tener en cuenta que existen formas inéditas de participación social y política que las mujeres indígenas han desarrollado en la última década, debido a fenómenos como la migración y la globalización. Realizar estudios en contextos específicos ayudará a romper con los estereotipos de las mujeres indígenas, pobres y discriminadas, y convertirlas en protagonistas activas del desarrollo comunitario y comprender que, si bien enfrentan una serie de limitaciones en su vida cotidiana, ello no les impide generar capacidades y habilidades con las cuales incidir en su entorno social.

Para comprender estos cambios en los grupos indígenas se requiere la realización de investigaciones que permitan, por un lado, articular el estudio de dichas relaciones con otras formas de interacción social y, por el otro, enmarcarlas en el contexto de las transformaciones producidas en la economía, la políticas públicas y el desarrollo local, regional y nacional, todo ello con el objetivo de que la mujer sea “reconocida por su propio potencial, con identidad propia, distinta de la del hombre; que se le reconozca su valor y su contribución en la construcción e invención de su entorno, en todo lugar y en todo momento” (Olivares, 2006:20-21).

Bibliografía

- Alberti, Pilar (2001). "Contexto socioeconómico de las mujeres campesinas e indígenas". En: Lourdes García Acevedo (coordinadora). *El desarrollo rural, un camino desde las mujeres. Género, poder, ciudadanía y sustentabilidad*. México, Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, pp. 33-67.
- Anzaldo Figueroa, Rosa Elena (2001-2002). "Comparación de los sistemas de parentesco del totonaco y del tepehua". *Revista Mexicana de los Estudios Antropológicos*, núms. 47-48, México.
- Barrera Bassols, Dalia (1999). "La participación política de las mujeres en México", Mónica Vereá y Graciela Hierro (coords.) en *Las mujeres en América del Norte al final del milenio*, CISAN-PUEG/UNAM, México.
- Bonfil Sánchez, Paloma; Barrera Bassols, Dalia; Aguirre Pérez Irma (2008). *Los espacios conquistados. Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en México*, PNUD, México.
- Castro, Carlo Antonio (2010). *Muchachos de Tlachichilco. Niños a la vera del agua*. Universidad Veracruzana. Xalapa.
- CEAMEG (2008). Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género. *Las mujeres y la equidad de género en el Programa Nacional de Desarrollo 2007-2012*, México.
- Cerón, Enriqueta. (2010). *Multilingüismo en Tlachichilco*. Universidad Veracruzana. Xalapa. México. Tesis Doctoral.
- Chambers, Erve J. y Philip Young. "Mesoamerican Community Studies. The Past Decade", *Annual Review of Anthropology*, vol. 8, 1979, pp. 45-59.

Goldsmith, Mary (1986). "Debates antropológicos en torno a los estudios de la mujer", *Nueva Antropología*, núm. 30, noviembre, México.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001). "Entre el etnocentrismo y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México.

Hernández Montes, Maricela y Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2004). *Tepehuas*, CDI/PNUD, México.

Hernández Pérez, Oliva, y María del Carmen Mendoza Rangel (1999) Escuela de liderazgo y participación de las mujeres indígenas, Servicio Desarrollo y Paz. México.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2007). "Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur", en *Diario de campo*. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, núm. 92, Coordinación Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, mayo-junio, México.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2008). "Pueblos indígenas de México y agua: tepehuas". *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*, INAH, México.

INMUJERES (2010). *Las mujeres indígenas de México: su contexto socioeconómico, demográfico y de salud*. México.

Lagunas Arias, David (2009). "Lo indígena revisitado: los tepehuas y las vías hacia la modernidad". *Dimensión Antropológica*, agosto 2009, vol. 26 <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx>, consultado en junio 2011.

Lagunas, David (2004). *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*. Plaza y Valdés: México.

López Villafranco, María Edith. (2009). *Etnobotánica médica de los tepehuas de Hidalgo*. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias de la UNAM.

Mackay, Carolyn y Frank R. Trechsel (2008). "Panorama preliminar de las lenguas simétricas totonaco-tepehuas", *Memorias del IX Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*. Eds. Zarina Estrada Fernández y Ana Lidia Munguía Duarte. Universidad de Sonora, Hermosillo.

Mackay, Carolyn; Frechsel, Frank (2010). *Tepehua de Pisaflores, Veracruz*. El Colegio de México.

Oehmichen, Cristina (2000). "Relaciones de etnia y género; una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en *Alteridades*, año 10, núm. 19, enero-junio, UAM-I, México.

Olivares Pérez, Yolanda (2006). *Mujeres en puestos de elección popular en Veracruz*. INMUJERES/Universidad de Xalapa, México.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (2009). *México, Nación Multicultural*. Programa Universitario, en <http://www.nacionmulticultural.unam.mx>, consultado el 14 de noviembre del 2012.

Vicente Lara, Rubén (2005). *Voces indígenas contemporáneas: tradiciones, costumbres y creencias tepehuas, Chintipán, Tlalchichilco*, Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas, Veracruz.

Watters, James K. (1994). "*Forma y función de la morfología de segunda persona en tepehua*", en *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*. Eds. Carolyn MacKay y Verónica Vázquez. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Williams García, Roberto (1963). *Los tepehuas*. Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa.

CAPÍTULO SIETE

LAVAR ROPA. EL ESPACIO PÚBLICO DE SOCIALIZACIÓN INDÍGENA FEMENINA Y SUS TRANSFORMACIONES

Emilio Ruiz Serrano

Mauricio Ruiz Serrano

Universidad Iberoamericana

Resumen

El espacio generado con la acción de lavar la ropa es completamente femenino y es arraigado desde las culturas prehispánicas hasta nuestros días. Tarea femenina, ésta, se hacía en una piedra lisa a la ribera de un río o cerca de un canal que se encontrara en la ciudad. Lugar exclusivo de la mujer, se intercambiaban rumores, opiniones, ideas que trascendían en la propia familia y en la sociedad del momento. Tradición que fue continuada con la conquista de México y que justamente era asignada a esclavas e indígenas, limitándolas a los lavaderos y en las comunidades a riberas de ríos como seguían haciéndolo desde muchos años atrás. La transformación del espacio fue física, más no mental. Durante el virreinato muchas mujeres comenzaron a mezclarse en los lavaderos, mulatas, indígenas, criollas, entre otras. Espacio y semillero de ideas libertarias así como ideas tan vanas como rumores domésticos. La invención de aparatos como la lavadora u otros objetos de lavado desmembraron la tradición haciéndola más privada. Es posible que este tipo de socialización se intente sustituir con otra acción en grupo. Actualmente las mujeres indígenas que viven en comunidades siguen yendo al río a lavar, por ejemplo; en la zona mazahua del municipio de Aculco en el Estado de México, este espacio sigue vigente tal y como hace muchos años se practicó.

Introducción

Este capítulo, pretende encontrar la importancia que un espacio femenino puede aportar a toda una sociedad, en este caso las mujeres indígenas en la acción y ritual de lavar la ropa. ¿Es posible pensar que en este espacio se pudieron dar grandes ideas que transformaron a la mujer indígena y a la propia mujer? ¿Es importante preservar este espacio? ¿Cómo se sustituye este espacio en la actualidad? Este pequeño esbozo de historia de la vida íntima en un espacio natural, intenta humildemente comprender uno de los espacios cotidianos arraigados en México desde la época prehispánica hasta la nuestra y sus repercusiones en el empoderamiento de la mujer como mujer y como mujer indígena.

La noción de un espacio femenino

Es difícil categorizar al espacio que surgía en la práctica de lavar ropa, ya sea público o privado. La lógica dictaría que es un espacio público porque convergen más de una mujer y en donde se intercambian ideas y pensamientos. Los lavaderos como lugares de socialización femenina son espacios paradójicos, ya que tienen una connotación de público pero se ejercen actos de la esfera privada, entonces habrá que reflexionar sobre el espacio público y el privado, para poder así reconocer cómo la dominación se da en ambos, para ello, hay que revisar estas esferas de interacción. Hannah Arendt (2002), en su libro, *La condición humana*, analiza los espacios públicos y privados donde se realizan todas las actividades humanas, las cuales están condicionadas por el hecho que los humanos viven juntos, llámese aldea, comunidad, ciudad o metrópoli, la acción no puede estar fuera de la sociedad. La relación entre acción y estar juntos justifica al *homo politicus est socialis*, sin embargo todo ser tiene dos existencias; la natural o biológica (familia, privada) y la comunal (organización política), así, el *bios politikos* aristotélico vincula; acción (*praxis*) y

discurso (*lexis*) llevándolo a la persuasión, principalmente en el entonces ágora, o bien, actualmente en el ciberespacio del mundo cosmopolita. **Público** significa por un lado; todo lo que aparece en público, puede verlo y oírlo todo mundo (constituye la realidad) y tiene la más amplia publicidad posible. Por otro; significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él, es decir, el espacio para el movimiento, tal es el caso de la ciudad. **Privado**, significa estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad de ser visto y oído por los demás, privado de una objetiva relación con los otros, relacionado y separado por un mundo común de cosas, la esfera de lo privado radica en la ausencia de los demás, el hombre privado no aparece, como si no existiera, lo que hace, carece de significado para los demás.

Ahora, el espacio que se genera con la práctica del lavado de prendas es por un lado público ya que existe un intercambio de la realidad, una interacción entre distintas esferas privadas, mientras que, por otro lado, se podría considerar privado porque las mujeres que crean ese espacio están relegadas del ámbito de las relaciones públicas; justamente es en el pensamiento androcéntrico, generalmente binarista, donde los estereotipos de género en constante oposición se recrean, no se consideran ni las condiciones, ni las necesidades femeninas, ya que la idea del manejo del espacio público sigue siendo muy circunscrita al varón.

Mayoritariamente el espacio público es dominado por el varón, mientras el femenino está relegado al privado. En la siguiente cita se muestra la opinión de una mujer indígena otomí que habla de dichos espacios:

Por lo general los espacios de recreación, en todos los campos están pensadas para el deporte, lugares que son utilizados sólo por los varones; jóvenes y adultos nunca

se ven niñas, mucho menos mujeres adultas usando los espacios comunitarios de recreación, ellas están siempre en los *patios recogiendo su basura* (como lo dicen ellas) y en los lavaderos, espacio de convivencia básicamente femenina que les ofrece la oportunidad de compartir con las otras mujeres, información de temas del trabajo como de la vida en el campo en el que habitan y de problemas en general que las aquejan (Salazar, 2012:300).

En las ciudades operan estos dos espacios y es en donde las mujeres son reducidas a roles impuestos por parte de varones formados como “machos”; las mujeres no pertenecen a la ciudad, no son seres humanos equivalentes, son, por lo mismo, el “afuera” del hombre, sus límites, es por ello que las mujeres necesitan ir a lavar en las afueras de la ciudad, o en lugares “específicos”; limitados, segregados... como son los lavaderos.

A continuación se presenta una fotografía de Norberto Bobadilla del antiguo ojo de agua en el poblado de Chapultepec Estado de México, se aprecia el nacimiento de un manantial, donde las mujeres iban a lavar ropa.

Imagen 1: Rincones de Chapultepec, Estado de México



Fuente: Chapultepec, Estado de México, http://chapultepecmexico.blogspot.mx/2012/02/el-antiguo-ojo-de-agua-de-chapultepec_29.html

Existe un artículo que versa sobre la interacción en los lavaderos denominado “Lavaderos: espacio público, genérico, de trabajo, de relaciones interpersonales. Cambios acaecidos. Guipúzcoa 1850-1950” (Manrique y Alberdi, 2000) donde se puede apreciar la importancia de este espacio social para las mujeres:

En los lavaderos, la mayoría de las veces se daban relaciones amistosas, creándose momentos satisfactorios y de distracción. [...] Puede considerarse que el lavadero es público porque espacialmente se ubica fuera de las casas y puede ser utilizado por cualquier persona. Sin embargo, nosotras constatamos que fue un lugar privado y genérico porque la actividad que en él se realizaba, era

del género femenino, es decir propia y exclusiva de las mujeres y de su espacio privado doméstico (p.318).

Es por ello, que elegir si el espacio creado es público o privado es muy arriesgado, lo que se pretende explicar, es que existe una mutualidad entre los dos. En el breve esbozo histórico que se muestra a continuación, se puede observar este mutialismo entre los escenarios públicos y privado, con la mera intención de darle importancia a este espacio tan protagonista en la Historia de las mujeres y del mundo.

Esbozo histórico del espacio de socialización de las mujeres al lavar

Es difícil encontrar bibliografía de temas sobre mujeres indígenas y en especial de éstas en espacios públicos como los que surgen de la práctica de lavar la ropa. Se carece de historiografía abundante en este tema, quizá por suponer la superficialidad del tema. Por ello, este capítulo pretende darle importancia aunque sea de manera breve.

Se sabe que las prácticas de higiene y sanidad eran parte fundamental en las sociedades prehispánicas, ya que mantenían relevantes costumbres de pulcritud, entre las que destacaban, el lavado y las grandes obras hidráulicas de saneamiento. “La mayoría de las antiguas ciudades mesoamericanas contó con desagües subterráneos que corrían por sus edificios y patios y que, en ocasiones, se conectaban con redes de acequias externas en las orillas y más allá, para irrigar parcelas agrícolas” (Rojas, 2009:16). Lo cual mantenía estándares de sanidad muy elevados.

Este espacio se podía encontrar en las riberas de los ríos o en algunos canales en los barrios dentro de la ciudad. El espacio existía, sin embargo, se tienen escasas referencias históricas. Fue con la llegada de los españoles y la contribución con sus propias prácticas de higiene que se puede vislumbrar más sobre este espacio.

El lavar a las riberas del río se hacía desde antes de la llegada de los españoles y se continuó, como lo hace constar el investigador Antonio Sánchez Gómez en su estudio titulado “Manos al agua. Una historia de aguas, lavado de ropas y lavanderas en Bogotá” (2010: 25), comenta:

El aseo de ropas y del cuerpo en el San Francisco por parte de los *indios* fue el motivo determinante para solicitar la construcción del primer acueducto de la ciudad. Juan de Almanza, procurador general, elevó un memorial a la Real Audiencia en 1583 para reclamar, en nombre de la salud y utilidad pública, la construcción de una fuente para la plaza.

Una vez que los españoles se asentaron en México comenzaron a necesitar ciertos servicios como en el que se encontraba el lavar la ropa, así, como lo comenta la autora Ana María Huerta (2010), el oficio de las lavanderas era ejercido por mujeres indígenas, negras y mulatas, donde era común que estas dos últimas acostumbraban después de lavar quitarse los vestidos que traían puestos y bañarse, lo que ocasionaba que los vecinos muchas veces se quejaran de dicha inmoralidad, aunado a esto, muchos españoles observaban dicha práctica como un acto molesto para la vista del lugar, se comenzaron a crear espacios limitados, es decir, los lavaderos.

Con la construcción de lavaderos públicos, cubiertos y a resguardo de viento y lluvia, las amas de casa y las lavanderas de profesión dejaron abandonadas las piedras de los ríos cercanos donde lavaban la ropa. Este servicio y la llegada de tejidos nuevos como el algodón, de fácil limpieza, hizo que se cambiase de tipo de vestimenta, facilitando la tarea del lavado de ropa (Manrique y Alberdi, 2000:318).

En un recorrido histórico de la práctica del lavado de ropa, Ana María Huerta (2010) comenta que en el siglo XVII ya los lavaderos de Almoloya eran un espacio femenino de demanda y búsqueda de mejores condiciones. Se puede constatar lo anterior en los escritos que solicitaban la limpieza del desagüe, además de las demandas por conseguir un espacio para asolear la ropa. En este trabajo centrado en las lavanderas, la autora apunta que este ejemplo es uno de tantos de cómo la participación femenina en la política para demandar sus derechos surge en este espacio. Estas demandas que tienen que ver con los asuntos cotidianos como es el servicio del agua, la basura, entre otros, hacen comprender que las mujeres entendían que si no encabezaban sus propias demandas, nadie más lo haría.

Durante la época virreinal las lavanderas fueron un gremio de mujeres que tenían gran fuerza física, trabajaban en los lavaderos, lavando ropa de la gente rica, usaban jabón elaborado con grasa animal y hervido con lejía, fregando la ropa sobre una tabla y posteriormente se escurría y se colgaba en tendedores comunitarios. “Las lavanderas la pasaban peor, pues su oficio era rudo y pesado. Se instalaban en las afueras de la ciudad, a lo largo de las acequias. El trabajo lo completaban en casa, pues tenían que planchar. Comían poco y mal” (Gonzalbo (2006:278). Lo cual, implica que las lavanderas son un grupo femenino discriminado por la sociedad, es quizá por ello, que el acto de lavar ropa representa para ellas su espacio de socialización y convivencia.

Existe un trabajo bien documentado que habla de la mujer indígena en la ciudad de Toluca, su migración hacia el siglo XV y su establecimiento en la ciudad durante los siglos XV al XIX. Se puede observar cómo las mujeres indígenas se insertan en un ámbito ciudadano, de tal suerte que este hecho resulta importante en la cotidianeidad y en la trascendencia de una sociedad, estas mujeres:

¿Se dedicarían solamente al cuidado de la casa y de los hijos? Por supuesto que no, cargaban leña, lavaban ropa, hacían tortillas, vendían fruta, verdura, semillas, eran contratadas para el servicio doméstico en las casas grandes de las haciendas, en las casas de las ciudades, eran las lavanderas y las cocineras de las casas de españoles y mestizos adinerados (Flores y Benhumea, 2011:20).

Algunas de ellas, como lo comenta el artículo referido, eran cacicas, administradoras, bilingües, arrendatarias, espacios que la mujer indígena pudo obtener por medio de su intención de sobresalir en un mundo además de masculino, discriminatorio. Hacia finales del siglo XVIII, el gremio tuvo cambios, pues la gente pudo cambiarse de ropa más seguido, la revolución industrial trajo consigo el abaratamiento de la tela, teniendo más ropa resultaba más económico lavarlas en casa que pagar por ello, el gremio continuo trabajando pero ya no con tanto auge.

En el siglo XIX, según Gonsalbo (2006), la mayoría de los sirvientes domésticos en la ciudad estaba conformado por mujeres. En el porfiriato el número de sirvientes creció de manera notable, para 1900 la mayoría de las trabajadoras domésticas eran indígenas y mestizas que habían llegado recientemente del campo. Si bien, el número disminuyó a mediados del siglo en comparación con el fin del periodo virreinal, una tercera parte de la clase trabajadora estaba conformada por domésticas de algún tipo.

Hacia principios del siglo XX, muchos de los lavaderos públicos fueron desapareciendo, la aparición de prototipos de lavadoras y demás enseres domésticos, fue mermando dicho espacio, haciendo de esta costumbre algo más privado e íntimo. Manrique y Alberdi (2000) afirman que estos aparatos y los progresos de higiene eran un bien necesario y común para toda

la comunidad, como es el agua, que al ser incorporada en el interior de cada casa lo convierte en un bien privado haciendo surgir una transformación en su uso. Otro cambio relacionado con el avance tecnológico es la lavadora automática. Es así, que muchas mujeres consideran que la lavadora automática es el mejor invento.

¿Pero qué sucedió con las mujeres indígenas y estas transformaciones? En el artículo: “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad”, de Yanes, Molina y González (2004), se hace un sondeo de varios grupos indígenas que emigraron a la ciudad de México durante el siglo XX y que perduran en nuestros días, donde se puede constatar la inclusión de este espacio dentro de su vida diaria. Estos grupos indígenas que emigraron por nuevas oportunidades y que se insertaron en la ciudad, en este caso la Ciudad de México, debían de prestar sus servicios, entre los que se encontraban crear artesanías, albañilería y lavar la ropa, entre otras. Las mujeres comentaban que también aprendieron a planchar, porque muchas de ellas, no lo sabían hacer, pero en la ciudad estas actividades resultan prioritarias por las empleadoras y ése es el problema porque muchas no saben usar la lavadora automática, así como el planchado y cuidado de telas especiales.

Muchas mujeres indígenas tuvieron que insertarse en el mercado laboral, particularmente en el rubro doméstico, ahora lavaban ropa ajena, pero dentro de la casa del dueño, transformando así esta práctica. “Asimismo, comenzó un importante flujo migratorio de muchachas jóvenes que viajaban a la capital del país para convertirse en empleadas domésticas” (Yanes, *et al*, 2006:111). En este mismo trabajo se puede observar la preservación del espacio de socialización y su importancia en las mujeres indígenas. De la misma forma, se encuentran en las vecindades, lugares donde las mujeres lavan la ropa y también platican e intercambian noticias, este espacio compartido es el espacio de los lavaderos.

Concebir un lavadero en cada departamento sería la pérdida de un espacio de socialización donde las mujeres se reúnen. “Los lavaderos están localizados donde está la llave del agua, es un espacio común que recuerda la orilla del río en los pueblos donde las mujeres se reunían para lavar ropa. “El lavadero, además de su función práctica tiene una función social importante al igual que la sala de juntas, pero es más un espacio de género, en cambio la sala de juntas es un espacio indiferenciado donde se pueden reunir hombres y mujeres” (*Ibid*: 256). Esta función socializadora del lavadero, remite no sólo al intercambio de acontecimientos personales sino también de interés comunitario y es muy probable que también ahí se hayan gestado ideas de índole social, como el descontento por la falta de agua.

Imagen dos: Mujer lavando en la presa de Villa Victoria



Fuente: *El Sol de Toluca* <http://www.oem.com.mx/elsoldetoluca/notas/n2097075.htm>

Actualmente los lavaderos son espacios olvidados en las grandes ciudades y persisten en muy pocos lugares, es justamente en esos pocos lavaderos que todavía convergen mujeres indígenas o de escasos recursos, donde se sigue hablando de política, religión, moralidad, ética, derechos, violencia, entre muchos otros aspectos. En muchos poblados pequeños del Estado de México se continúa haciendo esta práctica y se sigue generando este espacio femenino, a continuación se presentará dicha situación.

Mujeres indígenas que recrean este espacio

Existen en el Estado de México cinco grupos indígenas que mantienen fuertemente su cultura y lengua, además de sus tradiciones y costumbres, partiremos de hablar de la vida de las mujeres indígenas de algunos de estos grupos, mazahuas y otomíes y su relación con nuestro objeto de estudio: el espacio y la práctica creada al lavar ropa.

Parte esencial en la vida de una mujer indígena del Estado de México tiene que ver con los asuntos domésticos: “En la vida de las mujeres otomíes y mazahuas y que han hecho durante siglos, la mujer mantiene una estrecha relación con el lavado de ropa y otros asuntos domésticos. Desde muy pequeñas, las niñas trabajaban duro en las labores de la casa: hacían tortillas, lavaban ropa, barrían la casa” (González y Viscarra, 2006:103). Estos autores comentan que desde pequeñas las niñas reproducen lo que su madre les enseña y que tendrán que repetir cuando estén casadas, es una organización en la que la asignación de roles se basa en la importancia que tiene la fuerza de trabajo para subsistir. Esto se representa en la siguiente cita que se encuentra en un trabajo extenso y completo sobre la mujer indígena mexiquense: “En las comunidades indígenas del Estado de México, nacer mujer implicaba tener un destino definido en el que se estaría fuera del hogar. El matrimonio legal o no, comprendía la separación de la familia de ascendencia para

insertarse en la del esposo" (*Ibid*:109). Pero el cambio de dominio del *pater familia* al dominio del esposo, no cambia las actividades aprendidas en la infancia.

Solamente cuando la mujer ya es anciana puede librarse de los asuntos domésticos porque ya se le observa como una mujer con prestigio y está libre del lazo varonil, pero no se libera de todos los asuntos domésticos, desde pequeña hasta la tercera edad seguirá lavando ropa. Un ejemplo de vida cotidiana de una mujer indígena casada representa lo importante de esta práctica y del propio espacio: antes de las ocho de la mañana, le ponen la comida a los animales, remojan la ropa que lavarán ese día y hacen tortillas para el desayuno de los niños que se van a la escuela. "Una vez que los hombres salen, lavan los trastes, arreglan la casa, ponen el *nixcome* para las tortillas de la tarde, van a recolectar hongos y quelites, si es tiempo de cuidar el cultivo, van a la milpa a deshierbar y lavan la ropa (Molinar, 1997:42).

Estas prácticas se siguen repitiendo y con esto se sigue reproduciendo este espacio donde las mujeres lavan juntas y hablan de distintos temas étnicos. El trabajo realizado por las mujeres indígenas resulta demandante, pero es en estos espacios donde se pueden liberar de ciertos problemas:

A lo anterior habrá que apuntar que en este tipo de sociedades las tareas domésticas son mas pesadas, en tanto que consumen más horas de trabajo y requieren un esfuerzo físico mayor, debido a que las labores cotidianas las realizan de manera rudimentaria. Así tenemos que, por ejemplo, el lavado de la ropa se hace de rodillas y tallado en piedra, resultando sumamente pesado sobre todo cuando lavan los zarapes, actividad que realizan cada 15 días (Molinar, 1997:37).

Si bien, las mujeres indígenas otomíes y mazahuas carecen de un espacio tan limitado como los lavaderos creados en las ciudades, se siguen reuniendo en riberas específicas de ríos o arroyos cerca de su comunidad o en los cuerpos de agua que se crean como ojos de agua o veneros.

Imagen tres. Mujer indígena en lavadero



Fuente: <http://www.eluniversaledomex.mx/otros/nota20773.html>

Reflexiones finales

Se han hecho invisibles a nuestros ojos las lavanderas; pero continúan existiendo en lejanas quebradas, lavaderos comunes, piletas u otros escenarios donde convergen en este espacio y práctica ancestral. Espacio y práctica que en nuestros días ha sido opacado por lavadoras eléctricas o lavanderías. Aquellos ríos ahora están por debajo de las ciudades o entubados para su suministro privado, aquellos conocimientos que se heredaban sobre el aprovechamiento del sol, fregar la ropa, saber comportarse, problemáticas de la realidad que se resolvían entonces, ahora se han vuelto invisibles.

La importancia de estos estudios de la vida cotidiana radica ahí, en que su propia cotidianeidad trae consigo la trascendencia de toda una comunidad. El ser humano toma plena conciencia de sí y de su entorno —la ciudad— y su medio ambiente. Es importante acercarle los elementos que le permitan ser creativo en el uso de los espacios. El “lugar” es un concepto muy rico que no coincide con los objetos que lo ocupan; es el acomodo del ser humano en el cosmos. Estos lavaderos o espacios evidencian toda una cosmovisión, toda una forma de ser; de cultura y conocimientos, no es en vano que muchas palabras usadas actualmente deriven de este espacio; “lavar los trapitos al sol”, “como friegas”, “parecen lavanderas”, “fueron a lavar”, “los trapos sucios se lavan en casa”, entre muchos otros.

La importancia de estudiar espacios como estos nos permite comprender roles y géneros que nos ofrecen en un futuro, conocer de dónde provienen ciertas actitudes como podría ser la violencia o discriminación que se ejercen hacia la mujer y de esa manera prevenirla. En este sentido Salazar (2012) comenta que es muy relevante el estudio de los espacios donde se realizan todo tipo de prácticas para ser observadas y analizadas; ya que el registro de los hallazgos seguramente aportan al desarrollo de sus categorías y arrojan nuevos contenidos de las dinámicas de género al poner al descubierto, las distinciones en su uso, las formas de apropiación y percepción y el desplazamiento en el mismo espacio comunitario entre mujeres y hombres, niñas y niños, aspectos todos que van construyendo, reproduciendo o transformando las diferenciaciones en las construcciones de género.

Este espacio femenino y su práctica en México, que se ha realizado por muchos siglos, requiere de mucho más estudio para complementar la temática, pero la intención permite que temas femeninos se vayan insertando en la Historia que también ha sido trastocada por el mundo varonil y que sigue reproduciendo ciertos estereotipos contrarios a la mujer, y aun más a la mujer indígena. De esta manera, Flores y Benhumea (2011) afirman que el imaginario

poco a poco está dando paso a la Historia, que el conocimiento del papel trascendental de la mujer en el ámbito laboral, cultural, social y económico, está paulatinamente apareciendo con las investigaciones que en archivos parroquiales, notariales, judiciales, estatales y nacionales están haciendo los estudiosos de la Historia, para dar cuenta de nuestras las profundas raíces.

Por lo anteriormente expuesto, queda abierta la invitación a profundizar sobre estos temas que se han visto desvalorados por ser considerados triviales. Asimismo, su relevancia radica en que la mujer indígena es doblemente discriminada y violentada en Latinoamérica y el mundo; por sus dos condiciones: ser mujer y ser mujer indígena. Empezar a considerar nuestro entorno ofrece posibilidades de mayor equidad de género y particularmente de integración para las mujeres indígenas.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2002). *La condición humana*. Barcelona: Piados.

Chapultepec, Estado de México (2012), Publicación electrónica, disponible en http://chapultepecmexico.blogspot.x/2012/02/el-antiguo-ojo-de-agua-de-chapultepec_29.html, consultada el 21 de agosto de 2013.

El Sol de Toluca (2011). "Los mazahuas no tienen agua ni para lavar, 05 de junio de 2011. Disponible en <http://www.oem.com.mx/elsoldetoluca/notas/n2097075.htm>, consultado el 26 de agosto de 2013.

Flores García, Georgina y Belém Benhumea Bahen (2011). "Mujeres del Valle de Toluca en pie de lucha; Negras, indígenas y españolas en los siglos XVII-XVIII", *Revista brasileira do Caribe*, XII(23), julio-diciembre 2011, pp. 281-313.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2006). *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo IV: Bienes y vivencias. El siglo XIX*. México: El Colegio de México-FCE.

González Ortiz, Felipe e Ivonne Viscarra Bordi (2006). *Mujeres indígenas en el estado de México. Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*. Toluca: Colegio Mexiquense-UAEMex.

Huerta Jaramillo, Ana María (2010). "Las lavanderas: un ejemplo de lucha y supervivencia", disponible en: http://statuspuebla.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=522&catid=52:buapenstatu&Itemid=58, consultado 25 agosto 2013.

- Manrique Sáez, María del Pilar y Mari José Alberdi Erice (2000). "Lavaderos: espacio público, genérico, de trabajo, de relaciones interpersonales. Cambios acaecidos. Guipúzcoa 1850-1950", en *Vasconia*. (30), pp. 301-321, disponible en <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas30/30301321.pdf> Consultado 28 de agosto de 2013.
- Molinar, Patricia (1997), "Vida cotidiana y salud en mujeres otomíes en el Estado de México", en *Salud problema, nueva época*, 2 (2), junio de 1997, pp. 36-45.
- Rojas Rabiela, Teresa (2009). "Las obras hidráulicas en las épocas prehispánica y colonial", en *Semblanza Histórica del Agua en México*. SEMARNAT-Gobierno Federal, noviembre 2009, pp. 9-26.
- Salazar Antúnez, Gilda (2012). "Más allá de lo aparente. Una propuesta conceptual-metodológica para el estudio de las relaciones de género en contextos de migración", en *Revista Estudios Sociales*. Núm. Especial, marzo, pp. 281-304.
- Yanes, Pablo; Virginia Molina y Oscar González (coord.), (2004). *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México: Universidad de la Ciudad de México.

CAPÍTULO OCHO

MUJERES NASA EN LA GUARDIA INDÍGENA ENTRE EL PODER Y LA RESISTENCIA

María del Carmen Muñoz Millán

FLACSO-Ecuador

Resumen

Se expone un análisis desde la investigación antropológica sobre el papel que juegan las mujeres del pueblo indígena Nasa, en el departamento del Cauca (Colombia), dentro de su participación en la Guardia de Resistencia Indígena, en donde se presenta el proceso de cómo ellas han logrado ganarse este espacio que inicialmente era sólo constituido por hombres, asimismo muestra sus luchas internas por sostenerse, las representaciones simbólicas, políticas y culturales dentro de su comunidad en el periodo comprendido entre 1999 y el 2010. Este artículo esboza las vivencias que las mujeres Nasa tienen dentro del proceso de resistencia en su comunidad, como una forma de contrar restar la guerra que se libra en sus territorios por diferentes actores armados, teniendo en cuenta que la guardia indígena es la encargada de cuidar y proteger dichos territorios.

Introducción

Las mujeres han estado relegadas dentro del ámbito político y en los escenarios de resistencia civil, en muchos casos se les deja en un segundo plano; abordando estas afirmaciones desde el contexto de género se puede decir que han estado discriminadas en esa construcción del poder que desde el espacio político se ha establecido, enmarcado en ese contexto masculino que ha predominado en la esfera política, lo que puede verse bajo el marco de lo que denomina Cappelletti, “*marginalidad política*”, entendiéndola

como: “Aquella situación en la que el individuo percibe barreras externas a su participación en los centros de decisión política de la unidad societal que constituye su marco de referencia. Esta unidad societal puede ser la comunidad o municipio, la provincia o estado, o la nación” (Cappeletti, 1970:425).

Desde este enunciado, la *marginalidad política* impide el avance de las mujeres no sólo en la toma de decisiones; sino que en la mayoría de los casos, no permite acercarse a los espacios de construcción política, es decir, tácitamente está dada bajo diferencias de género y de la imposición social hegemónica que sostiene el poder político en lo masculino.

Aunque el acceso al poder está determinado por diferentes factores, uno de los que se establece preferencialmente tiene que ver con lo relacionado a la preparación, ésta es entendida como: “una socialización en normas y valores que le creen expectativas legítimas de participación en la toma de decisiones políticas” (Cappeletti, 1970:425); sin embargo, esta preparación no puede estar al alcance de todos y en el caso de las mujeres no puede ser parte de sus procesos dentro de su sociedad o comunidades a las que pertenece, en tanto se ha establecido un orden social basado en la exclusión de la mujer en este ámbito: el político.

Teniendo en cuenta que dentro de éste juegan otros factores que no sólo dificultan su preparación para el ejercicio del poder, sino que son determinantes para el ejercicio del mismo, los cuales se encuentran enmarcados desde un orden político, educacional y burocrático y están atravesados por factores económicos; en el caso de las mujeres se ha establecido socialmente una marginalización desde estos campos, que no permiten avanzar hacia una consolidación en relación a la participación activamente política de las mismas.

Partiendo de este concepto de *marginalidad política*, que se toma como punto de referencia para entender la poca apertura que se le ha dado a la mujer dentro del campo político; es necesario detener la mirada a estas lecturas genéricas que abordan estas marginalidades, ya que estos análisis permiten ver que desde los estudios políticos relacionados con la exclusión que es ejercida por las elites dominantes para acceder al poder, no se contempla en dichos ámbitos la participación de las mujeres, resulta interesante considerar que dentro de los debates, críticas y análisis en torno a dicha marginalidad política siguen prevaleciendo las visiones desde lo masculino.

Al centrar el análisis en las mujeres indígenas, éstas se exponen a otros factores que obstaculizan aún más sus posibilidades de ejercer un poder político, en tanto está determinado por la etnicidad y por el papel que culturalmente dentro de sus comunidades les es asignado, es decir, en el marco de construcciones culturales e ideológicas son sostenidas dentro de ese poder patriarcal que se les ha impuesto. Casi de manera contradictoria son las mujeres indígenas las que dentro de los movimientos indígenas ejercen la mayor participación dentro de las movilizaciones de resistencia y las mismas que son invisibilizadas en los espacios de la palabra, dentro del ejercicio del poder y en el momento de la toma de decisiones, aunque hagan parte del proceso de movilización. Sin embargo, la participación de las mujeres en los últimos años ha estado determinada por su lucha interna para reivindicar su papel dentro de estos movimientos, adelantando agenciamientos desde ellas mismas para asumir un papel más preponderante que les permita acceder a otras esferas dentro del campo político, en algunos países de América Latina (Pequeño, 2009) y de esta manera cambiar ese papel de sujetas invisibles que muchas veces se le da dentro de los procesos de resistencia.

Estos lugares de visibilidad que han permitido pasar del anonimato implica también una nueva posición frente al papel activo que durante mucho tiempo han tenido las mujeres indígenas, es claro que durante las acciones colectivas que se realizan en los movimientos son ellas las que han estado de frente, acompañando los procesos, desde allí los procesos de autoreconocimiento comienzan a expresarse como lo expone una de las mujeres *Nasa* perteneciente al programa mujer de la ACIN: “mi pensamiento como mujer es que uno es capaz y si uno asume, pues tiene la confianza de los demás y la responsabilidad que uno demuestre” (003, abril 2012 Entrevista).

Miradas y representaciones

¿Cómo hablar de las mujeres *Nasa*?, no podría encerrarlas en una descripción desde mi mirada occidental que de alguna manera pasa por una visión de ver a los “otros-as”, aunque provenga de un estrato social bajo, hija de migrantes campesinos, habitante de una de las laderas de Cali, Colombia donde la marginalidad no sólo del Estado sino de la sociedad colombiana ha estado presente desde mi infancia, sumándose a ello la discriminación que está latente por las preconcepciones que se tenga de “etnia y género”; desde esta vivencia propia pienso que es quizá algunos de los aspectos comunes que nos une desde el punto de vista de ser mujeres; sin embargo considero que mi mirada desde la mujer, negra-mestiza que soy implica ya una censura visual, pues no pienso como mujer indígena, no llevo la cosmovisión que desde niña se comienza a tejer, aunque la conozca a través de los espacios compartidos, por los libros que la han traducido o por esa búsqueda común de exigencia de respeto y visibilidad que a lo largo de algunos años hemos transitado acompañándonos.

Poder intentar hablar desde esta permeabilidad que me ha seguido, pero que de alguna manera está tocada por una educación occidental; resulta un poco complicado, más aun, en mi pretensión

de acercarme desde una escritura y un ejercicio antropológico con un enfoque descolonial, sin embargo es el campo el que se ha mostrado abierto y a brindando elementos que han permitido adentrarse en la intimidad de los espacios, de descubrir los sentires en cada recorrido, caminando desde las imágenes percibidas, hasta el compartir pensamientos, miedos y palabras; palpando en cada tránsito diversidades en medio de la unidad de ser mujeres indígenas Nasa y siendo acogida desde la descripción que como hace unos años atrás algunos amigos y amigas Nasa me llamaron "*Afro-nasa*". De esta manera este caminar permite recrear en los siguientes párrafos parte de lo que intento exponer para acercarme a una descripción de la mujer Nasa desde sus propias miradas, aunque quiéralo o no pase por la mía.

Las mujeres Nasa

Para acercarse a hablar de la mujer *Nasa* considero necesario tomar como punto de partida la cosmovisión que está presente en toda la vida de la comunidad, desde allí se gesta cada uno de los caminos no sólo de la vida individual sino colectiva de esta población indígena, tomando como punto de referencia la relación que cumple la naturaleza con el ser humano, en la cultura *Nasa*, las etapas de la mujer son concebidas desde las fases de la luna, con la que se simboliza su tránsito dentro de la comunidad, por eso al hablar de la luna, es hablar de la mujer Nasa y del recorrido que ésta hace a lo largo de su vida conocido como "*el camino de la luna*" (CRIC,2006:25).

Imagen 1. Camino de la luna



Fuente: (CRIC, 2006). Dibujo del camino de la luna

A' te "luna" en *Nasa Yuwe* se dice que es femenina, es también Sa't u' "mujer cacica", es en sí la consejera del tiempo, para entender un poco este camino, en una recopilación de la cosmovisión Nasa realizada por varias entidades de algunos cabildos, y el CRIC, se ha recogido la siguiente descripción, lo que muestra las etapas de la luna, relacionadas con las de la mujer Nasa concebidas de la siguiente forma:

1-NYAFX A'TE LUUCX: La primera luna niña, corresponde a una niña recién nacida.

2- A'TE LUUCXTASXUJ PUTXTESA: Luna niña subiendo en el occidente, hace referencia a la que empieza a crecer, teje su primera jigra (mochila), pero aún es débil.

3- A'TE KNA`SA: Luna joven (señorita), simboliza la mujer hermosa, rápida y coqueta, la que tiene ya dos jigras terminadas.

4- A'TE THEJCSA: Luna que está en proximidad de ser mayor sabia, simboliza la mujer madura, fuerte física y espiritualmente, es la que ya ha construido sus tres pares de jigras, sabe cuidar la huerta y la casa y puede procrear hijos.

5- A'TE THE`SA: Luna mayor y sabia, señora y anciana, está simbolizada en la mujer fuerte, sabia, madura la que tiene muchos conocimientos para dar consejos, también para elaborar jigras, chumbes, anacos, el cuidado de la huerta, las mingas, repartición de comida y de chicha. Es la que tiene 12 prenses en su anaco.

6- A'TEKI' LUUCXICSA: La luna en el proceso de la niñez nuevamente: representa aquella mujer con bastón, persona con mucha experiencia de vida, de construcción de conocimiento, es la mujer que puede utilizar sus dieciocho prenses en el anaco.

7- A'TE THAKWEJ PUTXTESA: Luna subiendo en oriente, es el símbolo de la mujer con muchos conocimientos para guiar a otras personas, se relaciona con personas de mucha confianza, niños y niñas, y sus movimientos son lentos, es débil físicamente y necesita la guía de la niña para el camino.

8- A'TE İKHNA PAJ`XNI: Luna nuevamente en su sitio, simboliza una mujer silenciosa, callada, aislada, la que ya no comparte conocimientos, está descansando en el mar después de largo recorrido por la tierra (CRIC:2006).

Como lo describe la cosmovisión, la mujer Nasa es concebida desde sus etapas de vida en relación con la tierra, la producción en los tejidos, la huerta y la procreación, a su vez, la luna representa la segunda esposa del sol, ya que la primera fue la tierra, la mujer Nasa es concebida como parte

del equilibrio junto con el hombre dentro de la comunidad. Esta relación de simbología permite acercarse a la esencia cultural desde donde se concibe la presencia de la mujer Nasa en los diferentes espacios.

Resistencia de las mujeres Nasa

¿A que resisten las mujeres Nasa? Es la pregunta que muchas veces me hacen las mismas entrevistadas o cuando hablo de mi proyecto de investigación; y es que no sólo se resiste a la guerra que día a día se vive dentro de los territorios colombianos que habitan, también se resiste a la invisibilidad que desde los patrones impuestos colonialmente se sigue reproduciendo por los hombres, por las mismas mujeres o por la sociedad dominante, se resiste a las trabas para poder salir del margen social, político y económico que existe dentro y fuera de la comunidad, pero también a los abusos sexuales que impone el conflicto armado. Desde aquí es que se hace necesaria una “descolonización” en diferentes ámbitos que permita traspasar ese legado y construir otras formas de ser, hacer y actuar para las mujeres indígenas.

La resistencia de las mujeres Nasa acompañada de sus hombres converge en la permanencia en sus territorios, en la lucha que, día a día, libran por mantenerse vivas y mantener vivos a sus hijos a pesar de los campos minados, de los combates que en cualquier momento libra el ejército y la guerrilla, de las amenazas a su vida y a su dignidad, a las violaciones sexuales que históricamente se han dado en el territorio por parte de los actores armados, a las violaciones de los Derechos Humanos, sumado esto a la marginalidad que tanto el Estado como la misma sociedad impone.

El cuidar el territorio se hace parte fundamental de la vida, trayendo a la actualidad una práctica ancestral y asumiéndola como mandato, de esta manera se retoma este cuidado con la guardia indígena, la cual en sus inicios estaba conformada sólo por hombres, o como se conoce en *Nasa Yuwe*, los “*Kiwe Then'zawesx*” (cuidadores del territorio) con una formación más militar que social cuyo enfoque estaba dado para contener los efectos de la guerra, pero también para seguir los mandatos de la defensa del territorio y la vida; dentro de la cual la participación de la mujer comienza a emerger, llegando hasta donde les ha sido “permitido”, como lo comentaron algunas entrevistadas, dentro de la cual han logrado ocupar los cargos de coordinadoras de guardia.

Sin embargo, cabe destacar que esta incursión dentro de la guardia indígena ha pasado por un proceso primero de interiorización por parte de ellas, como mujeres indígenas que intentan desligarse de una postura enmarcada en las labores sólo domésticas o de acompañamiento, para dar paso a asumir una postura que implica la acción propia de la resistencia, del enfrentamiento y del reordenamiento dentro de la comunidad; en segundo lugar, estas formas de representación también pasan por ¿cómo lo asume la comunidad?, la cual es la que permite o no la continuidad de los procesos; aquí se hace necesario destacar la mirada tanto de las comunidades, como de los hombres, quienes reconocen los cambios, los cuales han pasado a ser estructurales en tanto que la propuesta organizativa y social de la guardia indígena, como factor de hacer frente al conflicto armado y ser realmente agentes de paz, desafía el orden establecido culturalmente.

Es necesario plantear que en el fondo del debate sobre la propuesta de que sea la guardia indígena los que cumplan con el control sobre el territorio sin necesidad de la presencia de fuerzas armadas, pone en entredicho el concepto de la soberanía cuando se dice que hay un control militar, de las fuerzas armadas y una hegemonía sobre las armas.

Al considerar este papel de las mujeres en la guardia indígena y el valor actual que tiene esta figura como lugar de participación política, ha ejercido y sigue ejerciendo cambios al interior de la comunidad indígena, teniendo en cuenta que ha pasado por una negación para que ellas entraran a la guardia indígena *“ya que no es bien visto el estar compartiendo con hombres”*, siendo en muchos casos catalogadas para las primeras mujeres que ingresaron como *“machorras,”*¹¹ uno de los argumentos planteados era el dejar de lado las labores concernientes a las mujeres y salir por largos periodos de la casa, lo que implicaba en muchos casos juzgamiento hacia ellas por otras mujeres; sin embargo fueron algunos hombres los que comenzaron a motivar a más mujeres a ingresar y a colocar en la comunidad la importancia que esto tenía como pueblo en resistencia.

El espacio de la guardia indígena, sin embargo, es un espacio no sólo de lucha y confrontación es también un espacio de reconocimiento, de práctica de esa resistencia que se libra, día a día, en los territorios para sobrevivir a los efectos de la guerra, de las políticas neoliberales, de la falta de oportunidades a la población indígena-campesina que en Colombia se da, pero también es un espacio donde las mujeres comienzan a ganar terreno, donde se hacen exigencias por los derechos que se tiene como mujeres dentro de sus comunidades y dentro de todo el territorio nacional, este espacio, se convierte en un espacio de incidencia política, social y cultural como lo afirma una de las mujeres *Nasa*, quien es coordinadora del programa mujer de su cabildo y, a su vez, hace parte de la guardia indígena de la zona Norte del departamento del Cauca:

En este espacio de la guardia creo que siempre ha habido, por decir así, el reconocimiento se lo llevan siempre los hombres no han sido las mujeres y nosotros vemos que

11 Sinónimo de comportamiento muy masculino, relacionado con lo “macho”.

siempre en las marchas, los congresos, en las recuperaciones de tierra siempre han estado las mujeres y siempre han estado al frente, y siempre han estado allí y siempre es que decimos es que nosotras las mujeres siempre hemos sido frenteras, nosotros hemos defendido a nuestros hombres, pero los hemos defendido pero nunca se ha tenido ese reconocimiento, inclusive desde los mismos líderes o desde los mismos hombres no tenemos ese reconocimiento (014, abril 2012-Asamblea Nacional de Mujeres Indígenas/ entrevista).

Ese reconocimiento al que hace alusión la entrevistada, pasa por el poder de la palabra que se asume en la mayoría de los casos ante la comunidad, los medios de comunicación, las asambleas, las reuniones, los congresos etc., y que la siguen ejerciendo principalmente los hombres.

Una guardia indígena con mujeres

La participación directa y visible de las mujeres *Nasa* en la guardia indígena se puede decir que ha estado dada por el mismo agenciamiento que ellas han hecho para lograr incursionar en este espacio, en algunos casos contando con aliados masculinos líderes que han motivado para que ellas asuman este proceso, esto ha implicado, a su vez, cambios internos dentro de la misma guardia que han traspasado los espacios comunitarios y familiares, planteando nuevas dinámicas que las coloca en “otros” lugares; este proceso ha influido en el cambio de posturas tanto de los hombres como de las mujeres que han asumido el papel de ser cuidadores de sus territorios, de la vida y de sus comunidades; la entrada de las mujeres a la guardia implica otras miradas, otros modos de caminar y sobre todo de mirar y sentir la resistencia indígena.

Para las mujeres que se asumen como tejedoras de la vida, la participación activa dentro de esta propuesta de paz es un accionar para proteger a sus hijos, a su familia y a su comunidad; independientemente de algunas contradicciones

que ellas ven al interior del movimiento indígena (como el acceso a los niveles directivos, la palabra a la hora de tomar decisiones, entre otros) valoran que su participación se sigue construyendo desde la cosmovisión de la complementariedad entre hombres y mujeres, donde para algunos hombres que han liderado el proceso de la guardia, el hecho de que las mujeres *Nasa* entren a ser parte de ella, pasa por una concepción espiritual en donde se entiende su importancia a partir de considerar que:

La mujer es la que indica el camino, en la medicina tradicional, la mujer es importante porque tiene el poder de manejar lo espiritual, la mujer indígena es la que abre el camino por eso en la recuperación de tierras es la mujer primero la que tiene que entrar, porque es la que tiene el contacto con la madre tierra, en la guardia indígena es lo mismo, en la guardia indígena es la mujer la que rompe el camino por eso siempre nosotros colocamos una mujer adelante porque es la que le hace apertura al hombre, porque el hombre a veces se pierde, y como la mujer es más periódica ella puede enrutar mejor, por eso en la cabeza de cada ritual tradicional está la mujer, allí está la importancia y la importancia más por lo que luchamos, por lo que defendemos que es la madre tierra, que es mujer, allí radica la importancia de la mujer en la guardia indígena y son las últimas las más estratégicas, ellas cumplen un papel muy importante en la guardia en la inteligencia y en todo el proceso de malicia, nosotros somos más olímpicos, la mujer es más detallista en ejercicio, por eso una mujer de coordinadora es doble que el hombre y la importancia es que la mujer no se olvida, nosotros nos olvidamos, la mujer está pendiente de las acciones que hay que hacer, como que recuerda es la guardia dentro de la guardia. (010, Mayo 2012/entrevista).

La entrada como guardias

El ingreso de las mujeres a la guardia indígena pasa inicialmente por el proceso de expedir una resolución en el 2001, según lo afirma la primera coordinadora en donde “se determinó la no participación de las mujeres en la guardia”, sin embargo las mujeres comenzaron a agenciar su participación y su vinculación se va dando paulatinamente y en muchas ocasiones enfrentándose a comentarios de la misma comunidad, de sus familias o compañeros que no estaban de acuerdo con su ingreso por considerarlo una tarea masculina. Sin embargo, como lo expone uno de los ex coordinadores regionales de la guardia indígena, su entrada a la guardia mostró ese papel que en muchas ocasiones ellas han realizado y que se podría decir ha pasado desapercibido:

Pues a las mujeres también les ha gustado, el tema de la guardia, estar ahí, prestar los turnos, ir a hacer control, ir a recorrer territorio, enfrentarse con los diferentes actores [armados], entonces como les ha gustado ellas dicen yo quiero meterme al tema de la guardia y han jugado el mismo papel de los hombres en la guardia, tienen las mismas funciones, aunque hay por ejemplo mujeres muy valientes, muy decididas, como hay mujeres que tampoco, no arriesgan mucho, como también hay hombres muy valientes, como hay otros que se mantienen y no arriesgan mucho, la mayoría de las mujeres son solteras las que entran a la guardia, así que digamos que como un 60% que entran a la guardia son solteras están ahí, cumplen como digo las mismas funciones, tienen los mismos símbolos, tienen las mismas capacidades para coordinar, porque hay mujeres que son coordinadoras (005, Abril 2012/entrevista).

Esta posición denota un grado de identidad que se agencia desde las dinámicas de formación y consolidación de las mismas mujeres por acceder; ser más visibles y participar de las tomas de decisiones.

La mirada de la comunidad

Dentro del proceso organizativo de la población *Nasa*, la mirada de la comunidad es importante en tanto legitima o desaprueba una conducta o proceder, aunque es la comunidad consciente del papel que culturalmente juega la mujer, hay que tener en cuenta que la palabra está centrada en el poder hegemónico masculino. Las mujeres que han entrado a participar de la guardia indígena han logrado subvertir esa mirada, de una parte de la comunidad, que desaprueba sus pretensiones y han cambiado, incluso, algunas reglas internas dentro de la guardia que estaba determinada por esa mirada comunitaria:

Sí, hemos sido criticadas, pero eso ha ido cambiando, antes no nos dejaban meter en los cambuches¹² con los hombres, pero ya si, esa amistad la gente lo veía mal, la comunidad no entendía hasta antes cuando yo no estaba en el proceso yo lo veía mal, eso de que un hombre llega y abraza a una mujer eso qué es? pero ya uno va cambiando, hay unos que entiende pero otros no, las mayorcitas no, como hay unos que cuando se metieron a guardias, al proceso, como que la familia ya los esposos, no se iban a aguantar y tenían problemas, y ella decidía -no yo sigo con mi proceso- y ahí a veces se separaban y la comunidad decía es que ella se fue para la guardia y vea, pero siempre decían -es que ella se fue para la guardia y ella dejó el marido, entonces yo le decía -y entonces él cuando él se va para la guardia y allá mantiene con más personas que?, porque es hombre,

12 Hace referencia a las tiendas de campaña hechas en material rústico.

nosotros tenemos los mismos derechos, nosotros sentimos igual; pero hasta ahorita la mujer es muy criticada (007, Abril 2012 /entrevista).

Traspasar ese orden implica también ir reconstruyendo la cultura, moviendo los parámetros establecidos y a su vez incidir en formas y construcciones mediadas por los momentos históricos que cada comunidad va teniendo, de esta manera se observa, como ejemplo, las dinámicas a las que se enfrentan las mujeres que deciden ingresar a la guardia indígena, desde que se asume su ingreso y todo lo que implica su proceso de formación y de trabajo diario que es comparable con el proceso y las tensiones que deben asumir las mujeres militantes de las bases zapatistas en México.

Igualmente, en el siguiente relato puede verse el concepto que algunos hombres han tenido con respecto al ingreso de las mujeres en la guardia, pero también el proceso de las mujeres jóvenes que han comenzado ese camino ya trazado por otras mujeres y que les ha permitido proponer, desde su presencia, exigencias y su compartir otras dinámicas que se han ido tejiendo al interior de la guardia y de su comunidad.

En algunos compañeros he notado pero más por ideología, tienen una ideología como muy machista, donde piensan que la mujer no debe andar por allá supuestamente haciendo ejercicio porque eso es de hombres, eso es de machonas; pero es muy poco ya, uno mira la juventud y tiene otro sentido y otro conocimiento y además, pues, pienso que la misma formación, también a muchos muchachos le ha servido y muchos compañeros eso lo han reconocido, hay otros mayores que tampoco no son egoístas y ellos les parece muy bien que no solamente sea el hombre, sino también la mujer que esté integrando la guardia, entonces uno ve que escasamente son unos compañeros que de pronto todavía

tienen ese ego, es que solamente el hombre es el que puede hacer las cosas, entonces uno de ellos escucha comentarios como: —ah no es que esas mujeres se van allá a conseguir el mozo,¹³ a andar con el mozo o a buscarse otro, pero uno se da cuenta que no es así, eso depende también de cómo uno se comporte con los compañeros, de que uno se gane el respeto de los demás (003-Abril 2012/entrevista).

Entre la familia y la guardia

Para las mujeres de la guardia indígena el llegar a este lugar de acción política, también las confronta con su accionar como madres y esposas, porque en tanto deben constantemente como muchas lo expresan —defender su decisión de estar en la guardia—, sin embargo, en muchas ocasiones éste se convierte en un lugar desde donde no sólo son cuestionadas sino que pone en riesgo la unidad familiar, colocándolas en una posición de permanente conflicto y desafíos como lo exponen a continuación.

Una de las guardias que es madre soltera comenta:

Siempre ha habido complicaciones, yo no tengo esposo, vivo con mis (3) hijos pero ellos al igual que mi familia nunca estuvieron de acuerdo a que yo participara de estos espacios y menos a que yo perteneciera a la guardia, son muy temerosos de que de pronto me suceda algo, porque ellos han escuchado cosas, de las confrontaciones, de las recuperaciones de la tierra entonces ellos dicen —no mamá pero usted cómo se va a ir por allá—, pero ya poco a poco ellos han tomado como esa mente amplia de decir —no eso es algo que a mi mamá le gusta, eso es como su trabajo social que para ella es muy bonito, pero siempre están ahí

13 Hace referencia a un amante.

pendientes y diciendo —ah usted otra vez que se va 3 o 4 días, qué pasa?, siempre hay los jaloncitos de orejas, pero bueno es un llamado de atención y en verdad es que a veces uno se mete y es un trabajo donde uno quisiera estar todo el tiempo, de tiempo completo pero a veces son los hijos o la familia los que le jalan las orejitas y uno dice —ah no yo dejo aquí algo pendiente pero ya vuelvo de nuevo a mi casa- (008, Abril 2012/entrevista).

Para la otra entrevistada, quien también es madre soltera de dos hijos la cual tuvo que abandonar la guardia para poder cuidarlos expone:

Yo dure dos años en la guardia, y me retiré porque como yo soy madre soltera en ese tiempo estaban muy pequeñas mis dos niñas y dije —no las puedo dejar mucho tiempo solas— era muy difícil y también pues, quería meterme a otro espacio y me dediqué a la casa, al trabajo de la finca, ya después todo ha sido un proceso, yo empecé de pronto en la junta sin ninguna experiencia, después empecé como alguacil, no sabía porque personalmente yo no sabía de este proceso, no sabía ni de juntas de acción comunal, ni del cabildo no sabía nada, alguien me dijo necesitamos alguaciles, y yo dije —yo quiero ir— y me gustó, y me dijeron usted es capaz, es crítica entonces váyase para la guardia, cuando en ese tiempo no existían coordinadoras, luego en un evento me eligieron como coordinadora de las mujeres de la guardia” (007, Abril 2012/entrevista).

Por otro lado, se reconoce a la mujer como parte activa de este proceso dentro del cual han demostrado su capacidad para ejercer y permanecer como parte de la guardia indígena:

La mujer es parte activa de un proceso integral como el de la guardia indígena que en ese sentido las mujeres han jugado un papel importante en el sentido de que a veces se señala desde la otra ideología de que las mujeres son incapaces y ese tema de capacidad lo demuestra entre hombres y mujeres de estar ahí en el marco de un proceso conjunto (009, Abril 2012/entrevista).

De esta manera, las mujeres en la guardia se enfrentan a situaciones personales, familiares y comunitarias que las coloca en una posición en muchos casos de desertar o por el contrario como algunas manifestaron de continuar en la lucha no sólo por la defensa de su territorio y de su identidad, sino por un lugar de reconocimiento dentro de sus propias comunidades lo que implica ir trascendiendo de la mera participación, para ir consolidando cada vez más espacios de participación política, donde se puedan asumir con su propia voz, que en la mayoría de los casos sigue siendo de los hombres al igual que la toma de decisiones.

Bibliografía

Cappeletti Vidal, Ricardo (1970). *La marginalidad política como factor de innovación en áreas subdesarrolladas*/Foro internacional./vol 10. No. 4. pp. 425/El Colegio de México.

Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC y Asociación de Cabildos Ukwawé'sx Nasa Cxhab (2006). *Camino del tiempo*. Popayán, Colombia.

Pequeño Bueno, Andrea (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO. Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 9-23.

Sandoval Forero, Eduardo (2008). *La guardia indígena nasa y el arte de la resistencia pacífica*. Editorial Códice Ltda. Bogotá. Colombia.

Anexo: Tabla de entrevistas

Código entrevistado	Descripción	Fecha de entrevista
003	Comunera	Abril 24 de 2012
005	Ex coordinador Regional de la guardia indígena	Abril 25 de 2012
007	Ex coordinadora de guardia	Abril 8 de 2012
009	Ex consejera mayor del CRIC	Abril 9 de 2012
010	Ex coordinador de la guardia indígena del Cauca	Mayo 24 de 2012
014	Guardia Indígena-Mujer	Abril 9 de 2012