

~~1092~~  
T  
1092

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION  
ARCHIVO HISTORICO

122191

22191

**RESISTENCIA Y ACCIÓN COLECTIVA  
DE LAS MUJERES NAHUAS DE CUETZALAN:  
¿CONSTRUCCIÓN DE UN FEMINISMO INDÍGENA?**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTORA EN DESARROLLO RURAL

PRESENTA

SUSANA MEJÍA FLORES

DIRECTORA DE TESIS SONIA COMBONI SALINAS

MÉXICO D.F.

OCTUBRE DEL 2010

## Agradecimientos

A mi asesora y amiga la Dra. Teresa Sierra Camacho quien se acerca a los procesos de una manera sensible y comprometida; y quien siempre me brindó su apoyo y confianza para la realización de esta investigación.

A la Dra. Rosalba Aída Hernández, precursora del feminismo de la diversidad en México, también asesora y amiga, quien comparte conmigo y las compañeras de Cuetzalan sus conocimientos y sabiduría de una manera comprometida.

A mi directora de tesis la Dra. Sonia Comboni Salinas, por su manera humana de apoyarme en la realización de este trabajo.

Al Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres A.C. centro donde trabajo por otorgarme las facilidades necesarias para la realización y terminación de esta tesis.

A todas las sinodales: Ixkic Duarte, Beatriz Canabal, Gisela Espinosa y en especial a Adriana Terven por todo su apoyo y rigurosidad en la revisión de este trabajo.

A todas las amigas y compañeras integrantes de las organizaciones de Cuetzalan que compartieron conmigo sus experiencias, sus ideas y sus sueños de una manera clara, abierta y comprometida: Rufina E. Villa, Ma. Cristina López, Angélica Rodríguez, Oligaria Saldaña, Celestina Cruz (+), Aurelia Mora, Esperanza Contreras, Ma. Martha Ramos. Cecilia Payno, Juanita García, Ocotlán Pinahuis, Guadalupe Vásquez, Dominga Ramos, Joaquina Diego, Danira Contreras, Juana Chepe, Adriana Petra y Antonia Carrillo.

A mis maestros y compañeros del Doctorado en Desarrollo Rural de la UAM- X por compartir conmigo sus conocimientos y por su paciencia y las largas horas de discusión y revisión de nuestros avances de investigación.

A las compañeras del Seminario de Género y Etnicidad del CIESAS quienes compartieron de manera amistosa y desinteresada sus conocimientos y avances en la investigación, proporcionándome aportes fundamentales.

Finalmente agradezco a mi familia y principalmente a mi hermana Rocío por creer en mí y alentarme para la finalización de este trabajo. A mis hijos Diego y Rodrigo quienes con las dificultades clásicas de los jóvenes en la actualidad, poco a poco van entendiendo la necesidad de construir un mundo diferente y se suman a ello. A mi compañero José Luis, ya que sin su apoyo y solidaridad no hubiera podido dedicar el tiempo necesario para la finalización de esta investigación.

Sin dejar de mencionar a mi cuñado y editor Víctor Soler por su trabajo riguroso y a marchas forzadas para culminar la publicación.

## **Dedicatoria**

A Celestina Cruz Martín(+) por su valentía y decisión para cambiar su vida y la de las mujeres nahuas de Cuetzalan.

A “Los y las Zapatistas” por enseñarnos que “Otro mundo es posible”

A las Mujeres Nahuas de Cuetzalan que día a día tejen y bordan el camino hacia ese otro mundo.

A mis amigas y compañeras de CADEM y Comaletzin, pioneras en el feminismo rural, por permitirme ser parte de esos círculos de mujeres que abogan por ese mundo donde “caben muchos mundos”

# ÍNDICE

|                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Resistencia y Acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan<br/>¿Construcción de un feminismo Indígena?</b> | 9  |
| <b>Capítulo 1.</b>                                                                                                   |    |
| <b>La Región: Conformación histórica, cultura y diversidad del grupo nahua<br/>de la Sierra Norte de Puebla</b>      | 21 |
| Introducción                                                                                                         | 21 |
| La Región                                                                                                            | 22 |
| La Historia                                                                                                          | 24 |
| La lucha contra los <i>analtekos</i>                                                                                 | 30 |
| Conformación del Medio Ambiente Natural                                                                              | 32 |
| Relaciones de Poder interétnicas en la Sierra Norte de Puebla                                                        | 36 |
| Proceso de Enculturación                                                                                             | 38 |
| Sistemas de cargos y aspectos ceremoniales en las comunidades nahuas                                                 | 40 |
| <b>Capítulo 2.</b>                                                                                                   |    |
| <b>Las Mujeres de Cuetzalan y las relaciones de Género en las<br/>Unidades Domésticas de los grupos nahuas</b>       | 47 |
| Introducción                                                                                                         | 47 |
| Historia de vida de María Antonia Hermelinda                                                                         | 49 |
| Los grupos domésticos y la estructuración del parentesco en Cuetzalan                                                | 56 |
| Estrategias de reproducción y división sexual del trabajo                                                            | 57 |
| Trabajo                                                                                                              | 58 |
| Trabajo doméstico                                                                                                    | 58 |
| Trabajo agrícola                                                                                                     | 59 |
| Trabajo agrícola comercial                                                                                           | 59 |
| El pequeño comercio                                                                                                  | 61 |
| La actividad artesanal                                                                                               | 61 |
| El Matrimonio                                                                                                        | 64 |
| <b>Capítulo 3.</b>                                                                                                   |    |
| <b>Resistencia cotidiana de las mujeres nahuas de Cuetzalan</b>                                                      | 73 |

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| Introducción                                | 73 |
| María Antonia Hermelinda                    | 75 |
| Aurelia Mora González                       | 79 |
| María Cristina López                        | 81 |
| La resistencia cotidiana en mujeres jóvenes | 85 |
| El casamiento por acuerdo                   | 87 |
| La Violencia Domestica                      | 88 |

## Capítulo 4

|                                                                                                                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan:<br/>construcción de sus demandas como mujeres indígenas.<br/>Entrecruzamientos de género y etnia</b> | 91 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción                                                                                                                                       |     |
| Antecedentes de los procesos organizativos de las mujeres nahuas en Cuetzalan                                                                      | 92  |
| La Lucha por la tierra en la Sierra Norte de Puebla                                                                                                | 93  |
| De la Lucha por la tierra a la lucha por la defensa de la producción y el<br>excedente económico. Historia de la Cooperativa “Tosepan Titataniske” | 94  |
| La Comisión Regional de Artesanas. Germen de la organización de las mujeres<br>indígenas en Cuetzalan                                              | 96  |
| Surgimiento de otros Grupos de Mujeres en Cuetzalan                                                                                                | 101 |
| La Yankuik Siuat                                                                                                                                   | 101 |
| La Organización de Mujeres tejedoras Fuertes “Maseuachikauka Tejkitini”                                                                            | 102 |
| Maseuasiuaxochit tejkitini Mujeres tejedoras en Flor                                                                                               | 103 |
| Yankuik Maseualnemilis                                                                                                                             | 104 |
| El Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM A.C.)                                                                                      | 105 |
| Las Iniciadoras: “Mujeres de costumbre”                                                                                                            | 106 |
| Motivaciones de las mujeres nahuas de Cuetzalan para organizarse.                                                                                  |     |
| ¿Enfrentando necesidades básicas o estratégicas de género?                                                                                         | 107 |
| Cubriendo necesidades prácticas de las artesanas de Cuetzalan                                                                                      | 109 |
| De lo personal y lo subjetivo: otras necesidades humanas fundamentales:                                                                            |     |
| Participar, conocer otros lugares, otras mujeres. Conocer cosas nuevas                                                                             | 112 |
| Transformación de identidades individuales e identidades colectivas                                                                                | 115 |
| La organización es como una escuela que nos “permite despertar”                                                                                    | 116 |
| La Construcción de un Sujeto Colectivo: “Nosotras, la organización”                                                                                | 119 |
| Construcción de Identidades interculturales                                                                                                        | 123 |

## Capítulo 5

### De mujeres indígenas de costumbre a mujeres indígenas nuevas:

#### Transformaciones de las relaciones de género en las comunidades

|                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>nahuas de Cuetzalan</b>                                                                                                                                            | 133 |
| Introducción                                                                                                                                                          | 133 |
| Conflictos y transformaciones en las identidades de género                                                                                                            | 137 |
| De lo personal: “Una mujer no puede andar sola”                                                                                                                       | 139 |
| Apropiación de la palabra “ahorita, ya digo, ya hablo, ya opino, no opinaba yo”                                                                                       | 140 |
| Trabajo doméstico: “a el no le gustaba porque decía que era yo la que debería estarlo esperando con la comida lista y las tortillas”                                  | 141 |
| Confrontación familiar: “Antes mi esposo si se enojaba, hasta me pegaba, ya después el se fue a Puebla, y ya yo me quede de responsable de la tortillería”            | 142 |
| Transformaciones en las relaciones de género. El chisme:                                                                                                              |     |
| “pues que hablen, que hablen, ellos no nos van a dar de comer                                                                                                         | 146 |
| Violencia Doméstica “Ahora ya nos podemos defender para todas las mujeres”                                                                                            | 148 |
| Hermanidad entre Mujeres “las mujeres organizadas hemos visto de valorarnos y de respetarnos entre nosotras, si no, ¿cómo?”                                           | 150 |
| Transformando Relaciones de Género y etnia en lo colectivo                                                                                                            | 152 |
| Conflicto en la organización mixta: si estábamos con ellos, ellos podían decidir, éramos como un marido y una mujer                                                   | 152 |
| “El enfrentamiento con los “otros”, el sutil pero profundo racismo Cuetzalteco.                                                                                       |     |
| “La verdad los coyome están acostumbrados a que solo ellos pueden tener dinero, no estaban acostumbrados a que los indígenas y menos las mujeres pudieran hacer algo” | 159 |
| Ser Mujeres Nuevas                                                                                                                                                    | 164 |

## Capítulo 6

### Los diálogos interculturales en la construcción y defensa de los derechos

#### de las mujeres nahuas de Cuetzalan

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción                                                                                         | 169 |
| Reflexiones sobre los derechos de las mujeres en diversos contextos                                  | 170 |
| Los Derechos de las Mujeres Indígenas en México                                                      | 172 |
| La construcción de los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan                                   | 174 |
| Derechos de la cultura de sus pueblos                                                                | 178 |
| Defensa de los derechos como mujeres indígenas: Hacia una Justicia indígena con equidad              | 185 |
| Participación en la elaboración de una propuesta de Ley Indígena alternativa, en el estado de Puebla | 186 |
| Juzgado Indígena de Cuetzalan                                                                        | 187 |
| La Casa de la Mujer Indígena                                                                         | 189 |

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| La Defensa de los Derechos de las Mujeres Indígenas desde la Maseuasiuatkali | 189 |
| Casos Atendidos en la Casa de la Mujer Indígena en el 2004                   | 190 |
| Problemática ante el Derecho Positivo                                        | 191 |
| Caso de reconocimiento de la paternidad originado por concubinato            | 191 |
| Los casos de denuncia de maltrato siguen el siguiente proceso                | 195 |
| Prácticas ante la justicia tradicional o indígena                            | 196 |
| Los casos de denuncia de maltrato siguen el siguiente proceso                | 197 |
| Hacia una Conciliación Intercultural con Perspectiva de Género               | 200 |

## **Capítulo 7**

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Diálogos Interculturales: feministas rurales y mujeres indígenas nahuas:<br/>¿construcción de un feminismo indígena?</b> | 205 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción                                                            | 205 |
| Crítica al feminismo hegemónico en México                               | 205 |
| El Feminismo Rural                                                      | 208 |
| Feminismo Indígena                                                      | 211 |
| Diálogos Interculturales: feministas rurales y mujeres indígenas nahuas | 214 |
| La educación popular desde el género y la cultura                       | 215 |
| El feminismo nahua                                                      | 219 |
| Construcción de Alianzas Estratégicas                                   | 221 |
| Interconexión de movimientos                                            | 222 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| <b>Reflexiones finales</b> | 227 |
|----------------------------|-----|

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Resistencia y acción colectiva de los grupos y actores sociales            | 227 |
| Sobre los derechos de las mujeres indígenas y el feminismo en nuestro país | 231 |
| Sobre los Procesos de Desarrollo con Poblaciones Indígenas                 | 234 |

|                     |     |
|---------------------|-----|
| <b>Bibliografía</b> | 238 |
|---------------------|-----|

# Resistencia y Acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan

## ¿Construcción de un feminismo Indígena?

### Introducción

Llegamos a casa de Juana, ahí junto con ella estaban Ocotlán, Doña Lupe, Francisca, Juana Vásquez, y algunas dos mujeres más que ya no recuerdo quienes eran. En medio de la penumbra clásica de las casas de la región, me deslumbró la blancura de sus naguas y los colores llamativos de sus camisas bordadas por ellas mismas. Nosotros también llamábamos su atención, nos observaban y comentaban entre ellas en nahuatl, se reían, después me confesaron que les llamaba la atención mis pantalones y mis guaraches “de señor”, todas ellas iban descalzas y en aquella época en estas comunidades se veían pocas mujeres en pantalones, ahora algunas jóvenes los empiezan a utilizar. Después de observarnos durante un rato, empezamos a saludarnos de mano, una a una, tal y como se acostumbra. Algunas platicaban, Doña Lupe se peinaba, mientras otras continuaban su labor de bordado, actividad que nunca dejan de hacer durante talleres y reuniones. Nos acercaron unas sillas, y nos ofrecieron cafecito, era un ambiente muy agradable, ellas se veían contentas, en especial llamaba la atención la gracia de Ocotlán, quien reía con nosotros y nos tocaba, nos abrazaba, decía frases como “que bueno que vinieron”, “nos da mucho gusto de que nos vengamos a visitar”, fue un recibimiento muy cálido. Desde ese momento nació algo entre “nosotras”, algo muy fuerte y muy profundo, difícil de explicar pero que creo que junto con la magia general del ambiente en Cuetzalan, es lo que me ha hecho permanecer aquí, a su lado, durante más de 15 años”.

La anécdota del epígrafe es parte de mis recuerdos sobre la historia de la organización de mujeres nahuas de Cuetzalan, que dio inicio aquel viernes del año 1985, cuando un grupo de estudiantes de la UAM-X hacíamos nuestro servicio social en la cooperativa “Tosepan Titataniske”, organización de campesinos nahuas que en aquel entonces cobraba un gran auge en la comercialización de los principales productos de la región: café y pimienta para la exportación y naranja y mamey para el mercado nacional, así como en el abasto de productos de primera necesidad como el maíz, el azúcar y el jabón a través de un convenio con la distribuidora DICONSA.

A pesar de mi formación agronómica, en mí prevalecía principalmente el interés por la organización social y política de los campesinos y en este caso de los indígenas, además de mi rebeldía natural al orden jerárquico de género, que había vivido en: mi familia clasemediera, en la que mi padre, profesionalista, daba las ordenes, y mi madre, “ama de casa”, las ejecutaba, sin embargo él había determinado que sus hijas debieran ser brillantes profesionistas para que no tuvieran que depender, como mi madre, de ningún hombre y tener que estar bajo sus ordenes; también en la Universidad en el que la ingeniería se

consideraba una carrera de varones y como resultado obteníamos un título de “Ingeniero Agrónomo”, así en masculino, pues no está permitido, según la lengua española, nombrar a las mujeres “ingenieras”; y posteriormente enfrentaba en mi desarrollo profesional cuando en reuniones de la cooperativa los campesinos y/o asesores de la misma se referían a mis compañeros como “ingenieros” y daban credibilidad a sus palabras, mientras a mí se referían como “la señorita”. apenas y escuchaban mis palabras, y tenían que ser repetidas por alguno de mis compañeros varones para ser tomadas en cuenta.

Fue con este interés, como me empecé a preguntar sobre la participación de las mujeres indígenas en la cooperativa: ¿quienes eran?, ¿qué hacían?, ¿cómo se beneficiaban?. pues en los relatos sobre los inicios de la organización se hablaba de su participación en marchas, mítines y faenas, que dieran origen a la cooperativa, en las listas de socios había un buen número de mujeres, pero ya en las asambleas se les veía muy poco y menos aún se les escuchaba.

Un día martes, de ese mismo año, sentados alrededor de una mesa grande ubicada en el zarzo de madera apollada de aquel viejo edificio donde iniciara la cooperativa, nos encontrábamos Arturo, Miguel y Juan José responsables de la comisión de educación cooperativa, y Fidel y yo que habíamos decidido realizar como parte de nuestro servicio social un programa de educación cooperativa, y debíamos trabajarlo conjuntamente con los comisionados para ello. En esa ocasión reflexionábamos con ellos, quienes por cierto tenían una gran sensibilidad social, y un verdadero interés por apoyar al fortalecimiento de su organización, sobre la escasa participación de los campesinos más pobres, quienes al no tener tierra y por tanto productos, se beneficiaban muy poco de la cooperativa. Yo hablaba también de la poca participación y beneficios para las mujeres quienes además se sabía, habían apoyado su constitución como cooperativa y seguían participando en faenas o trabajos en los que se les requerían. Fue así como entre nuestras utopías y disertaciones “filosóficas”, los compañeros de la región, con su clásica sabiduría natural, de la que aún no dejo de sorprenderme, nos hicieron aterrizar y nos propusimos entre todos a impulsar la comercialización de las artesanías, actividad a la que se dedicaban los pobladores sin tierra y muchas de las mujeres de la región.

Lo que sucedió en Cuetzalan no es muy distinto de lo que sucede a nivel nacional y de diversos países de Latinoamérica, ya que las mujeres indígenas han participado históricamente en las luchas de sus pueblos, sin embargo no siempre han tenido repercusiones importantes en sus propias vidas como mujeres, o bien se ha invisibilizado su participación de diversas maneras; tanto por sus propios pueblos, como por los análisis políticos y/o antropológicos, que si bien en algunos casos han documentado historias de mujeres líderes indígenas sobresalientes, generalmente las subsumen a análisis generales y se olvidan de sus propias voces y demandas. A la mayoría de los análisis desde una vertiente del feminismo que aquí hemos dado por llamar liberal les ha faltado situarse en sus contextos específicos y comprender las interacciones de la categoría género con las de clase y principalmente con sus identidades culturales

En el presente trabajo pretendo mostrar las distintas posibilidades de la participación de las mujeres indígenas, desde la resistencia cotidiana hasta la acción colectiva, mostrando también los diversos conflictos y tensiones que deben enfrentar para mejorar sus vidas; conflictos que van desde lo personal y familiar hasta lo comunitario y nacional.

Para ello parto de la reconstrucción de los procesos vividos por las mujeres nahuas de Cuetzalan; sus historias de vida personales así como sus vidas colectivas a partir de su incorporación a organizaciones sociales y comunitarias diversas. Principalmente se analizan historias de vida de líderes indígenas pertenecientes a una de las primeras organizaciones de mujeres indígenas que en México empiezan a plantear demandas de género y a buscar “una mejor vida”, tanto a nivel individual como colectivo. La “Maseualsiuamej Mosen-yolchicauanij” que en español quiere decir Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan.

El propósito central de este trabajo es conocer y explicar el proceso de construcción de las mujeres nahuas de Cuetzalan como sujetos sociales con demandas propias de género y etnia, reconociendo las distintas tensiones y conflictos que enfrentan en su vida cotidiana, así como con los discursos feministas por un lado y con los culturalistas por otro, reconociendo el significado que ellas dan a su lucha, así como el impacto en la construcción –deconstrucción de sus identidades como mujeres indígenas. De tal forma que nos permita delinear los elementos básicos de una política de desarrollo intercultural con perspectiva de género.

Como ejes de análisis centrales se elige el análisis feminista situado en un contexto multicultural que en términos generales plantea el reconocimiento de la diversidad y la diferencia cultural y sexual, sin considerar ninguno de los modelos como más válido que otro y reconociendo las relaciones de poder al interior de las diversas culturas y de los diversos grupos, clases o géneros.

Se habla de un feminismo de la diversidad que incluye los feminismos indígenas; los análisis sobre los movimientos y sujetos sociales desde la perspectiva de los actores y en este caso de las actoras; y de las teorías y concepciones sobre el desarrollo. Dentro del primer eje de análisis considero que las teorías feministas a través del concepto de género fueron las primeras en cuestionar el enunciado esencialista y universalista de que la biología es destino, trascendiendo el reduccionismo biológico al interpretar las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales engendradas, al atribuirle significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales y biológicas.

Sin embargo estas teorías no dejaron en claro o aseguraron un análisis histórico de las formas culturalmente diversas de poder y de dominación masculina sobre las mujeres y sus causas, es decir la necesidad como forma socio histórica de desigualdad entre hombres y mujeres, de dirigir la atención hacia otras categorías de la diferencia como la “raza” y la “clase”, y la necesidad de desafiar no solo el poder masculino, sino las raíces sociopolíticas de las relaciones sociales basadas en el poder (Stolcke, 2000).

La interrelación entre estas categorías dio origen a una serie de debates que fomentó el desarrollo teórico en la línea de los estudios de mujeres en contextos multiculturales; en el que ubico este trabajo. La cuestión más controvertida del análisis de género, es si el hecho biológico de la diferencia sexual entre mujeres y hombres esta vinculado, a nivel intercultural con las relaciones de género, y de que manera esta vinculado con ellas.

Gayle Ruin (1994) es una de las primeras antropólogas que propuso que par comprender la deconstrucción de género era necesario situarse.

Harding llama la atención sobre la intersección entre el género y la raza para señalar como estas diferentes estructuras de dominación afectan a las mujeres y a los hombres o a blancos y a negros de manera particular. "En culturas estratificadas tanto por el género como por la raza, el género siempre resulta ser también una categoría racial y la raza del género" (Harding 1986). No obstante el tipo de intersección que se da entre género, la clase y la raza en nuestra sociedad, se ha eludido una conceptualización y explicación claras. Los análisis suelen centrarse en las distintas consecuencias socioeconómicas que tienen estas categorizaciones para las mujeres en lugar de buscar sus raíces y sus vínculos entre estos sistemas combinados de desigualdad. Moore ha insistido en que no se trata de una simple convergencia o "fusión", de una especie de suma de diferentes fuentes de opresión al configurarse la condición social de las mujeres y las relaciones de género concretas (Moore 1988).

De acuerdo con el punto de vista feminista, Feminist Standpoint, la experiencia de opresión sexista es dada por el lugar que ocupamos en una matriz de dominación donde raza, genero y clase social se interceptan en diferentes puntos- Así una mujer negra trabajadora no es triplemente oprimida o más oprimida que lo es una mujer blanca de su misma clase social, pero experimenta opresión a partir de un lugar, que proporciona un punto de vista diferente sobre lo que es ser mujer en una sociedad desigual, racista y sexista. De esta forma la raza, el género, la clase social y la orientación sexual se reconfiguran mutuamente (Hartsock, 1987). De acuerdo con esta perspectiva teórica, no existe una identidad única como mujeres, pues la experiencia del ser mujer se da de manera social e históricamente determinada.<sup>1</sup>

Los estudios de género en contextos multiculturales, refuerzan la idea de incorporar la raza y la cultura, al lado de las categorías como clase y género. Chandra Mohanty (2008), una de las principales expositoras de este planteamiento, quien se sitúa a sí misma como mujer negra, feminista y postcolonial, amplía las críticas acerca de cómo el feminismo occidental ha construido la otredad, como un todo homogéneo y armónico. Que ha presentado a las mujeres tercermundistas, como pobres, sin poder, vulnerables, mientras que el grupo de las mujeres occidentales representan el grupo de las iluminadas que poseen "la verdad". Mohanty

<sup>1</sup> Este punto de vista feminista ha sido construido principalmente por mujeres negras en Estados Unidos como Bell Hooks, quien plantea su experiencia de opresión en relación con el colonialismo que viven como raza negra.

plantea el “colonialismo discursivo” para señalar que las mujeres tercermundistas no pueden ser agrupadas en una categoría homogénea<sup>2</sup>.

Hay que señalar que estas mismas autoras en los últimos años han revisado lo extremo de su postura y/o de la interpretación que se ha hecho de ésta y en especial Chandra Mohanty hace una revisión de su primer ensayo: *Bajo los ojos de Occidente*, señalando que su idea no era definir los feminismos occidentales y del tercer mundo tan antagónicos que llevaran a la imposibilidad de la solidaridad entre las feministas de estas latitudes Y plantea la importancia y la necesidad de encontrar puntos en común que permitan la solidaridad entre mujeres frente a la globalización. (Mohanty 2003, traducido al español y publicado en Suárez y Hernández 2008).

En nuestro país también los estudios sobre mujeres en contextos multiculturales ha dado origen a amplios debates sobre cómo acercarnos a su problemática, sin imponer por un lado una visión etnocéntrica de las relaciones de género, ni exaltar por otra parte, la visión esencialista e idealista del culturalismo indígena y más bien comprender la situación y condición de las mujeres de distintos contextos culturales, desde la perspectiva sobre la compleja interrelación del género, la clase y la etnia que en este caso serían las mujeres indígenas.

Existen diferentes planteamientos también desde la antropología y desde la sociología que enriquecen esta perspectiva, Aida Hernández (2001), plantea que el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre “la dignidad de la mujer” y sus maneras de plantear alianzas políticas. Sus identidades étnicas, clasistas y de género han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos pero a su vez han creado espacios de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas. Entre los antecedentes de estas luchas sitúa al movimiento indígena, la situación de pobreza, la iglesia católica en Chiapas, fue fundamental y Redes de organizaciones no gubernamentales como “Comaletzin” y diversas asociaciones en Chiapas (Hernández, Aída 2001). De esta forma considera que se está gestando un replanteamiento teórico del concepto de género, como categoría multidimensional, y que en el reconocimiento de la importancia de la etnia y la clase para entender los procesos identitarios del México multicultural, han sido fundamentales los aportes de las mujeres indígenas cuyas voces podemos encontrar en los documentos emanados de sus encuentros, foros, talleres, congresos, ponencias y entrevistas que se les han hecho<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Actualmente la misma autora Mohanty ha cuestionado la radicalidad de sus planteamientos y si bien considera la importancia de la interrelación de las categorías, cuestiona si no es más importante hablar de las semejanzas y de la necesidad de alianzas entre las mujeres en contra del neoliberalismo en lugar de hacer énfasis en sus diferencias.

<sup>3</sup> Las notas periodísticas juegan también un papel importante, algunos documentos que recopilan este tipo de documentos como el libro de las Alzadas de Sara Lovera y Nellys Palomo, así como el documento resultado del taller art 4°. A nivel de los estados también se encuentran importantes testimonios, las memorias resultados de la escuela de formación de dirigentes indígenas y campesinas de Comaletzin A.C. así como los trabajos realizados sobre las mujeres de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij de Cuetzalan, Puebla, también constituyen testimonios importantes.

Es desde esta perspectiva, de los estudios de género en contextos multiculturales que pretendo mostrar las múltiples formas de resistencia y de oposición que las mujeres nahuas de Cuetzalan despliegan y cómo a través de ellas transforman sus múltiples identidades como mujeres, indígenas, artesanas, campesinas, etc.

En el segundo eje el del análisis, el de los movimientos sociales, me ubico en los planteamientos que autores como Sader (1990), hacen sobre los nuevos movimientos sociales y en los teóricos latinoamericanos como Elizabeth Jelin (1987), Aída Hernández (2004), Margara Millán y Arturo Escobar, Sonia Álvarez, et al (2001), quienes cuestionan el carácter meramente económico y de clase en los que se han basado anteriormente los diversos estudios. Desde esta perspectiva se reconocen los aportes de diversos actores como son las mujeres, los indígenas, los ecologistas, etc. a la transformación social y se considera que lo cultural no se contrapone con lo económico sino que más bien se retroalimentan y enriquecen y que así como las identidades son múltiples también la diversidad de respuestas a las problemáticas toman diferentes características. Se parte del punto de vista de los sujetos sociales considerando como tales a los agentes situados en contextos específicos o con capacidad de “agencia”, la que entiendo como la capacidad de acción autónoma que tienen las y los actores sociales dentro de las limitaciones estructurales en que desarrollan sus vidas; es decir, reconociendo la tensión existente entre la capacidad de acción y las estructuras de opresión y de explotación que constriñen las posibilidades. (Aída Hernández, citada por Morna Macclaoud, 2008).

Finalmente en relación al eje sobre las teorías del desarrollo, parto de una crítica a las teorías desarrollistas liberales que han impuesto los modelos de los países ricos como únicos o como mejores a nivel mundial, mientras que considero que para los países pobres han significado colonialismo, mayor pobreza, exclusión y desigualdad; también desde la perspectiva de la diversidad cultural cuestiono algunos de los planteamientos que feministas liberales han hecho sobre el género y el desarrollo considerando que las más de las veces no se aplican a los contextos de los países pobres, y mucho menos a sus culturas.

Desde esta perspectiva discuto también algunos aspectos sobre la distinción teórica que se ha hecho sobre las necesidades básicas y estratégicas de género en las organizaciones de mujeres pobres, y con identidades específicas, así como el cuestionamiento a las visiones de feministas liberales sobre el desarrollo, el género y la cultura. Planteo desde las voces del multiculturalismo que los procesos de desarrollo se construyen en base a la diversidad de contextos y situaciones de acuerdo a la clase, la raza, etnia, etc. Retomo a Amy Conger Lind cuando señala que:

“La división entre necesidades prácticas y estratégicas de género mantiene barreras falsas en nuestro pensamiento acerca de las estrategias políticas de sobrevivencia y resistencia.... Lo que impugna también el marco a partir del cual se interpretan las necesidades básicas, así como la división teórica entre necesidades prácticas y necesidades estratégicas de género” (Conger, 1994).

Considero que los movimientos sociales de mujeres indígenas plantean la necesidad de desarrollar nuevas categorías que nos permitan analizar por ejemplo la identidad de estos sujetos sociales que como vemos esta conformada por una multiplicidad de factores que tienen que ver con el género y con la etnia y con la clase.

Desde el punto de vista metodológico esta tesis se sitúa como una investigación cualitativa y retoma aspectos de las metodologías feminista, constructivista y colaborativa; ya que pretende reconocer y comprender a partir de las voces y actuaciones de las sujetas, los significados que los actores dan a sus prácticas cotidianas; revalidar al actor como agente transformador que produce y no solo reproducen la estructura social y los significados. (Menéndez 1997), y en este caso conocer porqué y cómo las mujeres deciden transgredir los modelos sexo-genéricos de su cultura, e incorporarse a través de acciones y prácticas colectivas en la conformación de sujetos sociales que les permitan transformar los modelos sexo-genéricos desde la cotidianidad de lo considerado privado, hasta las acciones colectivas y de representación en espacios públicos, considerados políticos y únicamente para los varones.

Es Feminista porque se centra principalmente en la visión de aquellas que generalmente han sido silenciadas, retomando su subjetividad al mismo tiempo que la subjetividad de la autora, pero se contextualiza de acuerdo la cultura y la sociedad en la que se ubican las sujetas en cuestión. Se trata de que las creencias comportamientos y presupuestos en torno al género de la investigadora, así como su clase, raza, cultura sean explicitados, esto es a lo que se ha llamado un feminismo situado (Sandra Harding, 2004).

Durante el desarrollo de este trabajo, trato de posicionarme como investigadora aunque definitivamente “no neutra”, pues no creo ni en la objetividad ni en la neutralidad enarbolada por la investigación positivista. Me posiciono como feminista comprometida en la transformación de las relaciones de género y de poder en general; me ubico como educadora popular que inicio mi trabajo en campo a partir de 1985 cuando llegué a la región de estudio y desde entonces me he integrado como “asesora feminista rural”, esto quiere decir que parto de la práctica e intento construir el conocimiento junto con las actrices y con los actores con los que me relaciono. Se que hay una critica fuerte y consistente a la educación popular relacionada con el desarrollo de la conciencia colectiva, que cuestiona el tema de la “falsa conciencia” y las relaciones de poder subyacentes entre educadores y educandos<sup>4</sup>; reconozco estos poderes y los asumo, he intentado siempre de no abusar de éste, tratando de no hablar por las mujeres ni de representarlas, intentando más bien aportar a sus procesos; se analiza un poco de esta cuestión en el capítulo cuarto, aunque no es el motivo central. Mi critica a la educación popular de Paolo Freire ha sido el que no contiene ni perspectiva de género y tampoco de la etnicidad; lo cual hemos tenido que incorporar a partir de la reflexión y práctica de desde distintos grupos de mujeres, como veremos en algunos de los capítulos de la tesis, principalmente desde Comaletzin A.C y la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales.

<sup>4</sup> Una discusión interesante al respecto es presentada en la tesis de Doctorado de Morna MacLeod, 2008.

Se plantea que esta investigación estará buscando un dialogo intercultural para el cual el análisis de género es fundamental, esto no quiere decir que se va a considerar que nuestro interlocutor arguye desde una mentalidad colonizada y nosotras desde una perspectiva plenamente consciente y razonada, sino que a través del dialogo se tratara de establecer una comunicación intersubjetiva que permita identificar las maneras en que todas(os) hemos sido colonizados por ideologías y prácticas que ajenas a nuestra propia forma de ver y de estar en el mundo. Así la respuesta no es imponer de manera general un “modelo ideal de relaciones de género” sino la búsqueda desde las propias sujetas, de los modelos de relación que satisfagan sus necesidades humanas. Se trata de examinar a través de distintos contextos, las maneras en el que el sexismo perjudica tanto a hombres y mujeres, así como mantiene ciertas estructuras sociales que benefician particularmente a los varones.<sup>5</sup>

Atendiendo a estos planteamientos, esta investigación se esfuerza por dar la palabra a las mujeres indígenas y a tratar de comprender sus propias significaciones; tiene la intención de dar a conocer los procesos de las mujeres indígenas, sus acciones, sus pensamientos y sus sueños y de no imponer puntos de vista que puedan estar marcados por una visión distinta del ser mujer y de las relaciones de género, sabiendo de antemano y así prevenimos a los lectores, que lo que resulte, a pesar de los esfuerzos señalados, va a estar encuadrado en la propia subjetividad de la autora.<sup>6</sup> Lo que no impide que se pueda realizar este trabajo y que en todo caso tendrá como resultado un cuadro pintado por las intersubjetividades de investigadora y sujetas participes.

Más aún, tal y como desarrollo en los capítulos centrales de la tesis, el proceso que ha dado pie a este estudio ha sido un proceso participativo con base a diversos enfoques que retoman aspectos de la educación popular, la investigación acción y el feminismo rural y comprometido; es así que la investigación siguiendo esta misma línea, parte de tratar de involucrar<sup>7</sup> a los sujetos en las diversas etapas de la tesis, a la manera de lo que se ha denominado como investigación colaborativa que retoma el dialogo y la colaboración con los sujetos, como actores con subjetividades y características específicas y situados a un contexto cultural y socioeconómico específico, subjetividades que se conectan con las subjetividades de la misma autora. (Hale, 2001, 2004).

Así espero lograr dar una rica y profunda visión de los procesos intersubjetivos e interculturales que hemos ido edificando un grupo de mujeres mestizas, que nos hemos construido como feministas rurales, en

<sup>5</sup> El desafío intercultural requiere un análisis crítico de nuestra concepción del otro. De esta forma el encuentro intercultural al igual que el de género requiere de una revisión de las relaciones yo otro o nosotros ellos para transformar en relaciones yo –tu en las que la inter subjetividad fluya de manera natural, no en un encuentro descontextualizado sino reconociendo las relaciones de poder atraviesan las fronteras nacionales culturales, sexuales, étnicas y educador-educador (Aurolyn Luykx 1997), además agregaríamos la de investigadora – investigada.

<sup>6</sup> Precisamente las posturas epistemológicas en las que me ubico y estoy ubicando el trabajo, parten del reconocimiento de las subjetividades e inter-subjetividades presentes entre investigadores y sujetos de investigación, así como de la permanente relación entre estas y la construcción de los conocimientos (Devereux, 1973; Menéndez 1997, De Barbieri, 2000).

<sup>7</sup> Digo “tratar” pues considero que aún me falta mucho para realizar una verdadera investigación colaborativa, ya que debido a los tiempos y exigencias de la universidad y de escribir un documento con características específicas, así como también a los “aprendizajes” previos, y a las propias deformaciones, resulta de gran dificultad realmente tomar en cuenta y sobre todo entender todas las visiones de los sujetos en cuestión, quedando si comprometida a buscar una verdadera colaboración con las sujetas con las que convivo cotidianamente.

nuestra acción y en nuestro diálogo con las mujeres indígenas, y en particular con este grupo de mujeres nahuas, que han pasado de su organización para la comercialización de sus artesanías, a constituir una de las primeras organizaciones del país con demandas de género.

De esta forma, mi investigación pretende ubicarse en una investigación comprometida con la transformación social, intentando contribuir al fortalecimiento del proceso organizativo de las mujeres nahuas de Cuetzalan, y de las mujeres indígenas del país, ubicándome en una postura del feminismo de la transformación social, a la manera de la propuesta de María Mies (2000), buscando también aportar a la construcción de un feminismo que considere la diversidad de identidades y experiencias de las mujeres de nuestros países.

Entre las técnicas que utilicé están: el trabajo histórico, la observación participante, la intervención, las reuniones de análisis, los talleres, las entrevistas, la etnografía y las historias de vida.

También quiero señalar que muchas de las reflexiones que aquí hago y expongo no son una invención personal, no creo en las construcciones individuales, mas bien siguiendo la idea de la educación popular y del constructivismo, creo que las ideas se generan en colectivos y son producto de estos. Existen tres colectivos que en particular están apuntalando esta tesis; desde el análisis teórico- metodológico esta el seminario de género y etnicidad del CIESAS coordinado por la Dra. Rosalba Aida Hernández, cuyas integrantes me dieron una gran luz para orientar mi trabajo; desde el posicionamiento político como feministas rurales en nuestro trabajo con mujeres campesinas e indígenas esta el colectivo feminista Comaletzin A.C. del que formo parte desde 1991; y como parte integral de mi historia y de la historia de las mujeres nahuas de la región se encuentran mis compañeras Ofelia Pastrana M y Cecilia Oyorzábal G. quienes formamos el equipo de “las asesoras” de la “Maseualsiuamej” -1985-1997, y que posteriormente conformamos el Centro de Asesoría y Desarrollo Entre Mujeres A.C. No esta por demás decir que muchas de las ideas, reflexiones que se plantean en este trabajo son resultado de las discusiones y reflexiones sostenidas en estos colectivos, sin embargo asumo la responsabilidad de lo aquí expuesto.

En el primer capítulo: se realiza un desarrollo histórico de los elementos socioculturales, naturales y simbólicos, que han influido en la conformación de las comunidades indígenas de Cuetzalan. Se centra la atención en desentrañar el tipo de relaciones sociales, políticas y culturales que han revestido un cierto tipo de relaciones de género. La pregunta general que orienta este capítulo es: ¿Cuáles son los elementos históricos y socioculturales que posibilitan, en un momento dado, que un grupo de mujeres nahuas de Cuetzalan decidan iniciar un proceso de constitución como sujetos sociales con voz propia? Se retoman elementos bibliográficos, testimonios y etnografías de la región sobre todo de los elementos recuperados durante mi vida en ella.

En el segundo capítulo a través de la historia de vida de María Antonia Hermelinda, mujer nahua adulta, se analiza el orden cultural de género que prevalece en la cultura nahua de la región, así como el imaginario social que permiten la reproducción de un modelo sexo –genérico específico. Si bien concebimos a la cultura como algo que se construye y se transforma en el tiempo, la narración de María Antonia nos permite hacer un corte en la historia y analizar los elementos que en un momento dado conforman sus pensamientos, y su visión sobre su ser mujer nahua y del papel que por ello le asigna la comunidad.

En el capítulo tres desarrollo diferentes estrategias de resistencia cotidiana, que las mujeres nahuas realizan para oponerse al orden cultural de género de su grupo indígena, cuando lo encuentran como limitante a su desarrollo tanto personal como colectivo. Se analiza cómo el proceso organizativo abierto y colectivo que desarrollan las mujeres organizadas de Cuetzalan, tiene como antecedente la experiencia personal de resistencia de sus dirigentas y de otras mujeres indígenas de la región que se han opuesto de diferentes maneras a la reproducción de este orden, integrándose o no a los procesos de participación colectiva. Desde esta perspectiva, problematizo la idea de que las mujeres feministas “salvamos” a las mujeres indígenas, y más bien muestro como nos vinculamos de distintas maneras, estableciendo alianzas estratégicas que nos permiten a unas y a otras avanzar en nuestros procesos de concientización, autonomía y empoderamiento como mujeres.

Para el capítulo cuarto voy a reflexionar sobre distintos aspectos que tienen que ver con las necesidades y motivaciones que impulsan a las mujeres indígenas a organizarse; los procesos de construcción de sus demandas como mujeres indígenas; así como los procesos de transformación de sus identidades que llevan a la construcción de sujetos colectivos con características propias, en este caso de la construcción del “nosotras” como comunidad de mujeres indígenas con identidades múltiples, diversas y contextualizadas. Analizo cómo este proceso que parte de la satisfacción de necesidades básicas o prácticas como mujeres, poco a poco se va transformando en otro tipo de demandas que tienen que ver con sus identidades de género, clase y etnia principalmente, permitiéndoles en un momento dado cuestionar poderes instituidos.

El capítulo quinto se dirige a analizar cómo las transformaciones de las identidades de las mujeres nahuas analizadas en el capítulo anterior, abren la posibilidad para la transformación de las relaciones de género en las comunidades nahuas de Cuetzalan, tanto a nivel personal como familiar, influyendo en la transformación de las tradiciones y las costumbres que establecen el “orden cultural de género” dentro de estas comunidades; teniendo un impacto importante en las relaciones intra e inter género. Transformando también los imaginarios sociales, las prácticas, los hábitos y las significaciones, es decir la cultura. Proceso que no se da de manera espontánea y/o natural, sino con fuertes oposiciones y confrontaciones de uno y otro lado. Es así que las mujeres nahuas que se integran a la organización, deben superar diversas tensiones y conflictos que parten desde lo individual, pasan por lo familiar, atraviesan lo organizativo e irrumpen en lo comunitario. Conflictos que tienen que ver principalmente con la cultura y con el género,

o mejor dicho, con la manera como se conciben las identidades de género en la cultura nahua, que implica el cuestionamiento de poderes instituidos tanto en la comunidad nahua como en la sociedad en general.

En el capítulo seis desarrollo una argumentación alrededor de la siguiente pregunta: ¿Cómo legitimar derechos de las mujeres indígenas de nuestro país, respetando sus identidades indígenas, al mismo tiempo que no se caiga en posturas feministas liberales y tampoco en romanticismos sobre la idealización de las culturas indígenas? Para ello documenté y analicé las maneras en cómo las mujeres nahuas de Cuetzalan se han ido apropiando de sus derechos como mujeres indígenas, de una manera constructiva y crítica, definiendo los derechos que para ellas consideran importantes y rechazando discursos liberales, del feminismo o del Estado, que no tienen que ver con su problemática y/o con su visión cultural. En este caso, más bien han construido un diálogo constructivo y respetuoso con feministas rurales, quienes poco a poco también hemos ido comprendiendo la importancia de la dimensión cultural, sin alejarnos de nuestras visiones políticas del poder, construyendo juntas una visión crítica de las relaciones entre cultura, clase y género.

El capítulo siete plantea finalmente la consecución de estos procesos de las mujeres nahuas de Cuetzalan que parten de su resistencia cotidiana, de la lucha por la satisfacción de sus necesidades humanas, materiales y simbólicas, y de la construcción de sus derechos específicos como mujeres indígenas, y llegan a construir también, desde su práctica, un feminismo indígena en su propio horizonte cultural y en su ubicación socioeconómica. Este feminismo que se ha construido en diálogo con el “feminismo rural”,<sup>8</sup> ha permitido la conformación de alianzas estratégicas entre mujeres distintas, pero con ciertas luchas comunes.

Entre las conclusiones generales planteo que las mujeres nahuas de Cuetzalan están reivindicando demandas de género que han construido en diálogo con el feminismo rural, al mismo tiempo que reivindicaciones étnicas y culturales; jugando un papel fundamental en la transformación de sus identidades y de las relaciones étnicas y genéricas, al interior de sus familias comunidades y con impactos sustantivos ante el estado nación. Para lo que han debido cuestionar diferentes tipos de opresiones: al interior de sus grupos domésticos, en la comunidad e incluso con los otros, con los mestizos y en la sociedad nacional, enfrentando así poderes instituidos a diversos niveles.

Esta experiencia nos acerca más a posturas que nos permiten considerar a las mujeres indígenas como sujetos con “agencia”, que se encuentran en permanente resistencia - transformación, no sin descartar los distintos momentos de aceptación y sumisión, ante un orden cultural que las coloca ante obligaciones, comportamientos y actitudes, en ciertos momentos muy difíciles de sobrellevar.

---

<sup>8</sup> El feminismo rural se ha construido por asesoras de organizaciones de mujeres campesinas e indígenas, muchas de las cuales hemos confluído en la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, espacio en el que la reflexión sobre nuestra práctica, nuestras motivaciones, objetivos y utopías ha jugado un papel fundamental, al mismo tiempo que el diseño de metodologías de trabajo con y para las mujeres con quienes trabajamos y con quienes nos hemos identificado en diversos aspectos.

De esta forma están planteando su propia forma de entender y defender sus derechos, en dialogo con sus compañeros al interior de sus propios pueblos, y con el feminismo rural en sus grupos y organizaciones de mujeres. Construyendo de manera dinámica una manera de entrelazar sus derechos individuales como mujeres, con sus derechos colectivos como integrantes del pueblo nahua.

El derecho a una vida libre de violencia, demandado por la mayoría de las mujeres en casi todo el mundo, también ha sido apropiado por las mujeres nahuas de Cuetzalan, como una de sus principales demandas tanto de reconocimiento como de defensa de sus derechos, al interior de sus comunidades, y ante el Estado. Lo que ha llevado a buscar sus propias estrategias de defensa. A veces en dialogo y en negociación con sus comunidades, y a veces en contraposición. A veces en diálogo y la más de las veces en contraposición con normatividades del Estado, que veíamos están atravesadas por visiones además de sexistas, racistas y discriminatorias.

También se plantea cómo a partir de su resistencia cotidiana, de su lucha por la satisfacción de sus necesidades humanas, materiales y simbólicas, y de la construcción de sus derechos específicos como mujeres indígenas, están construyendo también, desde su práctica, un feminismo indígena situado en su propio horizonte cultural y en su ubicación socioeconómica; feminismo que se ha construido en dialogo con las feministas rurales, lo que ha llevado a la posibilidad de formación de alianzas entre mujeres indígenas y mestizas. Desde un reconocimiento claro de sus diferencias y también de sus semejanzas, uniéndose en la solidaridad y también en la necesidad de enfrentar problemáticas comunes.

En cuanto al tema del género en el desarrollo resalta la inoperancia de distintas teorías sobre el desarrollo; así como de políticas y programas gubernamentales que no toman en cuenta las necesidades, identidades y voces de las “sujetas”. La división que hacen algunas teorías del desarrollo en relación a las necesidades de las mujeres y sus intereses estratégicos, resulta innecesaria específicamente cuando hablamos de los procesos que siguen mujeres pobres, campesinas y/o indígenas, del llamado tercer mundo, porque de alguna manera imponen visiones y parámetros sobre lo que es estratégico para las mujeres y es considerado liberador desde las planificadoras del desarrollo; desconociendo muchas veces la diversidad de estrategias y condiciones en las que las mujeres indígenas se organizan y enfrentan al poder.

Hasta ahora las políticas y acciones estatales, movimientos de mujeres y de la sociedad civil, dirigidos al fomento del “desarrollo” hacia grupos indígenas y en especial de las mujeres de estos grupos, no han considerado claramente sus identidades tanto individuales como colectivas, así como los intereses específicos de estos grupos, y menos aún las relaciones de etnicidad y género que se establecen al interior y hacia el exterior de ellos.

Se considera imperiosa la necesidad de recrear metodologías y estrategias que se orienten al desarrollo de políticas sociales que respeten la cultura, las identidades, partan de los intereses y necesidades especí-

ficas de los grupos y de esta forma permitan un desarrollo humano con equidad y justicia, y que al mismo tiempo rescaten y visibilicen también las potencialidades, intereses y fortalezas de estos grupos.

La perspectiva metodológica del feminismo rural que se ha construido lentamente, con avances y retrocesos, en dialogo con las mujeres campesinas e indígenas del país, y que hoy ha avanzado en la intersección entre el enfoque de la interculturalidad y de género, es una herramienta importante para que las mujeres indígenas, a partir de su identidad como mujeres y como indígenas, analicen críticamente su cultura, valorando lo que les permite fortalecerse como pueblo y lo que representan limitaciones o violaciones a sus derechos.

Se plantea que las experiencias, posturas, visiones y caminos que nos muestran las mujeres de Cuetzalan, debieran ser fuentes de aprendizaje para muchos: académicos, feministas, políticos, etc., me interesa en particular que puedan ser retomadas en la implementación de políticas públicas hacia las mujeres indígenas por parte del Estado, y también en la construcción de agendas políticas del movimiento feminista en nuestro país.

Finalmente considero que este trabajo se suma a los esfuerzos que en la última década se están haciendo por dejar de ver a las mujeres del tercer mundo y más aún a las pertenecientes a culturas distintas a las occidentales, como víctimas, como objetos o bien simplemente como sujetos sin poder, mostrando su capacidad de agencia social y de sujetos capaces de impulsar y promover un desarrollo propio.



# La Región: Conformación histórica, cultura y diversidad del grupo nahua de la Sierra Norte de Puebla.

“Creemos en el talokan, Nuestro padre- madre tierra, que es fuente de vida, que decide cuando saldremos a pisar su cara y decide cuándo volveremos a su seno.  
El Talokan es bueno, nos puede dar la vida, la fuerza, la alegría y la sangre.  
El talokan también puede ser malo y quitarnos la vida, la alegría y la sangre.  
Creemos que es malo dañar las plantas porque nos estamos dañando a nosotros mismos.  
Si matamos una planta que nos da vida, pensamos que nos estamos quitando la vida nosotros mismos.  
El sol nos da la vida a través de la luz de la mañana y nos devuelve el tonal.  
Los vientos son señal de lluvia cercana para lo cual hay que cobijarse.  
La naturaleza nos hace respetar a nuestros hermanos y a nuestra Madre Tierra de no hacerlo nos quita el tonal a través de sus seres mitológicos.  
El tonal es una parte de nuestra alma, es nuestro espíritu.  
El agua nos lija, nos limpia, pero no solo por encima, sino interiormente.  
Nos organizamos en torno al Talokan, en torno al maíz, al tiempo lento y a un poder vertical.  
(Chávez, 2001)<sup>1</sup>

## Introducción

El entramado de relaciones sociales, cruzado por las relaciones de género y las relaciones culturales, que me interesa comprender y explicar, se ubica en un espacio geográfico y económico que ha sido denominado por los geógrafos como región, y que en este caso específico lo han denominado como Sierra Norte de Puebla. Me parece necesario conocer cuáles son los elementos socioculturales que están conformando esta región, que como expresión espacial, y a través de un proceso histórico particular, ha determinado el sistema de relaciones sociales que prevalece en su interior y que la ubican en una posición dentro de la sociedad global.

Si partimos de la cultura como pautas de significados en constante construcción – transformación, y de que las identidades culturales se construyen históricamente en un horizonte de significados, en este capítulo me interesa adentrarme en el reconocimiento histórico de los elementos socioculturales, naturales y simbólicos, que han influido en la conformación de las comunidades indígenas de Cuetzalan.

Presento de manera general, los procesos históricos, sus tensiones y conflictos, que han llevado a la conformación actual de esta región. Destacó las luchas contra el colonialismo, contra la intervención

<sup>1</sup> Ismael Chávez es un hombre maseualme, ha participado en el taller de tradición Oral del CEPEC y este texto, del cual tomo solo algunos extractos seleccionados por mí, es parte de su investigación denominada XALTOTOT: Cultura e Identidad en Tzinacapan. Es capacitador en el Instituto Estatal de Educación de Adultos (IEEA)

extranjera, luchas inter étnicas e intra étnicas, que de alguna manera van a caracterizar la conformación de las comunidades indígenas de hoy, y que posibilitan el desarrollo específico de construcción y deconstrucción de las identidades del pueblo nahua.

La cosmología del pueblo nahua que puede verse claramente en el epígrafe del documento, impregna todos los actos y todos los momentos de la existencia del grupo, aunque pocas veces se expresa abiertamente fuera del contexto indígena. No obstante su discreción, la cosmología ocupa un lugar importante en los aspectos que desarrollo en este capítulo, así como las relaciones que las y los sujetos guardan con la naturaleza, tanto a nivel simbólico como económico, que de acuerdo a los relatos e historias que cuentan los pobladores de la región, son parte fundamental del “ser nahua”.

Vale la pena recordar que la historia en general no se ha escrito con mirada de género, por lo que será difícil tratar de analizar el tipo de participación y el papel que las mujeres nahuas han tenido en la conformación de su región y de las relaciones que en ella se establecen. Rastrear y profundizar en ello sería motivo de otro trabajo, por lo que únicamente resaltaré algunos elementos concretos que puedan dar cuenta de ello.

En este apartado además de retomar diversas fuentes bibliográficas, a manera de testimonios retomo las historias y diálogos del libro “Y les oíamos contar a nuestros abuelos”, realizado por intelectuales indígenas de la región, y compilado por dos antropólogos que desarrollaron una estancia importante en ella. Este libro donde se recopilan historias locales, me permitió trabajar desde la visión de los propios habitantes. Enriquecí estas aproximaciones históricas con mis vivencias y pláticas sostenidas con pobladores, durante los quince años de mi vida en la región. También presento entrevistas e historias de vida que se centran en las vivencias actuales de las mujeres y de su proceso de construcción como sujetos sociales. Cabe aclarar que es visión culturalista y que en determinados momentos hace parecer a la cultura como esencial, sin embargo posteriormente con el desarrollo de los demás capítulos, esta visión será matizada.

## **La Región**

Existen amplios debates sobre cómo definir conceptual y físicamente una región, que no son motivo de la presente tesis, la ubicación regional del escenario social la haré en base a lo que ha sido denominado por diversos autores (Bonfil, 1973; Bourdieu 1982 citados por Giménez 1998), como región sociocultural: “la expresión espacial de un proceso histórico particular, que ha determinado que la población del área este organizada en un sistema de relaciones sociales que la sitúan en el contexto de la sociedad global, en términos de relaciones, características particulares con el todo y con las demás regiones” (Bonfil, 1973: 177). De esta manera, “la región sociocultural, no se reduce a su dimensión ecológica, demográfica, económica o política, sino que también aparece revestida de un exuberante ropaje simbólico que se ha ido confeccionando pieza por pieza en el curso del tiempo. Bajo este aspecto, la región es también “voluntad y representación” (Bour-

dieu citado por Jiménez 1994). Cabe señalar como bien plantea Giménez (1994), citando a Lomintz (1987), que las regiones no se caracterizan precisamente por su homogeneidad sino por el contrario, generalmente las regiones son articulaciones de diferencias complementarias y jerarquizadas, articulación que no es necesariamente armoniosa ya que frecuentemente incluye contrastes y contradicciones entre los diversos actores sociales, sin que ello impida que participen del mismo patrón cultural.

Por otra parte me parece importante señalar, por ser el caso de la región de estudio, que las regiones se integran por una diversidad de microrregiones que pueden ser de nivel municipal o de pueblos, comunidades, terruños, patrias chicas o matrias como las ha llamado el historiador Luis González refiriéndose al pequeño mundo cercano que nos nutre y nos cuida, recordando al seno materno Otro aspecto que me parece importante mencionar, es que los estudios regionales también han planteado que las regiones se encuentran dominadas por un centro de gestión y de dirección, una ciudad y que en términos culturales ese centro de gestión económico, también es el lugar de una cultura dominante que representa la “gran tradición, el poder”. Lo que también como veremos más adelante, es el caso de la Sierra Norte de Puebla.

Con base en lo anterior, Cuetzalan corresponde a una microrregión inserta en lo que ha sido denominado como Sierra Norte de Puebla, cuyas delimitaciones han sido objeto de amplios debates (Arizpe 1973). De acuerdo al criterio de clasificación geográfico, se considera al macizo montañoso de la Sierra Madre Oriental que se inicia en el vértice de un ángulo en los municipios de Libres y Ocotepéc, y se abre para abarcar desde Chignahuaopan, Zacatlán y Tulancingo al poniente, hasta Teziutlán y Tlapacoyan al oriente. En este eje la sierra alcanza alturas hasta de 2300 metros, cayendo bruscamente sobre desfiladeros serpenteantes, con laderas que descienden a 1000 a 1500 mts. Hacia el norte la Sierra va perdiendo su majestuosidad, desvaneciéndose en colinas que bajan hasta Papantla y Poza Rica, continuándose al noreste hasta tierras otomíes y de la Huasteca Veracruzana. La vertiente sur de esta parte desciende a las llanuras de Tulancingo y Pachuca con lo que ofrece entrada al Altiplano.

Actualmente esta región se encuentra habitada por pueblos indígenas: nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes, así como por población mestiza. La historia del poblamiento y las relaciones entre estos grupos será tratada más adelante, sólo adelantar que actualmente los centros de poder se encuentran en manos del grupo mestizo siendo hoy mayoritario numéricamente, aunque no por amplio margen (atendiendo a criterios exclusivamente lingüísticos, que sabemos es limitado, la población indígena de la Sierra Noreste asciende al 42%). En Cuetzalan, donde centramos el trabajo, la población nahua sí sigue siendo mayoritaria abarcando el 80% de la población. (INEGI 2001).

Se tiene entonces que, de acuerdo al aspecto que se pondera, pueda ser económico, geográfico, o cultural, han existido diversas clasificaciones y límites a la denominada Sierra Norte de Puebla. En uno de los estudios pioneros en la región, el de Lourdes Arizpe (1973), se relatan algunas de estas hipótesis.

El soviético Mashbitz (1961) y el Norteamericano West (1966), atendiendo el primero a criterios económicos y el segundo a criterios culturales, curiosamente coinciden en incluirla en una vasta zona que abarca toda la altiplanicie central y los Estados periféricos de Jalisco, Morelos, Guanajuato, Querétaro, etc. Angel Bassols (1967) agrupa junto con la sierra de Puebla, parte de la de Hidalgo y la de Veracruz, cortándola al sur con el límite de Tlaxcala. Bataillon (1969), en cambio la incluye en la larga “vertiente veracruzana y huasteca”, volcándola hacia la costa en vez de hacia el altiplano. La comisión de salarios mínimos (1964) la divide como Puebla Sierra” por lo que utiliza los mismos límites del Estado y los de Tlaxcala. De acuerdo a estos planteamientos surge una pregunta: ¿Cuál es la región sociocultural a la que se encuentran ligados los grupos nahuas de Cuetzalan y a que raíz sociohistórica se encuentran ligados?

La respuesta a esta cuestión, la aproximo en el siguiente apartado desde la historia de la región, por ahora se puede plantear que efectivamente la región ligada a los grupos nahuas de la Sierra traspasa fronteras geográficas y abarca municipios del estado de Veracruz, Hidalgo y Tlaxcala. Culturalmente se encuentra ligada con el Altiplano, vinculada con los grupos nahuas de los valles centrales, ligada económicamente a los grandes centros de consumo nacional Distrito Federal, ciudad de Puebla y Veracruz, y supeditada políticamente a los poderes federales y estatales de Puebla y sus distritos de Teziutlan, Tlatlauqui y Zacapoaxtla.

Es difícil precisar los límites geográficos de cada etnia, incluso se dan casos en donde en el mismo espacio se encuentran grupos nahuas, totonacos, mestizos e incluso otomíes. Esta diversidad geográfica y cultural, le da una conformación específica a la Sierra, que coincide con lo que Loimintz (citado por Giménez 1994), señala en relación a las articulaciones de diferencias complementarias y jerarquizadas, lo que ocasiona contradicciones y contrastes entre los diversos actores, más no impide que participen del mismo patrón cultural. Esta situación quedará más claro al revisar la historia que a continuación esbozo, que como señalaba tiene la intención de conocer el proceso particular que ha determinado la organización social de la población y sus relaciones, tratando de desentrañar el tipo de relaciones sociales, políticas y culturales que han ido conformando un cierto tipo de relaciones de género.

## La Historia

Tein yekinika sanil techtapouia ke in uitsikitsin  
 yejua yon chiktejsin kiixnextia in tasojtalis, iujki tikmatij in timaseualmej.  
 Uan yon uitsikitsin iuan se siuat, yejuan kiyolitijtkej se miltaktson uan yon tatok yejua mokepak Sentiopil.  
 Uan yon Sentiopil uan imomán, techtapouia in sanil yejuan katkaj tein yekinika taltikpak takamej.  
 Tein iuejkaujkayotatajuan, yejuan katkaj tsitsimimej.  
 Uan Sentiopil Kinchichinoj<sup>2</sup>  
 (Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1994)

<sup>2</sup> Los primeros cuentan que el chupamirto, pájaro que en nuestra cultura simboliza el amor, y una mujer tsitsimit (ser sobrenatural) engendran la planta de maíz que da origen a Sentiopil. Sentiopil, el hijo del maíz, y su madre aparecen como los primeros seres humanos. Sus ancestros, que eran tsitsimej, son quemados por el mismo Sentiopil. (testimonio recogido en el libro Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyítatajuan).

Considerando la historia, de acuerdo con Villoro (1998), como la posibilidad de conocer el presente a partir de las experiencias del pasado y la capacidad de transformar el futuro, vamos a hacer un recuento de algunos aspectos históricos que nos parecen útiles para comprender la situación actual de las mujeres nahuas de Cuetzalan, tratando de encontrar las raíces culturales que han dado origen a la cultura nahua de hoy. Si bien la historia en general no se ha escrito con mirada de género, en este apartado trato de encontrar y resaltar algunos elementos que nos puedan dar cuenta de la participación y el papel que las mujeres nahuas han tenido en la conformación de su región y de las relaciones que en ella se establecen.

Un concepto clave para el análisis es el de cultura, el cual abordo desde una concepción simbólica a la manera que plantea (Geertz, 1973), como el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas -entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos- en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias (Thompson, 1983). Y agregaría que estas formas simbólicas se insertan en contextos y procesos históricos específicos y estructurados, por lo que nos parece muy importante conocerlos sin dejar de considerar los conflictos y relaciones de poder inherentes a estos procesos.

Existen escasos datos históricos así como testimonios arqueológicos concretos que nos permitan reconstruir ampliamente la historia de los pobladores de la Sierra Norte de Puebla, por lo que únicamente recurrí a lo que ha sido recopilado por anteriores trabajos de investigación en la región, también recurro someramente a algunas fuentes primarias. Lo anterior será combinado con las opiniones de las y los propios habitantes de la región, que he venido recopilando durante mi vida en ella durante quince años, todo esto contrastado con la historia de Cuetzalan contada a partir de los recuerdos de sus propios pobladores<sup>3</sup>.

De acuerdo con los pobladores de la región y con lo que les contaban sus abuelos, ellos, los “maseuales”<sup>4</sup> son los antiguos, los primeros que habitaron este lugar, antes de los españoles. Señalan que sus antepasados trabajaban mucho para juntar tributos y enviarlos al emperador Azteca, “se mandaban mantas de algodón, plumas de Kuesaltotot<sup>5</sup> y otras cosas más. Oían contar a sus abuelos sobre las pirámides de Yohualichan y de los que vivieron ahí, fueron unos pobladores que se fueron” (Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1994: página). Entre la población se entremezclan datos históricos producto de los recuerdos de los antepasados, con leyendas mitológicas que han sido transmitidas a través de la tradición oral, como la que se presenta en el epígrafe de este capítulo, en el que se concibe la aparición de los primeros pobladores de la región como producto de relaciones con seres naturales, sobrenaturales y mitológicos. Todos ellos interpretados por con-

<sup>3</sup> “Y les oíamos contar a nuestros abuelos” Esta es una obra muy interesante realizada por pobladores de la misma región (maseualmej), reunidos en el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan. En ella se recopilan testimonios de hombres y mujeres del municipio de Cuetzalan sobre la historia de la región. Los testimonios son recuperados en lengua materna, en este caso el nahua y traducidos al español por el mismo equipo, el libro se presenta en ambas lenguas.

<sup>4</sup> Nombre con el cual los indígenas nahuas de la región se designan a sí mismos, singular maseual.

<sup>5</sup> Pájaros de hermosas plumas coloridas.

cepciones religiosas sobre el origen de la humanidad. Como esta historia existen muchas más referidas al origen de cada pueblo, al origen del maíz, de las relaciones entre las diversas culturas, etc.

Los historiadores dicen que la región ha estado habitada desde el siglo V de nuestra era, por gentes de lengua totonaca, que edificaron el importante centro ceremonial de Yohualichan alrededor del siglo VII, muy parecido en su estilo y forma al famoso centro del Tajín (Merlo 1986), existen otras construcciones similares en la región que aún no han sido descubiertas. Los pueblos totonacos habitantes de Yohualichan y otros centros de la región, empezaron a sentir la presión de los pueblos del altiplano, cuando grupos chichimecas de lengua nahuatl comenzaron a conquistar centros cercanos como Xonotlan, Ayotoxco, Capulalpan, etc., lo que los hizo desplazarse hacia tierras Veracruzanas, en el camino del totonacapan. Los habitantes nahuas de Cuetzalan expresan con orgullo que las pirámides de Yohualichan fueron primero que las del Tajín, y que la famosa danza de los voladores de Papantla, que actualmente se desempeña ritualmente por pobladores nahuas de Cuetzalan, tuvo su origen en este municipio y no en Papantla, por lo que dicen deberían llamarse “voladores de Cuetzalan”.<sup>6</sup>

Existen dos hipótesis en relación al origen de los nahuas de Cuetzalan, una habla de una oleada migratoria proveniente de regiones centro meridionales de Puebla, que se dirigieron hacia la Sierra oriental, era un grupo de habla nahuatl del este, su fonema “tl”, es sustituido por el de “t”. La segunda plantea que las migraciones se dieron como consecuencia de la gran escasez en el valle de México en 1454. Lourdes Arizpe (1973), concluye que se trata de las dos tradiciones culturales, los primeros hablantes del nahuatl que se asentaron en la Sierra oriental, son los que llegan a Cuetzalan, y los segundos se van hacia Huauchinango y Zacatlán, donde se encuentran actualmente. Estas son algunas de las diferencias culturales entre los grupos nahuas de la Sierra.

Los testimonios de los pobladores de Cuetzalan, distinguen otros dos grupos, los provenientes de Texcoco que se asentaron en las comunidades cercanas a Cuetzalan hacia su lado oriente, y los que se fueron hasta Zacatipan provenientes de Tlaxcala, señalando también diferencias entre ellos.

“Los primeros pobladores de este pueblo vinieron de Texcoco, de allí vinieron porque sus jefes de aquel entonces los maltrataban mucho en trabajos muy duros, y por eso se desprendió un grupo de por allá a venirse a refugiar por aquí, (es un poblador del pueblo de Tzinacapan) que eran montes, tierras sólidas (solitarias), y los que poblaron San Andrés que hoy están en Zacatipan vinieron de Tlaxcala. Por eso el de aquí de Cuetzalan, es diferente y el de los de Zacatipan, también es diferente, hasta en la forma de vestirse y si tu quieres hasta la fisonomía cambia. Eso es lo que a mí me contaba un señor, pues, vinieron de muchas partes, porque mi abuelo vino de Tenochtitlán”  
(Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1994).

Lo anterior no invalida la existencia de una raíz histórica común entre los pobladores de la Sierra Norte, incluso entre grupos de distintas etnias. Alessandro Lupo, reseña el intercambio de saberes terapéuticos

<sup>6</sup> Lo que no aclaran los pobladores de Cuetzalan, es que si bien los voladores se inician en Cuetzalan, los grupos que los desarrollaban eran totonacos que son los que se desplazan hacia Papantla.

entre nahuas y totonacos, señalando cómo en la actualidad, los curanderos nahuas recurren a curanderos totonacos para que los apoyen en sus trabajos, cuando estos se dificultan, de concluyendo sobre la proximidad existente entre las culturas mesoamericanas. En esta dirección, Lupo plantea “que más allá de las diferencias lingüísticas surgieron y se modelaron sobre un sustrato común homogéneo, que les permite una comunicación mucho más intensa que la posible entre las múltiples culturas indígenas y la cultura nacional” (Lupo, 1995:71).

La tradición etnohistórica de los nahuas del altiplano incluye la provincia de Tlatlauquitepec, a la que pertenecía el territorio actual de Cuetzalan, entre las sometidas por el imperio texcocano en el siglo XV, de esta manera antes de la llegada de los españoles la región de la Sierra Norte de Puebla se encontraba bajo el poderío de los aztecas, aunque no directamente, pagando importantes tributos en productos textiles y liquidámbar. De la cabecera de Tlatlauquitepec, dependían diez centros principales entre los que destacan por sus cercanías a Cuetzalan: Xonoctla (Jonotla); Yaunahuac (Yahonahuac); Ayutuchco (Ayotoxco) y Yayahuquitlalpan (Yancuictlalpan) y por supuesto, como se ha mencionado, Cuetzalan. (Códice de Mendoza, citado por Lupo, 1995).

Después de la conquista, las provincias señaladas pasaron a formar parte de la administración española, la que continuo exigiendo los tributos antes percibidos por el imperio azteca, por lo menos hasta mediados del siglo XVI cuando los montos empezaron a decrecer, debido a las epidemias que como en otros lados también empezaron a diezmar a la población de la Sierra, disminuyendo de 4500 tributarios (hombres casados) en 1553, a 1444 para mediados del siguiente siglo. Se sabe que posteriormente la población nuevamente fue en aumento y para 1799 se contaban ya con 8313 tributarios (Gerhard, citado por Lupo 1995).

La primera fase de la evangelización de esta tierra estuvo a cargo de los franciscanos a quienes se debe la construcción de la iglesia de Cuetzalan dedicada al fundador de la orden y que hasta ahora sigue siendo el santo patrono de Cuetzalan “San Francisco de Asís”. Posteriormente, se cuenta que debido a la escasez de personal los frailes mendicantes cedieron una grandísima parte de la región al clero secular.

Sobre las formas de evangelización realizada con la población de la región existen pocos antecedentes, Alessandro Lupo (1995) considera que las grandes dificultades para realizarla fue la falta del personal, la difícil penetración a las comunidades de la Sierra y la lengua indígena, lo que ocasionó que se realizara una evangelización parcial. Se adoptaron las imágenes y las principales prácticas de la iglesia católica, pero los maseuales no abandonaron el sustrato de sus principales creencias, se toleró y favoreció la identificación de los santos con divinidades autóctonas, el culto de divinidades sincréticas como la virgen de Guadalupe, obteniéndose hasta nuestros días lo que se ha denominado sincretismo religioso, que de

acuerdo a la clasificación de Nutini, podemos decir que en la región existió tanto el sincretismo guiado como de sincretismo espontáneo (Nutini, 1974: 17 y 18).<sup>7</sup>

“Entonces los antiguos que adoraban, por ejemplo a sus ídolos, como los apreciaban bastante, eran su religión de ellos, para que no se los destruyeran los gachupines, (...) los taparon y les echaron tierra, entonces formaron esas lomas”  
(Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

Sin que la religión dejase de ser un mecanismo de control importante, precisamente porque se construye una visión sobre los curas como los “protectores”, que están del lado de los oprimidos, y vienen a protegerlos de los abusos que cometían los españoles. Así cuentan los abuelos.

“Cuando vino la conquista, llegaron los gachupines, ellos atrás de que entro Cortés, atrás de ellos vinieron los religiosos frailes a defender a nuestras pobres gentes indígenas, porque eran maltratados por los gachupines. Entonces ellos se compadecieron de los maltratos que les hacían a nuestros antecesores y vinieron un grupo de frailes, un grupo de religiosos y ellos trajeron la religión católica”  
(Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

Esta situación de sincretismo religioso y de alianzas y confrontaciones con la iglesia católica prevalece hasta nuestros días, manifestándose con diferente fuerza de acuerdo a la tolerancia y hasta fomento del sacerdote en turno. Algunos no permiten la entrada de las danzas a la iglesia y otros como el párroco actual, además de permitirlo, fomenta el sincretismo favoreciendo los grupos de danza, permitiendo vestir a los santos de la iglesia con la ropa tradicional de los *maseualmej* e incluso oficia misas en nahuatl.

Todo ello lleva a una visión específica sobre el mundo, sus relaciones y sus causas, prevalece una importante influencia en los pobladores sobre las causas de las cosas relacionadas con los seres religiosos y /o sobre naturales, es frecuente escuchar el “Si Dios quiere” en lo que realmente se cree, así como las suplicas a los seres sobrenaturales para que haya buena cosecha, para que llueva, (sobre estas súplicas ver Lupo 1995). También es frecuente que se atribuyan ciertos males o ciertos bienes a los daños o ayudas ocasionados por los *Tapahtiani*<sup>8</sup>, quienes pueden manejar magia buena o magia mala. Así desde una enfermedad, una buena cosecha hasta los beneficios de una organización o de un proyecto se atribuyen por lo general a los designios de seres sobrenaturales y/o a las intervenciones de los *tapahtianes*. Estas creencias siguen siendo el sustrato de las identidades actuales de los nahuas de Cuetzalan y de las relaciones sociales, entre sujetos, con la naturaleza, con el mundo. Ahí tenemos las palabras de Ismael Chávez, en el epígrafe inicial de este capítulo, en relación a las identidades culturales en su pueblo, en donde se es parte de un todo seres humanos, seres sobrenaturales, naturaleza, en una relación holística, las cosas suceden de acuerdo con lo que el Talokan Padre, madre, quiere que pase.

<sup>7</sup> Este sincretismo se conserva hasta nuestros días, manifestándose con diferente fuerza de acuerdo a la tolerancia y hasta fomento del sacerdote en turno, ha habido algunos que incluso no permite la entrada de las danzas a la iglesia y otros como el actual que además de permitir fomenta el sincretismo favoreciendo los grupos de danza, permitiendo vestir a los santos de la iglesia con la ropa tradicional de los *maseualmej* e incluso oficia misas en nahuatl.

<sup>8</sup> *Tapahtiani*: curanderos; *tapahtihque*: curandero.

A lo largo del dominio español se produjeron notables cambios en la Sierra como la consolidación de nuevos centros administrativos y políticos, en tanto se desarrollaban los viejos centros. Se tienen datos del s. XVI cuando los indios de Cuetzalan declararon en 1563 que diez años antes habían elegido un nuevo lugar para vivir saliendo de barrancas y montañas donde vivían primero. Congregándose en un lugar que anteriormente no era suyo sino de Tlatlauquitepec, pero se mantuvieron en su espacio. Los pobladores españoles de la sierra eran pocos al principios del s. XVII. se alojaban en Huauchinango, Teziutlán, Zacatlán, y Xalacingo, principalmente El despojo de tierras fue fuerte así como la reducción de los privilegios a los principales y caciques. Hacia fines del s XVII la población indígena cargaba con demandas exageradas y estaba expuesta a la corrupción administrativa.

También hubo incongruencias en la administración colonial,, en el siglo XVII por ejemplo, se establecieron dos cabeceras de doctrina en los pueblos, había muchos conflictos entre pueblos y cabeceras y nuevos pueblos adquirían preeminencia con relación a sus cabeceras, adquiriendo el estatus de pueblos tal fue el caso de Zapotitlán, Olintla y Ahuacatlán. Parece ser que Cuetzalan adquirió su categoría de pueblo en la segunda mitad del s. XVII. Al parecer la mayoría de los pueblos permanecieron predominantemente indígenas hasta un poco más de la mitad del siglo XIX.

La Independencia pasó de largo por Cuetzalan, no se conoce ni fuentes históricas ni testimonios que señalen alguna participación, en “Y les Oíamos contar a nuestros abuelos”, se comenta vagamente al respecto:

“La primera vez que vinieron los españoles Hidalgo los echó, hasta ahora los españoles nunca han tenido ambición de volver. Pero dicen que algún día van a querer volver, eso ya lo verán los que vivan. Sí Hidalgo los corrió y venció, yo le en la historia que Hidalgo tardo once años y once días para arreglar eso...”

(Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

De acuerdo con Aguirre Beltrán (1973), de los siglos XVI hasta finales del s. XIX, la región fue considerada como una “región de refugio” condenada al aislamiento por las asperezas del lugar, y la escasez de vías de acceso (Aguirre Beltrán 1973). En la lucha contra la intervención francesa sí hubo una participación importante de los pobladores de la región, que culmina con su derrota de los franceses en la famosa Batalla del 5 de mayo en la ciudad de Puebla. Si bien en los libros de historia nacional se resalta la participación de los llamados “indios Zacapoaxtla” poco se menciona de todas las batallas y luchas previas que se desarrollan en toda la Sierra Norte de Puebla, y la gran participación de los *maseualmej* para sacar a los franceses (*analtekos*) de la región, siendo la batalla de Puebla la culminación de varios meses de luchas intensas en la Sierra. Me parece importante recuperar esta parte de la historia y la haré básicamente a partir de los testimonios recogidos en “Y les oíamos contar a nuestros abuelos”, ya que me interesa rescatar la visión de los pobladores del municipio de Cuetzalan.

## La lucha contra los *analtekos*<sup>9</sup>

Los pobladores de Cuetzalan aún recuerdan con orgullo la participación de sus abuelos para correr a los franceses del territorio mexicano, al mando del general Juan Francisco Lucas, *maseual* de Xochiapulco. Se unieron las gentes de todas las rancherías, fueron muchos de Cuetzalan, pues estaban cansados de los abusos del presidente que era *analtekoj* (se refieren a Maximiliano de Austria). Ya que éste mandaba a sus gentes a todas las casas de los pobladores, y dicen los abuelos: “Lo pusieron como presidente, como presidente profesional y por eso venía aquí a ver qué tenemos, pesaban la mazorca o el maíz y se lo llevaban en bestias y el dueño no podía decir nada porque el presidente tenía sus soldados”. La guerra, cuentan los abuelos, la inició José Manuel, padre de Juan Francisco, pero a él lo mataron los *analtekos*, pero al morir le dijo a su hijo “Resuelve esta situación, no solo iniciamos la guerra, hay que resolverla”.

Y fue así como Juan Francisco Lucas, conocido como “Pala Agustín”, empezó a invitar a la gente para que lo apoyara y se le unió mucha gente, hubo varias batallas, primero en la Sierra hasta donde habían llegado los *analtekos*, duraron varios meses las batallas y la gente peleaba con machete y mandaban a los *maseualmej* por delante a pie con sus machetes. Los *analtekos* venían a caballo y con bayonetas mataron mucha gente, mucha. Una de las batallas definitivas fue la de Apulco (lugar situado entre Zacapoaxtla y Cuetzalan), ahí Juan Francisco mando llamar a los Austriacos y les dijo que “ahí iban a luchar pero la gente ya estaba preparada en los montes con piedras y ahí cuando llegaron los soldados, les empezaron a lanzar las piedras y ahí los aplastaron, hubo muchos muertos ahí quedaron debajo del puente de Apulco, no los sepultaron ni nada” (Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

Aunque no se profundiza en relación a la participación de las mujeres en estas batallas, existen varios testimonios que muestran que tuvieron una participación activa, como el siguiente:

“Ellos habían vencido (los antepasados *maseualmej*) porque hicieron que las mujeres acarrearán piedras, las llevaban a la punta del cerro y cuando el enemigo venía, movían una sola piedra y de una sola vez morían muchos, no nomás uno”  
(Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

Otro pasaje interesante en “Y les oíamos contar a nuestros abuelos” es: “Como las mujeres tomaron el fortín de Zacapoaxtla”: cuentan que los franceses habían construido un fortín grande para sus soldados en Zacapoaxtla, donde vivían y guardaban sus armas, entonces habían agarrado unas mujeres y se las llevaron allá para que les cocinaran, pero ellas ya iban prevenidas y no opusieron resistencia, así les dijeron a los soldados que les iban a cocinar, pero entonces agarraron un montón de chiles *chicpotles* y los tiraron en el suelo rociándolos de aguarrás y les prendieron fuego. Al poco tiempo los soldados no podían ni respirar y salieron tosiendo buscando aire. Ahí los esperaban los *maseualmej* y a machetazos terminaron con ellos” (Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

<sup>9</sup> *Analketo*: quiere decir extranjero, que viene de otro país, en este caso, fue el término que le aplicaron a los franceses.

Fueron tres los generales que lucharon en la Sierra conocidos como los tres Juanes: Juan Nepomuceno Méndez; Juan Francisco Lucas y Juan Francisco Crisoforo, los dos primeros *maseualmej* y el tercero *koyot*<sup>10</sup>, posteriormente se unieron con su gente al general Ignacio Zaragoza en la batalla de Puebla.

Al ser derrotados en Zacapoaxtla, los franceses se fueron a Tlatlauqui donde también los corrieron y se fueron a Teziutlan, posteriormente a Puebla donde la expulsión termina con la famosa batalla de Puebla en la que participaron indios de toda la Sierra Norte de Puebla, principalmente de Xochiapulco de donde era Juan Francisco Lucas. Los Cuetzaltecos tuvieron una importante participación, allí también los vencieron y así, cuentan los abuelos, los *maseualmej* lograron sacar a los analtecos del país. Posteriormente Juan Francisco Lucas fue presidente municipal de Cuetzalan, es el primero y único presidente *maseualmej* que ha tenido el municipio” (Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

Este pasaje histórico recordado aún por los pobladores de Cuetzalan, muestra la dialéctica de la resistencia de los pobladores de Cuetzalan en la que las mujeres no han permanecido al margen, sin embargo también muestra una historia común de invisibilización de los grupos indígenas y en particular de las mujeres, al no ser retomados por los estudios como sujetos de su propia historia.<sup>11</sup>

La penetración de los mestizos en la Sierra data de fines del siglo pasado, Alfonso Fabila (1949) relata que los italianos llegaron a la Sierra en 1882, lo que es confirmado en el estudio de Arizpe (1973), quien plantea que entre 1880 y 1890 llegó a la Sierra un grupo de italianos, irrumpiendo al mundo nahua, estos se asentaron en Mazatepec y Cuetzalan, tras su paso empezaron a penetrar hacia Cuetzalan mestizos quienes habían permanecido en las faldas de la Sierra en Teziutlan y Tlatlauqui.

La Revolución impulsó las oleadas de mestizos hacia la Sierra, -generando que los pobladores indígenas se desplazaran hacia las montañas o barrancas-, apoderándose poco a poco de los centros regionales, hoy cabeceras municipales, y de las tierras y propiedades de los *maseualmej*. Este despojo de los *maseualmej* por manos mestizas, se fue haciendo poco a poco a través del poderío comercial de abusos y engaños. El despojo lento pero tenaz ha hecho que actualmente gran parte de los indígenas no cuenten con tierra o que se hayan quedado con pequeñas parcelas ubicadas en laderas, con fuertes pendientes, en las que sin embargo siembran tanto café como maíz.

“Pues llegaron las gentes de dinero y entonces ellos compraban el café y vendían el aguardiente, entonces ya empezaron a comprar sus tierras a los inditos y los mandaban a sus ranchos, A algunos ni les pagaban Que va. A otros les prestaban dinero a cambio de sus escrituras y ya no se las devolvían. Por ejemplo la casa de una señora de por aquí, su papá le presto a un indito muy poquito dinero y le pidió sus escrituras. Por la noche llego

<sup>10</sup> *Koyot*: que viene de fuera, díseles a los mestizos que viven en el lugar.

<sup>11</sup> En ninguno de los libros de estudios nacionales se encontró ninguna mención al respecto, solamente fuentes locales como el ya citado (CEPEC 1995), y una monografía de Juan Francisco Pala Agustín elaborada por una pareja de antropólogos que vivieron en la región algunos años y que por cierto ambos son de ediciones limitadísimas, que hacen muy difícil su consulta.

con el indito pistola en mano y le dice: ¡Me firma, o te vas a la chingada! . Pues tuvo que firmar. Y ya después cuando les compraban café les hacían muchas cosas: les quitaban sus bultos, no les pesaban bien, luego ya que le pagaban lo que querían, mandaban a sus peones a quitarle el dinero al indito. Había Otro señor muy malo, cuando le gustaba la mujer de uno de sus mozos le decía, vete al rancho, allá te quedas te voy a pagar más,. Y mientras allá se quedaba llegaba por la noche y abusaba de la señora. También le daba de latigazos a los mozos”  
(Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995).

Dice la historia que la Revolución mexicana paso de largo por la Sierra, siendo confusa para los habitantes, quienes se mantuvieron al margen, aunque se señala que en la región se formaron cuarteles de uno y otro bando que aglutinaron a la población indígena. Los abuelos cuentan que en Cuetzalan los villistas eran Koyomej y su jefe “Salvador Vega” era miembro de una familia de terratenientes y productores de refino, que se dedicaron a saquear, robar y violar a las mujeres, haciendo mucho daño a la gente de las rancherías. Así se origino la defensa de los maseualmej pidiéndole apoyo al general Gabriel Barrios carrancista, hubo muchas luchas pero finalmente los maseualmej lograron sacar a los villistas del campo y los cuarteles de Cuetzalan y Mazatepec.<sup>12</sup> “*La Revolución aquí fue una lucha entre maseualmej y koyomej, entre pobres y ricos*” (Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1995). Curiosamente en la región los maseualmej, los pobres, lucharon del lado de los carrancistas y los llamados revolucionarios en la región fueron los koyomej ricos. Ello, suponemos, trae consecuencias muy fuertes en la participación actual de los pobladores en movimientos revolucionarios o de cambio a nivel nacional, que habría que considerar en un estudio al respecto, habría que analizar, por ejemplo, ¿qué significa ser revolucionario?, dentro del imaginario social de los maseualmej, o ¿qué significa ser zapatista?, lo cual tiene que ver con la conformación de sus identidades, y esto quizás ayude a comprender la aparente inmovilización o el aparente desinterés de la mayoría de los pobladores por movimientos como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

## Conformación del Medio Ambiente Natural

“Creemos en el *talokan*, Nuestro padre- madre tierra, que es fuente de vida,  
que decide cuándo saldremos a pisar su cara y decide cuándo volveremos a su seno.  
Si matamos una planta que nos da vida, pensamos que nos estamos quitando la vida nosotros mismos.  
El sol nos da la vida a través de la luz de la mañana y nos devuelve el tonal.  
Los vientos son señal de lluvia cercana para lo cual hay que cobijarse...  
La naturaleza nos hace respetar a nuestros hermanos y a nuestra Madre Tierra de no  
hacerlo nos quita el tonal a través de sus seres mitológicos.  
(Chávez, 2001).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Hubo muchas batallas y los relatos que se escriben en “Y les oíamos contar a nuestros abuelos” muestran que no paso de largo por Cuetzalan, lo que si es que hubo una gran confusión, conflictos y traiciones, lo que lo que tampoco difiere de algunas otras regiones del país, y que hasta la fecha al decir de los pobladores, Los Revolucionarios eran saqueadores, koyomej abusadores, de Zapata no se supo nada, quizás también por ello el movimiento zapatista no les diga mucho a los pobladores de la región, o incluso al identificarlos como Revolucionarios consideren que son como los villistas de Cuetzalan.

<sup>13</sup> Ismael Chávez es maseual, ha participado en el taller de tradición Oral del CEPEC y este texto, del cual tomo solo algunos extractos seleccionados por mi, es parte de su investigación denominada XALTOTOT: Cultura e Identidad en Tzinacapan.

El análisis de la conformación de las identidades sociales y de la acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan, no puede dejar de lado la relación que las y los sujetos guardan con la naturaleza. De acuerdo con los relatos e historias que cuentan los pobladores de la región, la naturaleza es parte fundamental del “ser nahua”, en este caso me interesa mostrar estas relaciones tanto en el orden simbólico como en el de la reproducción económica y social.

Enclavada entre las montañas de la Sierra Madre Oriental, que ya ha sido descrita, Cuetzalan se ubica hacia la zona que ha sido clasificada como región baja de la Sierra, esto es a una altura entre los 300 y 1300 msnm. Con precipitaciones de más de los 2000 mm anuales, Cuetzalan se caracteriza por estar cubierta de una vegetación exuberante. Las montañas y barrancas es la fisiografía general de la sierra, con algunas planicies. Su clima es clasificado como cálido húmedo con lluvias casi todo el año, llegando a hacer hasta los 2300 mm anuales. La cuenca Hidrológica principal de la región esta integrada por los ríos Apulco y Zempoala, que fluyen hacia el norte, sus ríos tributarios son el tlatlauqui, el citacuautla, Manzanilla y Acuaco para el Apulco y el Ateno y Escahuaxc para el Zempoala.

Cuetzalan es una región natural, cubierta de una vegetación exuberante clasificada como selva tropical baja, aunque existen zonas de selva alta y hasta boscosa. Sus tierras extremadamente fértiles, han sido camas para una gran diversidad de productos alimenticios, medicinales y de ornato, una amplia gama de frutas, raras y preciosas especies de flores y de animales silvestres, habitan estas tierras. Frecuentemente este paisaje luminoso y colorido es oscurecido intempestivamente por una densa niebla “en el que la naturaleza se diluye, dando paso al trazo fuerte de la cosmovisión” (Aramoni 1990). Los nahuas caminan con pasos firmes sobre esta tierra considerada sagrada, cuyo subsuelo esta hecho de roca calcárea y del que se conoce la existencia de extensas cuevas y cavernas por las que transitan ríos subterráneos, paraísos de *Tlaloc*.

“Es un mundo en el que los nahuas se saben viviendo en Taltipak, la superficie de la tierra, entre el cielo ilhuiax, reino astral del sol, el inframundo Talokan, dominio de las deidades agrícolas, terrestres y acuáticas y el Miktan, el lugar de la muerte”  
(Aramoni 1990).

Un tema que llama la atención y que no ha sido resuelto en la literatura sobre la región, es el de la pequeña propiedad, que conforma las comunidades indígenas de Cuetzalan, así como la casi nula existencia de propiedad comunal y ejidal. Hay quienes señalan que durante la Reforma los indígenas se vieron obligados a parcelizar y registrar sus tierras para no ser despojados, lo que unido a la poca participación en el movimiento revolucionario, y por ende en el proceso de Reforma Agraria, causó que no hubiera reparto de tierra ni formación de ejidos en la región. Únicamente hacia las tierras bajas de Cuetzalan en las colindancias con Jonotla se formaron algunos ejidos.

La orografía del lugar, que hemos reseñado también, ha favorecido esta situación, pues la mayoría de las parcelas se encuentra en laderas, lo que dificulta hablar de grandes extensiones y más aún de la mecanización.

No existieron haciendas y tampoco grandes extensiones, los caciques del lugar fueron los que lograron concentrar hasta un máximo de 100 has., las que sembradas de café en la época de auge, dejaban fructuosas ganancias a sus dueños. La mayoría de estas grandes extensiones se sitúan hacia las tierras bajas y son utilizadas como potreros. Como se verá mas adelante, los caciques de la región se encuentran ligados más que nada al proceso de comercialización de los productos agropecuarios y de los artículos de primera necesidad, actividad que ha sido apoyada a raíz de la implantación del café como monocultivo, provocando que las familias se vuelvan más dependientes del comercio exterior.

Este proceso de privatización tuvo consecuencias en la situación de las mujeres, ya que dentro de la propiedad comunal se considera a la tierra como propiedad de la comunidad, y por ende de todos los integrantes de las familias, incluyendo a las mujeres.. Cuando la tierra se convirtió en pequeña propiedad privada, se registró a nombre del hombre adulto, considerado “natural y culturalmente” como el jefe de familia. Esto llevó a que la mayor parte de la propiedad de la tierra cayera en manos de los varones, lo que unido a al tipo de residencia viripatrilocal, desembocó en que la tierra se herede principalmente a los hijos varones. En esta dirección, la posesión o no posesión de la tierra, en las comunidades indígenas como la de Cuetzalan, tiene que ver con la estructuración de las relaciones de autoridad al interior de los grupos domésticos, ya que quien detenta la propiedad de los medios de producción, se encuentra en posición de ejercer autoridad sobre los demás miembros del grupo. Así la organización de los grupos domésticos ha estado a cargo del padre mayor, quien organiza y decide sobre los trabajos productivos, así como del reparto de los frutos que se obtengan de éste.

También existe la costumbre de que las mujeres solas hereden a sus hijas, y en las últimas décadas las mujeres han empezado a poseer tierras. Aunque no existe un registro formal al respecto de la propiedad por sexo, a través de algunas revisiones en las oficinas de registro en las comunidades y por observación propia en las comunidades, se podría hablar de que actualmente entre un 20 a 30 % de tierras se encuentran en manos de mujeres.

A principios de siglo y hasta la década de los 1950, la reproducción campesina de la región se sustentaba en una gran variedad de productos agrícolas, muchos de ellos silvestres, que en conjunto satisfacían la dieta de las familias indígenas de la región. En la actualidad las mujeres de alrededor de 40 años, todavía recuerdan la diversidad de productos del campo que recolectaban y sembraban sus padres y madres, nos mencionan por ejemplo: jitomate, cebolla, cebollín, tomate, papa cimarrona, chile, calabaza, xocoyoli; diversas variedades de quelites: yerba mora, quintonil, cinco quelite; gran variedad de frutas como: naranja, mamey, plátano, pomarosa; además de la caña de azúcar, el maíz y el frijol como productos básicos;

el algodón utilizado en la confección de su vestimenta también era fundamental. En los recuerdos de las mujeres prevalece la idea de que su vida entonces era mejor.

“No teníamos que comprar nada, todo lo obteníamos de la tierra con nuestro trabajo, la vida era mejor, todo lo sacábamos del campo, no nos faltaba nada, la sal, y el jabón lo intercambiábamos por los sobrantes de maíz y frijol”  
(Entrevista a Francisca, Tzicuilan 1990).

A partir de la década del cincuenta, el café adquiere auge dentro de la producción agrícola de la región, lo que tiene que ver con un alza sustanciosa en los precios internacionales de este producto, a partir de los cuales los comerciantes de la región empiezan a promoverlo con gran fuerza entre los pobladores, ofreciendo precios deslumbrantes para los productores, aún cuando fueran ínfimos en relación con los precios que obtenían ellos al exportar el producto. Posteriormente las políticas gubernamentales vienen a reforzar esta situación ofreciendo paquetes tecnológicos a los productores de café y precios altos a través del INMECAFE. En 1977 según datos del Plan Zacapoxtla, se hablaba de que el 85% de las tierras de la sierra se encontraban sembradas de café, mientras que el 15% restante lo ocupaban el maíz intercalado con frijol y calabaza.

Los efectos de la introducción de este cultivo son todavía contradictorios para los pobladores y para los estudiosos de la región, ya que por un lado queda claro el efecto nocivo en términos de pérdida de diversidad, al desplazar la gran variedad de cultivos existentes anteriormente, así como el daño ambiental que acompaña al incremento en el uso de fertilizantes, herbicidas, insecticidas y demás productos químicos que acompañan al paquete tecnológico propuesto para obtener mayores rendimientos en el producto. Por otra parte también se ha analizado cómo el hecho de depender de un solo producto, en este caso el café, llevo a los productores de la región y a la población actual a una situación de dependencia del cultivo y del mercado internacional. En la actualidad debido al alejamiento de las políticas agrícolas de las regiones y su virtual abandono, la población en general se encuentra sin alternativas productivas, sobreviviendo del poco maíz que algunas familias lograron conservar y de los pocos recursos que reciben por su café y otros productos como la pimienta que aún tiene buen precio en el mercado internacional.

Asimismo se ha mencionado que el café permitió, en un momento dado, primero la reproducción de los grupos domésticos de la región, debido al gran requerimiento de mano de obra, y segundo el mantenimiento de la vida cultural de los pueblos, fiestas, danzas, y ritos. (Arizpe 1973). A raíz del decaimiento del café, también decayeron estas manifestaciones culturales, que requieren de recursos económicos para su desarrollo. La pregunta que queda es: ¿hubiera sido posible un desarrollo endógeno, autogestivo y sustentable, basado en la diversidad agrícola y las prácticas tradicionales de los pobladores de la región?

En 1989, la caída en los precios del café, coincide con una fuerte helada en la región que ocasiona daños graves en la producción agrícola, quemando muchas plantas de café, ocasionando una merma sustantiva

en la producción y productividad, así como de la superficie cultivada. Actualmente los precios siguen siendo muy bajos, ocasionando una verdadera crisis económica en la región y especialmente en los productores que se hicieron dependientes de este cultivo (la mayoría). Muchos productores han tumbado sus cafetales y vuelto a sembrar maíz, sin embargo la situación ha cambiado y las familias ya no cuentan con los recursos naturales suficientes para sobrevivir. El gobierno que promovió fehacientemente este cultivo con la promesa a los productores de jugosas ganancias, no ha implementado otras alternativas productivas. Los productores ya no cuentan con la gran diversidad natural que les permitía su reproducción y muchos de los jóvenes están perdiendo el apego a la tierra, prevalece la idea “esperanza” de que el café vuelva a repuntar, mientras tanto la única alternativa esta siendo la migración.

La migración en busca de fuentes de empleo se da principalmente a las ciudades cercanas como Puebla, Jalapa, y México, incrementándose en los últimos años e incluyendo un mayor número de jóvenes y de mujeres. Los hombres por lo general trabajan en la construcción y las mujeres en labores domésticas. Se trata de una migración temporal que por una parte mantiene a las y los “migrantes” ligados a sus comunidades y con ello a su cultura; y por otra, son una fuente de intercambio cultural interesante para el tema que nos ocupa, sobre todo si vemos a la migración no únicamente como circulación de trabajadores(as) y de flujos económicos, sino también de flujos de bienes materiales y simbólicos, de recursos económicos, culturales, sociales y políticos. Todo esto tiene un impacto en las vidas de los y las migrantes, en la transformación de sus identidades étnicas y genéricas, y seguramente también están impactando las construcciones de género, los roles y las relaciones intra e inter-genéricas en la región. Parece ser, según lo que plantea Isauro Chávez, que el papel que un tiempo jugó el café en la dinamización de las prácticas culturales, hoy lo esta jugando la migración, citando que muchos mayordomos migran para poder cumplir su obligación ritual. (entrevista a Isauro Chávez 2005).

Lo que yo observo, es que si bien se da este dinamismo cultural expuesto por Arizpe (1973) y expresado por Isauro Chávez en entrevista, también ocurren transformaciones importantes en la relación con la naturaleza y en última instancia con las maneras de percibir un modo de vida “bueno”. De esta forma, se va introduciendo en muchas familias de ideas sobre “lo moderno” o “lo superfluo” como idea del buen vivir, en la que la migración permite obtener los objetos modernos y suntuosos para que la familia tenga ésta manera de “buena de vivir”, esta limitando cada vez más la reproducción de actividades ceremoniales y religiosas, que empiezan a considerarse como formas atrasadas. Estas percepciones serán tema de futuras investigaciones.

### **Relaciones de Poder interétnicas en la Sierra Norte de Puebla**

De acuerdo con Luisa Paré (1977), cuya perspectiva teórica se sitúa en el debate de la época (1970) sobre las clases sociales en el campo y su representación en el ámbito del poder que respondía a una

posición marxista, plantea que la estructura de poder en la Sierra se articula en torno a la penetración del capitalismo a la región a través de “caciques” a los que llama intermediarios políticos. La finalidad es la penetración del capitalismo a través del impulso de la circulación de mercancías de dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro, “apoderándose del plustrabajo campesino” (Paré 1977). Actualmente se advierte una continuidad en la que los mestizos convertidos en caciques impulsan, por ejemplo, el cultivo del café introduciendo los paquetes tecnológicos necesarios para su alto rendimiento, acaparando la producción, y al mismo tiempo, son quienes introducen bienes materiales como ropa, instrumentos, alimentos, etc. Los campesinos de la región por la pérdida de autosuficiencia alimentaria que esto provoca, y por las condiciones básicas de reproducción de los grupos domésticos, empiezan a consumir estos productos con los dividendos que obtienen de la comercialización del café.

Estos caciques que concentran el poder económico de la región también se apoderaron del poder político, de acuerdo con Paré, de 1920 a 1970, con excepción del período Cardenista, en que se fomenta un cierto tipo de participación política de las bases, la región estuvo controlada por unas cuantas familias ligadas al poder central a través de caudillos surgidos de la Revolución. Esto se logró a través del control económico, pero también a través del uso de la violencia y la represión por parte de cuerpos de pistoleros e incluso de militares del Estado. Luisa Paré menciona también el control ideológico que desplegaban a través de la religión y de la manipulación y uso de aspectos culturales y ceremoniales de los grupos indígenas, como por ejemplo la utilización del compadrazgo (Paré 1977).

Posterior a 1970, como consecuencia de las variaciones en las políticas económicas y de las estrategias de desarrollo económico del país, también hubo variaciones en las políticas indigenistas. Todo ello fue parte de una estrategia de desarrollo del capitalismo en el país, para la conformación de un mercado interno y de una “cierta democratización”, que implicaba mayor participación popular en los cargos políticos de la nación.

En la región estas políticas se impulsaron a través de la introducción de programas institucionales tendientes a la modernización, como el PIDER (Programa indígena de Desarrollo), del que posteriormente surge el Plan Zacapoaxtla, impulsado dentro de la misma estrategia modernizadora del Plan Puebla, a cargo del Colegio de Postgraduados.

El Plan Zacapoaxtla, en coordinación con el PIDER, tuvo cierto impacto en la modernización de la región a partir de la construcción de grandes obras de infraestructura, como carreteras, puentes, bodegas, obras de electrificación, agua potable y escuelas. Además llevaron a cabo el primer plan piloto de abasto comunitario Conasupo – Coplamar, fomentando la organización de los productores para la comercialización y abastecimiento de productos agrícolas y de primera necesidad. Como parte de este Plan, surgen a finales de la década de los setentas dos cooperativas, una en la zona alta de lo que abarca el mencionado Plan Zacapoaxtla y otra en la zona baja, que es la que coincide con el municipio de Cuetzalan. Ésta última

será la base de la organización regional de comercialización, Cooperativa Agropecuaria Regional “Tosepan Títataniske”, que mencionaremos más adelante.

## **Proceso de Enculturación**

Junto con la introducción de cultivos comerciales y de una economía de mercado articulada a los procesos de acumulación de capital, controlada por mestizos terratenientes, denominados “caciques”, quienes además concentran el poder político de la región, se refuerza la penetración de la educación escolar, la que Lupo (1995) llama, segunda colonización. Se introdujo a través de un proceso lento durante la primera mitad del siglo XX, posterior al triunfo de la Revolución Mexicana, proponiéndose la oportunidad para los ciudadanos de salir del analfabetismo y el estado de subordinación en que se encontraban los grupos más marginados. Esto sólo podía hacerse con el “auxilio unificador del español”, que además haría “tabla rasa de las falsas creencias, las perniciosas supersticiones y los inútiles errores que según se creía disputaban el espacio en la mente de los indígenas, al nuevo conocimiento positivo” (Lupo 1995).

Al inicio, de acuerdo con Lupo, esta nueva forma cultural chocó con el aprendizaje informal doméstico del saber tradicional, que aún ocupaba un importante papel en la vida de los nahuas. Poco a poco se fue cediendo espacio a la educación institucional debido al prestigio obtenido por los maestros, así como a la imagen triunfante que desplegaban los mestizos que penetraban en la región, portadores del modelo cultural propuesto por la escuela. A este proceso es a lo que Lupo llama Enculturación

A fuerza de la insistencia de los maestros por promover una educación nacional y la continua desvalorización hacía las propias ideas y creencias, considerando los rasgos de la cultura nahua como “perdedores”, un número creciente de niños, jóvenes y adultos, en una profunda “crisis de identidad”, empezaron a renegar de sus raíces, abandonando su lengua, vestimenta y modos de vida, adoptando los de la sociedad mestiza. Sin embargo hay que mencionar que este complejo proceso también ha suscitado fuertes reacciones de la sociedad nahua, expresándose inicialmente y todavía hasta nuestros días, en la negativa de las familias a aceptar normas institucionales, no enviando ni a niños ni niñas a la escuela; ignorando las elecciones y actividades políticas del estado; rechazando incluso las iniciativas del estado en materia de política indigenista.

“ los maestros juegan un papel muy importante para que el niño se margine cuando sale de la escuela. La razón es que casi nunca hablan del campo. Siempre hablan de que uno debe ser mejor, estudiando más, al oír eso los niños pensamos que al estudiar, al superarnos, ya no debemos volver al campo. Esto hace que uno se margine y se refugie en la soledad cuando ya no puede seguir estudiando, no puede hablar porque lo que uno estudio no sirve al momento de enfrentar la realidad ... y choca con nuestra forma cultural”  
(Isauro Chávez, 2001).

Es importante destacar, que cuando se empezó a ceder terreno a estas iniciativas institucionales, quedaron al resguardo de la cultura las mujeres, siendo las niñas las últimas en participar en actividades educativas nacionales. Sin embargo señala Lupo, el plano en el que la respuesta indígena se despliega de manera más completa, es en el de la dimensión ideológica, con las consiguientes repercusiones sobre las actividades rituales y las relaciones interpersonales. Desarrollándose el conflicto de identidad señalado.

Si por un lado, los nahuas cedieron terreno en los campos de las técnicas de subsistencia, los intercambios comerciales, el control político, la lucha contra enfermedades epidémicas e infecciosas, por otro lado cierran filas en los aspectos “competitivos” de su propia cultura, es decir, la ceremonialidad religiosa, pública y doméstica; la expresividad oral y artística; la curación “mágica”, dando prueba de una elasticidad considerable en la adaptación a las difíciles condiciones imperantes. “El mérito del mantenimiento de la vitalidad de la cultura nahua, que todavía es capaz de salir a menudo victoriosa en la dispareja lucha con la cultura nacional, debe atribuirse en buena parte a su superior coherencia interna, a la capacidad que hasta hoy tiene de ofrecer respuestas congruentes y comprobadas a las exigencias explicativas y operativas de sus portadores; pero en parte corresponde también a factores externos a ella” (Lupo, 1995).

Entre los factores externos que apoyan lo anterior, está el que los propios mestizos de la región mantengan una cultura “popular rural”, lejos de excluir la superstición y la imaginación mágica, han terminado por tomar elementos de la cultura indígena, lo cual muestra que el proceso de aculturación no siempre es unidireccional hacia los indígenas. También menciona las intervenciones de las políticas indigenistas, la participación de un ala de la iglesia; así como las respuestas organizadas de las propias comunidades y de algunas organizaciones no gubernamentales que han trabajado por el fortalecimiento de la cultura nahua, entre los que destaca el Taller de Tradición Oral del CEPEC que he venido mencionando. Valdría la pena señalar también las actividades organizativas de los últimos tiempos, y que desarrollo posteriormente, como las de los grupos de mujeres artesanas donde destacan la “Maseualsiuamej, Mosenyochicauanij” y la “Maseualsiuaxochit Tejkitini”, así como los procesos de defensa de los derechos humanos individuales y colectivos de algunas agrupaciones como, la comisión de defensa de los derechos humanos de San Miguel Tzinacapan “*Takachiualis*” y el impulso de un desarrollo rural sustentable donde se respeta y promueven los derechos culturales y de las mujeres indígenas como El Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM A. C. ), entre otros.

Algunas de las disparidades en los conocimientos de los miembros de la sociedad nahua, dependen de las distintas áreas de competencia según su edad y según su sexo: a los hombres les corresponde una mayor familiaridad con las prácticas agrícolas, la pesca, la actividad política y ceremonial, mientras que las mujeres muestran una mayor familiaridad con la esfera doméstica, la alimentación, el pequeño comercio,

y la infancia. Allí donde en cambio, la distribución de saberes supera las diferencias de sexo es en el conjunto de creencias, relaciones y planos semánticos, valores y significados que dan origen y forma al sistema cosmológico indígena.

“La cosmología impregna todos los actos y todos los momentos de la existencia de los nahuas: no hay actividad que no implique para quien la realiza la conciencia de sí mismo como actor y del contexto en que la actividad se inscribe, la conciencia del conjunto de relaciones entre el individuo, la colectividad y el mundo natural que dan forma y significado a todos los gestos y a todos los acontecimientos”  
(Lupo, 1995).

Cabe señalar que de acuerdo con este mismo autor, y que es parte de lo verbalizado continuamente por los y las pobladores de la región, el conocimiento y los saberes se van perfeccionando, adquiriendo unidad y coherencia para los individuos con la edad. De aquí que los “mayores o ancianos” como les llaman en la región a los adultos mayores, sean quienes poseen una mayor sabiduría y por tanto a quienes debe consultarse en caso de cualquier interrogante, lo cual lo mantendremos como un punto a considerar en nuestro trabajo, incluyendo por supuesto a las ancianas y a las mayores.

### **Sistemas de cargos y aspectos ceremoniales en las comunidades nahuas**

Hoy en día los habitantes de la Sierra Norte viven en pueblos, rancherías o comunidades que se estructuran en juntas auxiliares, división política del municipio. Cuetzalan cuenta con 8 juntas auxiliares denominadas: San Andrés Tzicuilan, Zacatipan, San Miguel Tzinacapan, Xiloxochico, Yohualichan, Santiago Yancuitlalpan, Reyesohpan y Xocoyolo.

Una de las características de los pueblos indígenas ha sido su forma de organización de estructura integral, interrelacionada y respaldada por una serie de normas de tipo civil<sup>14</sup> y otras relacionadas con su sistema de creencias<sup>15</sup> (Chávez, 2003), o también llamadas religiosas. En la actualidad no existe un sistema religioso “puro”, ni desligado del sistema civil, y apenas algunas comunidades como la de San Miguel Tzinacapan, en la que se basa Isauro Chávez para hacer su descripción, mantienen esta estructura.

Considero importante describir el sistema reseñado por Chávez por dos situaciones, una para mostrar cómo muchos investigadores e indígenas aún basan sus estudios o relatos sobre lo indígena, en como fue hace muchos años, quizás deseando que continuara así., Y porque el estudio de Chávez me permitió explorar como este sistema de creencias, aún sigue permeando muchas ideas y pensamientos sobre lo que es la organización, la autoridad y las relaciones sociales de los pobladores nahuas de la región, así como su confrontación con el sistema de creencias de la sociedad occidental de lo que es la autoridad, la política y la participación social.

<sup>14</sup> Las autoridades civiles vigilan el cumplimiento de las normas establecidas por la comunidad que señalan los derechos y obligaciones de sus ciudadanos. Estas normas no escritas, están presentes en la memoria de la población.

<sup>15</sup> El sistema de creencias está relacionado con los preceptos prehispánicos de respeto al Dios Tlalocan que impone el cumplimiento de los compromisos que se establecen en la ritualidad comunitaria.

Así tenemos, de acuerdo con Chávez (2003), que las normas comunitarias señalan que al término de la niñez, los varones deben empezar a cumplir sus obligaciones ciudadanas. Los cargos comunitarios son ejercidos de acuerdo a ciertas normativas “tradicionales” que conforman los denominados usos y costumbres de las comunidades indígenas, que como sabemos una de sus principales características es el ser orales y transmitirse de generación en generación. Estas normas señalan que al término de la niñez los varones de alrededor de 14 años deben iniciar su participación en el aprendizaje de “ser ciudadanos”, lo cual se logra a partir de la participación paulatina en el sistema de cargos comunitarios (Chávez 2003).

Dentro de estas normas se considera que un ciudadano indígena inicia el ejercicio de sus obligaciones cumpliendo cargos de menor importancia, hasta llegar a los de mayor rango. Además de la edad, algunos requisitos que se consideran para iniciar el proceso de ciudadanización a través de la participación en el sistema de cargos, esta “naturalmente” el sexo, y aunque nadie lo mencione como tal, se da por hecho que son los varones los que pueden participar en este sistema, considerado “masculino”. Ciertamente uno de los requisitos para pasar a los cargos medios y mayores es el “ser casado” (contar con una mujer que lo respalde); tener cierta cantidad de milpa o recursos; pertenecer al barrio (implícitamente implica ser “masculino”); así como el cumplimiento de ciertos preceptos morales como el de ser respetuosos; cumplir con su trabajo; no abusar del alcohol; no ser mujeriego, etc., (Slade 1979).

Las estructuras de cargos civiles y religiosos se encuentran imbricadas, así como los cargos tradicionales y los surgidos por la pertenencia de la nación, aunque sus normatividades y funcionamiento sean diferentes.

Los principales cargos religiosos de la comunidad nahua de Cuetzalan en orden ascendente son: topil de iglesia, mayor, diputado, fiscal y fiscal mayor. Los mayordomos y los danzantes nombrados para la celebración de las fiestas patronales, si bien no están considerados dentro de los cargos permanentes de la comunidad, también ocupan un papel importante dentro del sistema de cargos y en los aspectos rituales y ceremoniales de las comunidades nahua de Cuetzalan.

Los cargos máximos en lo civil son los de Presidente de la cabecera auxiliar, Fiscal Mayor y Regidor de Costumbres. Las personas que cumplen estas funciones son gente mayor, y se encargan de tomar las decisiones que encaminan a la comunidad en su ciclo, decisiones que de acuerdo a Isauro Chávez (2003) “siempre están dirigidas de manera implícita a la conservación de una identidad propia, independientemente de otras identidades paralelas” (Chávez, 2003)

Existen además los cargos de Juez de Paz y Agente Subalterno del Ministerio Público, cargos cuyas funciones están definidas hacia la administración y procuración de justicia, oscilando sus acciones entre el derecho positivo y el consuetudinario, lo que se conoce como interlegalidad (Sierra 2004).. En las comunidades pertenecientes a las Cabeceras Auxiliares las autoridades máximas son el Juez de Paz y el Fiscal Mayor

Los cargos, dependiendo del rango, otorgan poder y prestigio a quienes los detentan. A los hombres que ocupan los cargos de mayor rango se les respeta de manera especial, se les escucha siempre que hablan y se atienden sus consejos. Frecuentemente los miembros de la comunidad acuden a ellos en caso de conflictos entre vecinos y/o familiares.

De esta forma, se observa que son los hombres quienes acceden a los cargos tanto civiles y religiosos, siendo así los que se consideran ciudadanos, con prestigio y de respeto en la comunidad. Aunque requieran de “tener una mujer” para ocupar los cargos y contar con un respaldo en el trabajo, por ejemplo, en el caso de las mayordomías, donde las mujeres junto con sus parientes femeninos y vecinas o comadres son las encargadas de la atención de los participantes, ellas no podrán acceder en nombre propio al sistema de cargos.

Incluso en las danzas, en las que se considera que los participantes deben mantener la pureza de espíritu, esta estrictamente prohibida la participación de una mujer o el contacto con ellas en los días previos a la celebración ceremonial. Se remarca la abstinencia sexual de manera implícita cuando los danzantes dicen que no deben pensar en mujer cuando están bailando, porque pueden causar un accidente como en el caso de los voladores. Otros danzantes aseguran que si un danzante no se abstiene de estos pensamientos se le puede aparecer una víbora. “Esta afirmación tiene como base la relación danzante-dios Talokan, que tiene que darse mediante un ser purificado y el pensar en mujer en los momentos de la ritualidad de la danza, rompe esta purificación” (Chávez, 2003).

Llama la atención la reflexión de Isauro Chávez cuando señala que “uno de los rezagos importantes que tienen las poblaciones indígenas ha sido la costumbre de relegar a la mujer de los cargos públicos “... Sin embargo agrega: “los mayordomos, tenientes de danzas, regidores y personas que ostentan los rangos máximos deben de contar con el apoyo de una mujer, debido a que en la fiesta patronal, por ejemplo, tendrán que dar de comer a los visitantes y a los grupos de danza y para ello, las mujeres cumplirán como siempre su tarea histórica, la doméstica.... en la comunidad indígena el espacio de ocupación de la mujer se resume en la casa, una mujer que quiera ocupar un cargo público rompe las normas comunitarias.”<sup>16</sup> (Chávez, 2003:25-26)

Solo en caso en el que el marido fallece durante su cargo, la mujer da continuidad a su cargo a nombre de él, o bien, puede solicitar un cargo religioso, a nombre de su marido difunto, más el rango y prestigio obtenido del cargo seguirá siendo para el marido.

Una cuestión que nos parece interesante es el hecho de que los varones al casarse incrementan su posibilidad de obtener mayor rango y prestigio, mientras que para las mujeres significa mantenerse en el nivel de “dependientes”, pasando de “hija de” a ser “esposa de”. Las mujeres son respetadas en función del rango

---

<sup>16</sup> El fuerte arraigo a las costumbres indica que una mujer no puede participar en un grupo de danza debido a que no se puede integrar a los dos sexos en la ritualidad pues pone en evidencia el rompimiento de las normas de purificación y abstinencia sexual, señalan los ancianos. De allí que algunos tipos de danza suelen aún hasta en las épocas actuales suplir el papel femenino con un niño que representa este cargo.

de su esposo en la comunidad. En el caso de las mujeres solteras, parecen tener mayores posibilidades de participar en la vida “pública” de la comunidad, habiendo casos en los que ellas llegan a acceder a cargos religiosos a su propio nombre.<sup>17</sup>

Actualmente este sistema cultural tradicional, reproductor de un orden social, comunitario y de género, se está transformando. Isauro Chávez (2003) comenta en su artículo que las influencias que suelen darse en el intercambio étnico entre lo mestizo y lo indígena, en la década de los ochentas en las comunidades de la Sierra Norte de Puebla, empezaron a notarse con la participación de la mujer en la danza. Esto tuvo que ver con un movimiento hecho por el magisterio indigenista cuando realizaban los aniversarios del Sistema de Educación Indígena, quienes integraron a profesoras que cubrían los papeles femeninos al interior de los grupos de danza. Esta situación, señala Chávez, no dejó de causar ciertas incomodidades para la población regional, sin embargo esta idea empezó a adoptarse en varias comunidades. Enseguida aclara que esto sucedió “al margen de los acontecimientos feministas y de enfoque de género que también iniciaban acciones incipientes en la formación de organizaciones femeninas que luchaban por sus derechos”.<sup>18</sup>

Actualmente comienza a observarse, cada vez en mayor medida, la participación de las mujeres en las mayordomías a título propio, aún de mujeres casadas, dándose además un fenómeno interesante en la participación colectiva de los grupos de mujeres, lo que a primera vista pareciera estar manifestando el poder colectivo que a las mujeres organizadas se les empieza a reconocer. Estas relaciones de poder – resistencia– transformación a nivel de la participación de las mujeres nahuas de Cuetzalan en el ámbito público, también será objeto de análisis en los siguientes capítulos.

Yerko Castro (2001), en su estudio sobre las identidades territoriales en la región, basándose en la información proporcionada por la comisión de derechos humanos “Takachiualis”, señala que en la actualidad “los pasados” varones, son quienes siguen detentando los principales cargos civiles y religiosos en las comunidades, que estructuran relaciones autoritarias entre los géneros. Posición que lleva a Castro concluir sobre los mecanismos que han propiciado la invisibilidad política y social de las mujeres nahuas de Cuetzalan.

Si bien estoy de acuerdo que los cargos han estado en manos de los varones y que las mujeres han estado participando de manera secundaria o “complementaria”, también observo que cada vez más, los cargos empiezan a ser ocupados por varones jóvenes y por mujeres, comenzándose a notar un cierto resque-

<sup>17</sup> El papel de la mujer soltera aún me resulta contradictorio, pues por un lado pueden participar en mayor medida en la vida pública y ser reconocidas, pero también son blanco de agresiones sexuales, críticas y chismes y se les llega a considerar como “no mujeres” al no cumplir con su papel fundamental, “el de ser madres”

<sup>18</sup> Me llama la atención el que Isauro por un lado recalque la separación del movimiento magisterial de los movimientos feministas y de género, como una muestra de las múltiples influencias en las transformaciones culturales, y por otro el que una persona indígena de la región con un papel interesante en la comunidad, como es su caso, (ya habíamos dicho que fue de los fundadores del taller de tradición oral de San Miguel Tzinacapan y que actualmente es director de la radio indigenista de Cuetzalan), caracterice a las organizaciones de mujeres de la región como feministas y con enfoque de género.

brajamiento de estas estructuras religiosas, políticas y ceremoniales que imponen la autoridad masculina adulta sobre la población de las comunidades. Argumentar sobre esta situación va a ser motivo del presente trabajo, así como visibilizar el papel que las mujeres han tenido y están teniendo en diversos procesos de resistencia indígena, procesos sociales, políticos y religiosos que también están configurando las identidades étnicas y genéricas de los pueblos indígenas de la región.

Mallón (1995) plantea que la comunidad desde la colonia y hasta el siglo XIX, tiempo que ella estudia la Sierra Norte, viene a ser el resultado de luchas hegemónicas previas. Tensión entre varios proyectos comunales potenciales “ ....comunidad como redes de linaje étnicos y compromisos generacionales, comunidad como entidad espacial y geográfica, comunidad como espacio cultural en el cual las identidades son construidas o negociadas, comunidad como un todo imaginado que juega en confrontación y coalición con el mundo externo, comunidad como una red de instituciones políticas en flujo y transformación, y donde la “república de indios “ se ve en la municipalidad, la cabecera con el sujeto, todas estas definiciones y más, unida la una a la otra a través de una secuencia especial de lucha” (Mallón, 1995: 66).

Finalmente vemos que la cultura nahua se impregna de distintos elementos que tienen que ver con la religión, la naturaleza, el medio ambiente, las relaciones inter- étnicas y por supuesto la cosmovisión de su pueblo; las formas de curarse, las formas de organizarse y de resolver sus conflictos son partes de esta cultura que en suma conforma un tipo de identidades específicas y que al mismo tiempo que permanecen, se transforman en el tiempo.

Aunque es difícil encontrar elementos históricos específicos relativos a la conformación de las identidades genéricas, es notorio que estas están impregnadas de estos mismos componentes y que si bien existen diversos elementos que llevan a representar a la cultura nahua como una cultura androcéntrica, que se rige por lo masculino; también es notorio el papel tan importante que juegan las mujeres en todos los eventos y que permite encontrar en diversos momentos y en diversas esferas elementos de cuestionamiento de este orden andro-centrico y de desarrollo de estrategias hacia la complementariedad y la equidad; las que serán desarrolladas más ampliamente en el siguiente capítulo.

Los elementos del escenario que han ido conformando lo que ahora se denomina como Sierra Norte de Puebla y que le han dado vida a las comunidades nahuas de Cuetzalan nos permiten hablar, no de un tipo de “comunidad ideal”, como en ocasiones nos la ha querido presentar la antropología relativista y que ha servido al estado nacional para la implementación de sus “políticas indigenistas”, presentando a las comunidades indígenas como estáticas y atrasadas, y en su caso como manifestaciones folklóricas y objetos de museo. En este caso, estamos hablando de comunidades nahuas con estructuras y dinámicas propias en constante transformación, en una relación dialéctica de cambio y permanencia, de poder y de

sumisión, de construcción y deconstrucción de sus identidades como pueblo nahua las que coexisten con múltiples identidades de género, de clase, religiosas, etc.

Lo que también nos permite plantear una crítica a la dicotomía entre tradición y modernidad que a la manera de Thompson (2001) diríamos que tradición y modernidad son dos caras de la misma moneda, en donde la tradición juega un papel importante en el mundo moderno y que si bien muchas tradiciones han entrado en declive otras mantienen su significado en el mundo moderno.



# Las Mujeres de Cuetzalan y las relaciones de Género en las Unidades Domésticas de los grupos nahuas.

Nos organizamos en torno al Talokan, en torno al maíz,  
al tiempo lento y a un poder vertical, el hombre es el centro de la casa .  
quien es de voz fuerte y se le obedece, desde la mujer hasta el hijo más pequeño...,  
la mujer manda a sus hijos..., las decisiones son siempre de arriba abajo...,  
cuando los hijos crecen..., el varón toma decisiones junto  
con su padre..( Chávez 2001).

## Introducción

En este apartado pretendo mostrar cual es el orden cultural de género dentro de la cultura nahua, así como el imaginario social que prevalece en estas relaciones y que permiten la reproducción de un modelo sexo-genérico específico. Lo hare a partir del acercamiento a la vida de una mujer nahua, María Antonia Hermelinda, mujer mayor que durante su narración va mostrando claramente su forma de ver el mundo, de vivirlo y de relacionarse con el y con los y las demás. Ella muestra claramente su visión de su ser mujer nahua en Cuetzalan, desde su propia cultural y del papel que como mujer, se le ha asignado.

Su historia de vida intenta ser una especie de fotografía<sup>1</sup> que nos permitirá visualizar cuáles son las relaciones de género predominantes, para posteriormente profundizar en las transformaciones de ellas como mujeres y de sus relaciones de género en la cultura nahuatl, tanto a nivel del imaginario social como a nivel de sus prácticas específicas en lo individual, familiar y organizativo.

He hecho hincapié en separarme de las teorías universalistas y esencialistas dentro de las mismas corrientes feministas, que consideran la opresión de la mujer como algo universal que nos asemeja a todas las mujeres por igual. Este estudio trata de un grupo de mujeres con una cultura específica, que le da significados específicos a la opresión de género, significados que se encuentran cruzados al menos por su identidad genérica, étnica y de clase, además de lo que pudiera influir la edad, la religión, etc.

Parto entonces de una concepción de género como una construcción cultural modelada socialmente, al atribuirle significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales y biológicas. Es decir,

<sup>1</sup> Hacerlo de esta manera con motivos metodológicos y de presentación, no quiere decir que consideremos a la realidad y a la cultura como estáticas, al contrario como se ha manifestado se parte de una concepción de la cultura como proceso que se actualiza, se transforma, se modifica, se construye y se reconstruye cotidianamente, sin embargo nos pareció necesario partir de esta caracterización general para luego en los subsiguientes capítulos poder entonces tratar de captar los movimientos, las transformaciones, los cruces y entrecruces de identidades.

veo al género como una creación simbólica de un orden cultural específico, que le atribuye significados no solo diferentes a lo femenino y a lo masculino, sino significados que ordenan, excluyen, delimitan y jerarquizan lo referente a lo masculino y lo femenino, estableciendo relaciones de poder entre los géneros, subordinando lo femenino y por ende a las mujeres como parte de.

Esta aproximación teórica concuerda con la concepción simbólica de la cultura, que he expuesto anteriormente, en la que se da un cierto énfasis a la interpretación de los significados. Es decir, que podemos comprenderla como un entramado de significaciones cuyo “tejido” particular produce las distintas realidades sociales, sin que esto nos lleve a pensarla como una operación psicológica, ignorando por completo el hecho mismo y el proceso de significación. En otras palabras la cultura es, ante todo, un orden simbólico. Su relación con lo real o lo natural no es de ninguna manera una relación simple ni directa (Serret 2001).

En este capítulo desarrollaré estas ideas, tratando de mostrar cual es la situación y posición de las mujeres nahuas en los grupos domésticos, basándome no solo en la vida de María Antonia sino también en otros testimonios que hemos recogido en la región distintas investigadoras, los cuales además se ven complementados por mis propias vivencias y observaciones realizadas durante los 10 años de convivencia con las mujeres de la región y sus familias. La idea de transcribir en el documento extractos amplios de la historia de vida de María Antonia es que las y los lectores puedan corroborar la información que expondré y además ampliarla y/o resignificarla.

La exposición girará en torno a los ámbitos que dentro de la cultura nahua, permiten reproducir los modelos sexo – género, donde se socializan los sujetos, se aprehenden roles, se reproducen jerarquías y relaciones de género y en síntesis se construyen los imaginarios sociales y las identidades individuales y colectiva que devienen en sujetos femeninos o masculinos. De entre estos ámbitos se reconocen como los más significativos, las relaciones de parentesco, la estructuración de los grupos domésticos, la institución del matrimonio (Slade 1979; Mejía 1990; Alberti 1994; Vallejo 1999) y los aspectos religiosos y ceremoniales que rigen las comunidades nahuas de Cuetzalan, formas simbólicas que de acuerdo con Bourdieu (1980) tienen una carga valorativa y normativa. Además de aspectos concretos de la vida objetivada que tienen que ver principalmente con el trabajo, la división sexual que se hace de este, las estrategias de reproducción de las unidades domésticas, etc.

Para el desarrollo de estos aspectos, me baso en los estudios realizados en la región, rescatando los elementos de la vida de María Antonia que nos permiten clarificar lo que los datos generales nos plantean. La mayoría de los estudios en cuestión, se han basado en otras series de entrevistas, historias de vida y trabajo etnográfico en la región, que nos permiten arribar a algunas conclusiones generalizables en relación al tema que nos ocupa: la situación de las mujeres nahua de Cuetzalan y sus relaciones de género.

## Historia de vida de María Antonia Hermelinda

Quiero aclarar que utilizo esta historia de vida, que no fue elaboración propia durante la tesis, por dos razones que considero fundamentales: la primera por la riqueza que conlleva al conjuntar elementos culturales, naturales, de la cosmovisión y de las relaciones de género de manera espontánea. Y la segunda precisamente por que se hace sin el propósito específico sobre lo que son las relaciones de género en estas comunidades indígenas, y sin embargo resulta de una riqueza impresionante para ello; de esta manera considero que me permite eliminar, hasta cierto punto, ya que de cualquier forma yo la interpreto- mi posible sesgo feminista como autora de la tesis, ya que si bien la interpretación si la hago con estos lentes, la información es espontánea y eso es lo que me permite posteriormente también comparar los discursos de esta mujer no organizada y sin ninguna capacitación con los de las mujeres organizadas y participantes en proceso de análisis y reflexión que yo elaboro.

### **María Antonieta Hermelinda una historia de vida<sup>2</sup>**

Yo vivía con mi abuelita, ella se llamaba María Ocotlán Carrillo, mi abuelito vivía aún, se llamaba Miguel Antonio Carrillo. Cuando murió mi padre yo era pequeña todavía, yo crecí en las manos de mis abuelitos. Mi Mamá se llamaba María Francisca Antonio Carrillo. Todos vivíamos en la misma casa. Yo no tenía hermanos, tenía nada mas mis primos. De que mi papá se casó con mi Mamá yo no tuve ningún hermano, cuando entre a los nueve años y medio me quede huérfana, mi Mamá se murió entonces nada más estaba con mi abuelita y mi abuelo, ellos me hacían acarrear caña durante la semana, y cuando llegaba el domingo íbamos a Jonotla a vender la panela, a San Antonio Rayón también íbamos a dejar panela. Ya vendida la panela comprábamos nuestro maíz y lo que fuéramos a necesitar en la semana, para nuevamente volver a trabajar la caña durante la semana. Ilevábamos cuatro bestias cargadas con panela, esos animales eran de mi abuelo. A los hijos de mi abuelito, o sea mis tíos ellos trabajaban en el campo, siembran jitomate, se daba muy bonito. Primero murió mi papá, después mi mamá, me quedé sola, con mis abuelitos. Mi abuelita vive todavía, cuando tengo tiempo voy a verla, fui el otro día. Cuando había una fiesta en Reyes, yo no iba, iban mis tíos y mi abuelita, una tía se quedaba conmigo. Yo debía ver a los toros, a los caballos, a los puercos, yo les daba de comer. Les daba agua a los animales en el potrero. Y si no había pasto, les daba hojas de jonote y hojas de mataballo, se las comían. Empecé a echar tortillas a los ocho años y medio, mi abuelita comenzó a enseñarme. Ella me enseñó a coser mi ropa, a como se hace una camisa de hombre, a como cortar un calzón de manta, para los que usan calzón. Íbamos a lavar hasta el río. Nos levantábamos a las tres de la mañana, las dos, las tres ya estaba la mesa para tortear, teníamos mozos. Mi abuelito los traía de para arriba, de los que vienen por allá de Zacapoax-

<sup>2</sup> Extractos escogidos de la Historia de Vida de María Antonia Hermelinda.. Elaborada por Yolanda Argueta y publicada en Almeida y Sánchez coord. (2001). Se consultó a la autora para reproducir extractos de la historia en esta tesis, por considerarla significativa para el trabajo.

tla, los “Komparetsitsin”. Iba a traer siquiera diez, nosotros teníamos el compromiso de darles de comer, porque mi abuelo los traía para que desyerbaran la milpa y también para la siembra de maíz, mis tíos no se daban a vasto porque ellos cultivaban el arroz, el ajonjolí, el jitomate, el chile y ya no les alcanzaba el día para ir todavía a la milpa y los domingos iban a placear a Cuetzalan, otro domingo iban a Jonotla y a los ocho días a Tecuantepec y a los quince días van a San Antonio Rayón, llevan que vender.

Cuando yo era niña acompañaba a mi abuelita a Tecuantepec, yo cargaba panela en un guacal, en aquel tiempo todo lo cargábamos en guacal. Yo lo llevaba llenito de panela. Iban mis tíos y mi abuelita. Salíamos de la casa a las seis de la mañana y regresábamos a las cuatro. A Tecuantepec se llegaba a las seis de la mañana y regresábamos a las cuatro. A Tecuantepec se llega a las seis de la mañana, son cuatro horas de camino.

Atravesamos un río que se llama “xokistajaj”, es un río grande, donde se le juntaba más agua era más ancho, muy, muy ancho, como de aquí a Ticpanikan, hasta Kuoujtsapotitan, por donde pasábamos era plano, La chorrera quedaba lejos, uno cruza por el agua, para allá del otro lado del agua es potrero.

Toda mi ropa me la compraba mi abuelito, yo siempre acompañaba a mi abuelita a Jonotla, allá en Guerrero, también íbamos a dejar panela.... Así trabajaba en el rancho y en la casa, lo mismo, igual. También cortaba café. Mi abuelita tenía un cafetal, durante el corte de café trabajábamos sólo en eso, terminando el corte nos metíamos al trabajo de la panela, siempre había trabajo.

Yo era una muchacha fuerte, me gustaba el trabajo y lo hacía, cuando crecí iba a vender, nunca iba nada más a andar, siempre andábamos con mi abuelita. No estuve muy sola cuando me quede huérfana porque éramos muchos, pero así también era el trabajo, era mucho.

Cuando yo crecí fui muy feliz porque se me abrió el entendimiento para el trabajo y cuando yo crecí todos los días hacíamos atole para que los mozos lo tomaran a medio día, nunca terminábamos con el quehacer.

Había escuela pero a mí no me gustó ir, porque me daba cuenta que a algunas muchachas las jaloneaban a la fuerza y a mí eso no me gustó, yo le dije a mi abuelita: abuelita ¿es muy importante que vaya yo a la escuela?, ¿o mejor me pongo a hacer el quehacer aquí en la casa?. Tu sabrás si vas, y en vez de ir a la escuela me puse a llorar, deberás que me dio miedo, y no quise ir, mi abuelita me dijo que si no quiero ir entonces que aprenda el quehacer: si no vas yo te voy a enseñar a coser un calzón, me iba diciendo como cortarlo, lo corté y lo cosí a mano, y me di cuenta de que ya era una mujer porque podía hacer un calzón. Como ya podía me llenaron de trabajo, empecé a coser y a coser. Primerito empecé a los 16 años, para los 17, para los 18, más fuerte se puso el trabajo, de toda la ropa lo más difícil es hacer un calzón. Mi abuelita me daba mucho trabajo de coser, les hacía toda la ropa a mis tíos.....

Esa vez que venimos a la fiesta, cuando se acabo la misa, mis abuelitos compraron y nos fuimos luego. No fuimos a ver las danzas porque me dijo mi abuelita que había dejado a los totolitos de dos meses, por eso nos fuimos luego, además porque es lejos hasta Reyes, nomás vinimos rapidito.

No me gustó venir a la fiesta porque les tenía miedo a los que bailaban y además se me hizo muy lejos, desde ese día dije que no volvería a venir, y ya no fui a ningún lugar. Si se hacía fiesta en Tecuantepec o en San Antonio, iba mi abuelita, llevaba panela, yo ya no iba, me daban miedo los danzantes, los que tienen máscara, mejor me quedaba. Y a mí me daba mucho gusto cuando me compraban pan o dulces.

Mis abuelitos mandaban, mi abuelito decía lo que había que hacer: si había que cortar caña, si había que cortar leña. El era quien mandaba, estábamos en casa de mis abuelitos los papás de mi mamá, mis abuelitos me mandaban aunque vivía todavía mi mamá..

De que murió mi papá, mi mamá ya nada más hizo cuatro años y también murió...Mi papá murió a causa de que le habló un toro y como vio que se trataba de un animal, no de un cristiano, pues se espantó, y como era orilla del río, su espíritu se quedó en el agua y se murió. El toro le dijo: señor por favor vaya a avisarle a esa señora que me venga a dejar sal y tortillas porque las quiero comer. De que le habló mi papá no supo a que mujer le iba a decir y a causa de eso murió, cogió susto, se atontó con esa enfermedad.

Como al año y medio de que murió mi padre, mi mamá se fue con un hombre y yo no quise estar con ella porque mi padrastro me pegaba, yo tenía 8 años para entrar a nueve, mejor los dejé, pero no pasó mucho tiempo, pronto murió mi mamá, porque el hombre empezó a pegarle mucho, murió por la criatura, yo le oía a mi abuelita que el angelito apenas iba en el séptimo mes y el le daba de patadas. Mi padrastro la pateaba y por eso abortó y se le cayó la criatura y de que se le cayó tuvo una hemorragia que ya no se le detuvo, por eso luego se acabo.

Yo me casé cuando tenía 21 años, me pidieron, cómo estaba mi abuelito y mi abuelita, ellos me entregaron, pusieron un plazo de tres años, tres años descansaron los que me pedían a fin de casarme.

Terminados los tres años nos registramos allá en Cuetzalan, aquí en San Miguel no había registro. El iba a mi casa pero a mí no me hablaba. A veces iba a dejar pan y yo me enojaba, le decía a mi abuela, para que tomaste el pan que él trajo, si también nosotros podemos comprarlo, y yo no lo comía.

Bueno, bueno, dice mi abuela que yo me lo coma yo me iré

También me casé por la iglesia a los quince días de que nos registramos, entonces sí ya pasamos a la iglesia, me casé de enagua blanca y con mi cinta.

Me fueron a dejar a su casa, la de mi señor, ya de nuera me hicieron coser la ropa de él, antes a mi abuelito le hacía su camisa plegada al frente, pero mi señor no, el la usaba abierta por el frente.

Yo extrañaba mi casa, iba a ver a mi abuela, no me quedaba cerca, porque la de mi señor estaba debajo de Reyes y la de mi abuelita en la ladera, iba a ver a mi abuelita, mi suegra me acompañaba, nunca fui yo sola.

Allá en las tierras de la familia de mi señor, tenían terrenos grandes y también rentaban tierras y ocupaban mozos, yo les iba a dar de comer a los mozos ese era mi trabajo: los mozos, diario, diario, les daba de comer, almuerzo, comida y cena, les daba de cenar, eran "Komparetsitsin". Yo había dejado ya el trabajo de la panela en casa de mis abuelos y me había venido a meter otro quehacer, puro metate..

También acá en casa de mi suegra me levantaba temprano, a las dos de la mañana para que a las tres ya este yo echando tortillas, a las seis de la mañana ya habían de haber acabado de comer los mozos para irse a trabajar, torteábamos nada más mi suegra y yo, las dos, ella me ayudaba.

Primero les daba de cenar a los mozos, después comíamos ya los tres, mi suegra, el qué era mi marido y yo. Nos alegrábamos, nada más en ese ratito descansábamos un poco. Mi esposo se iba a acostar y yo todavía ponía los frijoles a cocer, me acostaba hasta que los frijoles estuvieran cocidos y si no podíamos coser durante el día, entonces en la noche mientras hervían los frijoles

¡Y a dónde había de ir; si ya estaba allí, aguante de que todavía me esta dando el patrón las fuerzas...

Donde yo fui nuera las mujeres nos ayudamos, juntas hacíamos el quehacer de la casa, íbamos juntas al rancho, mi suegra no iba, entre nosotras nos acompañábamos, nunca fuimos solas al rancho. Cuando llevábamos de comer al rancho, allá cortábamos chile o cortábamos jitomate o desyerbábamos el chilar. Las mujeres cortábamos el chile para llevarlo a vender, en tiempo de la siembra íbamos al rancho a llevarles la comida a los mozos.

Nos repartíamos, mi cuñada iba a San Antonio y yo a Tecuantepec, íbamos a vender, mi señor llevaba panela y yo cargaba en una canasta: jitomate y chile. Salíamos de la casa a las ocho de la mañana y regresábamos a las seis de la tarde, llevábamos nuestras tortillas y si no allá las comprábamos. Mi cuñada también iba con su marido, mi suegra no iba ella nos estaba esperando en la casa, echaba las tortillas, molía en nixtamal con molino de mano y luego a tortear, mi suegro también se quedaba, como tenían animales, el se encargaba de ellos. Tenían toros con los que trabajaban el trapiche, tenían pollos y totoles, mi suegra tenía muchos, siempre nos repartíamos así, tenían patos y puercos, los puercos no eran muchos, eran como cinco o seis, por eso cuando me acuerdo me da tristeza, ahora tengo mi pollito, pero no es como entonces.

Al morir mi suegro, mi marido empezó a tomar, antes cuando vivía su papá no se emborrachaba, el no lo dejaba, pero de que el murió, diario. Cuando murió mi suegro seguimos los mismos en la casa, nos dispersamos cuando murió mi suegra, mi cuñada se fue con su señor a su casa. A mi señor como el era el menor de todos, le tocó la casa, allí nos quedamos. Los demás no se fueron lejos como de aquí a Tiopanikan, aunque nos dividimos, los hombre se ayudaban todavía en el trabajo. Cuando vivían todavía mis suegros les repartieron su herencia a sus hijos, a cada quien su tierra para que no se estuvieran peleando por la herencia. Sus amigos invitaban a mi esposo a que tomara, y como le empezó a gustar pues el bebía, los hombres se aburren estar todo el día en el rancho, se cansan, entonces por eso se emborrachan.

Las mujeres no salían solas, en casa de sus suegros todo es de ellos.

Cuando tomaba, llegaba a la casa y se enojaba, entonces tenía que dejarlo, salirme fuera a deshoras llevaba su machete y como la pared de la casa era de barro la descomponía con el machete, y aunque había vecinos cerca, estos no podían meterse, porque mi marido les decía que porque se entrometían, y menos un hombre podía meterse a defenderme, porque entonces mi señor diría que tengo compromiso con ese hombre. Cuando a el se le bajaba la borrachera, entonces yo ya entraba otra vez a la casa. Me decían: si lo ves que ya va llegando y viene borracho, apártate, que se quede solo para que no te este espantando. Como mi abuelita vivía todavía y yo iba a contarle, ella le decía: si sabes que te vas a emborrachar, dile que se aparte de ti, cuando estés en tu juicio, otra vez ella entrará a la casa.

A mi me decían que lo dejara, pero no quise dejarlo, nada mas pensaba: ¿a donde voy a ir? ya de por si no vive mi mamá, sólo vive mi abuelita y ella le decía a mi señor: no la espantes tanto porque la vas a matar.

Cuando el empezó a tomar, yo todavía no tenía hijos, trabajaba cuando quería. ¿quien iba a obligarlo a que trabajara! me mantenía, tenía tierra. Y en cuanto a la caña mi marido tomó una hectárea de caña-veral, cuando les repartieron la tierra, ésta sería para su hermano y para mi señor; pero su hermano se quedó con toda, por esta razón el empezó a tomar mas.

No tuve hijos luego que me case, sino hasta los seis años de casada, tenía yo 26 años y así fue mejor porque hay algunas que tienen hijos a los 15 años, ni siquiera han acabado de crecer y ya allí esta la criatura. Yo, hasta que se acabó mi crecimiento, ya no crecía más.

Mi criatura nació en la casa, nadamás tomaba mi remedio: pimienta, hierbabuena, “tierra de tuza”, esa tierra que sacan las tuzas a la superficie cuando escarban, la hervía con hojas de pimienta y con “tusan kuaeuat”, (hojas que parecen cuero de tuza) yerbabuena y espinas de puercoespín. Las espinas se tuestan y se hierven, eso es lo que se toma, se bebe cuando empieza el dolor mas fuerte, entonces la concha de caracol, esa se hierve y se toma, entonces le coge a una mas fuerte el dolor y ¡carrera!, rápido.

Cuando el último de mis hijos, me empezó el dolor a las tres de la mañana, entonces se levantó su papá, el de mis hijos, y se fue a ver a la partera, regresó cuando empezaba a aclarar. Cuando el volvió ¡ya estaba el niño! cuando mi señor se fue, yo tome yerbabuena, me la comí con sal, el dolor se hizo más fuerte ¡a quién le voy a gritar, no hay nadie!, entonces me agarré fuerte del palo del molino y allí nació, yo estaba solita. Llegó la partera y se enojó....., ya en la noche a las once, el llegó y yo estaba acostada, el comió, se calentó sus tortillas y comió, colgó el morral y me dijo: te levantarás temprano y harás la comida. Al día siguiente me levanté y preparé el café. Ya no hice de comer y lo corrí para que fuera a llamar a la partera, nunca estuve quieta cuando el empezó a crecer en mí, yo iba a lavar, a traer leña, todo lo hacía, hasta me decían que el niño no iba a nacer bien porque yo iba mucho a leñar y no fue cierto, porque nació bien.

Antes tuve cuatro hijos, los cuatro están enterrados: tres niñas y un niño. Uno murió cuando tenía dos años y otro murió de tres años, otro ya de por sí nació muerto. Luego otra vez una niña, tenía diez años cuando murió, era una niña grande. También ella murió de enfermedad, por eso me decían que este último no crecería, mas aún me quede sola.

Cuando mi marido murió, el pequeño tenía tres meses, estaba chiquito, chiquito me lo dejó, por eso me decían que no iba a crecer. Su padre no hizo caso de los otros cuando se enfermaban, no les buscaba la medicina, sólo se emborrachaba. Si los niños los alcanzaba la enfermedad, el mejor se iba a tomar y yo no podía ir a ningún lado, no podía llevarlos a ninguna parte y ahora el xocoyote cumplió 16 años en mayo, anda en los 17 y el lo dejó de solo tres meses.

Al morir mi señor empecé a trabajar para mantenerme, desyerbaba el cañaveral, a mi niño lo colgaba dentro del guacal, bajo un naranjo y yo empezaba a desyerbar. Me busqué una muchachita que cuidara mi niño, yo trabajaba. Ya nadie me regañaba porque vivía sola y me daba gusto de que por un cuartillo que me desyerbaba me daban cincuenta pesos; pero en aquel tiempo todo era barato.

Mi hombre murió ahogado, cuando yo vivía en Limontaika (atrás del limonero), allá en Xaltipan, nada más estábamos los dos y el niño, después de que el murió yo seguía allí, pero nadamás en el día. Allí estaba nada más cuando comía, en la noche dormía en casa ajena, en la casa de mi cuñada, estaba cerca, era mi vecina y yo dormía en la casa de mi cuñada.

Mi esposo me dejó un almud y medio allá en Limontaika, allá es cafetal, hay mandarinas, hay naranjas de las corrientes, cuando el todavía vivía él me dio las escrituras para que yo las guardara, después su sobrino hizo un contrato y quería quitarme el terreno, había dicho que no éramos casados y eso no es verdad, si esta mi padrino de casamiento. ¿quien nos casó?, pues el padrecito Tomasillo, el nos bendijo, no se si vive o ya no vive el padrecito. Mi madrina se llama Rosa León, mi padrino Miguel Becedas, ellos todavía viven pero ya son ancianos, estaban allá mero en Xaltipan, allá arriba de la loma.

De que demandé al sobrino de mi marido, traje mis escrituras aquí la oficina y me dijeron que estaban bien, las llevé a Cuetzalan, allá me dijeron que las llevara a Zacapoaxtla. Allá pasó ya en manos del

agente, después pasaron el asunto a manos del juez de letra, así fue. Vi a cinco licenciados con tal de ganar aquella tierra, ya fui a terminar cuando Porfirio me dio el papel; el vive en San Andrés, es el licenciado Porfirio y a todos los licenciados les fui dando dinero conforme me lo iban pidiendo, hasta me quedé sin que comer, así nomás enrollaba la tortilla, con tal de ganar esa tierra.

Cuando ya acabé de arreglar el asunto, llevé los testigos a Cuetzalan, a recaudación, allá fueron a firmar, a fin de cuentas esa tierra me salió como si la hubiera comprado, entonces me decía el licenciado: ahora que ya firmaron, llévate la escritura, ya eres la dueña, ya tu mandas allí.

Empecé a limpiar mi cafetal, metí mozos y cuando acabé de limpiarlo, metí un cosechero para con eso pagar el dinero con el que moví para ganar ese pleito, subí y bajé. El cosechero es el que corta el café, se le queda la cosecha, el corta el café, entonces yo le dejé mi cosecha por \$6.000.00. Fueron doce años a \$500.00. cada año, con ese dinero les pagué a los licenciados, paso mucho tiempo para que yo tuviera mi tierra. Todavía mi hijo era pequeño cuando me provocaron con esa cuestión, tenía mi muchachito cinco meses, me tardé mucho en ganar esa cuestión, para entonces ya tenía diez años mi muchacho. ¡hijole!, pero tuve mucha paciencia. Mi niño creció a puro trabajar en lo ajeno con mis manos: acarreaba leña donde hacían panela, desyerbaba cafetales, limpiaba cañaverales nuevos, con ese dinero me mantenía, que yo coma para que pueda dar de mamar a mi criatura y el otro dinero era para esa cuestión ni el dinero que me ganaba por mi trabajo era para mi gasto y el que me prestaban era para ir allá arriba con los licenciados.

En casa de mi cuñada nada más iba a dormir, allí duré cinco años, ella nunca me ayudó con dinero, después de los cinco años ya iba yo para los seis que enviude, me casé otra vez.

Me pidió don Mariano, entonces yo me vine para acá, aquí en Kalikan, yo vivía con ese ancianito, dure cuatro años, hubieran sido cinco años, pero el murió, de que vivía, él me iba ayudando con dinero, siquiera para mi pasaje. Cuando me casé con ese anciano, mi hijo tenía cinco años, todavía tenía su enaguita cuando me lo traje, aquí ya vino a darse cuenta de las cosas.

El ancianito era viudo, tenía tres hijos varones y una hija, ellos vivían en otra casa. El viejito vivía sólo y comía con su hija. Cuando yo vine, ella se fue a la casa de sus hermanos, ella era soltera. El quería mucho a mi hijo, nunca dejé que le pegara, si quería pegarle, el se escapaba, cada vez que el anciano comía cargaba a mi niño para que comiera con él y el muchachito le decía papá. Cuando murió y nos dejó, mi niño lloraba, hasta hoy lo recuerda, dice que su papá nunca le pegó, aunque era solo su padrastro, pero jamás lo golpeó. Como mi hijo ya se daba cuenta de las cosas, cuando nos vinimos aquí, le dije de su papá, entonces el empezó a decirle papá. El anciano le decía: eres huerfanito, pero yo no me voy a aprovechar de ti porque se entristecerá tu papacito. Cuando iba a Zacapoaxtla por el pleito del terreno estaba fuerte, entonces me quedaba con mi comadre Quela, me quedaba para volver al día siguiente y mi criatura dormía con el ancianito, a la mañana siguiente ya me estaban esperando el anciano y mi niño.

El anciano me trataba muy bien ami, si estaba borracho, porque a veces tomaba, me decía: ya vine hijita. Jamás me pegó, nunca me regañó, ni siquiera conocí como se enojaba. Mi primer esposo de veras me trataba mal, era muy violento, o sea, el padre de mi hijo, no podía ir a ningún lugar, era muy celoso.

Yo la pasé muy bien con ese ancianito, en ese tiempo yo no trabajaba en lo ajeno, él me mantenía por su cuenta, donde sembrábamos juntos, el ancianito y yo, allá yo trabajaba, limpiaba y sembraba frijol gordo y frijol negro, ese era mi trabajo.

El no duró mucho, sólo cuatro años y murió ¡quien sabe que le pasó! todavía fue al rancho a doblar la milpa y cuando regreso cayó enseguida, cuando lo levantamos ya estaba muerto. Fue como si nomás se hubiera desmayado, pero ya no volvió, el sí nos espantó, lo bueno es que estaban presentes sus hijos varones, porque si no hubieran dicho que yo lo golpee en la cabeza, pero no estaba sola.

En la casa donde yo estuve, ahora está su nuera, nomás estuve doce días después de que murió y salí. Cuando me salí, me vine para Apankuako (a la cabeza del manantial), a la casa de mi comadre. De allá me salí porque su hija, la de mi segundo señor, empezó a enojarse, por eso me salí, no quise que me estuviera aborreciendo, mejor me salí. Hasta ahora, si esa mujer me ve, no me saluda. Ese ancianito no me dejó herencia, murió de repente, fue mejor que me haya retirado de allí, pues empecé a mantenerme, ya nomás con mi niño.

Otra vez empecé a trabajar en lo ajeno, ya aquí en el pueblo, en casa de mi comadre duré tres años y luego ya me vine para acá. Cuando estuve aquí metí a mi hijo a la escuela, él tenía 8 años. Yo trabajaba en lo ajeno en Atepoliui, cortaba café, con eso me mantenía.

Muchos viudos quisieron que me casara con ellos, yo no quise, mejor empecé a mantenerme junto con mi niño para que el siguiera el estudio, no quise, para que no fueran a odiar a mi criatura, que lo estuvieran peleando, ¿para que? vi que bien podía buscar el alimento para mi hijo, mejor seguí sola. Cuando se acababa el corte de café, me iba a traer “cinco quelites”, “xocoyoli” (corazón agrio, tallito aguoso), “nakastekilit” (hierva con orejas, que se da cerca de las piedras y huele a cilantro). Todo eso lo llevaba a Xaltipan a vender, me iba hasta Reyes, como de por si estaba acostumbrada allá, pues iba a vender allá. Mi hijo se iba a la escuela, yo me iba temprano, me cansaba porque me regresaba el mismo día. Al día siguiente ya no iba a ninguna parte porque tenía mis tortillas, cambiaba café molido por maíz, por puro maíz lo cambiaba, hasta me daba gusto. Con esos “cinco quelites” que yo iba a traer al rancho, con eso pronto mantenía a mi pobre hijo, los iba a vender por allí, ya traía yo dinero, aparte tortillas, aparte blanquillos. Iba yo con otra señora, mi vecina, por eso mi hijo se sobrepasó en estatura, creció fuerte mi pobre hijo.

De que ya sabía como me pegaba mi marido, ya no quise casarme otra vez, cuatro de mis hijos están enterrados, todos murieron de “susto”, cuatro están bajo tierra, y por eso es mejor así sin marido. No tenía miedo nomás con mi niño, porque estaba con otras personas.

Entonces doña Manuelita le dijo a la señora de Don José García que si conocía a alguien que quisiera trabajar, esta le contestó: solamente allí esta una señora sola con su criatura. Ella me dijo: Manuelita quiere que trabajes allá, es mejor que vayas a trabajar allá, pos quien sabe, porque allá no se de qué trabajo se trata ¡como no! Manolita te va a enseñar, mañana te llevo para que vayamos a ver a Manolita.

A las ocho me vinieron a entregar ya aquí, entonces vine, me mandó Manolita, que yo pare el nixtamal, después limpie. Ya duré aquí, tal vez tenga como seis años, si no es que siete. Mi hijo seguía estudiando allá, a Beto le gustó que yo trabajara aquí. Manolita me dijo que mi niño comiera aquí, deberás aquí comía y yo también comía aquí. Cuando empecé a echar las tortillas entonces comía ya con mi hijo.

¡Donde voy ahora a comer con él! mi hijo ya está lejos. Rápido que pasa el tiempo, él no viene para Navidad, yo iré. Yo le di un poco de estudio, después ya él quiso trabajar, cuando mi muchacho ya estaba grandecito, él iba por leña para la cocina.

Yo ya no pienso en unirme a alguien, no sea que me vaya a pasar lo mismo que con mi marido, si yo hacía algo de comida, nada más él comía, así pasé yo. Y ahora que me puedo mantener bien, es mejor. Él no me compraba ni siquiera mi ropa, era celoso, por eso me escondió mi collar y mis aretes, decía que si me ponía buena ropa iban a gustar de mí. Es mejor que siga sola, me va mejor porque puedo ir a donde yo quiera, una come y si piensa ir una a algún lugar, no hay nadie que te lo impida, es mejor así. Porque si te dice que no vas, no vas, él irá y regresará enojado. El hombre va a la fiesta, va a emborracharse, es mejor que viva una sola y no con otro.

La historia de vida de María Antonia habla por sí misma, aún cuando pertenece a una familia con tierra, en la que incluso se contratan mozos, refleja claramente la vida de las mujeres nahuas de Cuetzalan. Su papel y posición dentro de los grupos domésticos y la comunidad indígena, las dificultades para sobrevivir y resistir, de acuerdo a su cosmovisión, a situaciones en las que la comunidad y los grupos domésticos como colectivos prevalecen frente a los individuos; en un ambiente caracterizado por tensiones y conflictos de género, de clase y de generación, envuelta en condiciones de marginación y precariedad, donde además la enfermedad y la muerte son una constante que acompaña su vida.

Su relato apoya mi visión sobre las identidades cambiantes y en permanente resistencia, en ella misma: “mujer tradicional”, “sometida” al régimen de género, clase y jerarquías de los grupos nahuas. Se notan distintos cuestionamientos a estos modelos sexo - genéricos, que prevalecen en las comunidades indígenas de Cuetzalan, pero que como nuestro en los siguientes capítulos, no son estáticos ni inamovibles.

En este capítulo me centraré en resaltar los aspectos específicos prevalecientes en el imaginario social y cultural sobre el “deber ser” de las mujeres nahuas de Cuetzalan, así como las significaciones que se le dan de acuerdo a un modelo sexo - genérico establecido, fuertemente marcados por la cosmovisión, la tradición, así como por aspectos concretos sobre la división sexual del trabajo, etc. Considero que la historia de vida de María Antonia, metodológicamente ayudará a visualizar las transformaciones y cambios que analizo en los próximos capítulos.

### **Los grupos domésticos y la estructuración del parentesco en Cuetzalan**

En base al relato de María Antonia a continuación se va a profundizar en cómo se estructuran los grupos domésticos y las relaciones de parentesco en Cuetzalan. Los grupos domésticos nahuas están constituidos entre seis a doce personas, con diferentes relaciones de parentesco como: padres, hijos, abuelos, suegros, nueras, incluso pueden ser sobrinos, tíos, compadres, ahijados o simplemente personas que sin ninguna

relación fueron integradas al grupo. Es por ello que en nahuatl la denominación del grupo doméstico es conocido como “Nochin chancayetoni” cuya traducción literal sería: la de todos los que viven en la casa.

El parentesco en la sociedad nahua parte del “ego masculino” hacia los demás, esto quiere decir que el jefe u hombre de la casa es el centro a partir del cual se estructuran las relaciones entre los demás miembros de una misma casa, así la mujer va a ser “esposa de” o “hija de”, en ausencia del padre, el varón de más edad pasará a tomar su lugar (Arizpe 1973).

“Mi abuelito decía lo que había que hacer: si había que cortar caña, si había que cortar leña, el era quien mandaba, estábamos en la casa de mis abuelos, los papas de mi mamá, ellos eran los que mandaban, mis abuelitos me mandaban aunque vivía todavía mi mamá”.

El patrón de residencia es patrilocal, esto es que cuando los hijos se casan en primera instancia incorporan a sus esposas a la casa del padre, mientras que las hijas pasaran a formar parte del grupo de su suegro (padre de su esposo). Este patrón de residencia se considera pasajero, mientras que los hijos logran independizarse económicamente y hacer su propia casa, generalmente dura de 3 a 10 años, aunque en algunos casos sobre todo en los de los hijos menores, estos deberán quedarse a vivir con los padres hasta su muerte y posteriormente heredarán la casa. Durante esta etapa la mujer también aprende de la suegra los trabajos para la reproducción del grupo doméstico y la atención que debe dar a su señor.

“Me case de enagua blanca y con mi cinta, me fueron a dejar a su casa, la de mi señor”.

Los grupos domésticos de Cuetzalan son considerados unidades básicas de producción y consumo, en ellas se realizan las actividades básicas de producción social, económica y cultural, permitiendo la reproducción de los grupos domésticos. No está demás decir, aunque resalta en la historia de María Antonia, el papel fundamental que las mujeres juegan en cada una de estas actividades, pues son las responsables fundamentales de la realización de las actividades domésticas, de la reproducción cultural y participan de manera importante en actividades productivas, aunque su participación solo sea considerada como “ayuda”, en el caso de la producción agrícola extensa o con valor marginal en el caso de la producción de traspatio.

### **Estrategias de reproducción y división sexual del trabajo**

Las estrategias que despliegan los grupos domésticos de Cuetzalan, para su reproducción están conformadas principalmente por el trabajo doméstico; la producción agrícola; la producción animal de traspatio; la comercialización de pequeños excedentes agrícolas y el trabajo asalariado dentro y fuera de la región. En algunas familias la producción y comercialización de artesanías también ocupa un papel fundamental.

Las actividades domésticas son consideradas, de acuerdo al orden cultural, como labores femeninas, de ahí que en la práctica sean desarrolladas casi exclusivamente por las mujeres y muchas veces consideradas como “no trabajo”, lo que se nota en expresiones comunes como “la mujer nada más está en la casa”. Esta idea generalizada sobre que “las mujeres no trabajan”, también se observa en los regaños e insultos que reciben de sus maridos cuando llegan a la casa y les reprochan que “no han hecho nada”. Dentro de las actividades domésticas se incluye la preparación de alimentos, elaboración de tortillas, lavado de ropa y de trastes, acarreo de agua y leña; cuidado y educación de los hijos; cuidado de enfermos y ancianos; fabricación y reparación de ropa, etc.

Se ha observado que la jornada de trabajo de una mujer varía según su edad y ciclo de vida. Por ejemplo en base a los datos de una encuesta que realicé en 1990, las mujeres de 15 a 30 años trabajan un promedio de 13.25 hrs. diarias; las de 31 a 45 años 13.40 hrs. diarias y las de 45 a 65 años 14.2 horas diarias. La jornada de trabajo de las mujeres también varía de acuerdo a la composición del grupo doméstico, por ejemplo si se trata de familias nucleares o extensas, y del lugar que ocupa la mujer en el grupo, ya sea de madre, suegra, nuera, hija, tía, etc. Su trabajo se puede caracterizar como una jornada intensa y extensa, ya que no se puede hablar de doble o triple jornada como en el caso de mujeres urbanas quienes tienen horarios y lugares establecidos para su trabajo (Mejía 1990).

“Me levantaba temprano. me levantaba a las dos de la mañana para que a las tres ya estuviera yo echando tortillas, a las seis de la mañana ya debían de haber acabado de comer los mozos para irse a trabajar, torteábamos nada mas mi suegra y yo, las dos, ella me ayudaba”.

## **Trabajo**

### **Trabajo doméstico**

Al interior de los grupos se distribuyen el trabajo entre todas las mujeres del grupo, al que se integran desde pequeñas, entre seis y siete años, cuando empiezan a colaborar cuidando a sus hermanos menores, yendo al molino, dando de comer a los pollos, etc. Al paso de los años se van agregando otras tareas, a los 9 años ya se consideran aptas para empezar a echar tortillas y aprender a elaborar artesanías en las familias que a eso se dedican (idem).

“Empecé a echar tortillas a los ocho años y medio, mi abuelita comenzó a enseñarme. Ella me enseñó a coser mi ropa, a como se hace una camisa de hombre, a como cortar un calzón de manta, para los que usan calzón. íbamos a lavar hasta el río. Nos levantábamos a las tres de la mañana, las dos, las tres ya estaba la mesa para tortear, teníamos mozos”.

Estableciéndose una relación de apoyo y solidaridad entre las mujeres, que también se amplía al cuidado de los hijos.

“donde yo fui a ser nuera las mujeres nos ayudamos. juntas hacíamos el quehacer de la casa. Íbamos juntas al rancho. Mi suegra no iba entre nosotras nos acompañábamos, y cuando mi suegra iba, algunas de nosotras nos quedábamos. Nunca fuimos solas al rancho”.

## Trabajo agrícola

El trabajo del campo es ciertamente una de las principales actividades que permiten la reproducción de los grupos domésticos de la región, este incluye tanto producción de autoconsumo, en donde se cultivan especies como: maíz, frijol, calabaza, hortalizas, y frutales; como producción para el mercado en la que se incluye principalmente el café y la pimienta. Este tipo de actividades son consideradas, en el imaginario de la región como masculinas. En efecto es la principal actividad de los varones jóvenes y adultos, sin embargo las mujeres también participan y juegan un papel fundamental en algunas actividades agrícolas. Las actividades de preparación del terreno, como el chapote (limpia), el surcado, y la fertilización (cuando se realiza), son actividades generalmente realizadas por los hombres, aunque haya casos en que las mujeres también las realizan, como es el caso de nuestra protagonista de la historia de vida, que cuando vivió sola sembraba sus terrenos y cosechaba sus productos, y trabajaba incluso como asalariada realizando estas actividades.

En función de la disponibilidad de mano de obra en el grupo doméstico, las mujeres participan principalmente en labores de siembra, desyerbe, cosecha y recolección de yerbas comestibles y medicinales, así como en la preparación y traslado de alimentos durante la jornada de trabajo.

“Cuando llevábamos de comer al rancho, allá cortábamos chile o cortábamos jitomate o desyerbábamos el chilar. las mujeres cortábamos el chile para llevarlo a vender. En tiempo de la siembra íbamos al rancho a llevarles la comida a los mozos”.

Actualmente la mayor parte de las actividades de traspatio, siembra de hortalizas y plantas medicinales esta a cargo de las mujeres. Actualmente, debido a la creciente migración, muchas de las actividades de siembra de maíz y frijol quedan a su cargo, aunque tengan que contratar mozos.

## Trabajo agrícola comercial

Como se ha mencionado, los cultivos comerciales de mayor importancia son el café, seguido de la pimienta, cuyo destino principal es la exportación, también se comercializan algunos frutales y hortalizas, aunque en menor cuantía y destinadas al mercado local. Las labores de producción del café son realizadas principalmente por los varones, mientras que en la cosecha participan todos los miembros de la familia, mujeres y hombres, niños y niñas mayores de cinco años, quienes pueden trabajar en el propio cultivo o como asalariados en terrenos ajenos. El cultivo de la pimienta no requiere muchas labores productivas ya que en su mayoría se trata de árboles muy antiguos, a los que básicamente hay que cosechar, esta labor

es realizada por los varones, y es considerada muy riesgosa porque deben trepar los árboles que tienen alturas de entre 20 a 30 mts. El secado y beneficiado del café y secado de la pimienta nuevamente vuelven a ser actividades de toda la familia, en el secado participan básicamente las mujeres y los niños, en el caso del beneficio del café participan varones y mujeres adultas regularmente. Actualmente se ha vuelto una situación común, tostar y moler café para venderlo en el mercado de Cuetzalan y en las calles, principalmente a los turistas. Estas actividades de tostado, molido y venta son realizadas principalmente por las mujeres, aunque en la venta también participan niñas y niños.

“así trabajaba en el rancho y en la casa, lo mismo, igual. también cortaba café, mi abuelita tenía un cafetal, durante el corte de café, nomás en eso trabajábamos . terminando el corte, nos metíamos al trabajo de la panela, siempre había trabajo”.

En las familias con las que creció y trabajó María Antonia, el trabajo doméstico, agrícola y comercial juega un papel fundamental en la reproducción, no solo material sino también simbólica de los grupos domésticos. De alguna manera es lo que une a las familias y permite su funcionamiento y permanencia, en función de una organización que estructura las relaciones de género y de generación. Cada miembro va aprendiendo lo que le toca hacer, los abuelos lo enseñan y transmiten a los hijos y a los nietos hombres y mujeres, las abuelas se encargaron del aprendizaje de las niñas y los abuelos junto con sus hijos, de los varones más pequeños. Las mujeres cumplen y aceptan su papel con cierta resignación.

¡Y a dónde había de ir; si ya estaba allí, aguante de que todavía me esta dando el patrón las fuerzas...

Ella recurre al trabajo asalariado cuando deja de pertenecer a un grupo familiar con tierra y debe valerse de su propia fuerza de trabajo para mantenerse

“mi niño creció a puro trabajar en lo ajeno con mis manos: acarreaba leña donde hacían panela, desyerbaba cafetales, limpiaba cañaverales nuevos”.

Actualmente el trabajo asalariado puede ser de dos tipos: local –regional y foráneo. El trabajo fuera de la comunidad es una estrategia que empezó a cobrar mayor fuerza a partir de la década de los ochentas y que se ha acentuado en los últimos años, debido al agotamiento de la producción y el mercado del café. Datos del INI (ahora CDI) de 1995, reconocen sólo un 0.5% de migración, un índice bajo que se puede explicar por el tipo de migración temporal, muchos hombres y mujeres, regresan todos los fines de semana a sus casa, por lo que las mismas familias no los reconocen como migrantes. De acuerdo con entrevistas a los pobladores de la región, y mis propias observaciones, del 2005 a la actualidad, en todas las familias por lo menos uno de sus integrantes trabaja fuera de la región, lo que podría equivaler al menos un 20% de migrantes entre la población mayor de 15 años.

En el trabajo local –regional, los hombres trabajan principalmente como jornaleros agrícolas del que reciben un salario diario de entre 30 y 50 pesos<sup>3</sup> diarios; en muchos casos se paga por tanto o por cantidad de producto cosechado como en el caso del café y la pimienta. Otro trabajo en la región para los hombres es el de albañiles o aprendices de albañiles en el que pueden ganar desde \$30 pesos como ayudantes hasta \$100 pesos en el caso de albañiles expertos, que llevan la función de “maestros de obras”. El trabajo en la albañilería es también uno de los principales que realizan fuera de la región, en ciudades como Teziutlán, Puebla y México, en donde los salarios llegan a duplicar o hasta triplicar a los de la región.

A raíz de la crisis agrícola que en la región se acentuó a partir de la década de los ochentas, las mujeres también empezaron a incorporarse al trabajo asalariado, como cortadoras de café y otros trabajos agrícolas, como “trabajadoras del hogar”, ayudantes de cocina o lavanderas, en los que obtienen un salario de \$30 a \$60 pesos por día. Actualmente una fuente importante de trabajo para las mujeres son los hoteles y restaurantes que proliferan cada vez más, en virtud de que Cuetzalan se transforma con fuerza en un lugar Turístico<sup>4</sup>.

### El pequeño comercio

El comercio de pequeños excedentes también juega un papel fundamental en la reproducción de los grupos domésticos de Cuetzalan, en éste la mujer juega un papel fundamental como en el caso de María Antonia, su abuela y sus cuñadas, quienes eran las encargadas de comercializar los pequeños excedentes en la región, aunque en ocasiones también los señores participan.

“ellos me hacían acarrear caña durante la semana y cuando llegaba el domingo íbamos a Jonotla a vender la panela a San Antonio Rayón también iba a dejar panela, ya vendida la panela comprábamos nuestro maíz y lo que fuéramos a necesitar en la semana, para nuevamente en la semana volver a trabajar la caña”.

### La actividad artesanal

La elaboración de prendas de vestir tradicionales, a través del hilado y posteriormente tejido del algodón en telar de cintura, así como el bordado de las blusas de las mujeres y la elaboración de la ropa de manta de los varones, ha sido considerada una actividad fundamental de las mujeres nahuas de la región.

“y en ves de ir a la escuela, mejor me puse a llorar, de veras que me dio miedo, no quise ir. y mi abuelita me dijo .... si no vas, entonces te voy a enseñar como coser un calzón. me iba diciendo cómo cortarlo, lo corte y lo cosí a mano.... como ya podía me llenaron de trabajo, empecé a coser y a coser, primerito empecé a los 16 años, para los 17, para los 18, mas fuerte se puso el trabajo, de toda la ropa lo mas difícil es hacer el calzón, como ya sabia muy bien, en un día me hacia un calzón. Mi abuelita me daba mucho trabajo de coser. Yo les hacia la ropa a mis tíos”.

<sup>3</sup> Este es el pago de un jornal en el 2003.

<sup>4</sup> Por su importancia cultural, así como por sus atractivos naturales, desde los años setentas Cuetzalan empieza a tener una gran afluencia turística, que se va acentuando cada vez en mayor medida. Actualmente es el centro de un proyecto Turístico Estatal denominado “Sierra Mágica” a partir del cual se piensa incrementar el turismo en la región. Cabe señalar que de 3 posadas con las que se contaba en los setentas, actualmente Cuetzalan cuenta con al menos 10 hoteles y 10 posadas.

Aprender a coser la ropa de la familia, va ligado en algunas familias, con la elaboración de artesanías, ya que inicia como una actividad que cubre necesidades de vestido en la familia, además de las prendas de manta para los señores, las mujeres deben aprender a bordar sus blusas y a tejer en telar de cintura, el “mamal”, rebozo con el que cargaran a los niños(as) pequeños(as). Estas prendas se han ido transformando y adecuando a las necesidades y gustos de los “turistas” que visitan la región, con lo que nace la artesanía como una actividad económica importante, sin dejar de contener en sí misma una gran carga cultural y simbólica que fortalece la identidad nahua de las mujeres que la elaboran.

La producción y comercialización de prendas de vestir textiles y de cestos elaborados con fibras regionales, a partir de los años setentas empezó a ser una actividad económica para algunas familias de la región. En la década de los noventa, la artesanía para la venta ha requerido se incremente su producción, lo que llevó a que las mujeres artesanas empezaran a organizarse, precisamente con el motivo de comercializar sus productos directamente, dentro y fuera de la región, logrando vender a mejores precios que los ofrecidos a los comerciantes regionales. (Mayor información sobre la actividad artesanal y la organización para su comercialización puede consultarse la sistematización del proceso de comercialización de artesanías de la Maseualsiuamej).

El aprender a elaborar artesanías es parte del aprendizaje del ser mujer nahuatl en Cuetzalan, en esta actividad se crean y se recrean las identidades femeninas de las mujeres nahuas, ya que por un lado plasman la cosmovisión indígena por medio de formas, figuras y en los coloridos de las prendas; y por otro lado, representa lo que una mujer debe saber para poder hacer su ropa, así como la de “su señor” y de sus hijos. De esta manera, la artesanía es considerada como un eslabón entre el ser nahuatl y el ser mujer. Es por ello que considero es una actividad que ha resultado fundamental en la organización de las mujeres nahuas de la región, ya que es cohesionadora y reproductora de la identidad de las mujeres indígenas, al mismo tiempo que es motora de la transformación y recreación de sus identidades, al permitir la organización de las mujeres con diversos fines.

“y me di cuenta de que ya era una mujer porque podía hacer un calzón”.

La actividad artesanal es considerada netamente femenina, aunque en la actualidad, debido principalmente al valor económico que representa, algunos hombres se empiezan a dedicar a su producción y sobre todo a su venta.

Las principales artesanías textiles son elaboradas en telar de cintura, considerada como una técnica de origen prehispánico. En esta técnica se entretejen hilos de algodón creando una trama, que con el paso del hilo con una vara liza, se llegan a formar telas. Las manos artísticas de las mujeres nahuas han ido creando chales y rebozos, actualmente a partir del auge en la comercialización, han confeccionado bufandas, pañoletas, manteles, servilletas, blusas, vestidos y hasta trajes de baño. Otra técnica de gran importancia es

la del bordado a mano principalmente en telas de manta, con lo que tradicionalmente se producen camisas y blusas y en la actualidad también las prendas que se hacen con el telar de cintura.<sup>5</sup>

La producción artesanal cobra especial importancia en nuestro estudio, al ser precisamente la principal actividad a partir de la cual se comienzan a organizar las mujeres nahuas de la región y por contener una significación especial en el hecho del ser mujer nahua, aspectos que continúan siendo ejes articuladores de las organizaciones de mujeres en la región.

De esta manera, saber elaborar la ropa y las artesanías, echar tortillas, lavar, cocinar, etc., han resultado actividades mucho más habituales para las mujeres, que el asistir a la escuela, la cual representaba un espacio desconocido, ajeno y que implica un riesgo para las mujeres, al trasgredir el espacio doméstico y salir a las calles, las mujeres pueden ser objeto de críticas, chismes, burlas y acoso sexual.

“Había escuela pero a mí no me gustó ir, porque me daba cuenta que a algunas muchachas las jaloneaban a la fuerza y a mí eso no me gustó, yo le dije a mi abuelita: abuelita ¿es muy importante que vaya yo a la escuela?, ¿o mejor me pongo a hacer el quehacer aquí en la casa? Tu sabrás si vas, y en vez de ir a la escuela me puse a llorar deberás que me dio miedo, y no quise ir”.

A continuación analizaremos, el matrimonio, otro aspecto que ha sido señalado como básico en la conformación de las relaciones de parentesco y la reproducción de los grupos domésticos nahuas. El matrimonio ha jugado también un papel fundamental en la estructuración de las jerarquías simbólicas, estructurando el deber ser, costumbres, normas, actitudes y prácticas entre los géneros.

De acuerdo con Gayle Rubin (1996). Los sistemas de parentesco son formas empíricas y observables de sistemas “sexo-género” que reproducen la sexualidad. Su complejidad ha sido objeto de discusión entre antropólogos, aspectos como el tabú del incesto, el matrimonio entre primos cruzados, relaciones de intimidad prohibida o forzada, los han hecho fuentes de controversia pero también de riqueza en los análisis antropológicos.

Estudios sobre violencia doméstica en la región muestran un alto grado de violencia sexual al interior de los grupos domésticos, que tienen que ver con incesto, relaciones sexuales forzadas, y poligamia y si bien, algunos de estos estudios, muestran la tolerancia social hacia este tipo de prácticas, también muestran las inconformidades de grupos de mujeres, entre los que destacan las parteras tradicionales, quienes incluso recurren a la denuncia pública, cada vez en mayor medida. (Daubeterre 1995, Alberti 1995, Martínez y Mejía 1997 y Vallejo 2001)..

<sup>5</sup> Un estudio amplio sobre el proceso de comercialización de artesanías, así como de sus impactos en las mujeres de la Maseualsiuamej es el que realizamos como equipo de asesoría de esta organización

“las mujeres no podemos mirar a los ojos a los hombres debemos caminar atrás del señor y con la cabeza agachada, más cuando es una casada, si miramos a los ojos o vamos alegres en la calle ya nos tachan de coquetería y como falta de respeto, entonces podemos ser atacadas verbal o físicamente, porque nosotras lo estamos provocando”  
(Juana, Tzinacapan, taller de derechos humanos, 2002).

Las uniones matrimoniales en Cuetzalan se realizan cuando la mujer tiene entre los 14 y 20 años, y los hombres entre los 18 y 25 años de edad. Para realizar las alianzas matrimoniales los padres del joven hablan con los de la mujer y después de cumplir con ciertos rituales y el pago de la novia o “tlapalole”, podrán casarse, lo cual lo harán tanto por lo civil como por lo religioso. Los rituales, ceremonias, vestimentas, comidas y demás elementos que conforman las festividades de la boda significan una erogación económica alta, quienes no cuentan con el suficiente recurso económico o considera que no cubre los requisitos para ser aceptado por la familia de la novia, procederá al robo de la joven, posteriormente al haber “usado de la muchacha”<sup>6</sup> ambas familias deberán aceptar que vivan juntos. Otra forma actualmente muy socorrida es la de la “huida” y se refiere al acuerdo entre la pareja para irse a vivir juntos, así que simplemente “se huyen” y al igual que en el caso anterior, los padres de ambos generalmente terminan aceptándolo.

“Yo me case cuando tenía 21 años, me pidieron, como estaba mi abuelito y mi abuelita, ellos me entregaron, pusieron un plazo de tres años... terminados los tres años nos registramos allá en Cuetzalan, aquí en San Miguel no había registro, él iba a mi casa, pero a mí no me hablaba, a veces iba a dejar pan y yo me enojaba, le decía a mi abuela, para que tomaste el pan que el trajo, si también nosotros podemos comprarlo, y yo no lo comía”.

De acuerdo con Ivette Vallejo las alianzas matrimoniales de los grupos nahuatl de Cuetzalan, se basan en el acuerdo entre grupos domésticos para el intercambio de la mujer “un grupo cede a la mujer a otro grupo a partir de una petición formal y previo pago de la novia o “Tlapalole” (Vallejo 1999).

El tema del intercambio de mujeres es fundamental para entender las relaciones de opresión entre los géneros, donde las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, intercambiadas, compradas y vendidas (Gayle Rubin 1996). La institución matrimonial regula el potencial reproductivo de la mujer a través del control de la sexualidad femenina, pues el intercambio de la mujer va acompañado con el derecho al acceso sexual, el control de su sexualidad y reproducción y la regulación de derechos y obligaciones en un sistema concreto de relaciones de género (Castañeda, 1987: 19).

<sup>6</sup> Término regional para referirse al haber tenido relaciones sexuales con la muchacha, ya sea a través de la violación o la seducción.

El matrimonio en la sociedad nahua es la base de reproducción de los grupos domésticos así como de la comunidad, y a diferencia de las sociedades occidentales “modernas”, en las que el “amor romántico” juega un papel fundamental, en este caso es la complementariedad en el trabajo lo que va a determinar las alianzas matrimoniales. Un hombre busca a una mujer para que lo atienda, léase haga de comer, eche tortillas, lave, cosa su ropa, en fin. que cubra sus necesidades básicas de reproducción. Las mujeres a cierta edad empiezan a ser consideradas una carga para la familia, de aquí la necesidad de que un hombre las solicite para esposa, y se haga cargo “de su manutención”. De acuerdo con esto, el hombre busca para esposa una mujer sana, fuerte, y trabajadora; a su vez los padres de la novia, se fijan en que el joven sepa trabajar el campo, tenga tierra, y no sea borracho u holgazán.

“Allá en las tierras de la familia de mi señor, tenían terrenos grandes y también rentaban tierras y ocupaban mozos, yo les iba a dar de comer a los mozos ese era mi trabajo: los mozos, diario, diario, les daba de comer, almuerzo, comida y cena, les daba de cenar, eran “Komparetsitsin”. Yo había dejado ya el trabajo de la panela en casa de mis abuelos y me había venido a meter otro quehacer, puro metate. También acá en casa de mi suegra me levantaba temprano, a las dos de la mañana para que a las tres ya este yo echando tortillas, a las seis de la mañana ya habían de haber acabado de comer los mozos para irse a trabajar, torteábamos nada más mi suegra y yo, las dos, ella me ayudaba”.

De esta manera, la complementariedad en el caso de los nahuas de Cuetzalan esta basada en la idea de que un hombre necesita una mujer que lo atienda, y una mujer necesita un hombre que la mantenga y le transfiera su nombre, su linaje, su honor, sea cual fuere éste. Lo cual muestra que las relaciones complementarias no necesariamente implican relaciones de equidad de género. En este caso la dependencia simbólica y económica de las mujeres hacia los hombres, fomentan el establecimiento de relaciones de poder, sin que esto quiera decir que no haya resistencia y que las mujeres busquen diferentes estrategias para obtener más poder.

“Yo ya no pienso en unirme a alguien, no sea que me vaya a pasar lo mismo que con mi marido, si yo hacia algo de comida, nada mas el comía. así pase yo, y ahora que me puedo mantener bien, es mejor, el no me compraba ni siquiera mi ropa, era celoso, por eso me escondió mi collar y mis aretes, decía que si yo me ponía buena ropa iban a gustar de mí, es mejor que siga sola, me va mejor porque puedo ir a donde yo quiera, una come y si piensa ir una a algún lugar, no hay nadie que te lo impida, es mejor así, porque si te dice que no vas, no vas, el irá y regresara enojado. El hombre va a la fiesta, va a emborracharse. es mejor que viva una sola y no con otro”.

Los estudios sobre el trabajo de las mujeres de Cuetzalan y su participación en las diversas estrategias de reproducción de los grupos domésticos, los cuales he presentado sintéticamente en este documento, y la historia de vida de María Antonia, muestran claramente el hecho de que las mujeres indígenas de Cuetzalan no dependen para su sobrevivencia del trabajo de sus esposos. El análisis me permite argumentar que el aporte de las mujeres, en trabajo, resulta fundamental para la manutención de la familia y la reproducción de los grupos domésticos campesinos, de esta manera su sobrevivencia no depende materialmente de “su marido”, existiendo más bien una dependencia simbólica y subjetiva.

“Primero les daba de cenar a los mozos, después comíamos ya los tres, mi suegra, el que era mi marido y yo, nos alegrábamos, nada mas en ese ratito descansábamos un poco. Mi esposo se iba a acostar y yo todavía ponía los frijoles a cocer. Me acostaba hasta que los frijoles estuvieran cocidos y si no podíamos coser durante el día, entonces en la noche mientras hervían los frijoles cosíamos”.

Actualmente debido a la acentuación de las condiciones de pobreza y marginación en la región y a la dependencia cada vez mayor de ingresos económicos para sobrevivir, las mujeres se incorporan cada vez en mayor medida al trabajo asalariado, en la producción y venta de artesanías, como trabajadoras domésticas, como jornaleras agrícolas, o bien a través de las actividades productivas y económicas que han impulsado a través de sus organizaciones. A pesar de ello en el imaginario social prevalece la idea de que la mujer depende de un hombre para poder sobrevivir.

Las relaciones matrimoniales, si bien son parte de colectivos más amplios, son consideradas “privadas”, sobre todo en lo que se refiere al control imaginario subjetivo, físico y sexual de las mujeres. En casos de maltrato a la mujer, - si bien por costumbre la mujer puede acudir a los padrinos, los padres del hombre, y otros familiares con rango dentro del grupo-, los vecinos o personas sin ningún parentesco no pueden intervenir. Cuando el hombre “se pasa de violento” no se permite la intervención de ningún miembro del grupo doméstico, quizás solo del padre, aunque por lo general él estará de acuerdo en el maltrato como forma de corrección en caso del incumplimiento de sus “obligaciones como mujer”.

“Llegaba a la casa y se enojaba. Entonces tenía que dejarlo, salirme fuera a deshoras. Llevaba su machete, y como la pared de la casa era de barro la descomponía con el machete, y aunque había vecinos cerca, estos no podían meterse porque mi marido les decía que porque se entrometían, y menos un hombre podía meterse a defenderme, porque entonces mi señor diría que tengo compromiso con ese hombre”.

Cabe hacer hincapié en que las relaciones de poder no se ejercen sólo de los hombres hacia las mujeres, sino que se trata de un sistema de control sexo – género, en el que las mismas mujeres intervienen para mantenerlo y reproducirlo, convirtiéndose en ciertos momentos en “guardianas” de este sistema. Tal es el caso de la figura de la suegra, quien maneja el poder en el ámbito doméstico femenino. Además de distribuir las actividades entre las mujeres de la casa y ser la encargada de que no falten los alimentos, ropas y todo lo necesario para la reproducción del grupo, también son las responsables del cumplimiento de las normas, actitudes y prácticas de las mujeres, sobre todo de las nueras, quienes deberán de ser trabajadoras, responsables, calladas, obedientes, sumisas, no salir de la casa, saber llevar la casa y la cocina, saber ayudar en el campo y sobre todo no faltarle al respeto y obedecer a su marido. Así la suegra puede, ya sea en coordinación con su hijo o por su propia cuenta, corregir, reprender y hasta maltratar a la mujer que no cumpla con su papel dentro de este sistema.

<sup>7</sup> Hay un nivel de violencia que es tolerada por la población en general, tiene que ver con insultos, y golpes “leves” que el hombre puede descargar sobre su mujer para corregirla y hacerla cumplir con sus obligaciones. Cuando los golpes llegan a ocasionar heridas y el hombre ya no cumple con sus obligaciones de manutención a la familia, entonces su violencia empieza a ser criticada por la comunidad y puede ser sancionado. (véase Alberti 1995, Gonzáles 1996).

De acuerdo con Pilar Alberti (1995), los señores deben ser respetuosos, mantener a su familia, ser trabajadores y ayudar a su comunidad. Cuando el hombre se sale de este comportamiento y no cumple con sus obligaciones, no son castigados como las mujeres en caso de incumplimiento, el hombre, al fin y al cabo sigue siendo hombre y por tanto se le debe respeto, mientras que las mujeres además del castigo que reciban de parte de la suegra y el esposo, recibirán las críticas de la comunidad, incluyendo las proferidas por otras mujeres. En un estudio que realizamos en la región sobre violencia doméstica (Martínez y Mejía 1997), notábamos que si una mujer no cumple con sus obligaciones el hombre tiene derecho de corregirla y hasta llegar al maltrato a través de insultos y golpes, lo cual parece ser algo cotidiano en la vida matrimonial en Cuetzalan.<sup>8</sup>

Como pudimos ver es sólo en el caso de la “huida” cuando las mujeres nahuas participan en la decisión y elección de su compañero de vida. En la actualidad la mayoría de las mujeres mayores de 40 años no participaron en la elección de su pareja. Las y los jóvenes de 13 a 25 años, han entrado en la modalidad del noviazgo a la usanza occidental “moderna”, sin embargo a pesar de que muchos de los y las jóvenes empiezan a tener relaciones de noviazgo, estas aún no son aceptadas por los adultos, principalmente por los padres varones de las mujeres., Esto ocasiona que el noviazgo se lleve a escondidas, desembocando en diversas ocasiones, en la conformación de parejas forzadas, cuando hay embarazo, por ejemplo. También está sucediendo cada vez más, que las jovencitas se convierten en madres solteras, quienes generalmente se quedan a vivir en casa sus padres, pero deberán trabajar asalariadamente para la manutención de su hijo, ya que muy difícilmente los padres llegan a aportar algo para ello. Datos estadísticos del INEGI (1995), muestran que un 10% de las mujeres con hijos son separadas, viudas, o “dejadas”, atreviéndome a señalar nuevamente que esta cifra se queda corta y que en la realidad podrían ser más del doble.

Otra situación frecuente, como sucedió en el caso de María Antonia, es la recomposición de parejas, tanto hombres como mujeres que por diversas causas quedan solas, buscan nuevamente la “complementariedad” señalada. El hombre busca otra mujer que lo atienda y eventualmente a sus hijos, mientras ella buscará quien le de nombre, valor moral y “sustento económico”.

Puedo decir que en la experiencia de vida nahuat, los grupos domésticos, el matrimonio y el parentesco son instituciones que han funcionado como “normalizadoras” de las conductas y “deber ser” de hombres y mujeres, así como de la reproducción de los modelos sexo – genéricos en la región. Actualmente estas instituciones están teniendo transformaciones notables a simple vista, por ejemplo, las alianzas matrimoniales se realizan más por elección, que por acuerdos entre familias, cuando la decisión del padre y del abuelo eran definitivas. Sin embargo existen aspectos, que todavía se conservan en el imaginario cultural

---

<sup>8</sup> Cabe aclarar que la violencia y el maltrato hacia la mujer es una conducta recurrente de los varones hacia las mujeres en la región, y que no siempre se realiza por causas de incumplimiento, si no simplemente por mantener el control y el poder del varón en el espacio doméstico. Sin embargo las mujeres pueden recibir apoyo de autoridades comunitarias cuando ellas han cumplido con sus obligaciones y sus conductas son consideradas adecuadas, es decir dentro del modelo genérico nahuat, si no, si el hombre la acusa por ejemplo de no tener la comida lista cuando él llega, además de la golpiza de su marido ella podrá recibir el regaño de las autoridades y la crítica de la comunidad por no cumplir con sus obligaciones de mujer.

tradicional, tanto de hombres como de mujeres, como el de la jefatura masculina y la obediencia que la mujer debe a su marido y a su familia.

“Yo les pido a los hombres que nos den mas libertad pues nosotras estamos en la casa, cumplimos con nuestras obligaciones, atendemos al marido cuando llega, aunque sea borracho, y las mujeres pues que sean fuertes que estén concientes que lo que nos pasa en nuestro hogar es la cruz que llevamos, no podemos decir hoy me voy a divorciar, hoy dejo a mi esposo no, tenemos que ser fuertes soportar los problemas que se nos presentan en la casa, cuidar a los hijos buscar la manera como vamos enfrentar los problemas, que sean fuertes que no abandonen su hogar” Entrevista a Soledad Gaona, 2003).<sup>9</sup>

De acuerdo con Ivette Vallejo, las mujeres cuestionan cada vez más estos discursos de género y se resisten a cumplir resignadamente estos modelos sexo – genéricos, ocasionando un gran número de denuncias ante autoridades comunitarias (Vallejo 1999).

“Yo siento que ahorita en este momento que está viviendo la gente ya esta cambiando ya no ve tan mal que nos vea subir y bajar, aunque todavía hay hombres que creo que no asimilan esta situación que todavía creen que la mujer debe estar en la casa y no permitan que salga pues para poder ella también realizar otras actividades, pero si la mayoría esta conciente en que en este momento debemos de apoyarnos los dos ya no solamente en cuestión de la casa sino que también buscar otras cosas que hacer capacitarnos, conocer otras experiencias, no sé crecer mas como mujeres ...” (Entrevista Rufina Villa, Tzicuilan “Maseualsiuamej” 2003).<sup>10</sup>

Hay mujeres que incluso han logrado cambiar aspectos no sólo en sus discursos, sino también en la práctica. Podría decir que estas mujeres están influyendo en el cambio de mentalidades, de actitudes y de “habitus” de género, donde la equidad va tomando mayor espacio en las familias y comunidades. De acuerdo a Bourdieu los “habitus de género sin sistemas de disposiciones duraderas y transferibles (que funcionan) como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos ..... sin ser producto de obediencia a reglas (Bourdieu, 1991:92).<sup>11</sup>

“Ahorita para nosotras ya no es igual, también en toda la comunidad ha cambiado aquí Por ejemplo en mi comunidad hay tres organizaciones de mujeres, bueno primero fue la de la maseual, luego pues la de la cooperativa y ya la “Nochipa”, ahorita ya se ve bien que la mujer salga y yo por ejemplo si dejo la comida lista pero ya que se compren tortillas y que se sirvan.... no yo no pido permiso para salir ya nadamas aviso, pues si pido permiso no me van a dar y yo se a que voy, en que ando se que es por bien de mi familia y que le tengo que cumplir a las compañeras” (Entrevista a Cristina López, Xiloxochico, “Maseualsiuamej” 2003).

<sup>9</sup> Soledad Gaona es dirigente de una organización de médicos tradicionales en Huehuetla, comunidad Totonaca cercana a Cuetzalan, las organizaciones de ambos municipios han tenido intercambios frecuentes.

<sup>10</sup> Existen también testimonios de mujeres en relación a lo traumático que ha sido para ellas integrarse a un grupo domestico desconocido para ellas, empezar a “convivir” con un hombre que no conocían, y pasar a estar a las ordenes de la suegra. El papel de la suegra en varias culturas, y la nahuat no es la excepción, ha sido considerado fundamental en la reproducción de normas culturales, roles y estereotipos genéricos, papel que muchas veces cumplen de manera autoritaria y hasta violenta.

<sup>11</sup> Para ver más sobre el concepto de habitus y su aplicación al análisis de género, consultar: El concepto de habitus de Pierre Bourdieu y su aplicación a los estudios de género. Rocío Cordova Plaza, en Colección Pedagógica Universitaria, no. 40 julio-diciembre 2003.

Otras como Dominga, al ser una mujer joven hija de familia, la influencia en su familia es muy limitada, sin embargo ella considera que tanto los roles como los comportamientos debieran cambiar aún más, en este sentido señala:

“Yo no puedo andar de noche, cuando se me hace tarde en Cuetzalan porque hay trabajos de la organización, cuando llego la casa ya me dice mi mamá que si soy hombre para andar en la calle, que si hubiera sido un joven, bueno muchacho, hombre, que ya estaba bien, pero que yo soy una mujer y debo de estar en mi casa temprano. Mi mamá así sigue la costumbre, a mis hermanos no les dice que ayuden a la casa ni nada” (Entrevista a Dominga, Cuauhtamazaco, “Maseualsiamej” 2003).

Estos cuestionamientos a través de discursos y prácticas de las mujeres organizadas, consideradas transgresoras, serán el motivo central de los siguientes capítulos, así como el análisis de las estrategias que han seguido y el impacto que se tiene a distintos niveles en la región.

Un último aspecto importante de tratar, que es parte de esta conformación de relaciones culturales, simbólicas y subjetivas, y que tiene que ver con el sistema de creencias, son los conocimientos y prácticas de salud – enfermedad. En este ámbito de los que conocen, los que curan, los “tapaleuani”, participan hombres y mujeres, siendo las mujeres quienes ocupan un papel fundamental como curanderas y parteras, y en todo lo relacionado con el tratamiento de las “enfermedades de las mujeres” lo que conocemos como Salud Reproductiva. Esta es una actividad que les otorga poder y misterio. Las mujeres curanderas y parteras también están jugando un papel muy importante en el tema de la desestructuración de la violencia de género, siendo quienes en primera instancia se enfrentan a los maridos ante “las barbaridades que cometen” como la de “ocupar a la mujer” -tener relaciones sexuales- antes de terminar la cuarentena, o cercano al momento de parir, o ante la violencia física que se da en momentos de embarazo, que terminan muchas veces en abortos y en ocasiones en la muerte de la madre.

“murió mi mama porque el hombre empezó a pegarle mucho. Murió por la criatura. yo le oía a mi abuelita que el angelito apenas iba en el séptimo mes y el le daba de patadas. mi padrastro la pateaba y por eso aborto y se le cayo la criatura y de que se le cayo tuvo una hemorragia que ya no se le detuvo y por eso luego se acabó”.

En casos de la violencia doméstica<sup>12</sup>, las curanderas son quienes muchas veces atienden a las mujeres en estas situaciones, encontrando la “bilis” y el “susto”, como principales padecimientos que resultan de estas prácticas. Las curanderas ayudan a sanar a las mujeres dándoles tanto apoyo emocional como diferentes

tratamientos a través de sus conocimientos tradicionales, como las llamadas, limpiezas, sobadas y/o proporcionando tes, unciones, pomadas, etc., elaborados por ellas mismas a partir de plantas medicinales de la región. Las aconsejan y en ocasiones las acompañan a demandar a los maridos violentos ante las autoridades comunitarias (véase Soledad González 1995).

<sup>12</sup> Por ejemplo en 1995 se calculó que un 70% de mujeres vivían o habían vivido relaciones violentas, ya sea física, sexual o emocional, (González et al 1995).

Por último voy a presentar algunas consideraciones generales en relación a la vida de las mujeres nahuas de Cuetzalan y sus relaciones de género, representada, en este apartado, en la vida de María Antonia. Me interesa puntualizar algunos temas que resaltan y, señalar algunas interrogantes que aún quedan, y sobre las cuales habría que seguir profundizando en futuros estudios.

Hasta lo aquí expuesto, podemos ver que el papel y las múltiples actividades que constituyen “el deber ser” de las mujeres y la distribución sexual del trabajo juegan un papel fundamental en la reproducción de los grupos nahuas de Cuetzalan. Los niños y niñas aprehenden cuál es el papel que “naturalmente” les toca desempeñar dentro de este grupo, de acuerdo con su “deber ser”. Las niñas desde pequeñas acompañan a la madre, abuela y demás mujeres en sus actividades y poco a poco las van aprendiendo, lo mismo harán los niños con sus padres y abuelos. De esta forma es que considero a los grupos domésticos como espacios de aprendizaje de roles, comportamientos, actitudes, normas, y sobre todo, del lugar que se ha de ocupar dentro de estos grupos, esto quiere decir que son espacios de adquisición y reproducción del género.

De esta manera, la distribución genérica del trabajo juega un papel muy importante en la asignación de roles, siendo algo que mujeres y hombres de la región tienen por sabido y además lo consideran como algo natural y/o como parte “del costumbre maseual”.<sup>13</sup> Es parte del imaginario social, que hombres y mujeres consideren como actividad “natural” para cada uno de ellos y que a su vez va conformando relaciones, estableciendo jerarquías, es decir, conformando el orden cultural dentro de la visión nahua.

Es claro que esta distribución del trabajo no es una distribución natural, ya que no tiene que ver con capacidades o atributos sexuales o biológicos, sino con lo que en esta cultura se ha considerado como parte del constructo femenino o masculino siendo en realidad una distribución genérica y no sexual del trabajo.

Resulta interesante también el significado que tiene para las mujeres la gran cantidad de trabajo que realizan, siguiendo la vida de María Antonia podemos ver como en ciertos momentos lo toma con resignación, en otros lo cuestiona, y hay momentos en que incluso lo disfruta.

Lo interesante es cómo a pesar de que por distintas causas, como las económicas y educativas, estos roles se han ido flexibilizando y transformando, permanece la idea de que el trabajo de la mujer es el del espacio doméstico, aunque incluya el trabajo del campo, la elaboración y venta de artesanías y otros productos agrícolas, el acarreo de la leña y del agua, etc. Esto tiene que ver con el imaginario social que prevalece, en el que el trabajo del campo y de obtención de ingresos debe ser realizado por los hombres, considerando la participación de las mujeres en ello como “ayuda” o “complemento” de los ingresos familiares, aun y cuando en ciertas épocas del año, pueda contemplar una jornada de 8 hrs. o más, o que haya mujeres que se dediquen de tiempo completo a estas actividades.

<sup>13</sup> En la región a las costumbres se les llama “el costumbre” y el nombre que la población del lugar se da a sí misma es “maseualme” en plural y maseual en singular, a esta misma los antropólogos han denominado como grupo étnico nahuat.

Cómo se establece lo público y lo privado en estas comunidades, es otro aspecto a profundizar. En el imaginario el espacio para las mujeres es el doméstico, que podríamos decir es el privado, sin embargo vemos que las mujeres también van a la parcela, van a vender fuera de la comunidad, sin embargo en estos espacios van siempre acompañadas

Las relaciones matrimoniales muy ligadas a la violencia de género, la confinación de la mujer nahua al ámbito de lo doméstico y la poca participación de las mujeres jóvenes, incluso dentro de este ámbito, así como la atmósfera de valores, normatividades y creencias que rigen los roles y las relaciones de género en la región, constituyendo modelos sexo –genéricos muy claros y si bien cambiantes, son muy fuertes. Concepciones en torno a la vida y a la muerte, a las actividades, actitudes y posibilidades del género femenino y masculino, así como la situación de pobreza y precariedad se encuentran influyendo fuertemente en el “Ser mujer Nahua de Cuetzalan” y en síntesis en la conformación de las identidades étnicas y genéricas en la región.

Me parece importante resaltar que este proceso de conformación de identidades al interior de la familia, a través de la asignación de roles, merece un tratamiento especial y más profundo, así también el análisis de cómo María Antonia va conformando un accionar que le permite resistir y rechazar en un momento dado los papeles asignados, y pensar que tiene derechos, por ejemplo a reclamar el terreno de su esposo, y a decidir finalmente que prefiere vivir sola y no con alguien que le impida salir y hasta comer.

Cada vez más, por las razones mencionada y otras, los roles de género se han ido modificando y muchas mujeres se han visto en la necesidad de incorporarse en mayor medida a trabajos asalariados fuera de la casa, muchas otras se han integrado a organizaciones de mujeres en las que diversifican sus estrategias de reproducción y comienzan a transformar sus roles considerados “femeninos”. La incorporación a actividades comunitarias “públicas” como participación en asambleas comunitarias y en cargos políticos religiosos es también cada vez más notoria. Por otra parte también se observa una “cierta” participación de los varones en actividades domésticas, consideradas anteriormente como “netamente femeninas”. La propagación de esto, su significado, así como el impacto en las relaciones de poder entre los géneros, será motivo de reflexión en los subsecuentes capítulos.



# Resistencia cotidiana de las mujeres nahuas de Cuetzalan

## Introducción

He caracterizado la situación y condición de las mujeres nahuas de Cuetzalan como inmersas en relaciones de poder de género, clase y generación, las que si bien implican diversos tipos de dominación - sumisión, también acarrearán diversos tipos de resistencia y transgresión. En este capítulo voy a referirme a las diferentes estrategias de resistencia cotidiana, que las mujeres nahuas oponen ante el orden cultural de género de su grupo indígena, cuando lo encuentran como limitante a su desarrollo tanto personal como colectivo.

El proceso organizativo abierto y colectivo que desarrollan las mujeres organizadas de Cuetzalan, tiene como antecedente la experiencia personal de resistencia de sus dirigentas y de otras mujeres indígenas de la región que se han opuesto de diferentes maneras a la reproducción de este orden, integrándose o no a los procesos de participación colectiva. Experiencia que es histórica y que parte desde lo personal y desde lo cotidiano.

Desde esta perspectiva, problematizo la idea de que las mujeres feministas “salvamos” a las mujeres indígenas, y más bien muestro como nos vinculamos de distintas maneras, estableciendo diálogos interculturales y alianzas estratégicas que nos permiten a unas y a otras avanzar en nuestros procesos de concientización, autonomía y empoderamiento como mujeres.

Chandra Mohanty fue una de las primeras investigadoras “del tercer mundo”,<sup>1</sup> o al menos una de las que más resonancia ha tenido, al plantear el tema del “colonialismo discursivo” presente en el feminismo hegemónico occidental, el cual tiende a hacer representaciones distorsionadas sobre las mujeres del tercer mundo. Es decir “colonizando de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el tercer mundo, y por tanto producen/representan un compuesto singular, la “mujer del tercer mundo”, una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente” (Mohanty, 2008 pp).

---

<sup>1</sup> El tema del tercer mundo más que como una ubicación económica o política, Chandra Mohanty la utiliza como una categoría que deja ver el tema de la “colonización” sin embargo lo hace reconociendo sus limitaciones y las bipolarizaciones que conlleva. La autora plantea que también se pueden utilizar los conceptos de un tercio del mundo, dos tercios del mundo planteadas por Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, (1998) representando lo que Esteva y Prakash llaman: minorías y mayorías sociales, categorías basadas en la calidad de vida que poseen los pueblos y las comunidades tanto del Norte como del Sur, considerándola útil como categoría no esencialista que incorpora un análisis crucial del poder y la agencia. Sin embargo, deja fuera la historia de colonización que conllevan los términos *Occidental / Tercer Mundo*.

Esta crítica al feminismo hegemónico occidental, ha promovido importantes reacciones de las mujeres calificadas de esta manera. Un ejemplo son diversos estudios de mujeres negras, indias, musulmanas, asiáticas, de los llamados países del tercer mundo, quienes han reaccionado frente a las representaciones que de ellas han hecho mujeres académicas feministas, principalmente estadounidenses, a quienes les dicen:

“...se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que a su vez produce la imagen de una “mujer promedio del tercer mundo”. Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.)”  
(Mohanty, 2008).

Ubicar a las mujeres de esta forma, podría ubicarse en lo que Estela Serret llama una “visión conspirativa de la historia” en la que se ve al poder como un atributo que quienes lo poseen pueden dominar a los que no. Siendo el interés de los primeros conservarlo, ya sea como medio (para conseguir otros intereses) o como fin en sí mismo. (Serret 2001)

En todo caso considero se trata de una distorsión del tema del poder, el que retomando a Foucault este no es solo es una idea negativa, ni es una cosa o un atributo y el poder esta en todas partes. Foucault también rechaza que el poder venga de las instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los sujetos, planteando muy acertadamente que:

“El poder esta en todas partes: no es que lo englobe todo sino que viene de todas partes...el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos están dotados: es el nombre que se presta a una situación, estrategia compleja en una situación dada”  
(Foucault, 1983:113).

Los estudios de la subalternidad y de la resistencia, siguiendo esta línea del poder como relación, consideran que donde hay poder hay resistencia y de esta manera los dominados no son sólo agentes pasivos del poder, sino que resisten y actúan de diversas maneras.

A través de las categorías de poder – resistencia de Foucault y de su utilización por Scott, me interesa empezar a entender los procesos de subordinación – resistencia de las mujeres nahuas de Cuetzalan. Esto implica dejar de verlas como víctimas pasivas o bien como mujeres malas e irreverentes, que están en contra de su cultura, ubicándolas más bien en su justo lugar, como sujetos que resisten y en determinado momento confrontan.

Desde esta perspectiva, considero la resistencia al orden cultural de género por las mujeres nahuas de Cuetzalan, como estrategias activas y pasivas que ellas siguen para confrontar este orden, que las coloca en diferentes aspectos y en diferentes etapas de su vida, en lugares subordinados con respecto a los varones.

De acuerdo con Foucault, entiendo la resistencia como la capacidad de todo sujeto de enfrentar el ejercicio del poder, de intentar salirse del juego, de escabullirse o de hacerle trampas al poder. Esta resistencia se ha considerado normalmente activa, si bien, en el mundo actual, es común la resistencia pasiva, la no acción como respuesta, la que desde esta perspectiva pierde toda su connotación negativa y el no hacer se convierte en un hacer (García Canal, 2002).

La resistencia pasiva, de acuerdo con Scott, permite a los individuos sobrevivir en un medio adverso, ocultando bajo la máscara de la sumisión los pensamientos y aspiraciones reales, en este sentido colaborar con el opresor, asumiendo sus condiciones, ordenes, y hasta maltratos mentales y físicos, no significa necesariamente adhesión y respeto, sino sobrevivencia que posibilita la lucha para el futuro (Casados, Estela, 2002 pp 36 ).

Los siguientes testimonios de 3 mujeres de Cuetzalan: María Antonia Hermelinda; Aurelia Mora y María Cristina López, con diferentes historias y procesos, muestran diferentes estrategias que las mujeres nahuas de Cuetzalan, han y siguen confrontando de manera cotidiana y en ciertos momentos, según convenga, o según sea posible, de manera oculta o abierta el orden cultural de género<sup>2</sup>. Esto las ha colocado en diferentes momentos de la historia y a través de diversos aspectos de la vida, económico, político y cultural, en posiciones subordinadas y de desventaja frente a los varones de su propia cultura a quienes, como vimos en el capítulo anterior, se les otorga la autoridad dentro de los grupos domésticos y de las comunidades indígenas de Cuetzalan.

### **María Antonia Hermelinda**

Es una mujer nahua mayor, no organizada, actualmente tiene más de 70 años y fue entrevistada hace cinco años por Yolanda Argueta (2002). Su historia es la que reproduce en el capítulo anterior, por lo que en este apartado solo traeré algunos extractos, que ejemplifican los aspectos de su resistencia que quiero resaltar. Me parece que su caso ilustra de manera muy clara la resistencia cotidiana de las mujeres nahuas, que se da de manera oculta, fugaz y aparentemente de manera inconsciente para ellas mismas. Asimismo muestra la resistencia interna al poder que surge de manera natural en los sujetos, pues ella no ha participado en ninguna organización de mujeres, y sólo fue unos pocos años a la primaria, por lo cual no ha estado en contacto directo con discursos referentes a los derechos de las mujeres indígenas o sobre su autonomía. Actualmente es la “molendera”<sup>3</sup> de la directora de una escuela de monjas ubicada en la Cd. de Cuetzalan, donde vive.

<sup>2</sup> Se parte de una concepción de género como una construcción cultural modelada socialmente, que atribuye significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales y biológicas. Es decir como una creación simbólica de un orden cultural específico. Es decir se ve al género como una creación simbólica de un orden cultural específico, que le atribuye significados no solo diferentes a lo femenino y a lo masculino, sino significados que ordenan, excluyen, delimitan y jerarquizan lo referente a lo masculino y lo femenino, estableciendo relaciones de poder entre los géneros (Serret 2001).

<sup>3</sup> Así le llaman por ser su principal actividad la de preparar el nixtamal y hacer tortilla, en general realiza todas las actividades de limpieza a la manera de una trabajadora doméstica de la ciudad.

Como desarrollo en el capítulo anterior, María Antonia habla de manera muy clara y vivaz de cómo es la vida de una mujer nahua de su condición, en los grupos domésticos de Cuetzalan. Caracterizados por extensas e intensas jornadas de trabajo, la obediencia a los varones y a los mayores, y envueltos en relaciones de violencia hacía las mujeres, que las llevan incluso hasta la muerte.

“Como al año y medio de que murió mi padre, mi mamá se fue con un hombre y yo no quise estar con ella porque mi padrastro me pegaba, yo tenía 8 años para entrar a nueve, mejor los dejé, pero no pasó mucho tiempo, pronto murió mi mamá, porque el hombre empezó a pegarle mucho, murió por la criatura, yo le oía a mi abuelita que el angelito apenas iba en el séptimo mes y el le daba de patadas. Mi padrastro la pateaba y por eso abortó y se le cayó la criatura y de que se le cayó tuvo una hemorragia que ya no se le detuvo, por eso luego se acabo”.

El testimonio muestra la doble respuesta de sumisión - resistencia a los roles de género, que a María Antonia le tocan jugar en distintos momentos de su vida. Habla por ejemplo, de la obediencia debida a sus abuelos y principalmente a su abuelo como hombre mayor de la familia, sin ningún cuestionamiento, considerándolo como algo “natural”, relata cómo cumplía con todas las actividades que le asignaban en relación a su género y edad.

“Mis abuelitos mandaban, mi abuelito decía lo que había que hacer: si había que cortar caña, si había que cortar leña. El era quien mandaba, estábamos en casa de mis abuelitos los papás de mi mamá, mis abuelitos me mandaban aunque vivía todavía mi mamá”

Se advierte como manifiesta en momentos, el gusto que sentía por poder realizar todas sus labores, aunque también habla de lo pesado del trabajo y lo temprano que se debía levantar y lo tarde que se debía acostar para cumplir con todo ello.

“Cuando yo crecí fui muy feliz porque se me abrió el entendimiento para el trabajo y cuando yo crecí todos los días hacíamos atole para que los mozos lo tomaran a medio día, nunca terminábamos con el quehacer”.

Esta obediencia la llevó a aceptar de manera natural, su matrimonio, concertado por los abuelos, de acuerdo a las costumbres indígenas de la región.

“Yo me casé cuando tenía 21 años, me pidieron, como estaba mi abuelito y mi abuelita, ellos me entregaron, pusieron un plazo de tres años, tres años descansaron los que me pedían a fin de casarme”.

Durante el cortejo se observan ciertos signos de resistencia a éste: no comiendo el pan que llevaba el novio, como símbolo del compromiso.

“A veces iba a dejar pan y yo me enojaba, le decía a mi abuela, para que tomaste el pan que él trajo, si también nosotros podemos comprarlo, y yo no lo comía. Bueno, bueno, dice mi abuela que yo me lo coma, yo me iré”

Posteriormente habla de su papel como nuera, en el que también por su condición de género, debe cumplir arduas tareas, dejando de coser las camisas del abuelito y empezando a coser las de su “señor”.

“Me fueron a dejar a su casa, la de mi señor, ya de nuera me hicieron coser la ropa de él, antes a mi abuelito le hacía su camisa plegada al frente, pero mi señor no, él la usaba abierta por el frente.

Reseña también el maltrato que sufría de parte de su señor, de una manera sumisa y natural.

“Cuando tomaba, llegaba a la casa y se enojaba, entonces tenía que dejarlo, salirme fuera a deshoras, llevaba su machete y como la pared de la casa era de barro la descomponía con el machete, y aunque había vecinos cerca, estos no podían meterse, porque mi marido les decía que porque se entrometían, y menos un hombre podía meterse a defenderme porque entonces mi señor diría que tengo compromiso con ese hombre... Cuando a el se le bajaba la borrachera, entonces yo ya entraba otra vez a la casa. Me decían: si lo ves que ya va llegando y viene borracho, apártate que se quede solo para que no te este espantando. Como mi abuelita vivía todavía y yo iba a contarle, ella le decía: ahora, si sabes que te vas a emborrachar, dile que se aparte de tí, cuando estés en tu juicio, otra vez ella entrara a la casa”.

Sin embargo, sin nadie cuestionarlo, ella hace una reflexión de porqué seguía allí, aguantando las intensas jornadas de trabajo y posteriormente la violencia de su marido, mostrando como esa sumisión es en realidad una estrategia de resistencia.

“A mi me decían que lo dejara, pero no quise dejarlo, nada mas pensaba: ¿a donde voy a ir? ya de por si no vive mi mamá, sólo vive mi abuelita y ella le decía a mi señor: no la espantes tanto porque la vas a matar. ¡Y a dónde había de ir! si ya estaba allí, aguante de que todavía me esta dando el patrón las fuerzas...

Esto denota sus propios cuestionamientos a esa vida que llevaba, mostrando en este momento una resistencia pasiva, pues no podía hacer otra cosa más que aguantar, y ese aguantar, era su propia estrategia de resistencia.

Cuando muere su primer marido, María Antonia empieza a manifestar de manera abierta sus deseos por una vida mejor, rebelándose al papel de sumisión asignado, entonces en esos momentos lucha de diferentes maneras por sacar adelante a su hijo y defender la herencia que le había dejado su señor, y aún “sin letra” ella busca la manera de obtener legalmente el terreno que le quería ser despojado. Mostrando ya en estos momentos una resistencia abierta, individual pero abierta, al orden cultural de género de las comunidades nahuas.

Al morir mi señor empecé a trabajar para mantenerme, desyerbaba el cañaveral, a mi niño lo colgaba dentro del guacal bajo un naranjo y yo empezaba a desyerbar. Me busqué una muchachita que cuidara mi niño, yo trabajaba. Ya nadie me regañaba porque vivía sola y me daba gusto de que por un cuartillo que me desyerbaba me daban cincuenta pesos; pero en aquel tiempo todo era barato.

De que demandé al sobrino de mi marido, traje mis escrituras aquí la oficina y me dijeron que estaban bien, las llevé a Cuetzalan, allá me dijeron que las llevara a Zacapoaxtla. Allá pasó ya en manos del agente, después pasaron el asunto a manos del juez de letra, así fue. Vi a cinco licenciados con tal de ganar aquella tierra, ya fui a terminar cuando Porfirio me dio el papel; él vive en San Andrés, es el licenciado Porfirio y a todos los licenciados les fui dando dinero conforme me lo iban pidiendo, hasta me quedé sin que comer, así nomás enrollaba la tortilla, con tal de ganar esa tierra.

Posteriormente ella vuelve a casarse con otro señor, con el cual relata le va muy bien, porque no la regaña, no le pega, ni la cela:

El anciano me trataba muy bien a mí, si estaba borracho, porque a veces tomaba, me decía: ya vine hijita. Jamás me pegó, nunca me regañó, ni siquiera conocí como se enojaba. Mi primer esposo de veras me trataba mal, era muy violento, o sea, el padre de mi hijo, no podía ir a ningún lugar, era muy celoso. Yo la pasé muy bien con ese ancianito, en ese tiempo yo no trabajaba en lo ajeno, él me mantenía por su cuenta, donde sembrábamos juntos, el ancianito y yo, allá yo trabajaba, limpiaba y sembraba frijol gordo y frijol negro, ese era mi trabajo.

Cuando el ancianito se muere es cuando María Antonia encuentra toda su fuerza interior para decidir continuar su vida sola, cuestionando definitivamente ese papel que le tocó jugar, y decidiendo, ya desde otro lugar y con otras posibilidades, a salirse del juego, moverse.

“Muchos viudos quisieron que me casara con ellos, yo no quise, mejor empecé a mantenerme junto con mi niño para que el siguiera el estudio, no quise, para que no fueran a odiar a mi criatura, que lo estuvieran peleando, ¿para que? Vi que bien podía buscar el alimento para mi hijo, mejor seguí sola. Ya duré aquí, tal vez tenga como seis años, si no es que siete. Mi hijo seguía estudiando allá, a Beto le gustó que yo trabajara aquí. Manolita me dijo que mi niño comiera aquí, de veras aquí comía y yo también comía aquí. Cuando empecé a echar las tortillas, entonces comía ya con mi hijo”

Es así que María Antonia decide empezar a tomar sus propias decisiones, para lo cual en su caso es necesario tener una vida independiente, vivir sola con su hijo. Y es entonces cuando transgrede esa costumbre tan fuerte de las comunidades nahuas en relación al deber de las mujeres de vivir con su marido o señor, y si no, no valen nada. Cuando señala “que es mejor no depender de nadie”, y empieza a actuar conforme a ello, manteniéndose ella misma, haciendo y yendo a donde ella quiera, mostrando de nuevo claramente su rebeldía abierta a ese orden cultural de género, que durante la mayor parte de su vida la mantuvo atada a los designios de los adultos, varones principalmente

“Yo ya no pienso en unirme a alguien, no sea que me vaya a pasar lo mismo que con mi marido, si yo hacía algo de comida, nada más él comía, así pasé yo. Y ahora que me puedo mantener bien, es mejor. El no me compraba ni siquiera mi ropa, era celoso, por eso me escondió mi collar y mis aretes, decía que si

me ponía buena ropa iban a gustar de mí. Es mejor que siga sola, me va mejor porque puedo ir a donde yo quiera, una come, y si piensa ir una a algún lugar, no hay nadie que te lo impida, es mejor así”.

De acuerdo con Foucault, no existen relaciones de dominación sin resistencia, sin esa búsqueda de los sujetos por escapar del control y de la vigilancia. Resistencia que puede ser consciente e inconsciente, adoptar mil y una formas, ser fugaz o tenazmente duradera, ser activa enfrentando al que ejerce el poder, o bien pasiva e intentar salirse del juego; puede ser gregaria o solitaria, organizada o espontánea (Foucault 1983).

De esta manera, a través de la historia de María Antonia, -mujer que como señalábamos no ha tenido ningún acercamiento a los procesos organizativos de las mujeres de la región, que han derivado en la construcción y defensa de sus demandas de género principalmente-, podemos observar claramente la construcción interna, y en este caso individual de la resistencia cotidiana, oculta en los subordinados, a la manera en que Scott lo ha considerado. Se trata, dice Scott: de una resistencia oculta frente al poder de los dominadores, “Porque normalmente es útil a los intereses inmediatos de los subordinados evitar el desenmascaramiento de estas apariencias” (Scott, 2000: 113). A esta obstinación que Foucault le denomina resistencia, dirá que no hay poder sin resistencia, sin esa búsqueda de los sujetos por escapar del control y de la vigilancia; en cada uno de los polos del poder, se juegan sentimientos dobles, no existen buenos y malos. (Foucault 1983).

### **Aurelia Mora González**

Es una mujer de 49 años, organizada, nacida en la comunidad de San Miguel Tzinacapan, de pequeña, como veremos en su relato, no pudo terminar su primaria, ni cumplir su sueño de estudiar enfermería, sin embargo a diferencia de María Antonia, Aurelia muestra una rebeldía desde pequeña, buscando una vida diferente como mujer indígena pobre. Desde esta etapa de vida, muestra una resistencia individual pero más abierta, clara y frontal, buscando a través de diversas estrategias lograr su sueño de ser una “Mujer Nueva”, lo cual va a lograr cuando de adulta, aunque sin estudios formales, llega a ser promotora de salud de su comunidad. Y posteriormente cuando Impulsó, junto con otras mujeres como ella, una organización de mujeres artesanas, a la que evidentemente denominan “Yankuiksiuat”, que en español quiere decir “Mujer Nueva”. Hoy es responsable del Área de Salud de la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, en la que mujeres indígenas apoyan a otras mujeres indígenas en la defensa de sus derechos. Asimismo está apoyando a sus hijos e hijas en el estudio de una carrera profesional.

Empiezo a platicar con ella y casi sin preguntarle ella me empieza a hablar de sus inquietudes desde pequeña, me abre su vida, diciendo:

“Yo pensé esto, de organizarme, porque bueno desde que yo era chica de 17 o 18 años yo quería estudiar, porque yo no termine mi primaria yo quería estudiar y ser enfermera, ese era mi sueño, incluso me quería ir yo a un curso a San Cristóbal de las Casas, me quería ir yo para allá y con mis Estudios de 5º año ya me habían aceptado, pero mis papás no me dejaron, de por sí no me dejaron estudiar mas que hasta quinto, no querían que saliera de la casa, que yo tenía que estar en la casa y como yo ya tenía 11 años dijeron que yo ya iba para Señorita y era muy delicado para que andará en la calle, entonces me quede así, pero mi sueño era terminar la primaria y estudiar y luego en aquel entonces, me dieron esa oportunidad en el INI, de que me fuera a estudiar pero pues era hasta allá a San Cristóbal, porque yo había sacado buenas calificaciones en el examen porque nos hicieron examen en nahuat y español y si lo saque y entonces me dijeron que sí, que si era yo buena para eso, a mí me dio mucho gusto, pero cual fue mi sorpresa que mi Mamá, apoyada por un tío que estaba trabajando en el INI, ya fue a sacar mis papeles de allí y ya no fui, pero fue mi coraje mayor que tuve con mis Papás y ese me lo guarde para toda la vida ya, porque no me dejaron y así me quede porque ya después así ya no estudie nada.

Pero de allí me nació, y yo dije yo no me voy a quedar así, de cualquier forma yo tengo que salir adelante y mis hijos tienen que estudiar, porque yo era bien pobre, pobre, mis papás me casaron con un pobre que no tenía nada, nada, ósea ellos quisieron que me casara con él para que el se fuera a mi casa y estuviera trabajando allí con ellos, pero yo no, no me gustaba, y si él trabajaba allí, para ellos, trabajaba en el rancho. Y allí estábamos, pero a mí no me convencía eso de estar allí todos, porque mi hermano, ya también se había casado y allí también estaba con su mujer, y yo dije no podemos estar allí todos, al año tuvimos nuestros hijos, yo tuve mi primer hijo y el tuvo su primera hija, entonces una tarde yo me puse de acuerdo con mi marido y le digo: nos vamos a tener que salir, no sé cómo le vamos hacer, pero nos vamos a tener que salir, y mi papá nos escucha y nos dice, ya me di cuenta que se quieren salir pero si se quieren ir a ver ahora como le van a hacer, pues no sé como pero si nos vamos a ir le dije a mi Papá, pues ahora dice te vamos a dejar un pedazo de lote y ya allí te vas a hacer tu casa si es que te quieres apartar, pues si me quiero apartar, yo ya no puedo vivir así, no podemos hacer nada, tenemos que hacer algo, yo no era independiente, no podía hacer nada, solo estaba al pie de la letra. A ver que dicen, que mandan, que quieren que haga yo, a mí no me gustaba estar así, yo sabia inyectar hacer lo de primeros auxilios, pero no me dejaban hacerlo, porque allí tenía yo que estar, que tengo que darle de comer a los pollos, tengo que ir a dejar la comida al rancho, y bueno me tenían ahí, entonces dije todo el tiempo me van a tener aquí y el beneficiado va a ser mi hermano, y yo nada mas trabajando aquí, el si se va, se va dar sus parrandas y nosotros nada mas así, no dije, yo no me voy a dejar, pues como el es el hombre y al hombre es el que se le da más y a la mujer no, y ya luego el se va a quedar con todo, y por ser mujer, no me toca nada, sí, yo ya sabia yo como es el manejo allí, y dije no, yo no me voy a dejar, ya que me dice mi Papá, bueno pues allí esta el lote, ahora que trabaje tu marido, y ya le digo a mi marido pues a ver como le vamos a hacer pero hay que hacer la casa, ya hablamos con su Papá y el también nos ayudo, ya levantamos la casa aunque sea de horcones, como pudimos, pero la levantamos y allí nos fuimos a vivir y ahí empezamos, ahora si le digo vamos a tener que dedicarnos al trabajo, para hacer algo, si no hacemos nada mejor cada quien por su lado le digo, yo me voy por mi lado y tu vete por tu lado, yo no quiero seguir así le digo, porque el no era albañil, el era campesino, trabajaba el campo nada mas y en el campo no se gana nada, nada mas poquito, y tienes que hacer algo, tienes que hacer la casa, fue un reto que hicimos y si lo logramos, hicimos la casa, y entre los dos nos fuimos apoyando en diferentes trabajos, en las artesanías, en la costura, porque yo también cosía, y ya vendía en la tienda de artesanías y como se inyectar y poner sueros pues de a poquito, ahí en la clínica me capacite y me sigo capacitando, ahora voy de vez en cuando, pues ya con este trabajo que ahora tengo, ya no puedo, pero si sigo yendo (Aurelia Mora González, Tzinacapan, “Yankuiksiuat”).

Este breve relato, muestra lo que Aurelia misma llama sus inquietudes, que va teniendo desde pequeña, en relación a ser una mujer diferente, en lo que observamos claramente como una resistencia individual, abierta.

Desde pequeña no le gustó el lugar asignado por ser mujer en una familia indígena pobre, ella deseaba una vida mejor, no se conformaba con lo que sus padres, la costumbre, la comunidad le ha deparado, y se revelaba constantemente. Enfrentaba cotidianamente el poder de su madre, de su padre, tíos, maestros comunidad, etc., quienes la vigilaban y le colocaban una serie de obstáculos y restricciones para que cumpliera con su papel asignado, el que le corresponde a las mujeres indígenas pobres. Ella se rebela a su pobreza y su lugar como mujer, cruzándose el género y la clase, rechazando constantemente los lugares, las actividades, las situaciones que le confieren, y resiste y resiste, manifiesta su coraje, su rebeldía, hasta que su resistencia se va tornando cada vez más abierta, cada vez más clara y logra lo que se propone.

Posteriormente Aurelia se une a otras mujeres que como ella, desean una vida mejor, a la que ellas denominan una vida nueva para la mujer, llamando a su organización “Mujer Nueva” (YankuikSiuat). De esta manera pasan a constituir lo que James Scott (2000) llama como la resistencia abierta y pública, y que en este trabajo he nombrado como transgresión colectiva, pero de esta nos ocuparemos más adelante.

### **María Cristina López**

Cristy, como le decimos de cariño, ahora tiene 42 años; es una mujer organizada, que actualmente ocupa el cargo de coordinadora de la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, en la que apoyan, asesoran y capacitan a las mujeres indígenas para la prevención y la atención de la violencia doméstica y la defensa de sus derechos como mujeres.

Desde mis concepciones feministas y desde mi visión como educadora popular, siempre considere que Cristina nunca había imaginado que llegaría a estar en ese papel, y que era la organización y las reflexiones que impulsábamos sobre la situación de las mujeres, las que habían despertado su “conciencia de género”, dándole la posibilidad de transformar su situación. Sin embargo, aún cuando creo en el papel orientador de estas reflexiones, y en la fortaleza de la organización, que posibilitaron reconocer y abrir esta resistencia, no fue hasta que me propuse como parte de mi investigación de doctorado acercarme a conocer sus vidas a través de entrevistas a profundidad. Me di cuenta que en Cristina existía ya desde años anteriores a la organización, un proceso interno de cuestionamiento a su situación como mujer indígena, que la llevaba a imaginar una vida diferente para las mujeres de su comunidad, lo que revela en la entrevista que le hice y que reproduzco en parte a continuación.

Cuándo tenía 8 años, me fueron a dejar a la escuela, y allí estudié y aprendí a leer y escribir, a bordar servilletas, después mi Mamá me enseñó a tejer en telar de cintura, y empecé a bordar mis camisas, me llevaban a trabajar al campo y a abonar la milpa, a cortar café y a traer la leña para el brasero y cuidaba a mi hermanito.

Iba yo en cuarto año, tenía 12 años, cursaba 4o de primaria y no reprobé nada, mis calificaciones eran de 8 y 9 en promedio, pero ya después ya no fui a la escuela por problemas económicos, pues mi Papá se enfermó y tenía mis dos hermanitos menores que yo, por eso empecé a trabajar con mi Mamá para gastos de la casa y para que así mi hermanito pudiera terminar su primaria. Trabajamos sobre corte de café y mazorca, por cortar café nos pagaban por kilo, por cortar mazorca nos pagaban por día, yo me apuraba y me cortaba hasta 30 kgs al día. También empecé a aprender a cocinar y a cuidar a mis hermanitos, y mis padres no me dejaban salir a ningún lado, menos a los bailes, no me dejaban salir, me decían: “tienes que aprender a cocinar para que algún día te cases y ya aprendiste todo de la cocina”.

Un tiempo empecé a cocinar en una casa ajena, por cocinar y por lavar la ropa me pagaban por día, si terminé el trabajo me pagaban por un día, si no me pagaban por medio día de trabajo, si no termine.

Cuando tenía 14 años empecé a tener novio y a los 16 me case y tuve mi primer hijo a los 17, mi segundo hijo lo tuve a los 22, no me cuidaba ni nada, nada más así quiso Dios. Estoy contenta porque ahora tengo mis dos hijos, grandes el primero tiene 16 años, y el segundo tiene 12 años.

Cuando eran chiquitos también trabajé mucho, Todavía me acuerdo que no podía salir de la casa, no me daba tiempo porque una mujer tiene que a acompañar al señor al campo, a hacer la casa, barrer, trabajo de la cocina, lavar la ropa, echar tortillas, parar frijoles, llevar la comida al rancho y cuando tengo 3 hrs. libres tengo que traer leña, y ya de noche a bordar mis blusas y a tejer en el telar, aunque sea un ratito, porque al otro día a levantarse temprano a las cinco las seis máximo nos levantamos aquí.

Mi vida antes era muy diferente, pues te levantas temprano, las tres, las cuatro, a echar tortillas, para cuando él se levante ya está el almuerzo, el se va al campo y pues hay que recoger la casa, dar de comer a los animalitos, yo le limpiaba a los puercos, mas cosas, alistar a los niños para la escuela, ya como a las doce de nuevo a dejar los tacos, allá al rancho donde él esté, y ahí a trabajar al campo y bueno ese trabajo es muy pesado, te pega mucho el sol, y antes si por ejemplo, si hay algo pues tienes que hacer. Yo si me preguntaba si no podía ser diferente, si no podía haber otro trabajo para la mujer, otra vida, pero pensando y haciendo, porque no se puede detener el trabajo.

En el mes de Diciembre de 1989 cayó una helada, se acabó todos los árboles de café y otros árboles y todo, ya no había nada, entonces se empezaron a reunir las mujeres y a organizarse. Platicaban ¿cómo hacer ahora, de qué íbamos a vivir?, y de allí pensé, voy a integrarme con ellas, éramos 8 compañeras, después formamos un comité, las pocas las que habíamos reunidas y el comité empezó a buscar, dónde había una organización, y vieron que había un grupo de mujeres con la Cooperativa “Tosepan Titataniske”, porque antes de ahí empezó la organización de mujeres, y el comité allí se integro con las compañeras, con las que ya estaban organizadas desde antes.

Yo nunca me imagine que algún día yo podría ser dirigente de mis compañeras, pero un día me nombraron como tesorera de mi grupo, hay me preocupe mucho por lo de mis hijos y mi trabajo, pero yo tenía que cumplir esa responsabilidad, después ya en 1994, me eligieron como representante regional, integrante del consejo de mujeres de nuestra organización, porque después de que estuvimos en la Tosepan, formamos nuestra propia organización de mujeres, es una sociedad, y la llamamos en nuestro idioma (el nahuatl) Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij, que quiere decir: Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan.

Ahorita sigo siendo representante de la organización, ahora ocupo el puesto de tesorera del comité ejecutivo. Doy gracias a la organización por que allí aprendemos cosas nuevas, allí hemos recibido capacitaciones, sobre lo de derechos humanos, de salud, de contabilidad y de máquina de coser, para mi quiero conocer más lo que viene más adelante.

La verdad me ha gustado mucho ser dirigente, aunque también es muy duro, al principio más porque no tenía comprensión y apoyo de mi familia. Para salir tenía que llegar y en la noche “parar” mi comida, lavar ropa hasta de noche, ya pararme tempranito y dejar echada las tortillas, y así poder salirme. Ahora ya es diferente, todo ha cambiado, nunca pensé que mi vida cambiaría de esa forma, nuestros sueños si se han cumplido, estando organizadas logramos muchas cosas, yo me siento diferente, como otra mujer, ya no tengo tantos miedos y puedo hablar en público, y andar en las ciudades, entrar en las oficinas y hablar con toda la gente. En la familia ya me apoyan, mi esposo y mi suegra, puedo salir y ya no necesito dejar todo listo, mis hijos también se lavan su ropa, que gusto me dio cuando el Oscar empezó a lavarse su ropa, era de la escolta y tenía que llevar su uniforme blanco, los lunes y los viernes, un día yo llegué apurada y el ya estaba lavando, me dijo que me descansara, que el ya había lavado su ropa. En la comunidad También cambiaron las cosas, ahora ya no nos critican como antes, al contrario se acercan a nosotras, a las del grupo, nos piden consejos, apoyos, hasta las autoridades nos piden apoyo y nos toman en cuenta para cambiar la autoridad, yo veo que pronto no falta mucho una de nuestras compañeras va a tener un cargo importante, no para ser más, no para enriquecerse sino para apoyar a más mujeres. (ma. Cristina López, Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij)

Cristina es una mujer muy tradicional, que siempre se ha caracterizado por respetar y reproducir sus costumbres, las cuales aprendió desde muy pequeña y al parecer sin cuestionamiento alguno:

“Cuándo tenía 8 años, me fueron a dejar a la escuela, y allí estudié y aprendí a leer y escribir, a bordar servilletas, después mi Mamá me enseñó a tejer cintura, y empecé a bordar mis camisas, me llevaban a trabajar al campo y a abonar la milpa, a cortar café y a traer la leña para el brasero y cuidaba a mi hermanito”

Aprendió los trabajos que le correspondían como mujer, así como su posición en la familia, en la que se daba prioridad a los varones sin importar sus propios meritos

“Iba yo en cuarto año, tenía 12 años, cursaba 4o de primaria y no reprobé nada, mis calificaciones eran de 8 y 9 en promedio, pero ya después ya no fui a la escuela por problemas económicos, pues mi Papá se enfermó y tenía mis dos hermanitos menores que yo, por eso empecé a trabajar con mi Mamá para gastos de la casa y para que así mi hermanito pudiera terminar su primaria. Trabajamos sobre corte de café y mazorca, por cortar café nos pagaban por kilo, por cortar mazorca nos pagaban por día, yo me apuraba y me cortaba hasta 30 kgs al día. También empecé a aprender a cocinar y a cuidar a mis hermanitos, y mis padres no me dejaban salir a ningún lado, menos a los bailes, no me dejaban salir, me decían: “tienes que aprender a cocinar para que algún día te cases y ya aprendiste todo de la cocina”.

Si bien siguió sin cuestionamientos la costumbre de contraer matrimonio a temprana edad, aceptando abnegadamente los hijos que Dios le mandará, ella señala que fue novia y no que la dieron en matrimonio. Esta es una primera señal de su resistencia que manifiesta de manera “muy suti”.

“Cuando tenía 14 años empecé a tener novio y a los 16 me case y tuve mi primer hijo a los 17, mi segundo hijo lo tuve a los 22, no me cuidaba ni nada, nada más así quiso Dios. Estoy contenta porque ahora tengo mis dos hijos, grandes el primero tiene 16 años, y el segundo tiene 12 años”.

La muestra de su resistencia oculta, es cuando sin preguntárselo, ella declara que sus trabajos los hacía sin cuestionamiento abierto, pero que dentro de ella había algo que la impulsaba a pensar en una vida diferente y para las demás mujeres como ella:

“Yo si me preguntaba si no podía ser diferente, si no podía haber otro trabajo para la mujer, otra vida, pero pensando y haciendo, porque no se puede detener el trabajo.

Finalmente, Cristy encuentra la posibilidad de unirse a otras mujeres que no se conformaban con vivir con muchas limitantes económicas, y que pensaron que como mujeres podían hacer algo por ellas y sus familias, aunque ello fuera en contra de sus costumbres.

“En el mes de Diciembre de 1989 cayó una helada, se acabo todos los árboles de café y otros árboles y todo, ya no había nada, entonces se empezaron a reunir las mujeres y a organizarse. Platicaban ¿cómo hacer ahora, de qué íbamos a vivir?, y de allí pensé, voy a integrarme con ellas, éramos 8 compañeras, después formamos un comité, las pocas las que hablamos reunidas y el comité empezó a buscar, dónde había una organización, y vieron que había un grupo de mujeres con la Cooperativa “Tosepan Titataniske”, porque antes de ahí empezó la organización de mujeres, y el comité allí se integro con las compañeras, con las que ya estaban organizadas desde antes.

Ciertamente en su sueño de una vida diferente para las mujeres, no comprendía el que ella misma sería una protagonista importante, esto se fue desarrollando en su participación en la organización:

“Yo nunca me imagine que algún día yo podría ser dirigente de mis compañeras, pero un día me nombraron como tesorera de mi grupo, hay me preocupe mucho por lo de mis hijos y mi trabajo, pero yo tenía que cumplir esa responsabilidad, después ya en 1994, me eligieron como representante regional, integrante del consejo de mujeres de nuestra organización, porque después de que estuvimos en la Tosepan, formamos nuestra propia organización de mujeres, es una sociedad, y la llamamos en nuestro idioma (el nahuat) Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij, que quiere decir: Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan.

La posibilidad de soñar un mundo diferente, también ha sido tratada por James Scott, como producto del debate de las teorías sobre la hegemonía ideológica, que impele a los individuos a aceptar sin cuestionamientos la ideología dominante. Aurelia y Cristina imaginan un orden cultural diferente, y aunque en ciertos momentos actúan con “resignación”, o más bien, en su posición desde la resistencia oculta, no dejan de soñar, de imaginar una vida diferente para ellas, y esperan con serenidad y paciencia el momento propicio para rebelarse, y como veremos en este caso, así sucede. Tejiendo lentamente con maestría, como lo hacen con sus artesanías, diferentes estrategias de resistencia cotidiana, encuentran la posibilidad en la colectividad y solidaridad del grupo de mujeres, de ser abiertamente políticas, abiertamente transgresoras como veremos en el siguiente apartado.

## La resistencia cotidiana en mujeres jóvenes

Actualmente muchas de las costumbres sobre las relaciones entre hombres y mujeres, y sobre el lugar de la mujer en familia y comunidad han ido cambiando. Sin embargo estos cambios son lentos y la supervivencia de algunas costumbres siguen generando tensiones y conflictos de género, individuales y familiares, manifestándose de diversas formas, siendo quizás todavía la más recurrente, la resistencia cotidiana oculta.

Otro caso es el de Dominga, mujer joven de escasos 23 años que pertenece a la organización “Maseualsiuamej”, por su posición de hija menor en la familia, a pesar de haber cambiado muchos aspectos de su vida, no ha logrado muchos cambios en su familia. Sigue viviendo una tensión entre sus ideas de equidad de género y de libertad planteadas en la organización y su realidad como hija de familia.

Ella muestra su resistencia a manera de disgusto sobre su posición como mujer, en relación a sus hermanos varones, principalmente en relación a la desigualdad entre el trabajo y posición de la mujer y del hombre en la familia:

“Las mujeres hacen todo el trabajo de la casa, además van al corte de café y por la leña. Los hombres “nada más van al campo” luego ya regresan y a descansar, pueden salir ir con sus amigos, yo no, antes de irme a la organización dejo lavado mi ropa, voy al molino, le ayudo a mi Mamá a echar tortillas y luego ya me voy, y de regreso igual otra vez vuelvo a apoyar a los trabajos que hay, mas sin en cambio mis hermanos si van a la escuela ya toda la tarde a irse con sus amigos, nosotras no, nosotras a la casa, porque hay que hacer mucho trabajo”  
(Dominga Ramos, 23 años, Cuauhtamazaco, Maseualsiuamej).

Se observa cómo en su discurso plantea que la mujer trabaja más que el hombre, al señalar: “Los hombres “nada más van al campo”. También expone el tema de las extensas e intensas jornadas de trabajo de las mujeres indígenas, cuestionando el hecho de que el hombre tiene derecho a descansar, salir con sus amigos, mientras que las mujeres no.

De alguna manera Dominga hace una valoración a su trabajo, aunque también lo considera muy pesado. Con base en las reflexiones sobre la situación de las mujeres que realizan en su organización, señala que ello tiene que ver con las costumbres, y cuestiona el argumento de que es así “porque ellos son hombres”. Esto lo vemos más claramente en el siguiente testimonio.

“Si yo voy al campo, trabajo lo que haga falta, pero si mi hermano se queda en la casa y regresamos, la casa va a estar igual, ósea como si no estuviera nadie, así va a estar todo, no hace nada, según ellos que porque ellos son hombres y no deben hacer cosas de mujeres, ósea esas ideas vienen de los abuelos, así es la costumbre.”  
(Dominga Ramos, 23 años, Cuauhtamazaco, Maseualsiuamej).

La resistencia o rechazo a las costumbres, que a muchas de las mujeres de Cuetzalan les resultan opresivas, se puede dar intercaladamente durante las diferentes etapas de su vida. En ello se involucran los

distintos papeles que les toca jugar al interior de los grupos domésticos, de acuerdo a su posición: de hija, de nuera, de suegras.

Dominga muestra al mismo tiempo una cierta aceptación y un rechazo a sus costumbres, cuestionando el por qué ella debe ayudar en la casa y sus hermanos no, cuando ambos cumplen con sus obligaciones como estudiantes o trabajadores.

“Cuando llegué a la casa (después de atender la tienda artesanal de la “Maseualsiuamej”, en Cuetzalan) tengo que ayudar a mi Mamá a preparar la cena, echo tortillas, lavo trastes, a mis hermanos no les dice que ayuden a la casa ni nada, en cambio a mí sí me dice, varias veces me dice que si hubiera sido yo un joven, cambia la cosa, pero como soy mujer no puedo andar nada más en la calle, tengo que ayudar en la casa, mi mamá así sigue la costumbre, los hombres llegan se acuestan a esperar la cena, si se les antoja pueden salir a ellos sí se les da libertad, para mí no”  
(Dominga Ramos, 23 años, Cuauhtamazaco, Maseualsiuamej).

También existen diferencias entre grupos domésticos, habiendo algunos muy rígidos que se apegan fielmente a las tradiciones y costumbres para la mujer y otros que son más permisivos, menos conservadores en este sentido. Tal es el caso de la familia de Danira, que ha aceptado sin problema el hecho de que ella no quiera tener una pareja.

“Yo nunca pensé de casarme, me gusta estar así, así estoy bien, no estoy enferma, así me gusta, hay muchas mujeres que no están casadas y así andamos, a mí nunca me obligaron mis papás, no me decían nada, mis hermanos dijeron que ya estaba bien que no me casara pues así podía cuidar de mis papás, mi papá me decía como tu quieras hijita, nosotros no te estamos corriendo, ni obligando...en la comunidad sí hay críticas, dicen que anda uno solita porque andamos buscando con otros hombres, pero yo no les hago caso”  
(Danira Contreras, 46 años, Xiloxochico, Maseualsiuamej).

Cabe señalar que no necesariamente las familias con tradiciones más rígidas hacía la mujer, se corresponden con las más fieles reproductoras de su cultura. La mayoría de las mujeres artesanas pertenecen a familias muy tradicionales, en lo que a la cultura se refiere, y ellas mismas son dignas reproductoras de diversas tradiciones como: la participación comunitaria; la participación en mayordomías, fiestas y danzas; el uso del traje tradicional y lengua materna, la misma artesanía, etc. Lo cual nos habla de una flexibilidad en el tema de la tradición modernidad y no de una dicotomía, como generalmente se plantea.

El discurso oculto para que tenga éxito, tiene que ser poco a poco consensuado, cohesionado y aceptado por el grupo a que se refiere, para que empiece a manifestarse de manera abierta, consciente y claramente transgresora. Este discurso entre las mujeres nahuas de Cuetzalan, ha ido rechazando costumbres que las afectan directamente, antes aceptados por la mayoría de ellas, como el caso del casamiento por acuerdo entre los padres y la violencia doméstica como forma de corrección a la mujer. Para esto han recurrido a sus propias prácticas tradicionales, para confrontar estos mandatos de género, que cada vez les resultan menos aceptables.

## El casamiento por acuerdo

Entre el grupo nahua de Cuetzalan, la costumbre para la unión entre las parejas solía ser el acuerdo entre los mayores, abuelos o padres, generalmente varones, aunque también hay casos en los que ya no vive el varón más adulto, y es la mujer quien puede realizar estos acuerdos casando a sus nietas, aún sin el total consentimiento de sus hijos. De esta manera se han formado la mayoría de las parejas indígenas en Cuetzalan, aún las que actualmente tienen de 30 años. Esto no quiere decir que fuera algo totalmente aceptado por hombres y por mujeres, y cada vez ha ido encontrando un mayor rechazo principalmente entre las mujeres, ya que los hombres en algunos casos, sí podían platicar con sus padres y ponerse de acuerdo en que mujer escoger, mientras que para las mujeres esta posibilidad estaba cerrada, logrando cuando mucho, convencer a su mamá y/o abuela y a través de ella al papá o abuelo de aplazar la boda.

La resistencia de las jovencitas a casarse con quienes les han elegido sus padres, ha ido modificando esta costumbre, lo que además se ha visto reforzado por otros aspectos como: la asistencia a la escuela, la intervención de los medios de comunicación y la difusión de los derechos de las mujeres. Sin embargo en la actualidad todavía existen padres o abuelos que aferrándose a las costumbres de sus antepasados, insisten en casar a sus hijas e hijos de esta manera, enfrentando el rechazo abierto de las jóvenes indígenas de hoy, quienes han apelado tanto a sus propias instituciones indígenas, padrinos, autoridades comunitarias, y en la actualidad al juez indígena de Cuetzalan.

Uno de estos casos es documentado en la tesis de Ivette Vallejo (2001), con el juez comunitario de Yo-hualichan donde analiza ampliamente las distintas visiones que se presentan frente al caso, observándose las transformaciones en los discursos sobre los deberes y obligaciones de las mujeres dentro de las mismas costumbres indígenas a través de diversos actores. Otros casos están documentados en el juzgado indígena de Cuetzalan en el año 2004. La actuación de este juzgado en el que tienen una gran influencia las mujeres de la “Maseualsiuamej”, ha sido en apoyo de las jóvenes en su derecho a decidir con quien casarse. Otros casos semejantes han sido denunciados ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH), a la Casa de la Mujer Indígena, etc.

Independientemente de los resultados de cada caso, lo que me interesa resaltar, es el rechazo abierto de mujeres indígenas jóvenes ante ciertas costumbres y tradiciones que las afectan. De la misma manera, actualmente se observa una insatisfacción manifiesta ante la vida matrimonial, las muchachas postergan lo más posible su unión conyugal, y muchas de ellas la rechazan totalmente. A pesar de que prevalece en el imaginario social, la costumbre de que las mujeres deben casarse a edad temprana (entre los 14 y 17 años), para ser una verdadera mujer y poder contar con el respaldo masculino cuando sean adultas, hoy en día las y los jóvenes se casan después de los 21 años.

## La Violencia Domestica

En varios estudios realizados en la zona (González, Soledad 1995; Martínez y Mejía 1997), se ha calificado a la violencia conocida como doméstica, es decir la ejercida sobre las mujeres en sus hogares, como una “costumbre” aceptada por la comunidad. En general se le ha otorgado a los hombres la facultad de golpear a “sus mujeres”, como forma de ejercer su autoridad, sobre todo en aquellos casos en los que no cumplen cabalmente con sus obligaciones como mujer, de acuerdo a la tradición. La que hasta años recientes también era concebida por las mismas mujeres como parte del deber ser de hombres y mujeres. Estos estudios han señalado que existe un nivel de maltrato aceptado, y cuando este excede el límite, entonces empieza a ser mal visto y el hombre puede ser castigado.

Considero que el recurrir a la violencia física y emocional, revela en parte, la resistencia de las mujeres a cumplir dócilmente con todas las obligaciones que les son impuestas al interior de los grupos domésticos, así como con las normas estrictas sobre su comportamiento en la familia y comunidad, transgrediéndolas cada vez más, incluso a costa de ser golpeadas.

El siguiente testimonio de una mujer de la comunidad de Cuahutamazaco, nos muestra claramente esta resistencia de las mujeres, cuando el cumplimiento de las obligaciones no es parejo.

“Pues el llega y pide su comida caliente, más no ve que no dejó para el gasto y yo tengo mucho trabajo, lavo, voy por la leña, veo los animalitos, es mucho trabajo pero el no ve, los hombres no ven, luego ya llegan a exigir y si no esta lo que ellos quieren a golpear, así no, así ya no se puede”  
(anónimo, Cuauhtamazaco).

El tema de la violencia doméstica merece un tratamiento largo y especial, por ahora me interesa dejar en claro que las mujeres de Cuetzalan la han rechazado de diferentes maneras, desde lo cotidiano e individual, utilizando diversas estrategias como la resistencia pasiva, hasta lo abierto y público, buscando poco a poco el campo propicio para ello. Actualmente denuncian en diversos ámbitos como el familiar, con padrinos, padres del novio, u otros familiares con influencia; el comunitario con las autoridades indígenas; a nivel municipal con autoridades indígenas y estatales. También recurren a los espacios creados en los últimos años tanto por el Estado, como a sus propias organizaciones de mujeres y de Derechos Humanos, a través de los cuales han llegado hasta su denuncia en el ámbito público.

Las estrategias de resistencia pasiva de muchas mujeres en situación de violencia, ha sido considerada por la sociedad en general, como actitudes de sumisión total, pasividad y hasta de cierto grado de retraso mental, calificando a las mujeres como “tontas” e incapaces. Este tema ya ha sido profundizado por las expertas quienes han rechazado esto, aclarando que más que tratarse de ello, se tratan de estrategias claras de sobrevivencia (Walter, 1989).

Desde la teoría de Foucault, esa resistencia que precisamente no es “alocada, ni tonta, sino que espera el momento para “escapar”, muchas veces el escape esta en el no movimiento. Y la resistencia pasiva sigue siendo resistencia.

Finalmente podemos decir en cuanto a la resistencia cotidiana de las mujeres nahuas de Cuetzalan que en distintos momentos y de diversas maneras las mujeres nahuas de Cuetzalan, adultas y jóvenes, están rechazando papeles que les han sido establecidos dentro de su cultura, y se han dispuesto a “soñar con otra vida como mujeres”. Reinventándola de diversas maneras, como comenta Dominga muy ilustrativamente.

“a mi me gustaría cambiar todo las diferencias de lo que yo me doy cuenta que nos afecta como mujeres, tendríamos que pensar bien como seria el futuro de nosotras, un futuro que sea bueno que no sea malo, mejor de lo que vivimos, todavía no se como, vamos a ver cómo,pero debe ser mejor”  
(Dominga Ramos, 23 años, Cuauhtamazaco, Maseualsiuamej).

Los casos presentados como el de Aurelia Mora de San Miguel Tzinacapan, también señalan esto claramente, de “ya no querer esa vida, de su madres, sus abuelas”, mostrando desde pequeña una resistencia clara y abierta:

“ Pero de allí me nació, y yo dije yo no me voy a quedar así, de cualquier forma yo tengo que salir adelante y mis hijos tienen que estudiar”

Así como las distintas formas de sumisión – resistencia, observadas en mujeres mayores como Antonia Hermelinda,

“A mi me decían que lo dejara, pero no quise dejarlo, nada mas pensaba: ¿a donde voy a ir? ya de por si no vive mi mamá, sólo vive mi abuelita y ella le decía a mi señor: no la espantes tanto porque la vas a matar. ¡Y a dónde había de ir! si ya estaba allí, aguante de que todavía me esta dando el patrón las fuerzas..”

Los sueños de un mundo mejor de mujeres maduras como Cristina López.

“Yo si me preguntaba si no podía ser diferente, si no podía haber otro trabajo para la mujer, otra vida, pero pensando y haciendo, porque no se puede detener el trabajo.”

O bien, las quejas que manifiestan las jovencitas como Dominga Ramos, que se queja de las libertades y holgazanería de sus hermanos varones, frente a las responsabilidades que le asigna su mamá por ser mujer:

“Cuando llegó a la casa (después de atender la tienda artesanal de la “Maseualsiuamej”, en Cuetzalan) tengo que ayudar a mi Mamá a preparar la cena, echo tortillas, lavo trastes, a mis hermanos no les dice que ayuden a la casa ni nada, en cambio a mi sí me dice, varias veces me dice que si hubiera sido yo un joven, cambia la cosa, pero como soy mujer no puedo andar nada más en la calle”

Estos testimonios son una clara muestra de esa gran diversidad de formas de resistir a costumbres y tradiciones, que en un momento dado resultan opresivas para las mujeres.

En suma, las reflexiones en torno a las historias, acciones y testimonios de las mujeres nahuas de Cuetzalan, nos alejan de aquellas posturas que plantean a los subordinados como reproductores de los discursos hegemónicos, y a las mujeres como “meras” víctimas subordinadas de la opresión patriarcal. Como muestro en el capítulo, el análisis de las experiencias de las mujeres nahuas, nos acercan más a posturas que nos permiten considerar a las mujeres indígenas como sujetos con “agencia”, que se encuentran en permanente resistencia - transformación, no sin descartar los distintos momentos de aceptación y sumisión, ante un orden cultural que las coloca ante obligaciones, comportamientos y actitudes, en ciertos momentos muy difíciles de sobrellevar. Así como en posiciones de poca participación en las decisiones de ambos espacios, y con muy poco reconocimiento y valoración a sus actividades.

Asimismo, estos testimonios permiten ubicar el papel de las asesoras y/o feministas rurales que trabajamos y convivimos cotidianamente con las mujeres indígenas, no como “las salvadoras”, ni mucho menos “redentoras”, sino como compañeras de lucha, con semejanzas y diferencias y como desarrollo en el siguiente capítulo, con la posibilidad de que a través de reflexiones profundas y diálogos horizontales, construyamos alianzas y estrategias en la búsqueda de una vida mejor para todas. Sin que esto signifique, de acuerdo con Foucault, que no existan también relaciones de poder y resistencia entre nosotras.

# Acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: construcción de sus demandas como mujeres indígenas. Entrecruzamientos de género y etnia

“Nosotras a través de la organización de mujeres indígenas, nos proponemos contribuir al desarrollo de nuestras comunidades luchando, defendiendo y valorando nuestra cultura. Y como mujeres capacitarnos para resolver nuestras necesidades y las de nuestras familias, logrando mejores condiciones de vida, con dignidad y respeto entre todas y todos”

(Cristina Xiloxochico “Maseualsiuamej” 2003).

## Introducción

Los estudios sobre mujeres en contextos multiculturales han dado origen a amplios debates sobre cómo acercarnos a su problemática, sin imponer por un lado una visión etno céntrica de las relaciones de género, ni exaltar por otra parte la visión esencialista e idealista del culturalismo indígena<sup>1</sup>, a la fecha la más de las veces se ha ignorado la participación de las mujeres indígenas o bien se les ha enfocado como sujetos pasivos, víctimas de sistemas patriarcales. Es más reciente cuando los estudios sobre antropología feminista y desde la sociología se les empieza a enfocar como actores - “Sujetos con agencia”- capaces de decir y decidir sobre su desarrollo como mujeres y como pueblos indios. En estos últimos las voces, la participación, las acciones y las propuestas de las propias mujeres indígenas en el país han sido fundamentales para comprender su situación, y las formas como intervienen y se relacionan en procesos identitarios de construcción del México Multicultural, aporta aportando elementos claves para el entendimiento del género y en el desarrollo en contextos multiculturales.

Las palabras del epígrafe muestran la visión que las mujeres nahuas de Cuetzalan han ido construyendo sobre una “vida mejor”, para ellas, sus familias y comunidades, (lo que ha sido denominado por académicos y planificadores como desarrollo), y que están llevando a la práctica a través de la organización “Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij” que dio inicio aquel viernes del año 1985, cuando un grupo de estudiantes de la UAM-X que hacíamos nuestro servicio social en la cooperativa “Tosepan Titataniske” llegamos a casa de Juana García, para platicar acerca de qué hacer para mejorar la comercialización de sus artesanías. Ahí nos encontramos con Doña Lupe, Ocotlán, Francisca y las demás compañeras artesanas, todas ellas mujeres nahuas mayores, mujeres tejedoras, bordadoras, artistas por excelencia, quienes estaban pensando en un mejor mercado para sus productos, pues la situación económica de la región las había orillado a comercializar sus obras de arte, para obtener pequeños ingresos para subsistir, lo que hacían no sin resistencia y dolor de separarse de sus prendas en las que depositaban su corazón, así

<sup>1</sup> Esta crítica se refiere básicamente a la imposición de ideas y valores de feministas urbanas a otros contextos culturales, o bien a ideas de líderes indígenas y antropólogos que ven a las culturas indígenas como armónicas, idílicas sin relaciones de poder, ni conflictos.

señalaba doña Francisca: “¿Hasta dónde se van a llevar mi rebozo?, no quiero que se vaya lejos, pues mi “yolot” (corazón) está en él”.

A partir de este proceso, en este capítulo me propongo reflexionar sobre distintos aspectos que tienen que ver con: 1) las necesidades y motivaciones que impulsan a las mujeres indígenas a organizarse; 2) los procesos de construcción de sus demandas como mujeres indígenas; 3) así como los procesos de transformación de sus identidades que llevan a la construcción de sujetos colectivos con características propias, en este caso de la construcción del “nosotras” como comunidad de mujeres indígenas con identidades múltiples, diversas y contextualizadas. Analizo cómo este proceso que parte de la satisfacción de necesidades básicas o prácticas como mujeres, poco a poco se va transformando para satisfacer otro tipo de demandas que tienen que ver con sus identidades de género y etnia principalmente, permitiéndoles en un momento dado cuestionar poderes instituidos.

Discuto las visiones de feministas liberales sobre el desarrollo, el género y la cultura. Planteo desde las voces del multiculturalismo que los procesos de desarrollo se construyen en base a la diversidad de contextos y situaciones de acuerdo a la clase, la raza, etnia, etc.; también cuestiono algunos aspectos sobre la distinción teórica que se ha hecho sobre las necesidades básicas y estratégicas de género en las organizaciones de mujeres pobres, y con identidades específicas.

Desde el cuestionamiento de las visiones desarrollistas liberales sobre los movimientos sociales, especialmente de mujeres, trazaré algunos elementos que posibilitan un desarrollo propio. Es decir, Intento comprender este proceso de acción colectiva de las mujeres nahuas, a partir de la historia contada por ellas mismas sobre su participación en la organización, a través de sus testimonios y sus voces, en la que plantean clara y abiertamente sus motivaciones, inquietudes y deseos.

Teóricamente este análisis estará aportando a los debates de la sociología y de la antropología sobre la posibilidad de transformación de la resistencia cotidiana en acción colectiva de las y los sujetos; así como el papel fundamental que juega la transformación de las identidades individuales y colectivas de género y étnicas, en el cuestionamiento a las relaciones de poder a nivel doméstico y local, y que en un momento dado trastocan estructuras de poder a distintos niveles.

### **Antecedentes de los procesos organizativos de las mujeres nahuas en Cuetzalan**

En este apartado voy a hacer un relato de algunos de los procesos organizativos recientes más reconocidos, y que han sido parte o han influido en la conformación de las mujeres nahuas de Cuetzalan, como sujetos sociales.

Dentro de los movimientos sociales más recientes en la Sierra Norte y sobre el que se ha escrito poco, se encuentra el de la lucha por la tierra que se desarrolló en la década de los setentas. A pesar de ser una lucha muy actual, que cobro muchas vidas, también se menciona muy poco entre la población en general del municipio de Cuetzalan, es a mi parecer una historia vetada, debido a los escasos logros y las consecuencias negativas para las familias y comunidades de la región. Se cuenta que después de la negación a una serie de solicitudes de tierra, principalmente hacía la parte media de la Sierra, en donde había mayores extensiones concentradas en “unos cuantos caciques” de la región, grupos de campesinos de escasos recursos y de jornaleros sin tierra, se organizaron para recuperar las tierras que durante años estuvieron solicitando al Estado y que no les habían sido entregadas.

Se iniciaron una serie de tomas de tierras sobre todo en la región media que va de la Sierra de Zacapoaxtla a Cuetzalan, principalmente en las comunidades de Zapotitlán, Huitzilán e Ixtepec, teniendo impacto hasta el municipio de Cuetzalan, donde consiguieron tomar de tierras en las comunidades de Pepexta, Tacuapan y posteriormente en Cuahutapanaloyan. Estas acciones son relatadas por Olga Cárdenas (1982), como espontáneas en un inicio, pero que posteriormente logran conjuntarse en la denominada Unión Campesina Independiente (UCI), ligada a los movimientos nacionales de toma de tierras de esta época como la reconocida Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). A través de éste movimiento se logran algunas dotaciones para los campesinos de la región como el ejido de Cuapan en Santiago Yancuitlalpan, Cuetzalan. Sin embargo el movimiento en general fue fuertemente golpeado por el ejército, y junto con otros mecanismos más sutiles, se inmovilizó a los campesinos (indígenas) de la región. Como secuelas de esta represión quedaron divisionismos internas entre las comunidades y rencores familiares que aún cobran vidas en la región. Entre los mecanismos “sutiles” utilizados destacan: el enfrentamiento a grupos paramilitares como el de Antorcha Campesina y la introducción de programas institucionales como paliativos a la pobreza.

La participación de las mujeres en este movimiento no ha sido objeto de interés entre los estudiosos, sin embargo los escasos testimonios que hemos escuchado al respecto, relatan frecuentemente, como lo hemos escuchado en otros movimientos de este tipo, que las mujeres eran las que iban al frente “en las tomas”, que eran quienes “se enfrentaban a los ejércitos”, además de cumplir con papeles que tradicionalmente se les asigna “por ser mujeres”, como: ser las “soldaderas de la tropa”, preparar y servir los alimentos, curar y cuidar a los heridos o enfermos, además de cuidar y proteger a las y los niñas/os.. Ciertamente también como ha sucedido en otros movimientos de este tipo, las tierras recuperadas quedan en manos de los varones y la importante participación política de las mujeres se invisibiliza o se olvida, regresando nuevamente a ocupar su lugar y posición en sus grupos domésticos (Deere y León, 2000).

La cooperativa “Tosepan Titataniske surge al final de los conflictos por la tierra, precisamente como parte de las estrategias del Estado por detener la lucha armada. Es parte de las políticas gubernamentales dirigidas a la modernización de la región, introduciendo diversos programas de apoyo a la producción y al desarrollo de la infraestructura de la región. Los programas que se impulsan son el PIDER y el Plan Zacapoaxtla, Luisa Paré los califica como instrumentos del gobierno, para aplacar las luchas por la tierra que se daban en esos momentos, la autora, junto con otros como Beaucage (1994), consideran a la cooperativa como un instrumento de control gubernamental. También hay quienes la han considerado como la panacea de los productores de café y de pimienta de Cuetzalan que ha permitido el impulso de un desarrollo regional campesino – sustentable (Bartra 1998).

Ciertamente cabe señalar que las políticas del Estado que llevan a la conformación de esta cooperativa, coinciden en un momento dado con necesidades sentidas de la población, tanto en el campo de la sobrevivencia, como con el descontento y rechazo que estaba aflorando contra los “caciques” que controlaban el comercio en la región. El control ejercido tanto de adentro hacia afuera, como de fuera hacia adentro, fue nombrado por los cooperativistas como “Ley de San Garabato”, es decir que a los productores les vendían caro y les compraban barato. Para este entonces, ya habían empezado a organizarse pequeños grupos autogestivos en las comunidades de San Miguel Tzinacapan y de Xiloxochico, quienes se vincularon con los asesores del Colegio de Posgraduados, como parte de la asesoría técnica del PIDER, e impulsaron la organización regional.

De acuerdo con Miguel Osorio, uno de los iniciadores de la cooperativa, esta inició en San Miguel Tzinacapan, con apoyo del grupo de Animación y Desarrollo (PRADE), en 1973, constituyéndose legalmente en 1975. El PRADE lo formaron religiosos (as), estudiantes y maestros de la Universidad Iberoamericana, todos con un fuerte compromiso con Dios y con el pueblo. Se impulsaron grupos de artesanos, un grupo de teatro, y la primera tienda cooperativa, bajo la dirección de los pobladores.

De acuerdo con el estudio de Estela Martínez (1991), el Plan Zacapoaxtla fue una extensión del Plan Puebla, buscando de esta manera hacer llegar a los campesinos “los beneficios de la Revolución verde” cuya principal estrategia era el aumento de la productividad agrícola a través de la implementación de un paquete altamente tecnificado, y de una elevada utilización de productos químicos. El Plan representó un primer choque entre “las concepciones erróneas de las políticas estatales y las necesidades específicas de los campesinos de la región, que no consideran la realidad social campesina como una totalidad compleja, en las que están presentes las relaciones de dominación y explotación a las que se encuentran sometidos los campesinos”. Asimismo, Martínez observa que “en un primer momento la

visión de los técnicos fue muy estrecha, y traían esquemas preconcebidos y autoritarios para atacar la problemática” (Martínez, 1991).

Sin embargo, Martínez (1991) también señala que la voluntad de los campesinos y el replanteamiento del plan de acción de algunos técnicos del Plan Zacapoaxtla, germinó en una organización que cambiaría la actuación antes impositiva y vertical, por una de apertura, diálogo y análisis. Esta nueva relación llevó a la creación y continuidad de la cooperativa “Tosepan Titataniske”, cambiando la línea de la productividad por la de comercialización agropecuaria y la apropiación del excedente campesino.

Es así como Pierre Beacuage (1994), plantea que se sentaron las bases para que cuajara el movimiento cooperativista, que fue resultado de la colaboración entre la población indígena y elementos externos: gubernamentales formado por jóvenes agrónomos y que se enriqueció con estudiantes progresistas de la Universidad Autónoma Metropolitana \_Xochimilco, y el otro grupo de profesionales que estaban promoviendo un proyecto de cambio social humanitario cristiano, el PRADE.

Estela Martínez (1991) resalta un elemento que a mi parecer, ha sido un gran ausente en la Cooperativa, la ausencia de objetivos culturales, los cuales, “permitirían acrecentar el poder del campesinado organizado para re-apropiarse de las estructuras propiamente indígenas y de esa manera se daría una autonomía sociocultural en términos étnicos”. Si se contemplaran objetivos culturales, habría un impulso mayor de una participación real y activa de los pobladores de la región, con todo su bagaje cultural y sus saberes. Esta ausencia ha llevado a ver la problemática campesina como separada de la problemática indígena, impidiendo el florecimiento de una identidad indígena multifacética y cambiante, en la que se incluyera la visión campesina y la visión de género.

Otra crítica fundamental a la cooperativa “Tosepan” es la poca atención que se ha dado a los conflictos y tensiones de su interior, que han tenido que ver con las relaciones de género, la diversidad de identidades comunitarias y personales, así como los diversos intereses de clase entre los propios grupos indígenas. A lo que habría que agregar los suscitados por el uso, manejo y control de los recursos, que se ha visto concentrado en muy pocos individuos a quienes se les ha empezado a denominar como los “neocasiques” de Cuetzalan, refiriéndose específicamente a los dirigentes y asesores de la cooperativa.

El control organizativo y de recursos a la fecha, sigue en manos de los asesores, aunque no formalmente siguen ocupando el lugar de dirigentes de la organización, controlando principalmente el recurso de la información, la historia y las relaciones institucionales. Estos factores, junto con la caída de los precios del café en el mercado internacional, parecen haber afectado la productividad de la Cooperativa. Durante los años de apogeo de la organización 1982 – 1988, la cooperativa logró exportar directamente grandes volúmenes de café y de pimienta, así como colocar en el mercado nacional importantes cantidades de

productos de la región como la naranja y el mamey, lo que asienta duros golpes al caciquismo comercial de la región; sin embargo por el control burocrático, de los asesores y mal manejo administrativo no se observa un impacto notorio en los beneficios de los productores. (Payan, Fidel 1993).

En 1987 la Cooperativa logró, no sin resistencias, la aceptación de su candidato dentro de las elecciones internas del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien ganó la presidencia municipal de Cuetzalan de 1987- 1989. Para muchos fue visto como un gran logro, y sin duda lo hubiera sido, sino es que por motivos no claros, la cooperativa lo hubiera dejado solo y entonces prevalecieran los intereses “casiquiles” quienes, como se dice en la región “le amarraron las manos”. Su periodo pasó como un gobierno sin gloria y si con pena, pues no se obtuvo el apoyo que se esperaba para las comunidades indígenas. Por otra parte, aunque esta afirmación sería motivo de un análisis más profundo, pareciera que con este hecho se actualiza el control político de la población indígena de la región por la vía institucional (Martínez, 1991).

Tomando en cuenta la historia que se presenta al inicio del capítulo, en donde se nos van presentando diversas estrategias que las y los sujetos de Cuetzalan ha desplegado para vivir y sobrevivir como grupos sociales y como pueblo indio, vemos que ha existido un proceso histórico, profundo y complejo de construcción de la población como sujetos sociales. Conformado por acciones individuales y colectivas de adaptación, resistencia en ciertos momentos, y de defensa en otros. Proceso caracterizado por tensiones y conflictos internos y externos inter e intra étnicos, e inter e intra genéricos, que en síntesis, podríamos afirmar que se tratan de luchas por la defensa de una identidad cultural específica en permanente construcción, que incluye formas específicas de reproducción social, económica, cultural, religiosa y ceremonial, así como movimientos de resistencia y de lucha que si bien con ciertos vaivenes de avances y retrocesos han permitido la reproducción individual, familiar y social, de la vida comunitaria en permanente transformación, adaptación y readaptación a los modelos de vida impuestos por la sociedad nacional, lo que de acuerdo con Zemmelman y Valencia (1990), no impide también la existencia de procesos de desarticulación y destrucción en un momento dado.

La Comisión Regional de Artesanas. Germen de la organización de las mujeres indígenas en Cuetzalan.

“Vinieron unos estudiantes a la reunión de la cooperativa y nos invitaron a platicar con ellos, les dijimos que sí sabíamos hacer bien las artesanías, pero no sabíamos a donde las íbamos a vender mejor”  
(Entrevista a Ocotlán, Pinahuista 2003).

Un grupo de estudiantes<sup>2</sup>, platicaron con Arturo y Miguel, comisionados de educación de la Cooperativa de la “Tosepan Titataniske” sobre cómo hacer para que las mujeres de la Cooperativa tuvieran un beneficio más directo, surgió la idea, sin abandonar la línea de comercialización de productos desarrollada por

<sup>2</sup> Se trata del equipo de estudiantes de la carrera de Agronomía de la UAM-X entre quienes nos encontramos: Víctor, José Luis, Manolo, Cesar, Fidel y yo.

la Cooperativa, de apoyar a las mujeres para comercializar sus artesanías que ya estaban elaborando desde hace varios años, pero que encontraban precios muy bajos y poco mercado.

Se conformaron dos grupos de artesanos y artesanas, el de San Andrés Tzicuilan formado por mujeres tejedoras en telar de cintura y bordadoras a mano, y un grupo mixto en la comunidad de San Miguel Tzinacapan, dedicado principalmente a la elaboración de cestería de jonote<sup>1</sup>. Entre las representantes de éstos grupos se formó un comité regional, el que no con pocas objeciones, llegó a ser reconocido como Comisión Regional de Artesanías de la Cooperativa “Tosepan” (CRA). Desde este momento se rechazó la comisión formada por puras mujeres, arguyéndose que no habían sido nombradas en la asamblea cooperativista, y que no fue promovida por la dirección y la asesoría general de la cooperativa, señalando que “quien sabe a que oscuras intenciones respondían”. Al inicio, las mujeres de la CRA pasaban por desapercibido todo esto, pues no entendían el porqué del rechazo, y ellas se esmeraban en trabajar mucho y bien para ver si así las aceptaban.

“nosotras nos esmerábamos por hacer bien las cosas, pero ¿no sé? parecía que eso era lo que no les gustaba a los señores, pues cada vez que teníamos algún logro como un pedido o un proyecto, nos ponían muchas trabas para poderlo realizar, y como ellos eran los que autorizaban todo, y firmaban todo, así nos quedábamos, a veces hasta mal con quienes nos iban a apoyar, y a nosotras nos daba mucha vergüenza”

(Entrevista a Guadalupe Vázquez, CRA 1988).

Con esta primera experiencia como antecedente, a partir de 1985 se empieza a gestar en Cuetzalan el movimiento de mujeres indígenas, en medio del rechazo y las críticas de los cooperativistas, que cada vez se fue acentuando y convirtiendo en verdaderas tensiones y conflictos de poder por el control de los recursos y la toma de decisiones. Este proceso, que aquí introduzco, es parte central del análisis de esta tesis, el cual como mostraré, representa un conflicto de género, atravesado por la transgresión de normas del modelo sexo – genérico de la cultura nahua de Cuetzalan, es decir, la transgresión de lo que se considera el “deber ser” de hombres y mujeres.

De 1986 a 1990, desde un trabajo intenso de las artesanas y sus asesoras, se integraron nuevos grupos de mujeres, llegando a ser nueve en total de distintas comunidades del municipio de Cuetzalan, destacando Tzicuilan, Tzinacapan, Pepexta, Xiloxochico, Yohualichan y Chicueyaco. También se integraron grupos de mujeres de la comunidad de Zoatecpán del municipio de Xochitlán, cercano a Cuetzalan, sin embargo no dio resultado debido en parte a la lejanía geográfica, pero sobre todo por experiencias de conflicto anteriores entre las mujeres nahuas de la zona baja y las de la zona media en la que se encuentra Zoatecpán.

Me parece importante señalar que desde el inicio, estos grupos de artesanas, aunque sin mucha claridad

<sup>1</sup> Se llama así a la corteza del árbol del mismo nombre con la cual después de un arduo y largo proceso se elaboran canastas, cestos, huacales, etc.

en un principio, siempre recibieron asesoría de mujeres que nos estábamos formando en la perspectiva de género, cuestionando el papel subordinado de las mujeres en diversos ámbitos, de los que nosotras, mujeres profesionistas, no escapábamos.

De 1985 a 1986 la CRA recibió asesoría de mi parte, primero en mi servicio social y posteriormente como asesora de la Cooperativa, contratada para brindar asesoría técnica en la producción y comercialización del café. También recibieron asesoría de Martha Mercado, otra compañera egresada de la UAM- X que llegó a trabajar en la región con INCA-FAO. Realizamos varias reflexiones en torno a su problemática como mujeres artesanas, la importancia de la artesanía en la cultura y la valoración de la mujer artesana en su familia y comunidad. “Ahí aprendimos a valorarnos como mujeres y a ver la importancia de la organización, resolvíamos los problemas que había entre nosotras, con mucha solidaridad, platicando, sin pleitos, y eso es lo que hasta la fecha nos da ánimos para seguirnos fortaleciendo como mujeres”. (Entrevista a Rufina Villa, 1997). También se iniciaron cursos de mercado, costos de producción, contabilidad, y muy importantes fueron los cursos de mejoramiento de la calidad artesanal en los que las artesanas más diestras enseñaban a sus compañeras otras técnicas, tejidos y a mejorar la calidad. Estos cursos fueron un logro y ayudaron a disminuir o a manejar el “celo artístico” ya que sucedió que las artesanas sentían su trabajo único, el mejor y les costaba trabajo compartir sus habilidades con las demás.

De 1987 a 1990 la CRA recibió asesoría de Ofelia Pastrana, quien con el apoyo decisivo de Carmen Magallón, impulsaron el crecimiento y fortalecimiento organizativo, con una intención más claramente feminista.<sup>4</sup> En este período además de darse un fuerte impulso a la estructura organizativa, nombrándose comités locales y un consejo regional de Mujeres, se definieron reglamentos, estructura y funcionamiento interno de la CRA, se establecieron los objetivos de la CRA, así como los derechos y obligaciones de las socias, comités y consejo.

Durante este período también se empieza a reforzar el trabajo de reflexión sobre la problemática de las mujeres indígenas, con un claro enfoque feminista, por medio de talleres de formación de promotoras con temáticas de género, como: salud y sexualidad de las mujeres, identidad y subjetividad, violencia doméstica, valoración del trabajo de las mujeres, etc. Cabe aclarar aquí que la metodología de capacitación utilizada, basada en los principios de la educación popular y llevándolos hasta sus últimas consecuencias, desde el feminismo, partían siempre del respeto y la valoración del otro –otra; del reconocimiento de sus saberes y de su propia subjetividad, de la construcción y deconstrucción de las identidades; del respeto y valoración de la cultura; de la participación, etc. Si bien posteriormente se va a profundizar en las significaciones e impactos de todo ello en las mujeres, sus familias y comunidades, podemos decir que éste

---

<sup>4</sup> Ofelia y Carmen formaban parte de la Coordinación Interregional Feminista Rural “Comaletzin” A.C., grupo formado por asesoras rurales quienes entre sus principales objetivos estaba el impulso de procesos organizativos de mujeres, con un enfoque claro hacia el feminismo, desde lo rural, del que en otro momento profundizaré. Yo me integro a Comaletzin en 1991, coincidiendo con mi regreso, como asesora de la organización de artesanas de Cuetzalan.

enfoque epistemológico de las asesoras, y la reflexión y apropiación de las mujeres artesanas, fue lo que impulsó la construcción de nuevas actrices, con nuevas identidades; proceso en el también nosotras, con nuestras diferencias, nos tocó y nos transformamos.

“No bueno las asesoras también aprendieron de nosotras y nosotras de ellas, como que íbamos platicando así juntas, nos dábamos ideas, y ya nosotras veíamos como íbamos a hacer con nuestras familias, con nuestros esposos, como las realizaríamos”  
(Cristina López 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

Se organizaron encuentros regionales de mujeres, invitando a algunos grupos que ya empezaban a surgir en la región. En estos encuentros se intercambiaban experiencias como mujeres: de su organización, del mercado, de la problemática familiar, comunitaria, de sus proyectos, etc. Estos encuentros han sido muy importantes para el reconocimiento de una problemática común entre las mujeres campesinas e indígenas de la región: la discriminación por ser mujeres y por ser indígenas pobres.

“Bueno pues en esos encuentros conocíamos a otras mujeres, sus proyectos, sus problemas...y nos dábamos cuenta que pasábamos los mismos problemas para organizarnos, así como ya en la casa”  
(Entrevista a Ocotlán Pinahuis, 2003).

También se impulsaron conjuntamente, foros para conmemorar fechas y eventos que el movimiento feminista<sup>5</sup> ha venido impulsando con el objetivo de revalorizar a la mujer, desnaturalizar las relaciones opresivas y la violencia de género, como: el Día internacional de la Mujer “8 de Marzo”; el Día en contra de la violencia hacia las mujeres, “25 de Noviembre” y el Día de la Madre, con contenidos diferentes a los convencionales, desmitificando el papel de la madre “abnegada” y reflexionando sobre lo bonito y las dificultades de ser madre.

En una evaluación realizada en la Asamblea regional anual de 1989 (Magallón y Pastrana 1989), se observaron diversos problemas internos a causa del manejo técnico de la comercialización, como pérdidas de algunas prendas, elevados costos de comercialización y de organización, así como falta de mercado. También se comenzó a señalar el descontento que les provocaba a las artesanas, los conflictos con los cooperativistas, ya que habían rechazado la solicitud de las mujeres para hacer un registro propio que les permitiera exportar sus artesanías, así como el de escriturar a nombre del grupo, un terreno que el grupo de Tzicuilan compró.

“Nosotras le dedicamos mucho tiempo a la cooperativa y ellos no nos reconocen como mujeres organizadas”  
(Entrevista a Juana García, Tzicuilan, CRA, 1989).

<sup>5</sup> Para finales de la década de los 80s era un hecho insólito el que mujeres indígenas conmemoraran estas fechas y hablaran abiertamente de la violencia que vivían al interior de sus familias. Sabemos que a partir del los noventas se empiezan a realizar en otras regiones y se amplían a raíz del levantamiento Zapatista de 1994. Por otra parte algunas instituciones gubernamentales como el DIF o los institutos de las mujeres también empiezan a impulsarlos, sin embargo se desvirtúa, el espíritu combativo de estos eventos y se les da un tratamiento similar al 10 de Mayo, regalando flores y/o algún utensilio de cocina a las mujeres “bonitas y buenas”.

También señalaron que se les exigía participar en todas las reuniones, asambleas y trabajos de la cooperativa regional, además de en las propias, lo cual las sobrecargaba de trabajo.

“nosotras como mujeres además debemos atender nuestra casa a nuestros hijos, les dejamos las tortillas echas, ustedes nada más se vienen y ya, no ven si van a comer los niños, si van a hacer su tarea”  
(Entrevista a Guadalupe Vázquez, CRA, 1989).

Esta desvalorización hacía su participación en la organización y el rechazo continuo hacia sus actividades y propuestas, fue calando hondo en las artesanas hasta el punto en que tuvieron que enfrentar el conflicto.

Al mismo tiempo y en la medida en que la organización de mujeres (CRA) cobraba fuerza, tenían logros y financiamientos, el descontento de los cooperativistas hacía ellas, iba en aumento. Más aún cuando abiertamente se revelaban para no aceptar que los cooperativistas, les impusieran sus formas de trabajo, y a sus representantes.

“Ellos nos querían imponer su forma de trabajo, pero las mujeres tenemos las nuestras, nuestros ritmos, nuestros tiempos”  
(Entrevista a Rufina Villa, Tzicuilan, CRA 1990).

Fue así cuando en una asamblea a finales de 1990, los cooperativistas les plantearon a la Comisión Regional de Artesanas que: o se ajustaban a sus reglas, aceptando sus métodos de trabajo y a los dirigentes que ellos seleccionaron para la CRA, o debían abandonar la cooperativa. Después de una serie de reuniones entre las artesanas y sus asesoras, como con los cooperativistas y sus asesores, donde las mujeres les trataban de explicar sus puntos de vista, sobre seguir siendo cooperativistas pero con una relativa autonomía, llegaron a ningún acuerdo y a la pregunta inquisidora del entonces presidente de la Cooperativa Miguel Cabrera, sobre si se quedaban o se iban, las artesanas de la CRA decidieron salir de la “Tosepan”, surgiendo la organización de mujeres “Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij” mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan.

En suma, se observar claramente que la “Maseualsiuamej” tiene sus orígenes en el enfrentamiento a las tensiones y conflictos de género que se viven en las comunidades indígenas, a nivel familiar y comunitario, y que en este caso se recrudeció en el espacio organizativo. También se ve como este proceso estuvo unido a reflexiones sobre el por qué de estas situaciones, en dialogo con las ideas feministas de las asesoras, lo cual propició que esta organización de mujeres se conformara como sujeto, con una identidad como mujeres indígenas autónomas y que luchan por el respeto de sus derechos. Los alcances e impactos de este conflicto serán tratados en el desarrollo de este capítulo.

El estudio del proceso que ha seguido la Maseualsiuamej, ha dado origen a diversos trabajos de investigación entre los que destacan los de Elia Pérez (1999) y el de Beatriz Martínez (2000), que desde diversas perspectivas se acercan al tema del empoderamiento de las mujeres de la “Maseualsiuamej Mosenyolchi-

cauanij”. Elia Pérez siguiendo la propuesta de Rowlands (1997), sobre el análisis del empoderamiento de las mujeres rurales, considera que las mujeres de la “Maseualsiuamej” han adquirido poder tanto a nivel individual como colectivo, un poder que desde la perspectiva del empoderamiento no significa dominio sobre otros, sino el poder transformar la situación de subordinación por medio del desarrollo de proyectos, organizaciones, etc., para mejorar su condición y posición como mujeres indígenas. También centra buena parte de su análisis en el papel que las asesoras y la metodología de trabajo con perspectiva de género, han jugado en este proceso, señalando que ha sido decisivo y fundamental para el desarrollo autogestivo de la organización (Pérez 1999).

#### Surgimiento de otros Grupos de Mujeres en Cuetzalan.

A raíz de la experiencia de la organización de mujeres artesanas que surge primero en la cooperativa (CRA) y que posteriormente se convierte en organización de mujeres indígenas a nivel regional, empiezan a surgir otros grupos de mujeres en las comunidades de Cuetzalan. Estos grupos generalmente han surgido por iniciativa propia, encontrándose con otras instituciones u organismo que las impulsan. A continuación señalaré los principales grupos que destacan en este período, y que han confluído en diversas coordinaciones regionales, a través de las actividades que impulsa el Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres A.C.

#### La Yankuik Siuat

A mediados de 1986 a un año del surgimiento de los primeros grupos de artesanas de la CRA, en San Miguel Tzinacapan se reunió un grupo de mujeres indígenas con la inquietud de impulsar acciones en contra de la desnutrición familiar, principalmente de niños/as y mujeres. Bajo esta problemática, plantearon varias ideas, como realizar actividades de salud y nutrición con los niños/as y madres en etapa de amamantamiento principalmente, así como la recolección y venta de sus artesanías para la obtención de ingresos que ayudara a las familias a adquirir más y mejores alimentos. El grupo llegó a reunir alrededor de sesenta mujeres y decidieron llamarse Yankuik Siuat San Migueleña, que quiere decir “Mujer Nueva de San Miguel, actualmente solo se denominan Yankuik Siuat.

“Esta organización nació de la inquietud, de las necesidades que teníamos en la Comunidad, en las familias, nos reuníamos quincenalmente en una casa donde elaborábamos comida para los niños de preescolar, porque pues nos estaba apoyando un grupo de una fundación francesa, y estábamos elaborando los alimentos para los niños”.

(Entrevista a Aurelia Mora, San Miguel Tzinacapan 2004).

Las iniciadoras de este grupo fueron Aurelia Mora, Concepción Martín Cruz, Agustina Álvarez, Concepción Juárez, Angelina Guzmán y Concepción Félix Aguilar, quienes lograron conjuntar a más mujeres de la comunidad, con apoyo del PRADE, que ya se encontraba realizando algunas acciones de promoción y

desarrollo en la comunidad de “Tzinacapan”. A través de este grupo gestionaron algunos apoyos para impulsar un comedor infantil, la comercialización de artesanías y posteriormente, un molino de nixtamal.

“El 22 de Junio de ese mismo año por primera vez abrimos una casa y allí pusimos todas nuestras prendas que recolectamos y ese día abrimos ya la tienda, inauguramos la tienda que llevaba ese nombre Yankuik Siuat, mas adelante llevamos ya nuestras prendas a Puebla, con el apoyo de una religiosa que estuvo allá trabajando también, ella nos conecto con diferentes personas de la ciudad de Puebla y de México y así empezamos a trabajar. Éramos 65 mujeres las que le entramos”

(Aurelia Mora ,idem)

Las socias actuales comentan que la organización decayó al poco tiempo debido a diversos problemas internos, relacionados con la comercialización de las artesanías y fallas en el control de ésta. También incidió con la falta de apoyo de la comunidad y de las autoridades, quienes las atacaban, principalmente por ser mujeres.

“dijimos que íbamos a ser puras mujeres, porque había otra organización ya de la “Tosepan” que estaba también, pero ese estaba revuelto entre hombres y mujeres y nosotras queríamos ser puras mujeres, porque vimos que en la organización de los hombres no podíamos hablar nosotras, no podíamos decidir o ponerle precio a nuestras prendas sino que son los señores los que les ponían precio, desde ese entonces nosotras ya veníamos con esa inquietud que también queríamos ver nuestro dinero, que ya no nada más los hombres que vieran ese dinero”.

(Entrevista a Aurelia Mora, San Miguel Tzinacapan 2004).

En 1999 resurge la organización con nuevas socias, conservando pocas de las iniciadoras, entre ellas Aurelia Mora. La nueva convocatoria fue hecha por Juana Diego y Tayde Pérez, reuniendo alrededor de veintidós mujeres, de las que sólo quedaron trece para el 2001. Este grupo impulsó una panadería y posteriormente una papelería, con apoyo de un programa de la Secretaría de Desarrollo Rural denominado “Mujeres en Desarrollo.

#### La Organización de Mujeres tejedoras Fuertes “Maseuachikauka Tejkitini”

En 1993 inicia la “Maseuachikauka Tejkitini”, a iniciativa de un grupo de mujeres de la comunidad de Xalpantzingo y con apoyo de la regidora de artesanías, que era una compañera que había estado en sus inicios en el grupo de artesanas de San Andrés Tzicuilan de la CRA. Esta organización empezó con alrededor de 25 mujeres, cuya idea principal era la de comercializar sus artesanías. Solicitaron la capacitación para mejorar sus bordados y aprender corte para confeccionar sus prendas ante la presidencia municipal, quien consiguió apoyo de un programa de capacitación a nivel estatal. Posteriormente se contactaron con el entonces Instituto Nacional Indigenista (ahora CDI) quien las empezó a apoyar para gestionar diversos

proyectos, este apoyo se fortaleció cuando en esta institución se impulsa el programa PID – CAMUR para capacitar a grupos de mujeres y financiarles sus proyectos. También han impulsado proyectos de siembra de hortalizas y de engorda de cerdo. Entre las integrantes de esta organización, destacan Celestina Cruz, Isidra Amanda y Zaula Martínez.

Este grupo no estuvo exento de los problemas y obstáculos para organizarse como mujeres, además de las barreras familiares que debieron enfrentar para salir de su casa y poder participar en las reuniones del grupo, o más aún, salir de la comunidad a realizar distintas gestiones, también enfrentaron la lucha por los recursos, cuando los varones veían que recibían apoyo financiero para sus proyectos, en diversas ocasiones y de diversas maneras trataron de apropiárselos.

“tuvimos muchos problemas, ya que en la comunidad es muy difícil que nosotras como mujeres tengamos una organización o un grupo, decían que cómo nosotras íbamos a saber manejar dinero, a la comunidad no le gusto, no les gusto a los hombres. Seguimos trabajando en la comunidad, y un grupo de hombres querían un proyecto de las mujeres, como nosotras íbamos recuperando el dinero y ellos querían un proyecto así de nosotras, por ejemplo un comité de la comunidad que manejara nuestros propios recursos y nosotras decíamos que no se podía porque este es nuestro trabajo, nuestros logros, decíamos que nosotras teníamos nuestro comité, nuestras recuperaciones.

(Entrevista a Celestina Cruz, Xalpantzingo 2004).

#### Maseuasiuaxochit tejkitini Mujeres tejedoras en Flor

El grupo de mujeres de Yohualichan que como mencionamos anteriormente, salió de la Tosepan y decidieron trabajar independientemente, también ha impulsado, además de la comercialización de sus artesanías, diversos proyectos con apoyo de del INI (ahora CDI) y de su programa PID - CAMUR . Entre estos proyectos destaca un Restaurante denominado “Ticoteno” en el que se prepara comida tradicional para los visitantes de la zona arqueológica ubicado en la comunidad, “Yohualichan”. También se han capacitado en la elaboración de nuevos diseños artesanales, en el cultivo de hortalizas, etc. Las principales impulsoras de este grupo han sido Cecilia Ávila, Concepción, Toñita y Teresa.

Este grupo con el impulso del programa PID – CAMUR, impulsaron otra organización regional de mujeres artesanas, denominada Nochipa Nechikol Xochit siuamej”, que quiere decir mujeres unidas en flor. A ella se integraron otros grupos ya existentes como el de Xalpantzingo, e incluso mujeres de la Maseuasiuamej, como el grupo de Pepexta y otros más impulsados por este programa. Estas reagrupaciones representan una estrategia que siguen los grupos pequeños con escasos recursos, participando en distintos programas y con distintas instituciones para conseguir apoyos. Esta organización no prospero por diferentes razones, principalmente porque no era una necesidad sentida de las mujeres, y no surgió de ellas mismas, sino que fue promovida por la institución y como algunos

grupos ya tenían sus propias organizaciones, después de obtener los apoyos ofrecidos, cada grupo continuó trabajando por su cuenta o con la organización regional a la que pertenecían anteriormente. Ciertamente esta estrategia debilitó a la “Maseualsiamej” como organización regional, ya que las socias disminuyeron su participación en ella, pues debían cumplir y participar y cumplir con las reglamentaciones de la “Nochipa”.

Si bien, el análisis de las estrategias de “desarrollo” o de impulso a proyectos, y de la relación de las instituciones gubernamentales con los actores sociales sería motivo de un análisis mucho más profundo. Considero que en la mayoría de los casos, estas estrategias no buscan fortalecer a los sujetos y mucho menos a aquellos con ideas independientes y progresistas, como lo es la “Maseualsiamej”, sino al contrario se tiende a debilitarlos.

#### Yankuik Maseualnemilis

También han surgido otros procesos mixtos, en los que se da una participación interesante de las mujeres, como es el caso de la organización “Yankuik Maseualnemilis” que inicia en 1999 en la comunidad de Ayotzinapan, como organización de promoción de los derechos humanos e indígenas. Esta organización al principio daba un apoyo interesante a las mujeres, promoviendo sus derechos, así como el impulso de proyectos para ellas. La directiva mixta de esta organización se acercó a el Centro de Asesoría y Desarrollo entre mujeres CADEM .C. a solicitar asesoría para las mujeres del grupo.

Con apoyo del CADEM se impulsó una empresa de papel reciclado, además de la capacitación en diversos aspectos para las mujeres, como sus derechos humanos, derechos como mujeres indígenas, salud sexual y reproductiva, así como su formación como mujeres empresarias sociales. Posteriormente empezaron a comercializar sus artesanías. Cabe señalar que a raíz de diversos problemas que surgen principalmente con el presidente de la organización, la mayoría de las mujeres deciden salirse y formar una nueva organización de mujeres que se denomina “Yekyetolis Teyin Siamej”. Entre las integrantes y promotoras del grupo se encuentran Oligaria Saldaña, Cecilia Bautista y Teresa Gutiérrez.

Como se observa de manera general, estos grupos no surgieron con menos problemas que la “Maseualsiamej”, las tensiones de género con sus familias y comunidades fueron también una constante como lo vamos a ver en los testimonios que se incluyen en este y posteriores capítulos.

Durante muchos años, estas organizaciones caminaron por su lado, incluso muchas no se conocían y mucho menos se coordinaban entre ellas. Fue hasta 1998 -1999 cuando las asesoras que habíamos formado el CADEM empezamos a impulsar distintas acciones de capacitación, promoción y asesoría con los distintos grupos, realizando talleres, foros y encuentros donde participaban las distintas organizaciones, permitiendo que se conozcan entre sí por primera vez y acercando a los grupos de mujeres.

El CADEM surgió a raíz de una serie de reflexiones entre las asesoras y las socias de la “Maseualsiuamej”, cuando las primeras decidieron independizarse y formar una Asociación Civil, momento que reseño líneas arriba. El propósito era el de ampliar los servicios de asesoría y capacitación a otros grupos de mujeres que estaban surgiendo en la región. Esta asociación la conformamos Ofelia Pastén, Cecilia Oyorzabal y yo, obteniendo nuestro registro legal en 1998. Desde el CADEM se ha continuado con la asesoría y capacitación a la Maseualsiuamej, y a los nuevos grupos de mujeres. Nuestra misión quedó definida en ese entonces como:

“Impulsar acciones de desarrollo rural que permitan mejorar las condiciones de vida de la población y la posición de las mujeres desde una perspectiva de género, clase y etnia. Con esto queremos contribuir a la construcción de una sociedad más justa y democrática que nos permita tener una vida digna y feliz para todas y todos”.  
(Tríptico, CADEM 1998).

Además de la asesoría y el apoyo en la gestión y seguimiento a los proyectos de cada grupo, el CADEM empezó a impulsar talleres de capacitación con temáticas relacionadas con sus líneas de trabajo: Derechos humanos, Desarrollo social empresarial; Desarrollo Sustentable; etc. En particular destacan tres programas: El de formación de líderes indígenas que conjunta todas las temáticas, y el de formación de promotoras de derechos de las mujeres indígenas.

Estos talleres promovidos por el CADEM, resultaron ser el lugar de encuentro de las distintas líderes indígenas de la región y de sus grupos, surgiendo de allí nuevas iniciativas de coordinación entre ellas, como por ejemplo La Casa de La Mujer Indígena que se forma en el 2003 con el impulso y participación de cuatro organizaciones de mujeres indígenas de Cuetzalan: La Maseualsiuamej; la Yankuik Siuat, las mujeres de Yankuik Maseualnemilis y el grupo de la Siuame chikauka Tejkitini, quienes respondieron a una convocatoria de la CDI, para conformar Casas de Salud. Cabe resaltar que ellas retomaron esta propuesta y le dieron su propio matiz, resultando un espacio de atención y defensa de los derechos de las mujeres indígenas, atendiendo problemáticas como la violencia doméstica, el abandono de personas, pensiones alimenticias, divorcios, herencias, etc. Esta Casa retoma aspectos tanto de la justicia indígena como del derecho positivo, resultando una experiencia sui generis que ya ha dado motivo a distintas investigaciones, tesis, publicaciones, etc. (véase Terven 2009 y Chávez 2008). La asesoría general de la Casa la sigue proporcionando el CADEM, quedando a mi cargo el área de derechos humanos y cultura de Paz.

Estos son los procesos que han dado origen a la conformación de las mujeres nahuas de Cuetzalan como sujetos sociales con demandas propias de género y etnia principalmente. Proceso en el que nos centraremos a continuación

## Las Iniciadoras: “Mujeres de costumbre”

Me parece importante empezar señalando las características principales de aquellas mujeres que un día decidieron reunirse, primero como siempre han señalado, para comercializar sus artesanías y así poder apoyar a sus hijos e hijas. ¿Quiénes eran ellas?, ¿cuáles fueron sus motivaciones para organizarse?, y cómo es que en un momento dado deciden transgredir normas culturales sobre el género y sus relaciones? ¿Acaso eran jóvenes con ideas modernas traídas de la ciudad, o feministas infiltradas, como en algunos estudios, u análisis políticos sin análisis etnográfico y participativo se ha llegado a plantear?

Cómo hemos visto en los capítulos iniciales, nada más alejado sobre aquellas ideas que plantean que quienes se organizan son mujeres jóvenes con ideas de cambio y que cuentan con estudios formales. El grupo iniciador de la comunidad de San Andrés Tzicuilan estaba conformado por doña Lupe Vásquez, doña Juana García, doña Francisca Ramos, Ocotlán Pinahuis y Juana Vásquez. Todas ellas mujeres mayores de 40 años, prestigiosas artesanas; visten su traje tradicional, hablan el nahuatl, solo dos de ellas, mi comadre doña Lupe y Ocotlán hablan bien el español. Todas ellas “mujeres de costumbre”, como se les llama en la comunidad. Ninguna de ellas terminó su primaria, algunas lo hicieron ya de adultas, en la organización. Una cosa sí coincide con las generalizaciones sobre las mujeres que se organizan, es que tres de las principales organizadoras son “madres solteras”<sup>6</sup>, mientras que las otras dos son casadas y con hijos.

Tanto Juana, como doña Lupe y Ocotlán, como mujeres adultas y madres, pero sin esposo, habían obtenido un prestigio<sup>7</sup> en la comunidad, por su amplia participación tanto en las actividades comunitarias, como de promoción de diversos proyectos, en comités escolares, de salud, en las faenas comunitarias, etc. Además fueron impulsoras de la cooperativa “Tosepan” tanto en su comunidad como a nivel regional. También participan ampliamente en la reproducción de actividades tradicionales y religiosas como fiestas patronales, apoyo en las mayordomías, los trabajos de la iglesia, etc. Eso las caracterizaba como participativas solidarias y sobre todo como señale, como “mujeres de costumbre”, con un gran servicio hacia la comunidad.

Como es sabido, la elaboración del telar de cintura y del bordado a mano se enseña de madres a hijas y durante esas largas sesiones para su aprendizaje también se transmiten otras costumbres y tradiciones de la cultura, sobre los deberes de las mujeres, sobre su papel en el grupo doméstico, sobre su comportamiento ante los demás,

<sup>6</sup> En varios estudios sobre la participación de mujeres rurales, se ha hecho hincapié en que las mujeres que se organizan son las solteras y/o las que aún con hijos, no tienen marido que las haga desistir de su participación, aunque esto sucede en buena medida en la Maseualsiamej, no se puede generalizar pues al menos el 50% de las mujeres de la “Maseual”, tienen marido y una de sus principales líderes doña Rufina, además de marido, vive con su suegra y tiene 8 hijos.

<sup>7</sup> Como hemos observado anteriormente, el prestigio en las comunidades nahuas de Cuetzalan se conforma por el sexo y por la edad, considerando al varón como los sujetos de prestigio, mientras que las mujeres adquieren prestigio en función con su relación con los varones, como “hija de”, “esposa de”, y hasta llegan a ser “madres de”. Sin embargo en caso de mujeres adultas “solas”, de preferencia madres, pueden obtener prestigio por sí mismas en función de su participación en la reproducción de las tradiciones y costumbres en la comunidad, y llegan a obtener cargos.

etc. La elaboración de artesanías es una actividad prestigiada dentro de la comunidad, exaltada por los enfoques tradicionalistas dentro del nacionalismo estatal.

Al ser la artesanía el eje principal de convocatoria para la conformación del grupo de la CRA, así como tener entre las promotoras a estas mujeres artesanas “mujeres de costumbre”, le imprimió al grupo un sello especial que tiene que ver con la identidad cultural, lo que permitió, hasta cierto punto, que diversas mujeres de la comunidad, con la característica de “ser artesanas”, tuvieran la confianza de unirse a ellas y participar en el grupo que se estaba formando; así como el que la comunidad y la misma cooperativa permitiera esta conformación.

### **Motivaciones de las mujeres nahuas de Cuetzalan para organizarse. ¿Enfrentando necesidades básicas o estratégicas de género?**

Se ha discutido bastante en la literatura sobre mujeres en el desarrollo MED) y género en el desarrollo (GED), acerca de la importancia de que los proyectos que se impulsan con las mujeres pobres del tercer mundo, incorporen las necesidades y/o intereses estratégicos de género, considerando que solo de esta manera los proyectos de las mujeres podrán impugnar las relaciones de poder subyacentes en nuestras sociedades caracterizadas por el autoritarismo y andro centrismo.

Una de las primeras autoras en plantear la distinción entre necesidades básicas y estratégicas de género fue Molyneaux(1985). Posteriormente distintas especialistas en género y planificación la han retomado tales como Moser (1991) y Young (1991). Ellas plantean que las necesidades prácticas se derivan de la necesidad de las mujeres por cumplir con los roles que les son asignados por la división sexual del trabajo, mientras que las necesidades estratégicas o finalmente llamados “intereses estratégicos” Young, se derivan “en forma deductiva del análisis de la subordinación de las mujeres y de la formulación de un conjunto de disposiciones mas satisfactorias y alternativas a las existentes” (Young, 1991).

Estas afirmaciones han provocado distintas reacciones de algunas mujeres del tercer mundo y en especial de mujeres que se identifican con culturas diferentes a la occidental, quienes plantean que en este tipo de enfoques, ubicados en corrientes feministas occidentales, prevalece una visión liberal de los sujetos, centrada en el individualismo, y que se han construido en base a una visión universal de lo que significa “ser mujer”, desconociendo la diversidad cultural, y las maneras como las identidades de género se construyen de acuerdo a sus contextos específicos, así como las formas en que se interrelacionan con otras identidades como son las de clase, raza, etnicidad, etc.

Entre estas críticas se encuentran Chandra Mohanty:, dentro del grupo de estudios latinos en la academia norteamericana, o Nawal El Saadawi, feminista egipcia experta en los problemas de las mujeres del mundo árabe. Estas autoras señalan a las feministas occidentales de inventar una “esencialización” de la mujer del “Tercer Mundo”, para Mohanty el feminismo occidental se ha dedicado a:

“producir una ‘mujer tercermundista’ compuesta y singular -una imagen que aparece arbitrariamente construida pero que sin embargo lleva la firma autorizadora del discurso humanista occidental”  
(Mohanty, 2008:121).

El tema de la difícil relación entre género y cultura ha sido abordado por las propias mujeres indígenas

“ Desde la mirada, en muchas ocasiones condescendiente y subordinante de personas y organizaciones que matizan mesuradamente sus propuestas con la transversalidad del género, limitándolo a unas anteojeras antes que a una visión diferente, mal se puede dar cuenta de la diversidad real de la mujer indígena”  
(Palacios, 2001: página).

La experiencia de las mujeres nahuas de Cuetzalan que se expone a continuación, refuerza estas conclusiones, al observar cómo las mujeres artesanas en su lucha por las llamadas necesidades prácticas de género, por obtener su sustento, alimentos, vestido; van retomando otras necesidades como las de educación, participación, etc. De esta manera van resolviendo, no como plantean las feministas liberales sus demandas de género, sino un conjunto de necesidades que responden a sus múltiples identidades especialmente de clase, género y étnicas. Como hemos señalado, las identidades de género de las mujeres indígenas no se pueden separar de sus identidades étnicas y de clase entre otras.

Asimismo se han entrelazado sus demandas culturales con sus demandas de género, llegando a plantear su lucha como una lucha por su autonomía en los siguientes términos:

“Para nosotras autonomía quiere decir que podemos ser como queremos los indígenas y hacer las cosas como queramos nosotras. Hablar nuestro propio idioma, tener nuestras propias tradiciones, poder ser dueños de nuestras tierras y sembrar lo que queramos... y que dentro de esa autonomía también se nos respeten nuestros derechos como mujeres, que nosotras como mujeres podamos tomar nuestras propias decisiones, de por ejemplo decir si queremos casarnos, si queremos tener hijos y cuántos, que no seamos obligadas a tener relaciones sexuales,.. y también que podamos ser dueñas de la tierra y participar en las asambleas y decisiones de la comunidad”  
(Mujeres nahuas de Cuetzalan. Taller sobre Autonomía Indígena con mujeres de Cuetzalan, memoria CADEM 1999).

De esta forma, han impactado de manera importante, sus identidades políticas de género, clase y etnia, trastocando de manera importante poderes instituidos desde lo doméstico, lo familiar, hasta lo comunitarios y social. De tal manera que, como se señala en el estudio de las mujeres del Ecuador, han tenido un fuerte impacto en las representaciones sociales sobre las identidades de género y en los poderes instituidos de la sociedad en su conjunto.

Lo anterior no apunta hacia el relativismo cultural, ni mucho menos al “no compromiso”, más bien se dirige a plantear la necesidad de diálogos interculturales horizontales que partiendo del reconocimiento de las diferencias se avance en mejores modos de vida para las mujeres en sus propios contextos.

Tanto Juana, como doña Lupe y Ocotlán, como mujeres adultas y madres, pero sin esposo, habían obtenido un prestigio en la comunidad por su amplia participación tanto en las actividades comunitarias, como de promoción de diversos proyectos en comités escolares, de salud, en las faenas comunitarias, etc. Además eran impulsoras de la cooperativa “Tosepan” tanto en la comunidad como a nivel regional. En la reproducción de actividades tradicionales y religiosas como fiestas patronales, apoyo en las mayordomías, los trabajos de la iglesia, etc. Eso las caracterizaba como participativas solidarias y sobre todo como “mujeres de costumbre”, con un gran servicio hacia la comunidad.

### **Cubriendo necesidades prácticas de las artesanas de Cuetzalan**

Como habíamos señalado, la convocatoria a esta organización surge de un equipo de trabajo de la cooperativa “Tosepan”, la que entonces gozaba de buena reputación en las comunidades y aún tenía poder de convocatoria. Dentro de este equipo se había decidido apoyar a las familias pobres que no eran beneficiadas por la comercialización de productos agrícolas como el café y la pimienta, así como a las mujeres, bajo una visión que yo venía empujando, sobre la equidad de la participación en la cooperativa.

Fue así que convocadas dentro de las reuniones comunitarias de la cooperativa, las mujeres artesanas vieron en esta propuesta de comercializar colectivamente sus artesanías, una posibilidad para satisfacer diversas necesidades básicas. Ellas nos platican de manera muy sencilla y al mismo tiempo clara y elocuente, sobre cuáles fueron sus principales motivaciones para organizarse en un inicio, señalando la necesidad de contribuir económicamente a la sobrevivencia de sus grupos domésticos, capacidad que habían perdido por la carencia de tierra o debido a las transformaciones económico – culturales, como la introducción del cultivo del café, el que desplazó buena parte de cultivos básicos. Esta situación orillaba a las familias a depender cada vez más de los ingresos monetarios obtenidos de la venta de este cultivo, el que por diversas razones se encontraba en decadencia.

Doña Rufi, mujer que ahora tiene 51 años, se une al grupo promotor de San Andrés Tzicuilan a escasos 10 meses de haber iniciado. Ella se ha convertido en una de las principales dirigentes de la “Maseualsiuamej”. Es una mujer casada y con 8 hijos, reconocida por las mujeres de la región como “dirigenta”, así como por académicos y activistas indígenas y feministas urbanas, como una “líder” importante. Fue Regidora de Usos y Costumbres del Ayuntamiento Municipal en el periodo 2002-2005, siendo la primera mujer indígena en el municipio que ha ocupado un cargo a ese nivel. Ella platica con su natural sencillez y humildad, mientras esta elaborando jabones medicinales dentro de la pequeña empresa de medicina tradicional de la “Maseualsiuamej”, sobre sus motivaciones iniciales para participar en la organización:

“Yo entre a nuestra organización “la Maseualsiuamej” en 1986, llevaba varios meses de haber iniciado en mi comunidad, y yo entré porque necesitaba vender mis artesanías, para poder ganarme un dinero para ayudar

a mi familia, poder solventar los gastos, de los hijos sobre todo, y al ver que a través de la organización yo podía vender a mejor precio mis artesanías, yo hacía bordados y trabajaba para algunas personas de una forma particular, donde pues realmente no ganaba nada, cuando supe de esta organización, de este grupo, le hable a mi esposo y le pedí de favor que me dejará participar dentro de la organización porque yo sentía que para mi era importante a pesar de que no conocía el grupo, así que le dije a mi esposo que me dejara participar que me habían ido a invitar a la casa donde vivíamos y me pedían que les ayudara con un pedido”  
(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esperanza quien ingresó en el grupo de San Miguel Tzinacapan, tiene 4 hijos varones y pertenece a una familia muy pobre, sólo hablaba nahuatl, lo que no le ha impedido ocupar algunos cargos en su grupo y en la organización regional. Actualmente se esta formando como promotora de la casa de la Mujer Indígena y en su español, todavía un poco entrecortado, que ha aprendido en la organización, platica:

“Antes yo era solita, mi mamá me dejó, mi papá se murió, yo andaba con mis tías, después ya me fui con mi esposo, con él, ya después llegó mi hijo, después de mi hijo yo empecé a hacer artesanías, ya entre a mi organización, empecé a trabajar con mis compañeras, en mis comunidades, yo conozco la “Maseual”, tengo confianza con ellas y más de mi familia, trabajar, platicamos, todo, es un trabajo para ayudar a mis hijos, como te digo están estudiando, necesito dinero para ellos, por eso yo salgo, luego no puedo, pero sí, me canso mucho pero pues ni modo, hay que trabajar, luchar para nuestros hijos”  
(Esperanza Contreras, 43 años, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Más apremiante es para madres solteras o abandonadas como doña Antonia que debía ver por la sobrevivencia de sus hijos e hijas, (cabe señalar que debido a diversas causas un buen número de mujeres de la región vive esta situación). Ella es una mujer madura, también de familia muy pobre y con apenas estudios de 2º de primaria, lo que no le impidió tener un cargo a nivel regional en la “Maseualsiuamej” como responsable de los proyectos de granjas, donde se capacitó y aprendió a sumar y multiplicar, hoy es socia en su comunidad y en su poco español, comenta su ingreso a la organización:

“Yo antes vendía a cualquier persona, porque todavía no conocía a mi organización, pero me encontré una muchacha y me dijo si haces artesanías porque no vas ahí donde nos juntamos, ahí puedes vender tu artesanía, entonces lleve mi mochila de jonote, y le digo que quien me puede organizar con ustedes porque yo hago mi artesanía, si quieres yo te llevo una prenda de artesanía, si allá quieren, y cuando nos organicemos te avisamos, yo ya fui, y nos decían que sí podíamos hacer pulseras, llaveros, diademas, y entonces mis hijas de ocho años empezaron a hacer su artesanía y hasta ahorita hacen su artesanía, porque mi señor nos dejó, se fue con otra señora, y me dejó solita con mis hijas, y yo sufrí mucho, y yo dije me voy a organizar y vamos a ir, ahí crecieron en la organización, la verdad ahí crecieron mis hijas, ya nos beneficiamos con ese dinero, compramos la ropita, compramos la cocina, lo que nos falta, baño, compro sus útiles, así gracias a Dios y a la organización salimos adelante”  
(Antonia Carrillo, 56 años, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004)

En estas sencillas y elocuentes palabras de doña Rufi, Esperanza y Antonia, se observa en primer lugar, una motivación centrada en la necesidad de apoyar económicamente al sustento de la familia y principal-

mente para la manutención de los hijos, ya sea apoyando al marido o haciéndose cargo de la manutención completa al no contar con él. El hecho de hacerlo principalmente por sus hijos e hijas, le adhiere un ingrediente importante a sus motivaciones, el de cumplir con su papel de “madres”.

Asimismo, es interesante notar que esta necesidad la cubren, al menos en parte, a través del desarrollo de una actividad tradicional como lo es la elaboración de artesanías, que se enseña dentro de los grupos domésticos nahuas, de madres a hijas, y que ha sido considerada como una de las principales actividades que proporciona identidad cultural a los pueblos. Y que en este caso les permite recrear su identidad como mujeres indígenas (Turok 1998; Mejía, Pastrana y Oyorzábal 2001).

De esta forma notamos como las mujeres nahuas de Cuetzalan, encuentran en este colectivo de comercialización de artesanías, la respuesta a diversas necesidades que tienen que ver en un primer momento con sus necesidades económicas, y efectivamente como algunas autoras de GED sugieren, con la necesidad de responder a su papel de madres. Esto lo combinan con su identidad como mujeres indígenas, notándose el entrecruzamiento de la diversidad de sus identidades como mujeres, y como indígenas en situación de pobreza económica.

Es importante notar que en este momento se inicia el desafío al significado de “ser madre”, que hasta ahora no consideraba el aportar económicamente a la manutención de los hijos, lo que también empieza a cuestionar el papel y las relaciones de género en la familia. Esto ha dado pie al Inicio de un proceso de transformación de sus identidades como mujeres indígenas, en el que se involucra claramente al género, la clase y la identidad cultural, de manera claramente interrelacionada.

La situación cada vez más decadente del cultivo de café en la región: bajos precios y pocos mercados, unida al declive de la producción en la región a raíz de la helada que azotó en 1989, impulsó la incorporación de mujeres de familias con tierra a la organización de artesanas, quienes antes, dedicadas principalmente al cultivo del café, no se interesaban por comercializar sus productos artesanales. Esto es lo que cuenta Cristina López, de 42 años, casada, con dos hijos, quién también es dirigente de la “Maseualsiuamej” y actualmente coordina al equipo que esta al frente de la “Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan”.

“La Maseual, la organización, nace desde el 85, yo me integré en el año de 1989, después de que nos cayó la helada en las comunidades, todo se seco, se cayeron árboles, café, todo quedo triste, triste. Entonces nos llegó un programa de apoyo de café y se juntaron todos en la comunidad, unas de las mujeres pensaron en organizarse y buscar hacer muchas cosas como mujeres, no sé donde hemos oído que en “Tosepan” hay un grupo de artesanas, y nos empezamos a reunir, otras fueron a investigar a una reunión de las artesanas de “Tosepan” como sabemos bordar si nos aceptaron en esa organización, yo desde antes bordaba mis camisas, también bordaba para otras personas, allí de la misma comunidad, nos pusieron a prueba 3 meses, porque así era el

reglamento de esa organización, por suerte antes de los 3 meses llega un pedido de puros bordados y entonces aunque nos tenían a prueba nos hablaron para que ya hiciéramos ese pedido, pues solo en Tzicuilan había bordadoras, en Tzinacapan no, era un pedido grande, fue la primera vez, yo de por sí bordaba, entregue vestidos y me dio mucho gusto, pronto llegó el dinero y entonces sí valía ese dinero, nos gustó y nos integramos más".  
(Cristina López 42 años, Xiloxochico, "Maseualsiuamej", 2004).

Esta situación señalada por Cristina, muestra también como los procesos identitarios de las mujeres indígenas se ven afectados por las transformaciones socioeconómicas a nivel macro estructural, en este caso cómo la crisis del capitalismo, presenciada en la región por la caída del precio internacional del café. Este producto, promovido por el gobierno en la región como motor del capitalismo, ha impactado también los procesos organizativos y la transformación de las identidades, en este caso, de las mujeres artesanas de Cuetzalan, provocando también una transformación en el uso de prendas tradicionales. La artesanía, antes sólo tenía un valor de uso en la satisfacción del vestido, actualmente se ha fortalecido su valor de cambio, al tomársele como un producto para obtener un ingreso monetario. Lo que ciertamente conlleva una serie de cambios en la cultura y las relaciones familiares y comunitarias, principalmente en lo que a relaciones de género se refiere.

### **De lo personal y lo subjetivo: otras necesidades humanas fundamentales: Participar, conocer otros lugares, otras mujeres. Conocer cosas nuevas**

En los testimonios que hemos presentado y con mayor fuerza en los que presentaremos a continuación, se observa cómo a esa necesidad de apoyar la subsistencia familiar y de hacerlo especialmente por los hijos, se van uniendo otras necesidades más personales, a las que algunos estudiosos de lo que se ha denominado desarrollo a escala humana, han llamado necesidades humanas fundamentales. Además de las de subsistencia, entre éstas se encuentran las de: participación, entendimiento, identidad y libertad, protección, afecto, ocio y creación (Max Neef, Elizalde, Hopenhayn, et. al. 1986).

Esta misma propuesta, considera que la mejora en la calidad de vida de las personas, depende de las posibilidades de satisfacer sus necesidades humanas fundamentales.

"La forma en que se expresan las necesidades a través de los satisfactores varía a lo largo de la historia, de acuerdo a culturas, referentes sociales, estrategias de vida, condiciones económicas, relaciones con el medio ambiente. Estas formas de expresión tocan tanto lo subjetivo como lo objetivo, pero están permeadas por la situación histórica de vivir de las personas. De ahí que los satisfactores son lo histórico de las necesidades y los bienes económicos su materialización"  
(Max Neef, Elizalde, Hopenhayn, et. al., 1986: 38).

En palabras de las propias mujeres de Cuetzalan, el satisfacer estas necesidades fundamentales del ser humano, se ha manifestado en términos como: platicar con otras mujeres, conocer gente nueva, conocer

otras experiencias, participar, salir de la casa, convivir, divertirse, bailar. Junto con un tema que ha sido fundamental en la organización: aprender cosas nuevas.<sup>8</sup>

Doña Juana, la primera de las mujeres con quien hicimos contacto, para empezar a platicar la idea de la comercialización colectiva de las artesanías al interior de la cooperativa “Tosepan”, mujer adulta que en la actualidad se ha convertido en una especie de “consejera anciana” de su organización y de otras instancias, como el juzgado indígena de Cuetzalan, platica sus motivaciones hacia la organización de mujeres:

“A mí me gustó toda la organización, me gusta que vienen a platicar otras personas conocer otras experiencias, aprende uno muchas cosas. Me gusta salir, ahorita no puedo participar mucho porque estoy cuidando a mi nieta, porque su mamá, mi nuera, trabaja fuera. A las mujeres nos ha gustado participar y salir y ya el señor que se enoje, que se enoje si ella quiere ir pues va, otras pues ya no, se quedan allí en su casa porque le tienen miedo”.

(Juana García, 63, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Doña Rufl, en su clásica sinceridad, quién además se cuida menos de manifestar sus gustos y motivaciones más internas, platica sobre su participación en los primeros encuentros con mujeres de otras comunidades cercanas, en este caso mujeres totonacas del municipio de Huehuetla.

“Y también me gustaba mucho la convivencia, íbamos a Encuentros a otros estados, con mujeres de muchos lugares, y nos conocíamos y todo era muy bonito el trato y hasta con los señores de otras organizaciones, fuimos al primer encuentro de mujeres en Huehuetla, ¿se acuerda que se hizo un Encuentro y nos fuimos allá?, entonces no pudimos regresar pues hubo un aguacero muy fuerte y pues creció el río, entonces nos tuvimos que quedar, de todas maneras estaba muy buena la fiesta, había baile y todo, me gusto mucho, los compañeros nos animaban y eran muy respetuosos, pero al otro día ya regresamos hasta la tarde a la casa, mi esposo estaba muy enojado y me regañó muy feo, me dijo que no que ya no iría yo a esos encuentros, pues eran muchos días y que el no estaba de acuerdo en eso, en ese momento me aguante y no le dije nada, de todas maneras yo seguí participando”

(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Esperanza menciona su gusto por participar y aprender cosas nuevas:

“Para mí es mejor hay que participar en reuniones y talleres para aprender mas cosas. Sí, hay problemas con la familia y el esposo pero a mí me gusta participar y siempre vengo” (Esperanza Contreras, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Ese gusto, unido a los otros aspectos mencionados, en lo que también resalta la convivencia con otras mujeres, es lo que lleva a Juanita García<sup>9</sup> a recordar la organización con nostalgia, comparándola con su vida actual en soledad.

<sup>8</sup> Hay que tomar en cuenta que las compañeras de “La Maseualsiuamej” y de la mayoría de las organizaciones de mujeres de la región tienen en promedio un nivel de educación de apenas la primaria terminada, aún cuando muchas de ellas, las adultas solo terminaron dos o tres años de primaria y la mayoría de ellas había olvidado la lecto – escritura, recuperándola con su participación en la organización.

<sup>9</sup> Juanita García fue integrante activa de la organización, llegando a ser la primera presidenta de la Maseualsiuamej, quien por cuestiones de desorganización administrativa y por la prohibición de su esposo, al casarse, abandona la organización.

“A veces todavía me acuerdo de la organización, sí y de las compañeras, de cómo íbamos a las capacitaciones y hacíamos nuestros talleres y nuestros convivios, recuerdo todo muy bonito, y como platicábamos de todo y con harta risa, no sé, para mí sí fue algo muy bonito la organización, ahora aquí pues no conozco a nadie, no platico con nadie, nada mas en la casa, si salgo a comprar y bueno conozco a las vecinas las saludo, pero nada mas... Estoy en la casa, de un lado los puercos, te volteas para el otro, la suegra y del otro lado, la pared, nada más, no hay nada más”  
(Juanita García, Tzinacapan, entrevistada por. Beatriz Martínez, 1999).

Estos testimonios sobre la búsqueda de las mujeres nahuas por la satisfacción de sus necesidades básicas de sobrevivencia, unida a la satisfacción de otras necesidades humanas fundamentales, como las de ser, hacer, participar, crear, reconocerse, etc., muestran como fueron encontrando su satisfacción en la organización. Es decir, la posibilidad de develar lo que Amy Conger (1994) ha considerado como “nuevas necesidades”.

El cuestionamiento y transgresión que empiezan a hacer al poder de género, encarnado en las comunidades nahuas principalmente en el esposo o “señor”, también ha sido expresado por las mujeres, quienes lo muestran en su clásica manera, quizás no muy directa: doña Rufi: “me regañó muy feo....de todas maneras yo seguí participando”; Esperanza: “Sí hay problemas con el esposo, pero a mí me gusta participar y yo siempre vengo” y Juana: “el señor que se enoje, que se enoje...”.

Así podemos observar que la organización de estas mujeres indígenas artesanas, se basa no sólo en la satisfacción de necesidades básicas de subsistencia, sino que incluyen un conjunto de necesidades diversas que tienen que ver con la satisfacción de necesidades materiales, y con su identidad, en este caso de género y cultural.

Esta situación que nos lleva a estar de acuerdo con Amy Conger Lind, cuando dice que:

“La división entre necesidades prácticas y estratégicas de género mantiene barreras falsas en nuestro pensamiento acerca de las estrategias políticas de sobrevivencia y resistencia.... Lo que impugna también el marco a partir del cual se interpretan las necesidades básicas, así como la división teórica entre necesidades prácticas y necesidades estratégicas de género” (Conger, 1994).

Considerando que si bien ha sido necesario en ciertos momentos, como método de trabajo y como arma política, la necesidad de insistir en la importancia de que las políticas de desarrollo se enfoquen a desarrollar

las necesidades estratégicas de género y no sólo en necesidades prácticas, que es lo que han hecho la mayoría de los gobiernos y agencias de desarrollo, así como el que se visualice a las mujeres no sólo en su papel de “amas de casa” y/o “madres”. Igual o más importante es que estos programas no desestimen las potencialidades de mujeres pobres campesinas y/o indígenas, tomando en cuenta sus identidades culturales, así como el hecho de que estas identidades se construyen y transforman permanentemente

llegando a constituirse en identidades políticas, que en un momento dado, pueden cuestionar de manera importantes poderes instituidos desde lo doméstico y comunitario.

Este trabajo demuestra que hay que rescatar la lucha de las mujeres pobres y/o indígenas por la satisfacción de sus necesidades básicas. Se trata de un trabajo estratégico, que al incidir en la deconstrucción de las identidades de género, impulsa la conformación de nuevas identidades individuales y colectivas, lo que les permite cuestionar de diversas maneras las relaciones de género y etnia, es decir los diversos poderes instituidos desde lo cotidiano, hasta lo colectivo. Todo esto lo muestra la experiencia de las mujeres de la “Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij”, que desarrollaré a continuación.

De esta forma resulta inoperante la división teórica que se hace de las necesidades de las mujeres y sus intereses estratégicos, específicamente sobre los movimientos de mujeres pobres que se basan en necesidades o intereses prácticos, y no impugnan la división sexual del trabajo; y los de mujeres de clase media en intereses estratégicos de género, siendo los primeros reproductores de las relaciones de poder subsistentes y los segundos movimientos feministas.

En este sentido Amy Conger Lind en su estudio sobre mujeres en el Ecuador, señala claramente que estos planteamientos dejan de lado las contribuciones y retos críticos que las mujeres organizadas representan para el orden social. Muy rara vez focalizan la atención sobre la forma en que las mujeres pobres negocian el poder, constituyen identidades colectivas y desarrollan perspectivas críticas sobre el mundo en el cual conviven todos estos factores que impugnan las representaciones de género dominantes. Conger muestra que las mujeres de clases populares se han organizado por un “conjunto de necesidades” y en la medida que las mujeres descubren desigualdades en sus condiciones de vida, deciden organizarse con otras mujeres: aliviar sus cargas de trabajo, ganar fuerza en términos numérico, convirtiéndose en una forma de contra resistencia y habilitándose para percibir la identidad como algo que puede utilizarse en la lucha y en algunos casos cambiando a través de la politización (Conger, 1992).

### **Transformación de identidades individuales e identidades colectivas**

Los nuevos movimientos sociales y en específico los de mujeres indígenas plantean la necesidad de estudiar la conformación de las identidades tanto individuales como colectivas de estos sujetos, para lo cual es necesario reconocer la multiplicidad de factores que la conforman que en el caso, de las mujeres indígenas, estaríamos hablando al menos de la interrelación entre los aspectos que tienen que ver con el género con la clase y con la etnia. Mato (1995), tiende a señalar el carácter social y construido de las identidades y diferencias colectivas, enfatizando la importancia de analizar los procesos sociales mediante los cuales ellas son permanentemente construidas y reconstruidas. Procesos que en cualquier caso, constituyen en definitiva una modalidad más del trabajo social de construcción social simbólica, y en los

cuales se despliegan la creatividad y expresión de individuos y grupos sociales, se presentan conflictos de intereses y se negocia y/o contiene, se impone y/o se transa al respecto.

En este sentido, Mellucci (1985), ha contribuido a replantear la dimensión cultural de los movimientos sociales enfatizando que los mismos no pueden ser vistos como acciones resultantes de las crisis del sistema, sino como formas permanentes de expresión social generadas por la interacción de los individuos, afectando la identidad personal, el tiempo y el espacio de la vida cotidiana, la motivación y los patrones de cultura de la acción individual. En relación a los movimientos de mujeres, señala que su novedad radica en su diferencia, no sólo porque puso en el centro del debate las diferencias entre hombre y mujer, sino porque cuestionó algunas certezas y conquistas, es como si “su voz hubiera hablado por todos, como si hubiera dicho que la historia no podrá ser la misma después del feminismo.” (Mellucci, 1985, p: 181)

Diversos antropólogos y feministas llamadas del tercer mundo también han cuestionado la división entre demandas materiales y demandas económicas de los grupos y sujetos sociales, entre quien destaca Kaber (1992) y Wieringa (1994), quienes son citadas por Aída Hernández, quien a su vez también ha profundizado esta crítica en diversos trabajos (2004, 2005)

Desde esta posición teórica sobre las identidades como social y culturalmente construidas, a continuación analizo como se han ido reconstruyendo y transformando las identidades individuales y colectivas de las mujeres nahuas de Cuetzalan. y de sus pueblos; lo que también me permitirá reflexionar sobre los impactos en lo global.

### **La organización es como una escuela que nos “permite despertar”**

Un aspecto a resaltar en las historias de participación de las mujeres artesanas de la “Maseualsiuamej”, se relaciona directamente con su visión de la organización como un espacio de aprendizaje, de diálogo y reflexión, a través del cual las mujeres consideran “han despertado” y han adquirido nuevos conocimientos que les permite enfrentar su problemática de mejor manera, apropiándose de sus vidas como mujeres indígenas. De esta manera llegan a considerar a su organización como una escuela, pero diferente a las convencionales.

La organización les ha dado la posibilidad de apropiarse tanto de conocimientos formales básicos, como el aprender a leer y escribir, hacer cuentas, etc., como la posibilidad de reflexión, diálogo y encuentro con las asesoras, que les permite reflexionar sobre su problemática y así transformar sus identidades y relaciones de género. Este último aspecto que se relaciona de manera directa con nuestra participación como asesoras feministas rurales, lo veremos en el siguiente apartado.

En esta dirección doña Antonia comenta:

“Ahí me enseñe gracias a Dios, ahí me enseñe a leer y escribir, ahí me desperté y todo, antes yo no podía escribir, yo seguí estudiando primaria, ahí me desperté en la organización para escribir y para hablar poquito español, antes yo estaba metida como una culeca, no salíamos, yo cuidaba los niños, no salía, entonces como voy a aprender español, ahí me quede y todo aprendí”.

(Antonia, Tzinacapan, 2003).

Este aspecto en relación con aprendizajes básicos resulta fundamental para ellas, sobre todo si consideramos que la mayoría de las artesanas de la organización que tienen entre 30 y 60 años (más del 50% de las socias), no tuvieron oportunidad de ir a la escuela, o lo hicieron hasta 2º ó 3º de primaria, convirtiéndose en analfabetas funcionales. Esto se observa en el testimonio anterior de doña Antonia, así como en el de Juana María, quienes relatan lo importante que fue para ellas, adquirir estos conocimientos.

Juana María dice:

“Desde que entré en 1992, bueno todavía no sabía nada, pero yo empecé manejando la comercialización de artesanías, bueno con apoyo de asesoría, ahí fui aprendiendo pero ya después cuando ya se separaron las asesoras pues ya llevaba buen control sola, pues yo ya lo sabía... ahora la verdad ya sé cómo es las entradas, las salidas y cuál te queda el saldo de ganancia o de pérdida, todo se ve mensual, ...ahí vas aprendiendo y ya agarras tu responsabilidad tu tienes que saber cómo tú vas a trabajar, no tienes que esperar de alguna de las asesoras, ya no”

(Juana Chepe, Chicueyaco entrevista realizada por Beatriz Martínez 1998).

Doña Rufi plantea cómo fueron aprendiendo aspectos que no les enseñan en la escuela:

“Nosotras más que nada hemos aprendido a través de la organización, porque esas son cosas que en la escuela, bueno al menos yo a la escuela que yo fui no aprendí mucho de que debía de ser así, de que debía haber un respeto o sea un respeto igual de hombres para las mujeres como de las mujeres para los hombres, eso yo lo aprendimos a través de la organización”

(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Algunas compañeras como Esperanza muestran el reconocimiento que hacen de la organización con un gran amor y respeto llegándola a considerar incluso como “Su Mamá”:

“la organización, mi organización es como mi mamá porque ya entendí, ya entendí todas las cosas, ya perdí el miedo, ya perdí todo, todo, gracias a la organización, porque antes sí, no hablaba, yo no sabía que decir, y antes cuando yo hablaba, la voz me temblaba, yo no quería hablar, yo lloraba, yo no podía hablar, no como ahorita, ya unas cosas ya digo, ya hablo, ya opino de todo, no opinaba yo”

(Esperanza Contreras, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

También varias jovencitas solteras que fueron convocadas a la organización, generalmente a través de sus mamás, señalan ese interés en el aprendizaje de cosas nuevas “entre puras mujeres”, como uno de los principales motivos de su ingreso. Así lo platican Angélica y Dominga quienes ingresaron muy jóvenes a la organización, y han permanecido durante más de 10 años, llegando a ocupar cargos importantes dentro de ella.

Angélica, quién ahora tiene 26 años, a su corta edad ha jugado papeles importantes en la defensa de los derechos de las mujeres, por ejemplo, impulsó un programa de difusión y educación sobre la prevención de la violencia y del embarazo en adolescentes<sup>10</sup>. Ella destaca como su principal interés, el tema de los aprendizajes, sin desligarlo a la elaboración y comercialización de artesanías como parte de su identidad nahua.

“Yo de que entre al grupo estaba muy chica tenía como trece, catorce años, entré porque mi Mamá siempre participaba en esta organización y entonces nos llevaba a las reuniones, capacitaciones que iba, y entonces a mí me gustó como participaban en esas reuniones, en esas capacitaciones entonces por eso fue que yo ya quise entrar a esa organización “Maseual”. Me gustó de lo que enseñaban allí, que participaban puras mujeres y había confianza de platicar con ellas y de conocer a otras organizaciones y a otras mujeres también, yo ya había aprendido a hacer artesanías porque mi Mamá también hace artesanías y entonces pues también eso allí vendía yo lo que hacía y así nos apoyábamos entre familia”

(Angélica Rodríguez, Chicueyaco, 26 años, 2004).

Dominga de 25 años, soltera, entró a la organización cuando tenía 17 años, ella se ha interesado más en las labores artesanales de la organización, en el 2004, cuando se entrevistó era la responsable regional de comercialización de artesanías. Lo que no impide su interés y reflexión sobre sus derechos como mujer indígena y que luche por ellos, como refiere:

“A mí me invitaron las señoras del grupo de allá, de Cuauhtamazaco, nos fueron a ver a la casa, bueno invitaban también a mi Mamá a mis hermanas, pero mi Mamá no quiso, les dijo que tenía mucho quehacer en la casa y que no podía, a mí me interesó pues yo de por sí ya hacía mis artesanías y me interesó ese grupo de mujeres, quería conocerlo, porque ya había escuchado que hacían muchas cosas: talleres sobre las mujeres, los derechos, le dije a mi Mamá que si me daba permiso, yo entraba ya me dijo pues ves y fui, sí me gusto y hasta ahora pues aquí sigo”

(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, “Maseualsiuamej”, 2004).

De esta forma las mujeres artesanas llegan a considerar su organización como una escuela, aunque muy diferente a las convencionales como señala Rufi:

“Y bueno a mí también me gustó la forma de trabajar, me di cuenta que era diferente, pues no era lo mismo de por ejemplo cuando yo iba a la escuela, los maestros nos regañaban nos trataban mal, y también yo me daba cuenta que la gente mestiza muchas veces trataba de esa manera a nosotros los indígenas pobres, entonces me di cuenta que ahí la relación con la gente que apoyaba esto, que nos impulsaba, la asesoría y con quienes tratábamos era diferente el trato, quien estaba al frente como asesora, era una joven preparada, y a mí me gustó, porque en vez de que nos trataran mal o nos regañaran, nos explicaban y trataban de entender nuestras respuestas y las valoraba, eso me gustó mucho, me interesó aprender de esa manera y me quede.

(Rufina, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2003).

De esta manera se muestra como través de los procesos educativos en la organización se reconstruyen las identidades de las mujeres indígenas y se fortalecen; al mismo tiempo que se genera una identidad

<sup>10</sup> Este programa lo impulsa al ser merecedora de la beca de liderazgo Semillas – Mack Arthur que se otorga a mujeres jóvenes indígenas que han destacado en su comunidad por su papel en la defensa de los derechos de las mujeres indígenas.

colectiva como mujeres a partir de la cual se logra una identificación entre asesoras mestizas y mujeres artesanas nahuas, quienes descubren la posibilidad de una relación diferente con “los otros”, los mestizos, a quienes anteriormente consideraban como maestros y maestras que regañaban y que no valoraban a los indígenas, e incluso trataban mal. En este caso se encuentran con mujeres mestizas que, desde sus propias palabras, se esfuerzan por entenderlas y las valoran.

Esto dio inicio a un encuentro intercultural de diálogo, respeto y de mutuos aprendizajes, que posteriormente hará posible la construcción de alianzas estratégicas entre mujeres distintas pero iguales, en lo cual profundizaré más adelante.

A manera de reflexión, estos primeros encuentros fueron muy importantes, así como los diálogos que posteriormente permitieron el intercambio y aprendizajes mutuos, con importantes impactos en nuestras subjetividades e identidades, en este caso específico como mujeres. En mi caso particular, este proceso en el que me impresionaba su forma de trabajar, de luchar, de ganarse la vida, los obstáculos que enfrentaban y como a pesar de ellos seguían adelante y disfrutaban de su vida, y de su ser mujeres, me permitió reconocermé y valorarme como mujer. Esto escribía en la dedicatoria de mi tesis de maestría, a pocos años de trabajar con ellas.

*“A las mujeres nahuas de Cuetzalan, entre quienes aprendí  
a reconocermé y valorarme como mujer”.*

### **La Construcción de un Sujeto Colectivo: “Nosotras, la organización”**

Se ha planteado como un desafío metodológico el estudio de las identidades colectivas de las mujeres indígenas, entre otras cosas por tratarse de actoras sociales que rompen con las categorías de pasividad y sumisión plasmadas en las etnográficas clásicas y realmente se nos presentan como sujetos complejos e históricos inscritos no solo en el espacio de la comunidad sino tendiendo fronteras regionales, nacionales e internacional. Patricia Arti cuestiona el concepto de comunidad ya que niega la diferencia entre sujetos y la diferenciación social y el ideal de comunidad tiende a valorar y reforzar la homogeneidad considera que el espacio de la comunidad no puede ser la unidad de análisis por lo que prioriza la organización como unidad de análisis. (Patricia Arti, 2003)

La misma autora plantea que la comunidad de mujeres se construye como la representación colectiva de un nosotras que utiliza como marca de identidad un conjunto de elementos culturales para diferenciarse de los otros. Se amplían las fronteras étnicas de pertenencia comunitaria dando lugar a nuevas categorías de autoadscripción más amplias e incluyentes que las comunidades locales. Así se apela a un nosotros colectivo, definiéndose como sujetos colectivos hay un llamamiento a ser “mujeres indígenas lo que las

hace trascender del espacio de la familia, de la comunidad, para buscar una identidad común, basada en su adscripción étnica, genérica a partir de donde establecen alianzas y pactos. (Patricia Artia, P. 2000)

En diversos testimonios de las artesanas observamos también, cómo a partir de la identificación de necesidades comunes, a partir de la reflexión y diálogos colectivos, y de la posibilidad de su satisfacción a través de la organización, se va tejiendo un compromiso entre ellas, que les permite identificarse como colectivo de mujeres indígenas con necesidades y sueños comunes; empezándose a constituir en un “nosotras”.

“... nosotras en la organización se nos dan talleres a las mujeres y aparte del grupo se les invita a otras mujeres a que participen en ese taller. ...Las gentes opinan que nosotras de que estamos organizadas hemos logrado mucho...pues sí, el que nosotras hayamos empezado ( a organizarse) sirvió para que mas mujeres participaran, se dieron cuenta que lo que decían de nosotras no era cierto, sirvió pues para que nosotras vivamos mejor, si no a lo mejor seguiría igual, ya no es como antes”  
(Cristina López 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

Lo que me interesa resaltar en el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan, es su liga al grupo de mujeres mestizas “asesoras feministas rurales”, entre quienes se establecen intercambios y relaciones inter subjetivas muy cercanos, que conducen, en un momento dado, al planteamiento de identidades comunes. Sin dejar de señalar las diferencias culturales que llevan a otro tipo de diferencias como las de clase, y que hizo posible la construcción de alianzas entre mujeres distintas.

Así, en un momento dado identifiqué como se conjugan y se confunden sus identidades individuales y colectivas, llegando a hablar en plural y a pensar en la organización como un sujeto global con pensamiento propio:

“nosotras pensamos que tendríamos que aprender y aprovechar esos espacios que tenemos nosotras”  
(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, 25 años “Maseualsiuamej”, 2004).

Esa identidad colectiva es la que las lleva a identificar a “la organización” como “su madre” y a auto identificarse entre mujeres organizadas como “hermanas”:

“Nos vemos diferentes a las mujeres no organizadas, unidas, más capacitadas, sensibles a los problemas como mujeres, pensadoras, con deseos de progresar, desarrollar a nuestras comunidades, contentas, participativas, bien, diferentes, seguras, como si la organización fuera nuestra Mamá y nosotras fuéramos hermanas, “Mosenyolchicaua”<sup>11</sup>.  
(definición colectiva de su identidad, taller de análisis del proceso de comercialización de artesanías, 1999).

Este sujeto colectivo, “el nosotras”, “la organización”, en sus primeros momentos se fortaleció en su diferenciación con las demás mujeres que no se han organizado. Llegándose a sentir diferentes a las demás mujeres indígenas.

<sup>11</sup> Ellas introducen en la definición de su identidad, este término que forma parte del nombre de su organización, y que de acuerdo a mi entendimiento del nahuatl, se refiere a “juntas nos apoyamos”

“Somos diferentes con las mujeres que no están organizadas, ellas sienten que son pérdidas de tiempo porque en la casa se tiene mucho trabajo, pero algunas van viendo que hay beneficios y si se van integrando mas , yo ya desperté como mujer indígena, y sí me imagino que yo soy diferente, vamos teniendo algunos conocimientos y vamos pensando bien en los talleres y yo creo que sí somos muy diferentes a las que no están organizadas pues ya veo que existen otro tipo de experiencias, otras vidas y nosotras pensamos que tendríamos que aprender y aprovechar esos espacios que tenemos nosotras”  
(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, 25 años “Maseualsiuamej”, 2004).

Si bien se sienten diferentes, ese sentimiento que refuerza su identidad colectiva como mujeres indígenas organizadas, no las lleva a sentirse superiores que las demás, ni mucho menos a dejar de sentirse y pensarse como mujeres indígenas pobres. Lo cual es aclarado por doña Rufi.

“Yo soy una mujer como todas, en eso no he cambiado, soy una mujer indígena pobre y con muchas obligaciones, solo que ahora además de ser una mujer artesana, soy una mujer organizada”  
(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, Maseualsiuamej, 2004).

Dominga como mujer joven, piensa que el estar en la organización le ha permitido cambiar sus sentimientos, recordemos que para la cultura nahua el pensamiento y el sentimiento van unidos, y que en ello se diferencia de otras mujeres jóvenes que enfrentan muchos problemas por falta de información.

“Somos diferentes en los sentimientos por ejemplo pensar bien las cosas, qué es lo bueno, algunas muchachas luego se dejan llevar por algún hombre y empiezan otra relación. Las muchachas casi no se casan luego otra vez regresan pero ya con otras responsabilidades y son menores de edad, eso a mi no me gustaría para mí”  
(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, 25 años “Maseualsiuamej”, 2004).

Esta pertenencia a la organización, al mismo tiempo que transforma sus identidades de género, también refuerza y valora su identidad étnica, lo que es notorio en las palabras de Fabiola, quien como mujer joven y a diferencia de muchas jovencitas de ahora, valora sus aprendizajes en la organización, y sobre todo, el haber aprendido a valorarse como mujer indígena.

“Yo soy Fabiola, soy artesana y socia de un grupo, yo crecí en la organización, pues entre desde los 15 años y allí he aprendido todo, pues ya no seguí estudiando, aprendí a participar a conocer otras gentes, yo salía a vender a la ciudad y allí también se conoce, y en los talleres he aprendido a defenderme y a valorarme como mujer indígena”  
(Fabiola, Tzicuilan, “Maseualsiuamej” 1999).

Ciertamente también su pertenencia a la organización “Maseualsiuamej” les ha dado además de todas las posibilidades señaladas, un cierto orgullo de pertenecer a la “Maseualsiuamej”, lo que les ha permitido reconocer sus cambios y transformaciones como mujeres en un momento dado, y las ha llevado a plantearse como “mejores” que otras organizaciones.

“nosotras sí hemos avanzado y tenemos muchos logros, además de lo de artesanía, y el Hotel, pues hemos aprendido a hacer nuestros trabajos por nosotras mismas, y a ya no dejamos de los demás. es decir decidimos por nosotras, (Juana Chepe, 43 años, Chicueyaco, Maseualsiuamej 2004).

Esta aseveración de Juana Chepe hace referencia, entre otras cosas, que las otras mujeres hacen chismes entre ellas, que les da miedo salir a vender fuera, que nada más se dedican a la venta de artesanías y no ven otros problemas, que no les interesa capacitarse, que son muy celosas de su trabajo entre ellas.

Si bien tiene mucho de cierto, también demuestra una cierta arrogancia entre las compañeras de la Maseualsiuamej y no toman en cuenta que así empezaron ellas y que fue gracias a ese proceso de reflexión sobre su situación y condición como mujeres indígenas, del que hemos hablado, al que lograron saltar muchos de los obstáculos que otras organizaciones no han logrado. En un testimonio de Rufina, realizado en 1999, parece aclarar un poco esta visión de las “Maseualsiuamej”, al señalar.

“Bueno porque como mujeres indígenas todas tenemos las mismas necesidades, tenemos también las mismas inquietudes, y hemos sabido a través de la organización sacar adelante nuestros problemas. Por eso creo que somos iguales, porque estamos en una organización, pero no nada más nosotras, hay otras mujeres que aunque no estén en una organización también colaboran con su comunidad y hacen cosas, pero yo siento que nosotras como que tenemos más conciencia de lo que hacemos o sea sabemos un poquito cuáles son nuestros problemas y pues tratamos de ayudarnos para solucionarlos” (Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, Maseualsiuamej, 1999).

Es así como vemos aparece “el nosotras” unido al tema de la conciencia de sus problemas, ellas consideran que la organización les ha dado esa posibilidad de darse cuenta de sus problemas y de buscar alternativas juntas para solucionarlos. Asimismo señalan la importancia de la reflexión intercultural, sobre la problemática de género en sus familias y comunidades indígenas.

Esta situación es posible en el encuentro y dialogo con “las otras” (asesoras mestizas), en la formación y recreación de nuevas identidades individuales y colectivas, que posibilitan la definición de esas “nuevas necesidades”, al mismo tiempo que su satisfacción en ese mismo encuentro.

“Así íbamos reflexionando en nuestros talleres sobre nuestra problemática como mujeres indígenas, las asesoras sí nos decían y nos daban información ya de los temas que tratábamos, pero no nos decían esto es así y así debe de ser, sino que siempre nos preguntaban por ejemplo ¿en su comunidad como es?, ¿en su familia, como es? y ya ustedes ya ¿cómo ven eso?, y pues así entre todas opinábamos (Angélica Rodríguez, Chicueyaco, 26 años “Maseualsiuamej, entrev 2001).

La concientización a través de la reflexión y el dialogo colectivo ha sido una estrategia fundamental en la “Maseualsiuamej”, impulsada por las asesoras feministas rurales, por medio de talleres con diversas temáticas, tanto en el desarrollo de habilidades como de capacidades de análisis y reflexión en la búsqueda de alternativas a su situación. Estos talleres durante los primeros años, casi diez, de la organización eran

realmente intensos, realizándose por lo menos un taller mensual en el consejo, en los comités y en cada uno de los grupos de base participantes (Mejía et al 2001; Martínez 1999, Nasser2001).

Esta misma estrategia, llamada de concientización, ha sido reconocida por los movimientos populares y por el feminismo de todas clases como elemento fundamental para el crecimiento del movimiento de mujeres. Amy Conger Lind (op. Cit.) en su artículo sobre las mujeres de barrios populares del Ecuador, menciona este aspecto como fundamental en el proceso de todos los grupos considerados en su estudio. Para las feministas rurales efectivamente la concientización es fundamental para los procesos que impulsamos, sin embargo la consideramos no como algo aislado o ajeno a los procesos productivos, o de sus procesos organizativos en la búsqueda de la resolución de necesidades fundamentales es así que consideramos que:

“Una de nuestras primeras reflexiones es que la metodología de trabajo con mujeres rurales debe interrelacionar la teoría con la práctica, partiendo de las necesidades específicas de las mujeres..... no es posible plantear una estrategia homogénea dada la diversidad de problemáticas concretas en las que están inmersas las mujeres campesinas, como tampoco considerar que la metodología sea una receta. Es necesario trabajar y aprender continuamente adecuando los métodos a las situaciones cambiantes”  
(Aguirre, Carmona y Albertí, 1993: 11).

Es así como las mujeres nahuas se han conformado como sujeto colectivo donde la etnia y el género se entrecruzan para formar un todo identitario, por ejemplo señalan en su objetivo general “ Nosotras a través de la organización de mujeres indígenas, nos proponemos contribuir al desarrollo de nuestras comunidades luchando, defendiendo y valorando nuestra cultura. Y como mujeres capacitarnos para resolver nuestras necesidades y las de nuestras familias, logrando mejores condiciones de vida, con dignidad y respeto entre todas y todos”. En esta organización de mujeres artesanas: artesanía, mujeres y autonomía parecen formar una intrincada relación que permite abrir una ventana de comprensión sobre estos procesos. Así clase, género y etnicidad juegan una intrincada relación que de acuerdo con Castro (2001), puede pensarse como el sustento del accionar político de las mujeres de las “maseualsiuamej”. La identidad de estas mujeres se va construyendo a través de un discurso que rompe con elementos de la costumbre y la tradición tal y como ha sido construida, así su identidad aparece como el punto de quiebre.

### **Construcción de Identidades interculturales**

¿De quién estamos hablando cuando, tanto las asesoras como las socias indígenas, hablamos de “la organización”? tanto asesoras como socias empezamos a utilizar un lenguaje común y a referirnos a “la organización” como a un sujeto que conjunta a varios, lo cual me lleva a pensar en esa identidad colectiva que se materializa en “la organización”, pero no sin dejar de preguntarme: ¿quien es ese sujeto?, ¿quienes son, somos o fuimos “la organización”?, ¿son las mujeres nahuas? o ¿somos las asesoras?, ¿son los proyectos?, o ¿las instituciones que la apoyan? Creo que la organización efectivamente somos todas

ellas, todo ello y más, somos la interrelación de estas subjetividades mezcladas, las artesanas, las mujeres adultas, las jóvenes, las asesoras, el CADEM, ¿Comaletzin?, los proyectos, hasta algunas instituciones cercanas como el Colegio de Posgraduados, esa amalgama de identidades todo junto conformamos en un momento dado “la organización”.

Vemos entonces a la organización “Maseualsiuamej” como esa interrelación de subjetividades, como ese encuentro de identidades, fusión de múltiples identidades de género, de clase, de etnia, que va permitiendo al mismo tiempo que la identificación, la confrontación, el autoreconocimiento y el reconocimiento de “las otras”. Esto nos llevó a ver, hasta cierto punto, como una sola, que da el poder de nombrar a ese sujeto como un “nosotras las mujeres organizadas”, “nosotras las mujeres de la Maseualsiuamej”, “nosotras las mujeres”.

Lo anterior llevó a una identificación de género entre mujeres distintas pero semejantes, con deseos e intereses comunes, pero también con perspectivas culturales y de clase distintas, que favorecen la identificación y las alianzas pero que imposibilitan la conformación de una sola identidad, aún a pesar de los deslumbramientos momentáneos por parte de los dos grupos.

La identificación para las compañeras “Maseual” con nosotras como mujeres asesoras, se da principalmente en la confrontación con lo masculino, al ser atacadas por este grupo de sus propias comunidades, de sus propias familias y de su propia organización cuando estuvimos en la Tosepan, y sentirse entonces identificadas con quienes las apoyábamos solidariamente. El conflicto con los dirigentes indígenas y mestizos de la cooperativa “Tosepan” en la que ellas iniciaron y que después de un largo conflicto de poder, de género y por intereses materiales, tuvieron que salir y conformar su organización propia de mujeres, la “Maseualsiuamej”.

Frente a este conflicto, que enfrentamos juntas, asesoras, dirigentes y socias de la organización, lo que resaltó, fueron las diferencias de género entre hombres y mujeres y la identificación entre mujeres indígenas y asesoras rurales acentuándose la identidad de género y la posibilidad de la lucha por los derechos como mujeres.

“Fue muy importante este problema, para nosotras como mujeres, a las compañeras se nos hizo pensar la relación con los hombres, que no estaba bien así como venía siendo, que teníamos derecho, y que si podíamos como mujeres organizarnos, que tenemos derecho a decidir, a ser nosotras mismas y a no estar siempre subyugadas a ellos, y que siempre nada más decidan por nosotras”  
(Juana García, 63, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

La Identidad de género fue lo que en ese momento hermanó a las mujeres indígenas y asesoras mestizas, viéndonos como una sola, como mujeres con intereses comunes.

“Pues si creo que fue algo nuevo para la comunidad, para los hombres, no muy tradicional, porque la mujer siempre tenía que estar en la casa no teníamos que hablar de nosotras como mujeres, de nuestros problemas, fue algo muy fuerte para ellos que la mujer empezara a salir y tener reuniones hablar de todo esto y les calló mal, a la larga diario salir, diario trabajar, diario capacitarnos, si les calló mal, pero al mismo tiempo para nosotras tanto ataque, tanta critica, nos hizo como hacernos más fuertes, unimos entre nosotras y nuestras asesoras, ósea como mujeres todas, para luchar por lo que nosotras queríamos ”  
(Juana García, 63, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Es decir, la construcción de una identidad de género común entre mujeres distintas, que en un momento dado coincidimos en la defensa de nuestros derechos frente al grupo de hombres de la cooperativa, que nos amenazaba de distintas maneras. Cabe mencionar que además Encontramos el apoyo y solidaridad de otras feministas de México, académicas, feministas rurales, feministas tradicionales con quienes las asesoras teníamos contactos, en fin, con mujeres de muy distintas concepciones, clases e identidades, pero que en ese momento nos unimos y nos identificamos con una causa común “La autonomía de las mujeres indígenas de Cuetzalan”.

“Muchas mujeres de México y de otros lugares nos apoyaron, de otras organizaciones de mujeres, campesinas muchas, pero otras también, las feministas de Comaletzin y de otras, muchas, muchas, todas mandaban cartas de apoyo a los periódicos, a la Tosepan y al Colegio de Postgraduados, por eso si nos sentimos apoyadas por todas las mujeres, no nos sentimos solas, nos sentimos fuertes porque estaban nuestras asesoras y las demás mujeres con nosotras, nos dio mucho gusto, y a partir de ahí siempre hemos estado unidas con ellas”  
(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, Maseualsiuamej, 2004).

Así fue como el conflicto entre los hombres y las mujeres de la cooperativa y más específicamente el ataque frontal que sintieron las mujeres de “la organización”, posibilitó la construcción de una identidad común, de una identidad de género entre mujeres indígenas y mujeres mestizas “las asesoras feministas rurales” quienes juntas nos definimos y nos defendimos frente al grupo de hombres, también de indígenas y mestizos de la Cooperativa “Tosepan”. Esta identidad común, de género, que en un momento del proceso prevaleció es lo que posibilitó la construcción de una fuerte alianza estratégica entre mujeres distintas, en el reconocimiento de la diversidad.

Esta identidad que nos permea y deslumbra como asesoras rurales, eventualmente nos confundió sobre nuestra propia identidad como mujeres profesionistas y asesoras rurales, ya que en cierto momento, después de más de 10 años no sólo de trabajo, si no de vivir y convivir con las mujeres, las familias y comunidades nahuas, dejamos de ser mujeres ciudadinas, ya no somos fidedignamente mestizas, ni mencionarnos como feministas urbanas o académicas. Afloró nuestro pasado rural, nuestro deslumbramiento hacia la cosmovisión indígena, nuestros ancestros indígenas y nuestra historia renacía en nosotras.

“ pues mira en ciertos momentos nos identificamos tanto con ellas, con la organización, que efectivamente nos hicimos como una, y llegaba un momento en que sentíamos la problemática como si fuera nuestra, ya nos sentíamos como parte de ellas, retomando muchas formas de hablar y hasta de pensar como ellas, y quizás

hasta sentir como ellas, pero sabíamos que eso no era posible, que no debería de ser así”  
(Asesora de la Maseual, entrevistada por RedPAR 2001).

Es decir, un proceso de interacción de identidades indígenas y mestizas, y de construcción de una identidad común de género, que nos transformó como mujeres de ambos grupos. En este trabajo no intento profundizar en ello, solamente decir que de cierta manera, nosotras fuimos impactadas por el proceso y por su cultura, más que ellas mismas, lo cual he comentado con las otras compañeras asesoras. Lo que me lleva a escribir en 1990, en mi dedicatoria de tesis de maestría:

“A las mujeres nahuas de Cuetzalan entre quienes comencé a  
reconocerme, y a valorar mis cualidades de ser mujer”  
(Susana Mejía 1990).

Ofelia, una de las asesoras, lo plantea también a su manera:

“Te iba a comentar que lo que estoy haciendo es lo que me gusta. A mi no me cuesta trabajo. Es más lo gozo, todos los días hablando con ellas, trabajando, platicando sus problemas. Es lo que yo quería en mi vida, ahora sí que si algo que a mí me gustaría en mi vida, es esto... Yo quiero mucho a esta organización, como que he vibrado mucho con ella,. De todas las cosas que me han pasado en mi vida, las cosas que he pasado en la organización han sido las que más han influido en mi vida, de crecimiento, de broncas personales, también yo les he confiado mucho. Hemos llegado a hablarnos de cosas muy intimas y muy fuertes, tanto de ellas como mías y creo que eso sí me ha ayudado mucho a crecer y bueno pues a seguir adelante”.  
(conversación con Ofelia Pastrana, asesora de la organización, entrevista de Pilar Alberti, 1993).

Esta situación, eventualmente nos llevó a la necesidad de definir nuestra identidad como asesoras, como una manera de diferenciarnos de la de las propias organizaciones y de las mujeres indígenas y campesinas, no sin dejar de mencionar la manera en que hemos sido impactadas por su modo de vida.

Somos un grupo de mujeres profesionistas, asesoras de mujeres rurales....arraigarnos en el campo ha sido para nosotras una opción de vida placentera de contacto con la naturaleza, con la tierra, con los ciclos agrícolas en donde hemos aprendido de las campesinas y los campesinos nuestra dimensión real frente al mundo.....  
(Tríptico Comaletzin 2000).

La identificación entre mujeres indígenas y asesoras feministas rurales, y la construcción de una identidad de género común, al mismo tiempo que una posibilidad de alianzas, fue una limitante en la búsqueda del fortalecimiento de la autonomía de la Maseualsiuamej como sujeto social, lo cual para nosotras era uno de los principales propósitos en el trabajo con mujeres rurales.

Rescatamos la autonomía como estrategia para la construcción del poder que nos permita establecer un dialogo de mayor igualdad con la otra mitad de la humanidad, en la búsqueda de una sociedad más justa y

Este aspecto, que ha sido señalado como dificultad en otros procesos organizativos de mujeres, también lleva a que Beatriz Martínez (1999), lo considere como un elemento limitante de la autonomía y del proceso de empoderamiento en la Maseualsiuamej, señalando que:

“Es necesario hacer notar también aquellos aspectos que en los procesos de acompañamiento a esta organización se oponen al empoderamiento como sujetos colectivos, la confusión de identidades de las asesoras al involucrarse en la problemática de las mujeres indígenas, que como señala Lorena Aguilar “lleva a la facilitadora o asesora a pensar que esta en igualdad de condiciones que las demás miembros de la comunidad” (Aguilar 1997:11) y continúa Beatriz: “y con ello se dificulta una visión clara sobre el papel que se debe jugar para favorecer la autonomía de las organizaciones y sobre la responsabilidad y distribución del trabajo, esto es qué corresponde a la organización y que a las asesoras, capacitadoras, facilitadoras que acompañan el proceso” (Martínez, 1999).

Más apremiante que esta preocupación sobre la responsabilidad y distribución del trabajo, lo que de alguna manera resolvíamos y se nota en las palabras de Juana Chepe cuando dice que ella ahora lleva sus cuentas sin necesidad de asesoría o cuando doña Rufi habla de realizar sus propios proyectos, para mí fue más importante el tema de la representación y de poder discernir realmente quién habla, cuándo habla “la organización”, cuándo propone “la organización”, cuándo decide “la organización”.

Si consideramos esta interrelación de subjetividades que en cierto momento se convierte en fusión, realmente se torna muy difícil discernir esta situación y en un momento dado sentimos que al vivir tan cerca y tan profundamente la problemática de las mujeres indígenas, llegando a tal grado de identificación con ellas, eventualmente nos vimos tentadas a hablar no por ellas, pero como ellas y desde ellas, llevándonos a un momento de confusión de identidades. La cita anterior, en donde una de las asesoras señalaba: “...ya nos sentíamos como parte de ellas, retomando muchas formas de hablar y hasta de pensar como ellas, y quizás hasta sentir como ellas, pero sabíamos que eso no era posible, que no debería de ser así”; resalta esta confusión de identidades. Es importante señalar que si bien con algunas compañeras y en ciertos momentos existía esa diferenciación de identidades, en otros lo que prevalecía era la diferenciación de clase y de etnia. En este sentido, Dominga señala:

“Pues yo diría que sería más las indígenas, que las indígenas sufrimos más, no sé porqué, pero siento que hay una diferencia, porque las indígenas no tenemos mucho recurso, no podemos luchar mucho porque no tenemos recursos para mantener a la familia, para apoyar a la familia, y andar en eso”  
(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, 25 años “Maseualsiuamej”, 2004).

Juanita se refiere a las diferencias con las asesoras, resaltando las diferencias en cuanto a los estudios, que permiten a las asesoras poder apoyar más a las mujeres.

Bueno las asesoras ellas pueden andar en lo de la organización y bueno de apoyar a las mujeres porque yo pienso que ellas ya tienen un estudio más amplio, más universitario, están tomando estudios y nosotros no, nos falta mucho (Juana Chepe, 43 años, Chicueyaco, Maseualsiuamej 2004).

Asimismo continúa acentuando las diferencias entre mujeres indígenas y mestizas, mostrando incluso las diferencias de clase, aunque no se refiere exclusivamente a las asesoras, las incluye.

“si hay diferencia porque ellos los mestizos tienen a sus sirvientas, bueno a sus empleadas que les hacen, ellas salen a trabajar y tienen sus empleadas y las indígenas ellas tiene que hacer, ellas se van a trabajar o a reunión y tienen que hacer todas sus cosas de las casas antes de salir y se van a la reunión y tiene de regreso preparar y hacer su comida, es diferente” (Juana Chepe, Chicueyaco, Maseualsiuamej 2004).

Lo que finalmente nos demuestra la existencia de una clara diferenciación de las identidades de las mujeres, apoyando al cuestionamiento de las identidades esenciales, y por tanto de las identidades comunes, y más bien reforzando la idea de las identidades construidas, múltiples y cambiantes y multifacéticas, siendo además posicionales lo que han mostrado diversos autores (Mato 1995, Miguel Bartolomé (1976; Aida Hernández, (2001; Macleod 2008).

Esta situación de confusión de identidades, unida a la certeza de que nunca podríamos ser como ellas, y en la búsqueda de congruencia con nuestro firme propósito de fortalecer la autonomía de los sujetos sociales con quienes trabajábamos, nos llevó a plantear a partir de 1995 la separación como grupo de asesoras de la organización “Maseualsiuamej”. Esta separación se realizó a través de un proceso de dialogo y de reflexión con las compañeras de la Maseualsiuamej, el cuál fue difícil y doloroso, pero necesario. Fue así como en 1998 creamos nuestro propio colectivo, “entre nosotras, las asesora”, reconociendo y fortaleciendo nuestra propia identidad al que denominamos Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres A.C. (CADEM), desde el cual pudiéramos contribuir al fortalecimiento de éste y otros procesos autogestivos y autónomos de las mujeres indígenas, desde nuestra propia identidad como mujeres mestizas, de manera clara y horizontal. Idea que es plasmada en nuestro tríptico de presentación.

“Somos un grupo de profesionistas con experiencia de diez años de trabajo en comunidades pobres de la Sierra Norte de Puebla. Hemos realizado acciones de asesoría y capacitación con organizaciones mixtas y de mujeres para el mejoramiento de la familia y la comunidad. ...Queremos impulsar acciones de desarrollo rural, que permitan mejorar las condiciones de vida de la población y la posición de las mujeres desde una perspectiva de género, clase y etnia. ...Con esto queremos contribuir a la construcción de una sociedad más justa y democrática que nos permita tener una vida digna y feliz para todas y todos” (tríptico del CADEM, 1998).

El proceso de separación fue largo y difícil, pues ciertamente habíamos construido una serie de lazos sentimentales y de cierta dependencia, difícil de romper, y también en un momento dado fue difícil que las compañeras entendieran nuestra decisión, considerándola en cierta medida como “abandono”.

"Fue muy difícil nuestra separación, pues las compañeras no entendieron mucho nuestras razones, sentían que las dejábamos como que ya no queríamos trabajar con ellas, y bueno nosotras también nos habíamos acostumbrado a estar con ellas, verlas, platicar con ellas, convivir en su estilo, bromear reímos juntas y atravesar los problemas juntas, que sí, lo hizo muy difícil, pero si sentíamos que era necesario"

(Asesora de la organización en plática a estudiantes de visita a la Maseual 2001).

"Pues si nos dijeron que se iban a separar para apoyar a otras mujeres indígenas, y sí sabíamos que estaba bien porque con nosotras ya habían trabajado mucho y ya nosotras debíamos seguir solas, pero como que no, muchas compañeras no entendieron bien y ya nos habíamos acostumbrado a ellas"

(Joaquina Diego, "Maseualsiamej", 2003).

"Hubo un proceso ahí todavía de estira y afloja de qué es lo mío y qué es lo tuyo, que me corresponde a mí y que a ti, ahorita creo que ya estamos mucho más claras, porque además tenemos nuestros proyectos diferenciados. Los proyectos en que coincidimos a lo mejor ahí está un poquito más difícil, ahora tenemos otros proyectos y muchos ni siquiera son directamente con la Maseual, entonces queda mucho más claro"

(Asesora de Cuetzalan 1998).

Esta relación inter - subjetiva tan fuertemente construida entre las mujeres nahuas y nosotras, llevó a que unos años después la misma doña Rufi, al ser interrogada sobre la autonomía de su organización, lo planteé muy claramente y con firmeza en relación con las instituciones gubernamentales. Pero aún con ciertos titubeos y confusión en relación al CADEM, remarcando esos lazos de afectividad construidos tan fuertemente.

"Bueno nosotras ante las instituciones siempre hemos mantenido nuestra autonomía, ósea es una relación de respeto a la toma de decisiones de la misma organización....."Con la organización, el CADEM es un poco diferente, porque pues es cierto que ahí hay también ciertos afectos desde el principio de la organización, o sea como que es una relación diferente, pero pues también vemos que existen cuestiones de trabajo en las que hay que poner como un límite"

( Rufina E. Villa, Tzicuilan, "Maseualsiamej" entrevistada por Beatriz Martínez 1988).

Así vemos claramente que al mismo tiempo que las mujeres nahuas de Cuetzalan luchan por sus necesidades económicas, por vender sus artesanías a mejores precios como inicia su organización; también luchan por poder salir de su casa, por hablar, por aprender y aprehender su mundo; por ser escuchadas, transformando sus identidades y las de sus pueblos. Lo que ha permitido analizar algunos temas que me parecen interesantes, como el nacimiento de un "nosotras", mujeres artesanas, mujeres indígenas, que se fortalece en su interior y que se diferencia de otras mujeres indígenas no organizadas y en cierto momento también de sus asesoras, "mujeres mestizas", "feministas rurales", con quien comparten muchas cosas, y tienen la posibilidad de aliarse sobre ciertos intereses comunes, pero con quienes en palabras de ellas, "deben tener un límite".

También se observa que el proceso organizativo de las mujeres nahuas de Cuetzalan que he desarrollado principalmente a partir de sus voces y testimonios ha llevado a la conformación de un sujeto colectivo,

con voz y demandas propias de género situadas a su contexto sociocultural construyendo un sujeto con ideas y sueños propios. Conformando desde lo local una estrategia política, al estilo de lo que ahora ha sido nombrado como política cultural, que cuestiona desde lo local y desde lo personal y colectivo diversas relaciones de poder y dominación, en diversos ámbitos y niveles de poder.

Este proceso también nos permite hacer una crítica a las teorías del desarrollo que parten de necesidades prácticas y estratégicas de género, porque de alguna manera imponen visiones y parámetros sobre lo que es estratégico para las mujeres y es considerado liberador desde las planificadoras del desarrollo; desconociendo muchas veces la diversidad de estrategias y condiciones en las que las mujeres indígenas se organizan y enfrentan al poder. Resaltando la inoperancia de distintas teorías sobre el desarrollo; así como de políticas y programas gubernamentales que no toman en cuenta claramente las identidades tanto individuales como colectivas de los sujetos participantes; sus voces, y los intereses específicos de estos grupos, y menos aún las relaciones de etnicidad y género que se establecen al interior y hacia el exterior de ellos.

Es decir que no se pueden traspolar las políticas de género de países ricos o desarrollados a mujeres indígenas de países pobres, sin considerar sus identidades en relación a su clase y a su propia cultura. Lo que tampoco significa la negación de la interacción. Más bien se plantea la necesidad de diálogos interculturales, horizontales que partiendo del reconocimiento de las diferencias se avance en mejores formas de vida<sup>12</sup> para las mujeres en sus propios contextos. Se enfatiza la importancia de voltear a ver las maneras en que las mujeres indígenas van construyendo sus propias agendas de género y contribuyendo al mismo tiempo al desarrollo de sus pueblos.

El estudio de este proceso integrando las perspectivas étnica y genérica en la construcción de las identidades de las mujeres indígenas de la región, nos da pistas para ubicar las problemáticas de desarrollo rural desde perspectivas más amplias y que están siendo objetos de debate a nivel nacional como es el de la construcción de las identidades indígenas y el papel de estas organizaciones en temas de debate nacional como es el de los derechos de las mujeres indígenas y el papel que están jugando en la lucha por la autonomía de sus pueblos, a nivel local también nos permite adentrarnos en las estrategias cotidianas que las mujeres implementan al interior de sus propios grupos indígenas y desde sus propias visiones culturales.

En suma, creo que este proceso de lucha de las mujeres de la “Maseualsiuamej”, y el despliegue de sus identidades multifacéticos, permite cuestionar también diversas teorías sobre los movimientos sociales, que profundizan en la dicotomía entre reivindicaciones materiales y reivindicaciones culturales como mutuamente excluyentes, pues esta experiencia nos muestra más bien la interrelación entre distintas necesidades y demandas lo que nos lleva a la conclusión de que los movimientos sociales en la actualidad

<sup>12</sup> Hago mención a formas de vida o a una vida buena, para referirme a lo que las mujeres indígenas consideran como mejor vida para ellas, sus familias y comunidades y no imponer un concepto de desarrollo que muchas veces resulta ajeno a las ideas, cosmovisiones y contextos. Esto en concordancia con lo que plantea Esteva (2001) quien define el término de buena vida como “las condiciones que permiten a la gente, conforme a sus propias definiciones de la buena vida ejercer libremente sus capacidades en sus propios términos.

no deben analizarse solo en términos de logros políticos o económicos a nivel global, ni separados del ámbito privado.

En el siguiente capítulo voy a profundizar en las transformaciones que este proceso ha traído no solo en las identidades, sino en las relaciones de género en las comunidades indígenas donde abarca esta organización; no sin dejar de enfatizar los obstáculos y conflictos que estas mujeres han debido enfrentar para alcanzar lo que han logrado.



## **De mujeres indígenas de costumbre a mujeres indígenas nuevas: Transformaciones de las relaciones de género en las comunidades nahuas de Cuetzalan.**

### **Introducción**

Hemos ubicado nuestro trabajo en las teorías simbólicas y constructivistas de la cultura. , tanto desde la perspectiva antropológica donde se ubicarían algunos autores como Clifford Geertz, como desde la sociología en la que también ha habido acercamientos interesantes al tema, en el que Bourdieu es uno de sus principales exponentes. Así planteamos una definición de cultura considerándola como el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas - entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos- en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. Jhon B. Thompson (2002). A lo que de acuerdo con el autor citado agregaríamos que estas formas simbólicas se insertan en contextos y procesos históricos específicos y estructurados, y, retomando las corrientes neo-marxistas agregaríamos que los conflictos y relaciones de poder son ineludibles en todas las culturas.

Desde esta perspectiva es que planteamos de acuerdo a Estela Serret (2001..) que es el código simbólico de cada cultura es el que edifica identidades, nombra y establece jerarquías y desigualdades como las de género; no sin dejar de considerar el carácter cambiante y procesual en la construcción de las identidades. . Desde la sociología es Bourdieu, desde su planteamiento del tema del habitus, quien nos dice más sobre las maneras en que se reproducen las culturas y las identidades considerándolo como *“la disposición interna, del individuo o grupo social, a actuar de determinada manera ante situaciones concretas, tiene su origen en estas mismas actuaciones delante de esas mismas situaciones concretas; en otros términos se origina en la repetición de prácticas sociales dotadas de sentido en un momento histórico determinado que permite la expresión de lo más íntimo del ser histórico cuyo conocimiento se enraíza en la misma historia”*. Y agrega, es entonces *el sistema de valores implícito heredado de la pertenencia a un grupo social que sostiene las prácticas de este grupo en sí mismo*. (Bourdieu, 1985). Este mismo autor en su teoría sobre la práctica y la cultura nos permite concebirla como un proceso dinámico de producción, transformación o actualización de símbolos o significados.

Es bajo este planteamiento que en el presente capítulo voy a analizar cómo los procesos de participación y lucha que describo en el capítulo anterior, que llevan al fortalecimiento de las identidades de las mujeres artesanas y a la construcción del “nosotras, las mujeres indígenas, las mujeres organizadas”, y que pone en juego la conjunción de diversas subjetividades, también han abierto la posibilidad para la transforma-

ción de las relaciones identitarias en las comunidades nahuas de Cuetzalan, tanto a nivel personal como familiar, transformando el orden cultural que estructura las relaciones de género como jerarquizantes y desiguales en las comunidades nahuas estudiadas. Transformando también los imaginarios sociales, las prácticas, los hábitos y las significaciones, es decir la cultura.

Aspecto que pasa por la transformación de las tradiciones y las costumbres que establecen el “orden cultural de género” dentro de estas comunidades.

Por supuesto este proceso que no se ha dado de manera espontánea y/o natural, mucho menos sin fuertes oposiciones y confrontaciones de uno y otro lado. Es así que las mujeres nahuas que se integran a la organización, deben superar diversas tensiones y conflictos que parten desde lo individual, pasan por lo familiar, atraviesan lo organizativo e irrumpen en lo comunitario. Estos conflictos que tienen que ver principalmente con la cultura y con el género, o mejor dicho, con la manera como se conciben las identidades de género en la cultura nahua, y que implican el cuestionamiento de poderes instituidos tanto en la comunidad nahua como en la sociedad en general, será tema de este capítulo.

Para su análisis me ubico en una noción del poder que no lo ve como una idea negativa o como un atributo de unos cuantos “todopoderosos” que conspiran para dominar a los otros, sino más bien, en concordancia con Foucault, lo veo como algo que todos y todas tenemos y que el mismo poder supone una resistencia.

*“El poder esta en todas partes: no es que lo englobe todo sino que viene de todas partes...el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos están dotados: es el nombre que se presta a una situación estrategia compleja en una situación dada”.*  
(Foucault, 1983:113).

Refuerza además la idea de que donde hay poder hay resistencia:

*“el poder se debe pensar en función de las formas de resistencia y que en lo que el llama como modernidad tardía, resaltan las oposiciones al poder de los hombres sobre las mujeres; de los padres sobre los hijos; de la medicina sobre la población; de la administración sobre el modo de vida de la gente”*  
(Foucault 1988:229-230).

En éste caso se enfatiza cómo el enfrentamiento a estos conflictos lleva a la transformación de las identidades y relaciones de género; así de cómo los conflictos que las mujeres nahuas debieron enfrentar en un momento dado fortalecieron su capacidad transgresora, abriendo la posibilidad de pasar de la resistencia oculta a una resistencia abiertamente política.

También me pareció interesante plantear, cómo el papel de las mujeres artesanas, “mujeres de costumbre” y fieles reproductoras de su cultura, no ha significado en ellas una visión conservadora hacia el lugar de

la mujer en la comunidad y sociedad en general. Por el contrario, esta organización de mujeres artesanas conformada principalmente por mujeres indígenas, "de costumbre", a las que se van uniendo otras, incluso algunas jóvenes, pero todas ellas artesanas tradicionales, impulsaron una nueva forma de ser mujeres; aún enfrentando a las tradiciones<sup>1</sup> que consideran afectan esa nueva forma, y que se oponen a la construcción de nuevas identidades. Y cómo partiendo de sus múltiples identidades de género, etnia y clase, principalmente, han logrado relaciones de género basadas en la equidad y el respeto "entre todos y todas"

Esta confrontación hacia tradiciones o "prácticas tradicionales perjudiciales", que las artesanas consideran afectan su nueva forma de ser mujeres, no significa en ningún momento que dejen de lado sus costumbres indígenas y mucho menos que atenten contra su cultura. Por el contrario, esta misma organización está jugando un papel muy importante en la reproducción y revitalización cultural en la región, impulsando de manera clara y decidida tradiciones y costumbres que dan vida a su cultura, como fiestas, danzas, mayordomías, etc. De manera relevante, esta revitalización cuenta con la participación de las mujeres como sujetos activos, con representación y con una consideración clara sobre la importancia de fortalecer estas representaciones culturales para fortalecer a su pueblo indígena. Aun más, han impulsado de diferentes maneras, como veremos más adelante, otros aspectos trascendentales de su cultura, como son: el derecho y la justicia indígena, su relación con el medio ambiente, así como la reflexión general sobre la autonomía indígena, a través de su participación en la discusión nacional sobre la autonomía de los pueblos indígenas. Para esto, han participado de distintas maneras en los espacios nacionales de reflexión y diálogo que se abrieron a partir del movimiento zapatistas, como veremos en los subsiguientes capítulos.

Ese proceso de transformación de las mujeres nahuas de Cuetzalan, que parte del cuestionamiento de que ellas van haciendo a las tradiciones y costumbres que consideran les afectan como mujeres; parte de una consideración vivencial y teórica que considerando que las costumbres no son estáticas y que como mencionan diversos autores, entre los que destaca Hobsbawm aun las tradiciones se construyen, se reconstruyen, se inventan y reinventan:

"'Invencción de la tradición' se usa para referirse a un conjunto de prácticas, normalmente regidas por reglas abierta o tácitamente aceptadas, y a un ritual o naturaleza simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado"  
(Hobsbawm [1983] 1993: I). 422

Así mismo se considera, de acuerdo con autores latinoamericanos como Mato (1995) y Hernández (2001) que el trabajo de reinvencción, de re creación y creación de una cultura es una actividad permanente y relativamente inconsciente de toda sociedad grande o pequeña "tradicional" o moderna y Entendemos de acuerdo con autores latinoamericanos como Mato y Aida Hernández que más allá de

<sup>1</sup> Actualmente las propias mujeres indígenas han empezado a nombrar a las tradiciones que las afectan y las cuales quieren cambiar, como prácticas tradicionales perjudiciales para diferenciarlas de lo que es su cultura.

la existencia de algunos casos de invenciones más o menos deliberado de tradiciones, el trabajo de crear una cultura es una actividad permanente y relativamente inconsciente de toda sociedad grande o pequeña “tradicional” o moderna. Quienes además enfatizan que este proceso de creación colectiva, no esta exento de conflictos y disputas; al. Al contrario en cualquier sociedad esta actividad resulta ser conflictiva porque diversos actores sociales promueven sus propias representaciones simbólicas y compiten por generalizarlas societariamente. Asi de acuerdo con el trabajo de Mato, construir no debe entenderse como sugerencia de falsedad, invención arbitraria, o artificialidad, solo se pretende enfatizar que las identidades del mismo modo que otras representaciones sociales, son producto de acciones sociales y no fenómenos naturales, ni tampoco reflejos de condiciones materiales (Mato,1995).

Finalmente este tema nos habla de la tradición y la modernidad considerándolas de acuerdo con Thompson como un continuum, y el tema de la dicotomía entre tradición y modernidad tal y como lo plantea Thompson, nos es útil en nuestro análisis cuando señala los distintos papeles que la tradición juega en la sociedad y en el mundo moderno y que si bien muchas tradiciones han entrado en declive otras mantienen su significado en el mundo moderno, aunque estos conceptos deberán ser profundizados, para lo que nos parece esclarecedora la postura de Giménez cuando señala que:

“En resumen, tradición y modernización sólo se oponen como tipos ideales polares, pero históricamente no son totalmente incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y co-existir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo frecuentemente se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporarse y adaptarse a la nueva sociedad emergente.”  
(Giménez 1994)

Lo cual en el análisis de las mujeres de Cuetzalan nos va a permitir cuestionar las ideas dicotómicas sobre el continuo tradición – modernidad<sup>2</sup>, utilizadas por académicos, feministas liberales, algunos líderes indígenas y por el propio Estado, para deslegitimar y/o desvalorizar las luchas de las mujeres indígenas unos, y las luchas de los pueblos indios por sus derechos, otros. Como veremos en los testimonios, la transgresión a las tradiciones que se oponían a su nueva forma de ser mujeres y de relacionarse con los y las demás, no implica que estén en contra de su cultura indígena, ni que dejen de ser indígenas “ma-seualme”, sino que encontraron otra posibilidad de ser mujeres indígenas, en el respeto a las diferencias de género al interior de sus comunidades y pueblos. Usando palabras del zapatismo, diríamos que es precisamente la transformación lo que les permite mantenerse como mujeres indígenas: “Cambiar permaneciendo y permanecer cambiando”.

<sup>2</sup> Autores como Hobsbawm (1983) y Linnekin (1982), han planteado el uso político que se ha dado a la tradición, considerando que las tradiciones se construyen socialmente, se inventan y reinventan, siendo que algunas son legitimadas y otras no, de acuerdo a mecanismos de poder.

## Conflictos y transformaciones en las identidades de género

Hemos visto como la motivación de las mujeres de Cuetzalan, hacia su participación en la organización, va aumentando, la que ven ya no sólo como un medio para comercializar sus artesanías, sino que empiezan a valorar como un espacio de encuentro, de aprendizaje y de transformación de su situación como mujeres. Esto fue lo que las llevó a revelarse de manera clara y abierta contra las diferentes limitantes que obstaculizan su participación, identificando a algunas tradiciones como obstáculos principales que limitan su participación, considerándolas como perjudiciales a su nueva forma de ser mujeres. Para esto han desarrollado diversas estrategias para transgredir estas normas y/o tradiciones que consideraban ya no adecuadas para su “ser mujeres indígenas nuevas”. Lo anterior muestra claramente que en las mujeres artesanas empezaba a germinar la idea de que para poder transformar sus vidas, deberían también transformar las costumbres y tradiciones que les afectaban como mujeres, comenzando a reconocer al género y a la cultura como en permanente transformación.

En este primer apartado revisaré las maneras en que las artesanas fueron enfrentando una serie de obstáculos y cuestionamientos que limitaban su organización como mujeres artesanas. Ya que en la búsqueda de mayores ingresos para apoyar a sus familias, también fueron encontrando otra posibilidad de “ser mujeres indígenas”: saliendo de su casa, platicando con otras mujeres, reflexionando, diciendo su palabra, capacitándose, participando en diversos espacios, desarrollando proyectos, construyendo y reconstruyendo sus identidades como mujeres indígenas.

Un elemento interesante a resaltar, que se observa en esta lucha, es precisamente la conflictividad que se opone a esta nueva forma de ser mujeres (forma nueva que a la vez les permite mantenerse como mujeres indígenas), lo que fortalece la resistencia de las mujeres nahuas y les da poder en la colectividad para ir construyendo demandas propias, individuales y colectivas.

A la manera de Scott.

“En condiciones iguales, entre mas involuntaria, humillante, onerosa y explotadora sea la dominación, mas alimentará un contra discurso violentamente opuesto a los argumentos oficiales”  
(Scott, 2000:164)

### De lo personal: “Una mujer no puede andar sola”

Uno de los principales conflictos que deben enfrentar las mujeres nahuas de Cuetzalan, se relaciona con la transgresión del “deber ser” de las mujeres dentro de la tradición que marca el ámbito doméstico, como el lugar para la mujer, no debiendo salir sola. “Una mujer no puede andar sola”, según nuestras

costumbres comenta Aurelia. Transgredir esta norma significa, además de los problemas con los esposos, familiares y comunidad en general, en primer término, la confrontación personal, reflejada en miedos y culpas que surgen del aprendizaje sobre su “deber ser” como mujeres y sus espacios de movimiento.

De esta manera, el hecho de que las artesanas empezaran a salir “solas” de la casa a reuniones de mujeres, y más aún, que por actividades organizativas salían fuera de la comunidad y del municipio, significaba una tensión muy importante y muy difícil de resolver para las mujeres nahuas. Por un lado sentían la imperiosa necesidad de organizarse para apoyar a la familia, y a sus hijos, pero por otro, sabían que de acuerdo a sus costumbres, ellas no debían salir de la casa y “andar solas” y sin permiso del marido. Por lo que hacerlo, si bien es una decisión que toman las mujeres nahuas que se organizan, en un inicio se vive con un gran miedo y grandes culpas.

Las palabras de Cristy son elocuentes en cuanto a los sentimientos individuales y subjetivos de las mujeres nahuas, dejando ver este miedo a salir fuera de la casa, y más aún, fuera de la comunidad, considerado como un espacio vedado para las mujeres indígenas. Esto va unido a la culpa por dejar a su hijo chiquito, al cuidado de su cuñada y su suegra con quienes vivía, lo que implicaba tanto el enfrentamiento con su esposo, como con una cultura ajena a la propia, conjuntándose en ella las tensiones entre el ser mujer artesana, esposa y madre indígena:

“cuando me nombraron como representante de comercialización, me daba miedo decirle a mi esposo, porque nunca salgo, cómo le voy a decir, ya le empecé a explicar y hasta le lleve las votaciones y le dije que ya se había programado para que nos presentáramos allá en la regional, y me dice como vas a ir si el niño esta chiquito y el niño tiene cinco años, apenas entro al preescolar, le digo, pues no sé pero a mi me nombraron y a mi me gusta ir para que conozca, a la mejor nos sirve de algo, y yo ya me vine sin saber a donde era, y ahí estaba, me daba miedo, me daba mucho miedo y así empecé a participar y luego la de malas es que nos dijeron que fuéramos a vender a Puebla porque yo era del equipo de comercialización y ahí me toco salir quince días, mis primeras salidas, pienso que nunca me lo voy a olvidar, esos quince días mi hijo no fue a la escuela, me daba miedo porque no hablaba lo suficiente el español, yo pensaba que a la mejor no me entienden, yo solita me espantaba”  
(Cristina López, 43 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej” 2004).

Diversos estudios con mujeres campesinas e indígenas, han tratado este aspecto relacionando con “la casa como el lugar para la mujer”, como el espacio de reproducción biológica, de reproducción de la cultura, donde se transmite a los hijos e hijas, la lengua, el aprendizaje de los comportamientos, las actividades a desarrollar, para las mujeres principalmente, como la elaboración de alimentos y la elaboración de la artesanías (Cervone 1998, Zapata Martelo 2002 y Berrío 2005). Considerando a este espacio y a la mujer dentro de él, como garante de la preservación de la cultura y de la identidad, desde una visión tradicionalista de lo que significa la cultura, refiriéndose principalmente: a la lengua, el traje, los valores y el “deber ser” de hombres y mujeres dentro de esta cultura.

Sin embargo, como señala Berrío, es precisamente en este espacio “en el ámbito de lo cotidiano, de las relaciones familiares, de los comportamientos esperados de “una verdadera mujer indígena”, donde se producen los actos de resistencia, de confrontación y negociación por parte de estas mujeres”. (Berrío, Lina, 2005). Que es lo que sucede con las mujeres de Cuetzalan como veremos en los siguientes testimonios.

Dominga mujer joven soltera, no demuestra los mismos sentimientos maternos de Cristina, sin embargo no deja de señalar el miedo que al principio tenía de salir. Menciona que ello surge de “la vergüenza y del miedo a la crítica”, por salir del lugar “normado” para las mujeres. Al mismo tiempo muestra claramente que esta situación ya cambió y que en ella se transformó diametralmente, señalando que ahora ya es al contrario, ahorita ya se siente mal si no anda sola o con sus compañeras de la organización.

“Realmente yo tenía miedo de todo, de salir, yo sentía que no quería salir porque tenía vergüenza, porque me van a ver, o me van a ver sola, de que voy a Cuetzalan y eso no era posible para mí, porque luego me van a criticar, qué van a decir que ando haciendo yo sola, y sí, de veras me criticaron. Si antes me sentía rara de andar sola y ahorita no, ya ahorita me siento rara de que me acompañen mis familias, por lo mismo de que yo ya siempre ando sola o con las compañeras”  
(Dominga Ramos, Cuahutamazaco, 25 años, “Maseualsiamej”, 2004)

Cuando hice las entrevistas en el 2005, las compañeras de la organización hablaban de sus miedos, pero ya como algo que han transformado con su participación en la organización, señalando como un logro importante el que ahora ellas ya puedan “salir y participar”

Miedo que como se observa no inmovilizó a las mujeres sino más bien les permitió movilizarse para superarlo y en ese proceso se da la transformación de sus identidades transformando el miedo en seguridad para seguir adelante.

Por ejemplo, Juana Diego señala:

“Mi vida es diferente, la diferencia es que ahorita ya participo, ya salgo, ya no estoy en casa, porque antes cuando me casé estaba en casa, tres cuatro años estuve metida en casa y nunca salía, solo cuando salía al mercado con mi marido y de ahí no pasaba más que la casa, y ahorita ya puedo salir, siento que soy libre, mi esposo no me puede decir nada, él está consiente donde voy, a qué voy, y no me dice nada”  
(Juana Diego, 40 años, Tzinacapan, “Yankuik Suat”, 2004)

También Oligaria menciona el salir y participar como un logro:

“ahorita si ya nos entendemos bien, también mis hijos comprenden, yo salgo en los talleres, en reuniones, ellos saben que yo salgo y participo en la organización para vivir mejor en la familia  
(Oligaria Saldaña, Ayotzinapan, comunidad, “Yankuik Maseualnemilis”, 2004)

Sin embargo, como he señalado, esto no ha sido fácil, ha sido parte de su proceso amplio y de diversas reflexiones, que las ha llevado a desarrollar diversas estrategias tanto individuales como colectivas, para poder cambiar esta situación.

“en la familia es la dificultad de que hay que decirles que entiendan también, porque algunos no nos dejan de que salgan, también como nos paso antes a nosotras, porque antes no nos dejaban salir, pero en la organización nos organizamos y ahí un poquito nos pusimos de acuerdo y platicamos con nuestro esposo y el comprendió, ahorita ya nos dejan salir, pero si sufrimos mucho también. Yo en lo personal antes no podía yo salir ni ver a mi mamá, pero ahorita estar en esta organización, gracias a dios si nos podemos a salir o puedo yo participar en las reuniones, capacitación, ahorita ya no me dicen nada, pero antes si era más difícil, ahorita ya siento que es un cambio porque ahorita solo le digo donde voy a ir y me voy. Antes si teníamos muchos problemas por eso de la violencia,  
(Oligaria Saldaña, Ayotzinapan, “Yankuik Maseualnemilis, 2004.

Observando así como el proceso organizativo, su actuar en él, los diálogos y las reflexiones que aquí confluyen, les permiten sentirse apoyadas y como se ha mencionado en otros trabajos “empoderadas”, permitiéndoles cuestionar ese orden cultural de género y transformar los imaginarios sociales para las mujeres nahuas reinventando su propia manera de ser mujeres y de hacer en la familia y la comunidad indígena de Cuetzalan.

### **Apropiación de la palabra “ahorita, ya digo, ya hablo, ya opino, no opinaba yo”**

Otra importante confrontación que han debido superar las mujeres nahuas de Cuetzalan, tiene que ver con el miedo de hablar, de decir su palabra, de mostrar su pensamiento en espacios públicos, que también se consideraba vedado para ellas.

“También estuve apoyando en la cocina “Copusi”, yo era la encargada ya en el 99 otra vez me reintegre con las demás compañeras y es cuando decidimos hacer un proyecto para la panadería, y si salía a ese trabajo pero no era igual que en la organización, yo tenía miedo de poder hablar, de opinar, pensando en que no me iban a tomar en cuenta de lo que iba a decir, por vergüenza, no queríamos hablar por vergüenza, pero ya poco a poco nos fuimos capacitando en los talleres de la organización y que nos da CADEM y pues así fuimos perdiendo el miedo, ya nos dábamos el valor de hablar, de opinar, y ya vemos de que sí tenemos el derecho de participar en cualquier cosa, en reuniones, en talleres, en cualquier evento, y ahora sí donde vamos damos nuestra opinión, si no ¿para qué vamos?  
(Juana Diego, Tzinacapan, 40 años, Yankuik Siuat, 2004).

Sobre este mismo temor a hablar en espacios públicos, Esperanza muestra claramente como gracias a la organización, “ya perdió el miedo y todo”, dice ella, refiriéndose a todos los aspectos negativos que impedían su participación, como la culpa y la vergüenza. .

“mi organización es como mi mamá porque ya entendí, ya entendí todas las cosas, ya perdí el miedo, ya perdí todo, todo, porque antes si, no hablaba, yo no sabia que decir, y antes cuando yo hablaba, la voz me temblaba,

yo no quería hablar, yo lloraba, yo no podía hablar, no como ahorita, ya digo, ya hablo, ya opino, no opinaba yo”  
(Esperanza Contreras, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

El tema de la apropiación de la palabra de parte de los grupos marginados ha sido tratado por los teóricos de la educación popular, como forma de concientización de su realidad (Freire 1981). También se le ha dado gran importancia dentro de los trabajos feministas de acción comunitaria, considerándolo como una forma de empoderamiento (Rolands1997); e incluso en trabajos literarios, se considera como una forma de tomar el control de su propia existencia (Osorio, María 2000). En resumen, hablaríamos también de un proceso de reconocimiento de nuestras identidades.

### **Trabajo doméstico: “a el no le gustaba porque decía que era yo la que debería estarlo esperando con la comida lista y las tortillas”**

Muy ligado a la costumbre de que las mujeres no deben salir de la casa, está la obligación ante el trabajo doméstico y de la atención a los señores y a los hijos. Se les debe servir la comida caliente y las tortillas recién elaboradas, y si esto no se cumple, puede ser motivo de regaños y hasta de maltrato físico, para las mujeres que incumplen, lo cual hasta cierto grado esta justificado por la comunidad y las autoridades (Martínez y Mejía 1997). Así, el hecho de tener que salir a las reuniones, talleres u otros trabajos de la organización, implicaba en un inicio a las mujeres, levantarse más temprano para hacer sus labores domésticas y dejar preparada la comida y las tortillas, además de apurarse para regresar a atender y a limpiar todo lo que haga falta.

Todo esto es recordado por Esperanza, en su testimonio anterior, y en el de Cristina que a continuación se reproduce como una verdadera tensión. Sin embargo también señalan como fueron poco a poco desarrollando estrategias para superar esta situación, y poco a poco los hombres, esposos e hijos se fueron incorporando a las labores domésticas para que ellas puedan salir de la casa.

“Al principio yo sentía que se me amontonaba todo el trabajo, no sabía que hacer pues tenía que cumplir con el cargo y cuando yo empecé a salir mis hijos estaban chiquitos mi hijo mayor estaba en la primaria y todavía tenía yo que lavarles toda su ropa al llegar o al salir, ya como van creciendo, pues fuimos platicando que ellos también pueden ayudar en la casa, aunque sean hombres, y pues ya vieron que yo tenía mucho trabajo y pues ya se empezaron a lava solitos”  
(Cristina López, 43 años Xiloxochico, “Maseualsiuamej, 2004).

Para las mujeres jóvenes también resulta difícil su participación en la organización, ya que aunque no tengan una responsabilidad como madres y esposas, como mujeres, de acuerdo a la tradición, deben ayudar a la mamá a atender a los demás miembros de la familia. Dominga nos cuenta esta situación, y deja ver los cuestionamientos que hace sobre las grandes diferencias que hay entre hombres y mujeres.

“Las mujeres hacen todo el trabajo de la casa, además van al corte de café y por la leña, los hombres “nada más van al campo” luego ya regresan y a descansar, pueden salir ir con sus amigos, yo no, antes de irme a la organización dejo lavado mi ropa, voy al molino, le ayudo a mi Mamá a echar tortillas, y luego ya me voy , y de regreso igual, otra vez vuelvo a apoyar a los trabajos que hay, mas sin en cambio mis hermanos si van a la escuela, ya toda la tarde a irse con sus amigos, nosotras no , nosotras a la casa, porque hay que hacer mucho trabajo”  
(Dominga Ramos, 25 años, Cuahutamazaco, “Maseualsiuamej, 2004).

Doña Rufina también plantea esta situación y sobre las estrategias que ella fue utilizando para convencer a su marido de la importancia de su participación en la organización. Entre éstas, hacía énfasis en los beneficios económicos que obtenían de ella. También sale a la luz el papel de las suegras, que como hemos visto, juegan un papel importante para el cumplimiento de las normas y el deber ser de las mujeres en la familia y comunidad .Las mujeres de la organización también han tenido que discutir y desarrollar estrategias para ganárselas, aunque van teniendo un impacto muy lento, ellas insistían en que tienen que seguir participando.

“yo anteriormente si tenia problemas con mi esposo, era muy delicado, muy celoso, no me dejaba salir y tuve que hablar con él para pedirle su consentimiento, porque yo sabia que no lo iba a aceptar de buen grado, sin embargo si tuve problemas porque a veces teníamos reuniones o talleres de dos, tres días y a el le molestaba porque yo lo tenía que dejar y yo lo que hacia era pedirle a mi suegra que me ayudara, ella ha vivido siempre con nosotros, aunque a el no le gustaba porque decía que era yo la que debería estarlo esperando, la comida lista y las tortillas, yo le hacía ver que no perdía yo el tiempo pues me llevaba mi bordado y ya de la comercialización pues si nos iba entrando un dinerito, así poco a poco el se fue acostumbrando a que yo salía a las reuniones, claro que creo que nunca se terminan de acostumbrar, quieren que uno este en la casa, que los atienda, que los este uno esperando, pero pues no, uno tiene que luchar por los hijos y por una misma”  
(Rufina Villa, 46años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004.

### **Confrontación familiar: “Antes mi esposo si se enojaba, hasta me pegaba, ya después el se fue a Puebla, y ya yo me quede de responsable de la tortillería”**

En la mayoría de los relatos sobre la participación de las mujeres en su organización, se observa cómo estos miedos personales se combinan con el miedo a enfrentar a sus esposos o a otros familiares, como padres, suegra, hermanos y hasta a los hijos mayores, o el miedo al mismo abandono y a la soledad.....el qué dirán....., quienes son los que principalmente rechazan de diversas maneras, incluso con la violencia, las nuevas prácticas y actitudes de las mujeres. Es decir, salir de sus casas, organizarse, participar en pláticas, talleres, reuniones, etc., lo que se opone a las formas tradicionales de ser y de hacer de las mujeres indígenas de Cuetzalan, identificadas de manera general como “sus costumbres”

Esperanza platica cómo fue integrándose a la organización, enfrentando el enojo y hasta los golpes de su marido:

“Antes mi esposo si se enojaba, hasta me pegaba, ya después el se fue a Puebla, yo quede de responsable de la tortillería y yo era la encargada, entonces iba diario, tempranito, era muy pesado ese trabajo, de veras las mujeres tenemos trabajos pesados, pero ya después mi esposo se fue a trabajar a Puebla, viene cada mes, o voy a Puebla cada mes o cada 20 días, ya lleva cuatro años y medio que esta en Puebla, hay muchos problemas a nivel de la familia, a veces hasta mis hijos se enojan de que yo salga, tengo puros hombrecitos, bueno ya unos son muchachos, y si se enojan , pero yo como les digo pues tengo que salir, tengo que ganar, y tu papá no nos manda (dinero).  
(Esperanza Contreras, 41 años, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Aurelia es mujer casada, sin embargo al vivir en casa de sus papás, son estos los que mantienen la autoridad, en este caso el papá y el hermano. A ella la casaron con un muchacho pobre, como cuenta en su historia de vida, para que ayudara en el trabajo, de esta forma, su padre y hermano mantenían la autoridad sobre la pareja, hasta que ella se reveló y convenció a su señor que se salgan de su casa.

Ella cuenta sus dificultades familiares para participar:

“Al principio yo también tuve muchos problemas con mis papás porque mis papás son unas personas muy delicados con mi papá y con mi hermano principalmente, porque mi hermano es muy prepotente es de los que dice aquí yo hablo, aquí yo grito ustedes no saben, aquí yo mando, entonces mi marido ya por vergüenza por pena me decía que ya no siguiera que ya teníamos problemas, pero poco a poco fuimos superando los problemas, pues ni modo que me quede yo aquí nada mas encerrada, sí también trabajo no digo que no, pero a veces tengo que salir y nada mas por un cuento de algunos que dicen algo yo no me voy a quedar aquí, yo no me quedo, y ni modo si no pues tendrás que buscar la forma de buscarme, de encontrarme, ni modo ya se fue convenciendo, yo me voy, me vengo y pues no, no me iba a quedar yo nada más así”  
(Aurelia Mora, 55 años, Tzinacapan, “Yankuiksiuat”, año).

Las jovencitas, como solteras, no enfrentan al marido pero si a sus papás, quienes también las resguardan de los espacios públicos. Marcándoles muy claramente que como mujeres no pueden andar en las calles solas, si fueran hombres seria diferente. Así lo cuenta Dominga: Los padres o apoderados hacen las veces de guardianes, y dejan esta responsabilidad en el marido, cuando llega el tiempo de tomar uno. Muchas veces el yugo puede ser mayor, por la fuerza de la costumbre.

“Bueno de inicio si me han apoyado porque me dejaron participar, pero ya yo por ejemplo ya no puedo andar de noche, digamos que cuando se me hace tarde en Cuetzalan porque hay trabajos de la organización, cuando llego la casa ya me dice mi Mamá que si soy hombre para andar en la calle, que si hubiera sido un joven, bueno muchacho , hombre , que ya estaba bien, pero que yo soy una mujer y debo de estar en mi casa temprano”  
(Dominga Ramos, 25 años , Cuahutamazaco, “Maseualsiuamej”, 2005).

Las “costumbres de los antepasados”, como les nombra Cristina López, , son identificadas por las artesanas como uno de los principales impedimentos para una participación activa y pública de las mujeres “como nosotras”, dice Cristy, refiriéndose a las mujeres “maseualme”. En este sentido señala algunas

diferencias con mujeres mestizas, quienes generalmente son las maestras en las comunidades, diciendo que no es que ellas no puedan trabajar, en el sentido de incapacidad, sino que a ellas se les critica, y se les descalifica a través del chisme, mientras que las mujeres mestizas no viven esto.

Esta situación ha sido discutida en otros trabajos como en el de Berrío (2005), quien señala como precisamente la exclusión de las mujeres de las decisiones comunitarias a excepción de las maestras, ha posibilitado en México la formación de organizaciones exclusivas de mujeres, a diferencia de Colombia en donde se han construido organizaciones indígenas mixtas. Ella misma cita a Blackwell (2000), quien plantea que en la mayoría de los casos las mujeres –excepto las maestras dado el prestigio simbólico que tiene tal profesión– estaban marginadas de estas relaciones de intermediación, al mismo tiempo que internamente se restringía su participación en los espacios de decisión comunitarios como asambleas, reuniones de ejidatarios, consejos y estructuras organizativas.

Doña Rufi también plantea el tema de que no estaba en la costumbre de los antepasados, el que las mujeres salieran de la casa, señalando el papel de la suegra como “guardiana de estas costumbres”. Sin embargo también comenta sus estrategias para que su suegra la apoyara; arguyendo que quienes hacen los chismes, no les van a satisfacer sus necesidades básicas, “pero la gente no nos va a dar de comer” decía Rufi.

“Con la comunidad teníamos problemas porque hablaban de nosotras, nos criticaban, que éramos unas chismosas, que íbamos a la calle a buscar hombres, pero yo nunca le hice caso a eso, porque por habladurías mi esposo me hizo mucho pleito, mi suegra siento que para ella fue más difícil, porque ella es una persona ya mayor, actualmente tiene 93 años, y no le toco vivir esto, y decía: ¿que es esto de juntas, porque se reúnen?, yo nunca vi eso, cuándo yo fui joven, no se acostumbraba. Yo trataba de ganármela de lo que me ganaba le daba unos pesos o le compraba algo para que ella estuviera contenta y para que viera que yo le agradecía por lo que me ayudaba al atender a mi esposo o adelantaba las tortillas, paraba el cafecito así el ya encontraba algo porque en realidad era la primera vez que veíamos una organización en la comunidad y no se concebían que las mujeres salieran para reunirse, fue algo novedoso, yo le decía a ti te incomoda lo que diga la gente, pero la gente no nos va a dar de comer, tenemos que ser nosotros los que veamos por nosotros y nuestros hijos, y pues ya dejo que trabaje”  
(Rufina Villa, 46 años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

En la mayoría de los testimonios de las mujeres de la organización, se observa cómo esta situación se fue transformando y como poco a poco los demás miembros de sus grupos domésticos fueron aceptando esta nueva forma de ser y de vivir de las mujeres de la comunidad esta nueva identidad como mujeres indígenas. También señalan como esta transformación de sus costumbres, lentamente se va generalizando e influyendo en otras familias de la comunidad. Aunque no totalmente, como dice doña Rufi:

“por supuesto se fueron acostumbrando, fueron concientizando que así iba a ser y actualmente ya no tenemos ese tipo de problema ya no me ven mal si es que tengo que platicar con algún hombre o ir a algún lugar, porque saben que estoy desempeñando mi trabajo, no es porque yo ande con esa persona involucrándome

en otras cuestiones. Entonces este yo siento que ahorita en este momento que está viviendo la gente ya se acostumbró a este cambio ya no ve tan mal que nos vea subir y bajar, trabajar. Aunque todavía hay hombres que creo que no asimilan esta situación que todavía creen que la mujer debe estar en la casa y no permitan que salga. Pero sí, la mayoría esta consciente en que en este momento debemos de apoyarnos los dos ya no solamente en cuestión de la casa sino que también buscar otras cosas que hacer, capacitarnos... “

(Rufina Villa, 46 años Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

De esta forma vemos como el cuestionamiento a las tradiciones anteriores, que se oponían a sus nuevas formas de ser mujeres, va impactando en las identidades y en las relaciones de género. Lo que no significa en ningún momento, de acuerdo a sus propias palabras, que estuvieran en contra de su cultura, se perdiera o que dejaran de ser indígena, como han planteado algunos dirigentes indígenas e incluso algunos académicos. Esto es explicado por doña Rufina en “sus cátedras”, acostumbradas, como parte de sus pláticas cotidianas.

“creo que nuestra cultura se compone de muchas cosas, no porque se reconozcan nuestros derechos, la cultura se va a perder, al contrario yo creo que la cultura se puede fortalecer más, en la medida que nosotros vivamos de mejor manera también, o sea que tengamos una vida mas digna, por decir sin violencia, no creo que estas actitudes, estas agresiones, esta violencia ayude mucho a nuestra cultura indígena, si no al contrario es algo que perjudica que nos hace daño a todos, hace daño a la sociedad pero especialmente a las mujeres, entonces yo creo que por contrario si nosotras logramos que dentro de nuestra cultura indígena sean reconocidos nuestros derechos vamos a vivir mejor todos, nosotras, nuestras hijas, nuestros hijos y va a ver mas armonía en las comunidades “

(Rufina Villa, 46 años Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

En palabras más sencillas, no por ello menos sabias, Cristi refuerza lo dicho por doña Rufi, quien se río cuando le pregunté si considera que con ello dejarían de ser indígenas. A lo cual me devolvió la pregunta con el siguiente cuestionamiento: ¿cómo voy a dejar de ser indígena? , y agrega:

“La cultura por ejemplo, al hablar al vestir, de las fiestas, de las danzas, no se ha olvidado, pero si los malos tratos eso ya un poquito se va olvidando, se va perdiendo, y ojalá que se pierda más, mas con los hijos a ellos les falta todavía llegar donde nosotras estamos”

(Cristina López, de 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

En otros estudios, varias investigadoras han concluido en la misma línea, es decir sobre el que las mujeres indígenas al transformar algunas prácticas tradicionales que las oprimen como mujeres, no implica que dañen o perjudiquen su cultura Falquet (Jules 2001; Aili Mari Tripp 2008). Lo que si implica es un cuestionamiento al concepto de cultura indígena, como monolítico, e inmutable, concibiéndolo más bien como dinámico y transformable.

Entre estos estudios destaca el de Aili Mari Tripp (2008) quien ha demostrado que la aplicación de los derechos de las mujeres y/o la transformación de prácticas tradicionales, que afectaban la dignidad de las

mujeres, no han llevado a la desaparición de sus pueblos o a la destrucción de sus culturas, sino al contrario. En este mismo sentido doña Rufi, menciona que han permitido una convivencia más armónica entre los distintos miembros de sus comunidades.

### **Transformaciones en las relaciones de género. El chisme: “pues que hablen, que hablen, ellos no nos van a dar de comer**

Me parece importante resaltar el tema del “Chisme”, como un aspecto específico que juega un papel muy importante en el control de las conductas y comportamientos de los individuos en las colectividades indígenas, como uno de los principales obstáculos que las mujeres artesanas debieron enfrentar para transformar su cultura. En la mayoría de las comunidades campesinas e indígenas, “los chismes y las calumnias”, son utilizados como mecanismo de control social. En el caso de las transgresiones de género, son utilizados con verdadera vehemencia y tienen efectos devastadores en cuanto a la participación pública de las mujeres en las comunidades indígenas. El caso de Cuetzalan no fue la excepción, y las artesanas que permanecen en la organización han logrado superar esas críticas, a través de amplias reflexiones grupales que sostenían en la organización y que después trasladaban a sus familias y parejas. De esta manera han llegado a la conclusión de que las personas que hacían los chismes, no les iban a dar de comer, y mucho menos a apoyarlas para transformar sus vidas.

El testimonio de Cristina condensa perfectamente la problemática de la crítica y el chisme, sus diferentes manifestaciones y lo que está detrás de ésta, señalando que “no se acostumbraba” que las mujeres salieran y mucho menos mujeres “maseualme”, “como nosotras”, dice Cristy.

“ Los problemas es que llegaban comentarios , bueno algunos chismes de la comunidad, a veces porque bueno yo llegue a salir desde 89 y pues aquí en la comunidad poco salían las mujeres indígenas, no se acostumbraba, apenas esta la organización de la “Maseual” , solamente sale si es una maestra, solamente ella puede salir a trabajar, pero las mujeres como nosotras sí, puede trabajar, pero que pasa te critican, te chismean, de todo te dicen, que tu ya mandas al esposo, que ya lo hiciste tonto, que ya no dice nada, que los hijos se les hace mal, y a veces hasta el esposo le dicen no pues para que la dejas, y ya le dicen chismes, a mi esposo si le dijeron un mismo tío de el, medio tomado pero sí le dijo, que yo andaba con un señor que a eso salía, el sí me pelio re feo, pero yo ya no me aguante y le dije que si le esta creyendo yo si me voy a demandar<sup>3</sup>, pues yo tengo como comprobar lo que hago, ya mi marido dijo que no, pues si el y yo sabemos donde andamos pues ya no hay problema. Ahora ya pues que digan lo que digan y nosotros como pareja sabemos donde andamos y pues a veces ya se ve que hay algo de logros y se va uno acostumbrando a que tiene uno que trabajar”.

(Cristina López, 43 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej, 2004).

El testimonio de Esperanza, con su clásico español entrecortado, menciona las calumnias de las que ha sido objeto por parte de vecinos y vecinas, quienes constantemente la han acusado de “andar con otros

<sup>3</sup> Existen diferentes modismos que usan las personas cuya lengua materna es el nahuatl, al hablar en español para referirse a interponer una demanda o demandar a alguien, se usa, “me voy a demandar” o “me demande”.

hombres y de salir para verse con ellos". También se nota su interés por justificar su actuación en nombre de los hijos, señalando que "ella no lucha por ella sino por sus hijos". Lo que nos hace nuevamente recordar el tema de las culpas personales por transgredir las normas.

"cuando yo me empecé a salir, ya yo escuchaba, y aquí los vecinos decían que yo no ando solita, yo no ando trabajando, yo solo voy a ver a un señor, yo no trabajo solo voy a ver a los hombres, así decían, yo decía, la mera verda, yo ando sola, donde quiera yo me voy con mis amigas y mis compañeras, yo solita, ya tenemos un compromiso pues no puedo dejar, yo veo y yo pienso que porque ellos<sup>4</sup> no salen, nada más están en la casa visitando a la gente y por eso dicen así, no entienden, tengo a mis hijos y están estudiando, por eso yo lucho, lucho por ellos, yo no lucho por mí, porque mis hijos si necesitan ayuda, porque necesitan sus útiles o sus uniformes, o cualquier cosa, piden en la escuela, aunque sea una semana que yo tenga dinero para ellos no para mí, yo tan solo como, ¿pero ellos?, no nada mas gastos de cocina, se necesita para la escuela, y ¿quienes le van a dar?"  
(Esperanza Contreras, 41 años, Tzinacapan, "Maseualsiuamej", 2004).

Otras compañeras como Eustolia, también hablan de esta situación, pero sobre todo de las reflexiones que ellas hacían con sus familias para convencerlos de la necesidad de actuar como sujetos para transformar su situación, y no esperar pasivamente en sus casas que las cosas cambien o "lleguen" los apoyos, como caídos del cielo.

"Antes había muchas críticas que no teníamos nada que hacer, que por eso andábamos aquí, que hacíamos tontas a nuestras familias. Pero no ahora ellas ya se dan cuenta que si queremos lograr algo pues tenemos que participar, no van a llegar los apoyos si estamos en la casa"  
(Eustolia Chepe, 22 años, Chicueyaco, "Maseualsiuamej", 2004).

Muestra como ellas mismas fueron reflexionando sobre el por qué de los chismes y de las críticas, decidiendo enfrentarlas no haciendo caso de estos, pues consideraron que si les hacían caso, nunca iban a mejorar su situación económica, ni la de sus hijos, y mucho menos a transformar sus vidas como venían haciendo. Por lo que fue el tema central de sus talleres de reflexión durante algún tiempo.

"El chisme", como en otras comunidades como las estudiadas por Berrio (1995) y Zapata (1997), ha sido utilizado como mecanismo de control social por parte de la comunidad. James Scott plantea que "El chisme es casi siempre, antes que nada, un discurso sobre la infracción de reglas sociales" (Scott, 2001:174). En este caso, se aplica de manera implacable contra las mujeres que transgreden las normas de género establecidas en la comunidad, , sólo las maestras. por el prestigio que les da la profesión, y que en Cuetzalan generalmente son mestizas de otras localidades, pueden ser, actuar, pensar de manera diferente, transgrediendo las normas y costumbres de las comunidades indígenas.

Este aspecto nos permite reflexionar sobre como las mujeres artesanas de Cuetzalan, no se quedaron paralizadas frente a los cuestionamientos comunitarios, si no al contrario, ellas buscaron diferentes estra-

<sup>4</sup> Otra de las imperfecciones al traducir al español es el uso indistinto del femenino o masculino de la tercera persona tanto del singular como del plural: el – ella; ellos – ellas.

tegias para enfrentarlos. Esto refuerza la idea de su cultura no como algo acabado o inamovible, sino de acuerdo a autores como Geertz y Thompson, como concepciones y creencias, a experiencias concretas e insertas en contextos específicos, los que son cambiantes y que muchas veces y en determinados momentos, responden a relaciones de poder que se quieren cambiar o mantener.

### **Violencia Doméstica “Ahora ya nos podemos defender para todas las mujeres”**

Un tema recurrente en distintos testimonios de las compañeras, es el de la violencia, tanto física, como emocional y sexual, hacía las mujeres. Sin ahondar mucho en ello, ya que lo tratare más adelante, es importante señalar que de acuerdo a diagnósticos que las organizaciones hemos realizado en la región, alrededor del 80% de las mujeres vive en violencia con su pareja, padres, hermanos, suegra u otro familiar cercano (CAMI, 2005).

Por esta razón, la organización de mujeres artesanas no dejó de lado este tema, y desde un inicio lo fueron tratando y confrontando de distintas maneras. Primero reflexionándolo entre ellas, llegando a considerar que era algo que tenían que combatir. Al principio se escuchaban, se daban consejos, a veces iban a hablar con los maridos, en ocasiones llegamos, (hablo en plural porque las asesoras también nos involucrábamos), a ir en grupo a ver a los jueces o ministerios públicos. Para ellos era algo nuevo, se sorprendían, unos trataban de hacer algo, otros nos regañaban: “ustedes por qué andan aquí denunciando, si las mujeres nunca han denunciado, eso aquí en la región es algo natural”, nos comentaban.

En un principio no logramos mucho legalmente, pues además de que todavía no existían leyes específicas contra la violencia hacía las mujeres, hablo de finales de los ochenta y principios de los noventa, nadie de nosotras teníamos conocimientos legales. Lo que si fue prosperando, entre las mujeres principalmente, fue la idea de que el maltrato hacía la mujer no era bueno para la familia ni para la comunidad, ni para nadie. Así como la idea de que no era parte de las costumbres y por tanto debíamos cambiarla.

Muchas de las mujeres al principio de la organización, y después de otras organizaciones y mujeres en general, fueron retomando esta idea y rechazando la violencia de distintas maneras, logrando importantes cambios en las relaciones con sus esposos y en la capacitación con las mujeres, con los señores.

Esto no fue de la noche a la mañana, sino que fue parte de un proceso de sensibilización y capacitación que llevamos a cabo primero con las mismas mujeres de la organización, posteriormente mediante la formación de promotoras indígenas, para que ellas mismas reprodujeran talleres en su propia lengua con otras mujeres de las comunidades. Luego con los jóvenes, y finalmente con los varones adultos, a través también de promotores indígenas varones. Todo esto se llevó a cabo por medio de pláticas, talleres, campañas de difusión con distintos materiales como trípticos, mantas, posters, etc. El papel de la radio-difusora indigenista, que transmite programas en la propia lengua de los habitantes de la región, jugó

un papel muy importante; pues asesoras y promotoras de las organizaciones acudíamos frecuentemente a transmitir diversos mensajes relacionados con los derechos de las mujeres y a favor de relaciones de equidad y de respeto entre hombres y mujeres. Posteriormente la misma radiodifusora fue desarrollando sus propios programas en esta línea.

Celestina habla precisamente de cómo en la organización fueron aprendiendo “a defenderse” contra la violencia familiar, que tanto afecta a las mujeres.

La violencia intra familiar es algo malo, es algo malo para las mujeres porque nos hace sentir mal porque somos mujeres las que estamos sufriendo eso, y yo creo que tener violencia en la familia, en las calles, en la calle luego te dicen cosas y son cosas que te hacen sentir mal a nosotras como mujeres porque es algo que a veces nos pasa a enfermarnos. Entonces platicábamos en la organización que esto ya no debía de ser así, y nos capacitábamos para saber como defendernos. Ahora ya nos podemos defender para todas las mujeres, es algo bueno de defendernos para nuestros hijos, hay que denunciar ante los jueces de paz en nuestras comunidades, al juez indígena o a los Derechos Humanos estas instancias si nos pueden apoyar, por ejemplo, nosotras si estamos trabajando apoyando mucho a las mujeres cuando hay ese tipo de maltrato.

(Celestina Cruz, 28 años, Xalpanzingo, representante del CAMI, 2004).

Esperanza, quien ha manifestado, grandes dificultades al interior de su familia y la vivencia de la violencia por parte de su esposo, plantea que ahora “ya logró todo” y se entiende mejor con su pareja

“Yo mi logro, yo ya logre todo, como de mis derechos, como mujer, como mi personal, yo ya tengo mis logros, porque cuando yo platico con mi esposo, ya me entiende, ya nos entendemos los dos como pareja”

(Esperanza, Tzinacapan)

Cecilia, plantea el tema sobre cómo se veía antes la violencia y se aceptaba como algo natural, pero ahora ya no. Como mujeres “ya aguantaron mucho” la violencia, y ahora ya aprendieron a “no aguantarse”, a denunciar si es necesario e incluso dejar al marido si este no entiende, pues antes no “ahí te tenías que quedar, si te mata que te mate, no ahora ya no”.

“Antes si aguantábamos mucho, mucho el maltrato desde nuestras abuelas, nuestras mamás, yo así crecí con maltratos en la casa, así era, así sentíamos que debía de ser, ni lo platicábamos bueno. Ahorita ya no, ya platicamos, ya vimos que hay que educar a las muchachas para que ya no pasen así, que ya no hay que estar aguantando. Ahorita ya no ya no nos aguantamos hay que hablar con el esposo, hay que decir, pero si no entiende pues ni modo tenemos que denunciar y ya no aguantarnos, pues antes te tenías que quedar ahí y que te mate, que te mate, no ahora ya no”

(Cecilia Payno, 29 años Ayotzinapan, “Yankuik Maseuanemilis” 2004).

En el testimonio resalta el aspecto de la educación, y como ellas han visto que a través de la educación, “una educación alternativa, que implica reflexión y respeto”, sí se puede cambiar y confían en que sus hijas ya no van a aguantarse como lo hicieron sus madres y abuelas.

De esta manera también es importante trabajar con hijos e hijas, su educación en equidad, diferente a “como era antes” juega un papel muy importante:

“yo siento que podemos vivir mejor, por ejemplo tenemos una mejor relación con nuestros hijos con nuestras hijas, que nosotras los podemos educar de diferente manera, no como a nosotras nos educaron donde tratamos que haya un mayor entendimiento, que bueno no queremos educar ya con gritos, con golpes y que estamos educando ya a nuestros hijos a que también respeten a las niñas, a que ellos también se involucren a algunos quehaceres en la casa, que ellos aprendan por ejemplo a lavar su ropa, a tomar la escoba, lavar un traste, que se yo, a eso me refiero cuando digo que hay una diferente mentalidad porque si antes solamente queríamos que los niños fueran a la escuela, ahora también sabemos que también nuestras hijas deben ir a la escuela y las apoyamos, y siento que hay una mejor relación con nuestras hijas, con nuestros hijos también y que ha y una mejor comunicación, que no es lo mismo que cuando nosotras nos criamos”  
(Cristina López, 43 años Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004)

En suma, se logró diseñar una estrategia clara de atención a las mujeres indígenas maltratadas, que integra sus reflexiones sobre los derechos de las mujeres con saberes de su propia cultura, como la medicina tradicional y el derecho indígena entre otros. En esta dirección doña Rufi y Esperanza mencionan como las mujeres organizadas han enfrentado esta situación, apoyándose como hermanas.

Doña Rufina plantea el tema de que son precisamente las mujeres de la organización las que ya son menos maltratadas, señalando que es debido al apoyo que se dan entre ellas-

“Creo que somos las mujeres de la organización las que somos menos maltratadas, las mujeres que no están en una organización son mas sus problemas de violencia y tienen menos valor de poder enfrentarlos denunciarlos, buscar ayuda, nos apoyamos entre nosotras como hermanas”.  
(Rufina Villa, 46 años , Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

### **Hermandad entre Mujeres “las mujeres organizadas hemos visto de valorarnos y de respetarnos entre nosotras, si no, ¿cómo?”**

Un aspecto que me parece importante hacer notar, es la transformación en las relaciones intra - género. Como es sabido, en las sociedades en general se nos enseña a las mujeres a competir, a celarnos o envidiarnos por distintas razones, lo que de alguna manera nos impele a mantenernos separadas<sup>5</sup>. En la cultura nahua, si bien las mujeres juegan un papel muy importante “como guardianas de su cultura”, y en este sentido guardan una gran solidaridad entre ellas en el cumplimiento de estas normas: la preparación y distribución de alimentos en la familia; el cuidado de los hijos, las labores domestico-productivas, etc.

<sup>5</sup> Históricamente, la llamada dominación masculina se ha sustentado desde una tecnología que promueve la fragmentación de lo femenino y, más aún, el antagonismo entre mujeres. La cultura le adjudicó a la mujer la envidia como una de sus características “esenciales”. Una envidia operada entre mujeres de manera lineal y múltiple: a la belleza, a la seducción, a la inteligencia, a la juventud, entre otros aspectos. De esa manera, la superficie social instala, como condición recurrente, una competencia agresiva que inevitablemente conduce a quiebres y desconfianzas entre los diversos grupos e impide gestos y gestiones que conduzcan a una solidificación social de la mujer en los espacios públicos.

Al mismo tiempo también son quienes más están al pendiente de “vigilar” que las demás no se salgan de estas normas, y mantengan su comportamiento dentro del “deber ser”. Para esto han utilizado diversos mecanismos de control, como hablar mal de las mujeres que incumplen y hacer “chismes”.

En este sentido, resulta muy importante que las mujeres organizadas de Cuetzalan se identifiquen y apoyen entre sí, incluso o por sobre todo, en aspectos en los que transgreden pautas culturales que consideran opresivas, como el de la violencia familiar. Como decía Rufi “se apoyan como hermanas” aprendiendo a valorarse y respetarse entre mujeres y fortaleciendo esta “comunidad de mujeres” y la sororidad entre ellas.

En esta dirección, Juana García, señala como una diferencia muy importante entre las mujeres de la organización “Maseualsiuamej” y las que no están organizadas, la valoración y respeto ganado entre “nosotras las mujeres” a diferencia de las mujeres no organizadas que “no se respetan entre mujeres”

“Las mujeres no organizadas no se respetan entre mujeres, hacen muchos chismes, critican a las demás personas se critican entre mujeres como que no se respetan, nosotras no, las mujeres organizadas hemos visto de valorarnos y de respetarnos entre nosotras, si no, ¿cómo?  
(Juana García, 62 años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej, 2005).

Ella misma reconoce que en la organización hay problemas y malos entendidos, pero también habla de cómo han aprendido a enfrentarlos.

“Entre nosotras si hemos tenido malos entendidos entre las compañeras o quizás algunas sientan un poco de celos de otras compañeras, pero eso no nos ha llevado a un rompimiento entre nosotras, en general son malos entendidos entre nosotras, no he visto que haya problemas fuertes ni de poder ni de nada, nosotras comentamos los problemas en las reuniones y ya lo platicamos en nuestras reuniones y los aclaramos”  
(Juana García, 62 años Tzicuilan, “Maseualsiuamej, 2005).

De esta manera resulta de gran importancia el que las mujeres de la organización muestren su apoyo y se relacionen como hermanas, lo que es reconocido por ellas como uno de sus grandes logros.

Para mi una de las cosas más importantes que hemos aprendido en la organización es a valorarnos nosotras como mujeres desde una misma, pues antes no, sentíamos que no valíamos, pues así nos hacían sentir, ahora ya nos valoramos nosotras y valoramos a nuestras compañeras y las demás mujeres pues sabemos que todas somos iguales, todas tenemos los mismos problemas y pues si nosotras no nos apoyamos, ¿entonces quienes?  
(Joaquina Diego, 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej 2003).

### **Transformando Relaciones de Género y etnia en lo colectivo**

En este apartado reseño de manera general los conflictos y tensiones que las mujeres artesanas debieron enfrentar en sus colectivos, tanto dentro de su propia cultura, como en la sociedad en general. En estos se

observa, que los conflictos se encuentran atravesados principalmente por aspectos de género y de poder, enmarcados en las tradiciones y costumbres de los grupos indígenas. Sin embargo en este caso resalta de manera peculiar el tema del manejo y control de los recursos materiales, y se agrega un elemento nuevo, el del racismo, en la sociedad mestiza.

### **Conflicto en la organización mixta: si estábamos con ellos, ellos podían decidir, éramos como un marido y una mujer**

Como he señalado, la organización de mujeres tuvo sus inicios en la Cooperativa Agropecuaria Regional “Tosepan Titataniske”, agrupación mixta cuyo propósito fundamental era la comercialización de productos agropecuarios, principalmente de café y pimienta.

Uno de los primeros conflictos que debieron enfrentar las mujeres artesanas en la organización mixta de la cooperativa “Tosepan”, y que resulta hasta cierto punto contradictorio, es el que surge de las exigencias de participación igualitaria de las mujeres en la cooperativa. Los esposos de las artesanas, muchos de ellos integrantes de la cooperativa, no dejaban participar a sus señoras en las actividades organizativas, les exigían estar en la casa y atender todas sus “deberes”, mientras que en la cooperativa ellos mismos les exigían una participación activa “al parejo que los señores”, en cuanto a tiempos y responsabilidades. Para las integrantes de la comisión, esto se volvía una verdadera tensión, teniendo que cumplir con sus labores domésticas, sus actividades como organización de mujeres y las actividades de la cooperativa. Si bien esto era discutido en las asambleas de la cooperativa, los compañeros no cedían en sus presiones. Así comentaba la presidenta de la CRA en aquel entonces, durante una reunión de la cooperativa.

“nosotras como mujeres además debemos atender nuestra casa a nuestros hijos, les dejamos las tortillas hechas, ustedes no, ustedes nada más se vienen y ya, no ven si van a comer los niños, si van a hacer su tarea”.  
(Guadalupe Vázquez 1989).

Rufina comenta al respecto:

“Ellos nos querían imponer su forma de trabajo, pero las mujeres tenemos las nuestras, nuestros ritmos, nuestros tiempos”  
(Rufina Villa, 1990).

Otro conflicto muy fuerte fue el relacionado con el control de las actividades, temas y áreas de trabajo en las que los cooperativistas consideraban se debían enfocar las artesanas. Ellos señalaban que las artesanas no tenían por que hablar de su problemática y mucho menos de sus derechos como mujeres, debiéndose abocar exclusivamente a la comercialización de sus productos artesanales. Planteaban que en la región no había violencia hacia las mujeres y que éramos la asesoras las que contaminábamos a las mujeres con nuestras ideas “feministas”.

“Siempre nos atacaron, realmente nunca aceptaron que nosotras estuviéramos allí, si bueno si querían tener un grupo de mujeres pero que hicieran lo que ellos quisieran y que ellos las pudieran utilizar como quisieran, no les gustaba por ejemplo que nosotras teníamos ya talleres y capacitaciones donde hablábamos de nuestros problemas como mujeres, de nuestros derechos, de la violencia que recibíamos las mujeres, bueno sobre todo las casadas que ni siquiera podían ir al grupo, pero ellos no, ellos decían que esas ideas no eran de nosotras que eran de las asesoras, decían que aquí no había violencia, que violencia solo en Nicaragua en el Salvador, pero nosotras no hablábamos de esa violencia, hablábamos de la violencia hacia nosotras las mujeres, la de la casa, pero no sé si no entendían o no querían entender, eso sobre todo lo decían los asesores, como el Ingeniero Álvaro y otro el Fidel, el de la SARH, no Payán, él sí nos apoyaba a nosotras”  
(Juanita García, 62 años, Tzicuilán, “Maseualsiuamej”, 2003).

Finalmente el conflicto más fuerte y que determinó la salida de las artesanas de la cooperativa, fue por el uso, manejo y control de los recursos económicos. Para 1991 las artesanas junto con sus asesoras habían gestionado varios proyectos de un monto importante, que les fueron aprobados, y que empezaron a causar resquemores y ambiciones en los cooperativistas. Tal es el caso del proyecto gestionado conjuntamente entre la comisión de artesanas, las asesoras y el área de la mujer del Colegio de Posgraduados. El proyecto denominado Educación, Organización y Comercialización para Mujeres Indígenas de la Sierra Norte de Puebla, que incluía además de un fondo revolvente para la comercialización de sus artesanías, otros aspectos como fortalecimiento organizativo; educación, salud, bienestar social (granjas, huertos); era un proyecto amplio e integral. De este proyecto recibieron en 1991 la cantidad de ciento cuarenta millones de pesos.

Esto fue un gran logro para las mujeres, todas estaban muy contentas, aunque sabían que implicaba una gran responsabilidad. Cuando se supo en la cooperativa empezaron los conflictos por el manejo y control de dichos recursos, la directiva de la Tosepan señalaba: “son muchos recursos para la comisión de mujeres”, “no los van a saber administrar”, “esos recursos los debe administrar el consejo general de la cooperativa”.

Anteriormente ya había sucedido algo similar con un proyecto de la IAF Inter American Foundation, y las mujeres habían quedado muy decepcionadas pues no les habían entregado todos sus recursos y ellas los tenían que comprobar, haciéndolas quedar mal con la institución financiadora.

“No, nosotras ya no queríamos eso pues cuando el proyecto con IAF , batallamos mucho para que nos entregaran los recursos y se retrasaban nuestras actividades y nosotras teníamos un compromiso pero a ellos no les importaba y finalmente no nos entregaron todo, decían que los usaban para otras cosas prioritarias para la cooperativa, por eso ya no aceptamos así”  
(Guadalupe Vásquez).

Así fue que se acordó abrir una cuenta mancomunada entre el tesorero de la “Tosepan” y la representante de las artesanas, en este caso doña Rufina. Se elaboró un convenio que especificaba que esos recursos solo

podían ser utilizados para las actividades del proyecto. Fue así que los señores quedaron impedidos para disponer de esos recursos, lo que no los dejó nada satisfechos y acrecentó su malestar hacia la Comisión de Mujeres, que cada vez más se salía más de “su control”.

A partir de este momento, los ataques a la Comisión fueron cada vez más directos. Primero trataron de imponer una directiva seleccionada por ellos a través de métodos que no correspondían a una organización indígena, consistentes en la aplicación de un examen que desconocía el proceso de elección a través de métodos tradicionales realizado por la Comisión, que se realiza en asambleas comunitarias y se llega a consensos de acuerdo a características de experiencia, prestigio, participación de las artesanas, donde el conocimiento sobre la elaboración de las artesanías era algo fundamental, que difícilmente se podía medir con un examen como estaban proponiendo los cooperativistas.

Bueno y entonces ya eso estaba pasando cuando tuvimos nuestra reunión anual en la que nos tocó cambiar a nuestro consejo de representantes, y no que ellos dicen que no, que ellos lo van a nombrar, pero ¿cómo? Nos extrañamos nosotras si nosotras nos conocemos, hicimos todo un proceso por grupo de artesanas y cada comunidad mando su representante y así se conformó el consejo con 8 representantes, pero ellos dijeron que no, que solo iban a ser tres: presidente, secretario y tesorero y su nombramiento lo hicieron por un examen, ¿cómo examen, decían las compañeras? si nosotras ni hemos ido a la escuela, pero así lo decidieron ellos e hicieron un examen llamando además a quien a ellos les convenía y nos dijeron que fuéramos nosotras, pero como íbamos a ir a un examen si las compañeras ya habían elegido a sus representantes en la comunidad, y entonces ellos sacaron a sus representantes. Eso si ya no nos gustó pues realmente estaban desconociendo a nuestra organización y a nuestra forma de trabajo, eso ya era otra organización” (Rufina Villa, 46 años, Tzicuilan, “Maseualsiumej” 2004).

La otra estrategia fue el desconocimiento de las asesoras a través del descredito a nuestro trabajo y el uso del “chisme y la calumnia”, incluso sobre nuestra vida personal, el que como he mencionado, tiene un efecto importante en las comunidades indígenas. Nos consideraban como la “fuente de la rebeldía de las mujeres”, por lo que una comisión de la cooperativa encabezada por el señor Miguel Cabrera, entonces presidente de la cooperativa y apoyada por su asesor el Ingeniero Álvaro Aguilar, iban a las asambleas de la cooperativa y a las reuniones de artesanas a hablar mal de las asesoras, encomendándoles que las deberían desconocer y aceptar la asesora que la cooperativa les proponía, refiriéndose a la pareja del Ingeniero Álvaro.

“Y también en un momento dado trataban de cambiarnos la asesoría, y nos decían que esa asesoría no nos convenía, no se tal vez a ellos no les convenía como que ellos decían que nos metían malas ideas, pero para ellos malas ideas era que nos hacían pensar, nos hacían reflexionar sobre nuestra situación como mujeres, pero ellas nunca nos impusieron, ni nos dijeron hay que salirse ya de aquí, no ellas siempre buscaron junto con nosotras la forma de llegar a un acuerdo, pero no se pudo, y entonces si las atacaron mucho pues decían a las compañeras que esas ideas no nos convenían, que eran mujeres libres, feministas, y bueno palabras feas, como de mi también dijeron mucho, nosotras al principio ni entendíamos que querían decir pero ya que

nos fuimos aclarando, pues si vimos que a nosotras si nos convenía nuestra asesoría y no aceptamos otra".  
(Rufina Villa, 46 años, Tzicuilan, "Maseualsiuamej", 2002)

En una clara ofensiva contra la comisión de artesanías en asamblea general de la cooperativa, decidieron expulsar al grupo de San Andrés Tzicuilan, que fue el iniciador de la organización de artesanías y se mantenía como impulsor de la misma. Usaron como pretexto que el grupo estaba gestionando un registro propio para poder legalizar el terreno que había adquirido (con su propio esfuerzo y cooperación). Los cooperativistas argumentaban que este terreno también debería estar a nombre de la cooperativa regional, y señalaban las acciones de las artesanías como divisionistas y anti cooperativistas.

A ellos no les pareció bien, pues dijeron que teníamos que seguir los lineamientos de su organización de la Tosepan y que si teníamos un nuevo registro ya seríamos una organización diferente a la de ellos, nosotras no queríamos eso, sino que solo pudiéramos tener nuestros propios recursos para nuestras actividades, pues entonces para hacer algún proyecto y gestionarlo teníamos que hacerlo a nombre de la Tosepan y si ellos estaban de acuerdo nos prestaban su registro y si no, pues no, o también teníamos que esperar hasta que pudieran o quisieran, no queríamos dividimos queríamos sacar adelante nuestras actividades conforme a nuestra forma de pensar"  
(Ocotlán Pinahuis, Maseualsiuamej, 1990).

La decisión final llegó después de casi un año, cuando ya se habían apoderado del local de las artesanías, habían despedido al grupo artesanías de Tzicuilan, a la comisión regional elegida por los grupos de artesanías y al equipo de asesoría y habían impuesto una directiva y una asesora. En una asamblea general de la "Tosepan", el presidente de la cooperativa, fue señalando inquisidoramente a cada una de las representantes de los grupos comunitarios de artesanías pertenecientes a la CRA, y preguntando si se quedaban en la Tosepan o se iban con las mujeres de San Andrés Tzicuilan. Una a una de las representantes grupales tuvieron que responder; todas ellas con voz baja, pero al mismo tiempo de manera clara y segura. Resultó que los grupos de Pepexta, Cuauhtamazaco, Xiloxochico, Chicueyaco y Tzinacapan decidieron salirse con el grupo de San Andrés Tzicuilan", mientras que Atalpan y Tuzamapan decidieron quedarse en la Tosepan y el grupo de Yohualichan decidió continuar por su propia cuenta. Así lo recuerda Cristina:

Yo acababa de entrar era del equipo de comercialización y a veces íbamos a la reunión de la "Tosepan" con los hombres y mujeres, participe como dos veces, y luego ya en reuniones con Cilca, y nos preguntaban cuales comunidades salen de la cooperativa, cuales se van a quedar, bien que me acuerdo una vez que una mujeres de la cooperativa me decían que ella no es de allá sino que ella no es de Xalpancingo, pues como para que no me tomaran en cuenta, nosotras fuimos siguiendo a los otros grupos, pues con ellas habíamos trabajado, con ellas si nos entendíamos, íbamos hasta San Andrés ahí a su local grandotota, solo unas dos se quedaron Aurelia y Eusebia, que apenas entro nuevamente con nosotras  
(Cristina López, 42, Xiloxochico, "Maseualsiuamej" 2004).

En medio de este conflicto, que ahora escribo rápidamente, pero que entonces duró más de un año y fue muy doloroso para todas nosotras, es como surge la organización de mujeres nahuas de Cuetzalan, con

una identidad muy clara de género que además de por las reflexiones que se venían realizando, se ve reforzada por los ataques que los hombres de la cooperativa nos hicieron. Esto apoyó la identificación del “nosotras las mujeres indígenas y mestizas”, que en este momento nos hermanamos en nuestra identidad como mujeres. Recordando a Scott (2001) cuando menciona que entre más fuertes son los ataques, más fuerte es también la resistencia a ellos.

Juana García una de las iniciadoras tanto de la cooperativa como del grupo de artesanas de Tzicuilan, recuerda con tristeza y dolor estos sucesos, que de alguna manera truncaron el proyecto cooperativista al que las mujeres indígenas también habían abonado, y al que nosotras las asesoras también le habíamos apostado e invertido como un elemento clave para el desarrollo regional en equidad. Sin embargo Juanita plantea que el cooperativismo lo lleva en el corazón, y por tanto esta separación no trunca sus ideas de trabajo conjunto para el desarrollo de sus comunidades.

“Yosí me sentí triste porque estábamos con la cooperativa y yo fui de las 6 personas que empezamos con la cooperativa “Tosepan” aquí en la comunidad, cuando nos organizamos para que hubiera azúcar y luego ya fuimos viendo que hacer para que hubiera más cosas, y siempre había sido cooperativista, y bueno sigo siendo porque en mi comunidad yo voy a la reunión, yo como les dije, ustedes nos corren pero yo voy a seguir siendo cooperativista porque eso ustedes no me lo pueden quitar, nos pudieron quitar otras cosas, pero eso no, porque eso yo lo llevo en el corazón”  
(Juana García, 62 años Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 1990).

Juanita también reconoce que los varones cooperativistas, el comité, se querían aprovechar de ellas, lo que explica como “tener el corazón más fuerte.

“Como mujeres ya no es igual que los hombres como que ellos tienen ya otro pensamiento no como nosotras, somos mujeres más sentidas no para aprovecharnos de otra persona, ellos se aprovechan porque tienen corazón más fuerte”  
(Juana García, 62 años Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Si bien habría que hacer un análisis más profundo sobre lo que Juana entiende por “tener el corazón mas fuerte”, yo lo relaciono con la manera en como mujeres artesanas ven las diferencias de género.

También resultó dolorosa la separación de las mujeres de la CRA, como dicen las artesanas sobre las compañeras “*que no se hayan podido ir con nosotras, ya sea por el miedo, la presión o incluso el interés de algunas por quedarse como representantes de la comisión de artesanas*” (Rufina 1990).

Posteriormente vino la lucha por la recuperación de los recursos, ya que aún cuando la mayoría de las mujeres y grupos de artesanas decidieron salir de la cooperativa, los cooperativistas decidieron que los recursos debían quedarse en la “Tosepan”, argumentando que con esta organización se había firmado el convenio. Costó casi otro año de reuniones de las mujeres y de ellas con las asesoras, de las mujeres y cooperativistas y de ambos con el Colegio de Posgraduados y representantes de la financiadora (CILCA<sup>6</sup>),

<sup>6</sup> CILCA Institución estadounidense, financiadora del proyecto de las artesanas.

para llegar a una conclusión sobre el destino de estos recursos; reuniones en las que se vertían diversos argumentos a favor de unos o de otros para manejar los recursos.

“ya nos habían entregado lo del primer año, ciento cuarenta millones de ese entonces, y lo teníamos en una cuenta mancomunada, yo y el tesorero de la cooperativa, y todavía estaba el convenio para tres años, y ellos se querían quedar con el proyecto, con todo, que nos fuéramos, pero quedarse con el proyecto, y pues no, esos nosotros no lo permitimos”.

(Rufina Villa, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 1990).

Los argumentos del grupo de artesanas se centraban en presentar los avances y logros que llevaban hasta el momento, con datos y cifras concretas, así como con la participación de la mayoría de las artesanas de su lado. Mientras que los cooperativistas y sus asesores sólo se aferraban a que los recursos eran de ellos, y a seguir desprestigiando a las artesanas y sus asesoras. Por lo que la decisión final, nada grata para los cooperativistas, fue que los recursos quedarían en manos de los grupos de artesanas que habían salido de la organización. Siendo un gran triunfo para todas nosotras.

“Vino la fundación y ahí en las reuniones se dio cuenta de estos hombres, como fueron, así como abusivos y este nos atacaban mucho aun que estuvieran presentes ellos, eran muy agresivos y decían cosas bien feas, luego de nuestras asesoras, que ellas nos estaban llevando a un mal camino, pero feo. Yo siento que nos apoyo mucho habiendo esa reunión y la misma gente de CILCA se dio cuenta lo que estaba pasando y de cómo nos estaban tratando, ya fue que ellos sí decidieron darnos el proyecto a nosotras y de seguir apoyando a nuestras asesoras”

(Juanita García, 62, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

Me parece importante señalar que las diferencias de género y el androcentrismo no sólo se dio al interior del grupo indígena, si no que los asesores y representantes de las instituciones también entraron al juego. Hubo posturas en los directivos (varones) del Colegio de , que reforzaban las ideas de los cooperativistas sobre el control de las mujeres, pidiéndoles a las artesanas que “recapacitaran y que no desobedecieran a sus esposos”. Mientras que los de la agencia financiadora trataron de convencer a los cooperativistas de respetar el trabajo de las mujeres.

“Nosotros les explicábamos todo a los de Cilca pero sobre todo teníamos las pruebas, los informes de todo lo que se había hecho, trabajado, de lo gastado, peso por peso, en fin ellos estaban realmente asombrados, pues decían que éramos muy trabajadoras y ahorrativas, con ellos si nos entendíamos sobre todo con John Pino, el de Cilca, porque ni con los del Colegio, vino hasta el director, pero el también apoyó a los señores de la cooperativa y nos dijo qué por qué hacíamos eso, que si no sabíamos que como mujeres nos tocaba obedecer a nuestros esposos, que ahora ¿que nos estaba pasando?.

(Adriana Petra Cuamayt, 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”. 2004).

La identificación del conflicto, como un conflicto de género queda muy claro en la visión de las compañeras que entonces integraban los comités comunitarios. Quizás no tuvieron tan claro algunos sucesos, que se daban a nivel regional entre directivas y asesores(as), o posiblemente ya no los recuerdan con tanta

claridad como Juanita y doña Rufi. Sin embargo, recuerdan perfectamente la esencia de la contraposición que los señores tuvieron hacia su participación, llegando a ubicarlo, en palabras de Juanita, como un conflicto de relaciones entre hombres y mujeres.

“Fue muy importante este problema, para nosotras como mujeres, a las compañeras se nos hizo pensar la relación con los hombres, que no estaba bien así como venía siendo, que teníamos derecho, y que sí podíamos como mujeres organizarnos, que tenemos derecho a decidir, a ser nosotras mismas y a no estar siempre subyugadas a ellos, y que siempre nada más decidan por nosotras”  
(Juanita García, 60 años Tzicuilan, “Maseuasiamej”, 2002).

También propició una reflexión sobre el sometimiento hacia las mujeres, prevaecientes en las comunidades de Cuetzalan.

“Pues yo creo que estas diferencias se dieron porque pues como ellos son hombres y nosotras somos mujeres ellos querían someternos a sus decisiones de ellos, no querían que decidiéramos por nuestra propia cuenta, y que manejáramos nosotras nuestros recursos, sino que si estábamos con ellos, ellos podían decidir, éramos como un marido y una mujer.  
(Juanita García, 60 años Tzicuilan, “Maseuasiamej”, 2002).

Algunas de ellas llegaron a calificar las actuaciones de los señores, como parte del machismo imperante:

“Desconocieron a las mujeres, casi los hombres se ponían muy machismo y como estaba de presidenta doña Rufis, casi no dejaban que hable una mujer, querían saber más hombres, por eso salimos como mujeres, porque mujeres no quieren que hable, nada mas quieren hablar los hombres, por eso nos separamos, porque los hombres más grita, más grita y no podíamos entender, como mujeres más nos entendemos, menos con los hombres, por eso nos salimos de la cooperativa, nosotras opinábamos, parece que todavía no venían las asesoras, creo que Susana, no me acuerdo, creo que sí porque ella siempre ha estado con nosotras.  
(Antonia Carrillo 61 años Tzinacapan, Maseuasiamej, 2002).

En suma, fue durante el conflicto y en la lucha de las artesanas de Cuetzalan por defender su trabajo y sus recursos, cuando aparecieron con mayor claridad las oposiciones de género. De aquí que la defensa de su trabajo y sus proyectos, se convirtiera en una lucha por sus derechos y autonomía como mujeres indígenas, develándose ante ellas las contradicciones de género. Si bien ya las venían viviendo en sus familias y comunidades y reflexionando sobre ello, la manera en como los hombres de la “Tosepan” las agreden “y nos atacan como mujeres”, fue de lo más revelador y aleccionador para ellas, para todas. Esta experiencia fue la que dio origen a la organización de mujeres indígenas con demandas muy claras por sus derechos como mujeres, su autonomía y en contra de la violencia de género, con una relación muy estrecha con sus asesoras y el movimiento de mujeres y feminista a nivel nacional.

**“El enfrentamiento con los “otros”, el sutil pero profundo racismo Cuetzalteco. “La verdad los coyome están acostumbrados a que solo ellos pueden tener dinero, no estaban acostumbrados a que los indígenas y menos las mujeres pudieran hacer algo”**

El racismo en nuestro país, refiriéndome a diferentes formas de inferiorización y/o exclusión del otro; basadas principalmente en aspectos culturales, aunque muchas veces se justifique por aspectos biológicos, lo que incrementa aún más el racismo (Castoriadis, 2001; Taguieff, 2001), ha sido poco reconocido. Existen algunos estudios antropológicos que documentan su existencia; sin embargo, son los pueblos indígenas los que nos lo recuerdan frecuentemente, y los acontecimientos recientes del levantamiento indígena en Chiapas en 1994, son una clara muestra de ello. La interrelación del racismo con la situación de las mujeres indígenas también es recientemente tratada y se relaciona con su triple identidad de género clase y etnia. (Stolcke, 2000) Recientes estudios como el de (Gutierrez Chong 2004) Y documentos como el de Gall (2004) , señalan que la triple identidad de la mujeres indígenas esta íntimamente relacionada con la discriminación de que son objeto, resultando así discriminadas como mujeres, como pertenecientes a grupos de escasos recursos y como pertenecientes a un pueblo indio.

Estos trabajos señalan que en nuestro país el racismo ha adquirido diversas manifestaciones, de acuerdo con las distintas épocas históricas y muy relacionadas con las políticas Estatales. De esta manera va desde la asimilación a la cultura “nacional” o “mestizaje”, hasta la violación de las mujeres y el exterminio de los pueblos. Los cuerpos de las mujeres indígenas frecuentemente han sido utilizados por el Estado de acuerdo a sus intereses; mientras que en ciertas épocas se exaltó el papel de las mujeres indígenas como reproductoras de las tradiciones culturales “mexicanas”; en otras épocas también se utilizaron sus cuerpos con la idea del mestizaje o del blanqueamiento de la nación, promoviendo los casamiento o simplemente la fecundación de mujeres indígenas con hombres blancos.

En la región de estudio también se ha manifestado de diferentes maneras el racismo, y se ha ido transformando con las políticas estatales y el avance de los movimientos indígenas por la defensa de sus derechos. Actualmente en la región impera un sutil pero profundo racismo hacia el pueblo nahua que igualmente se acentúa hacia las mujeres indígenas. Es tan velado y su naturalización ha sido tan promovida por el Estado mexicano que los y las indígenas nahuas de la Sierra lo pasan como inadvertido, o bien, como parte de las relaciones naturales que se dan con los mestizos que ocupan la cabecera municipal y como vimos en el capítulo I., ocupan el poder político y económico en la región.

El avance de las organizaciones indígenas ha debido enfrentarse al racismo, atravesado como veremos ahora, por el desprecio y desvalorización hacia lo indígena, con lo que sin embargo han debido aprender a coexistir en un ambiente de falso reconocimiento. Con que el que incluso los “fuereños” comprometidos con las comunidades indígenas hemos tenido que coexistir, no sin diversas tensiones. En este apartado

me interesa reflexionar sobre como acostumbradas a esta situación, no previmos lo que iba a suceder al impulsar el proyecto eco turístico con la Maseualsiuamej, en la cabecera municipal de Cuetzalan.

Bajo esta relación de desigualdad, no se ve a las mujeres indígenas como sujetas activas de su desarrollo, con propuestas propias y mucho menos merecedoras de un apoyo real por parte del Estado para impulsar sus proyectos. Es así que cuando las mujeres indígenas deciden, después de un proceso largo de trabajo impulsar su proyecto eco turístico, la sociedad Cuetzalteca lo consideró inadmisible, y cuando se dieron cuenta que contarían con recursos económicos provenientes del Gobierno, (aunque fuera un crédito con plazos específicos), se volvió realmente intolerante, teniendo que enfrentar toda clase de artimañas posibles para detener su avance, como veremos a continuación.

En la organización de artesanas no habíamos tenido motivo para analizar a profundidad esta situación imperante en la región, si bien se había analizado, por ejemplo, el acaparamiento y explotación por parte de los “coyome”, quienes compraban las artesanías y las revendían en sus comercios hasta a un 400% más; no había habido ocasión de profundizar más en esa relación, sino hasta enfrentarse directamente con ella.

Era 1994, las artesanas trabajaban contentas en su nueva organización de mujeres, nombrada “Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij”, llevaban 3 años de trabajo independiente e importantes avances con el proyecto apoyado por CILCA-Habían impulsado tortillerías comunitarias, granjas de cerdos de engorda y de pie de cría tanto individuales como colectivas; granjas de pollos de traspatio y colectivas de producción de huevo y engorda; tiendas de abasto; hortalizas familiares y grupales, etc. Además se realizaba un trabajo arduo de fortalecimiento organizativo a través de la reflexión y la capacitación, con lo que se habían logrado importantes avances en la estructuración regional y comunitaria de la organización. Establecimiento de reglamentos, fortalecimiento de sus liderazgos y profundización en su reflexión sobre su condición y situación como mujeres indígenas. Empezábamos a trabajar más sistemáticamente en talleres sobre sus derechos como mujeres; se habían relacionado más con otros grupos de mujeres indígenas y campesinas de diferentes regiones, impulsando encuentros regionales de mujeres y participando en otros a nivel nacional. En fin, las mujeres estábamos contentas, avanzando y consolidando la organización.

Se empezó a hablar de buscar un proyecto que permitiera a la organización su autonomía económica, y a las mujeres la posibilidad de contar con ingresos monetarios para lograr incidir más en el mejoramiento de sus condiciones de vida. Si bien con sus pequeños proyectos familiares y comunitarios apoyaban el autoconsumo y el ahorro, y les permitían mejorar su alimentación, salud etc., no contaban con mayores ingresos que les permitieran satisfacer otras necesidades de la familia, que se relacionaban con las transformaciones productivas y económicas en la región. Como he señalado anteriormente, las familias indígenas dependen cada vez más de ingresos monetarios, para subsistir. Ellas mencionaban que necesitaban ingresos económicos para: los gastos de los hijos en la escuela, compra de alimentos y medicamentos,

compra de vestido, mejora de sus viviendas, mejora de sus cocinas y de sus condiciones para el trabajo doméstico: fogones altos, molinos de mano, licuadoras, pequeños molinos de nixtamal, construcción de letrinas, instalación de agua potable, instalación de luz y otros.

“Bueno pues nosotras empezamos a pensar en cómo hacer, cómo tener un proyecto que nos apoyara realmente, ósea que hubiera más ganancias, pues si teníamos muchos proyectos en nuestras comunidades pero además de que implican mucho trabajo también, no digo que con nuestros proyectos no tuviéramos más alimentos, pero las necesidades en las familias son muchas y el dinero no alcanza, ahora para todo es el dinero, si no, no se hace nada, así que platicábamos entre todas en una reunión en un proyecto grande, que nos apoyara también en nuestras actividades de la organización.

(Rufina Villa, 44 años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2002).

En una reunión de consejo regional, analizando el tema de la obtención de recursos económicos, se planteó la idea general de un proyecto turístico, pues entonces empezaba a tomar más auge el turismo en la región. Que permitiera a la organización obtener importantes recursos para proseguir sus actividades organizativas, (CILCA ya había financiado cuatro años y señalado que solo podría apoyar dos más), y contar con ingresos en las familias de las socias. Se dieron distintas propuestas, como tiendas, restaurantes, farmacias, hasta llegar a pensar en la idea de unas cabañas eco turísticas.

-Y así empezó todo, no nos la creíamos mucho pero nos gustaba soñar juntas, y así le seguimos y ya fue como se pensó en unas cabañas, y así surgió nuestro proyecto que ahora es el “Proyecto Eco turístico Taselotzin. Tampoco pensamos que eso nos iba a meter nuevamente en serios problemas

(Rufina Villa, 46 años Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2004).

El desarrollo de esta propuesta nuevamente implicó un arduo trabajo que emprendimos las representantes regionales y el equipo de asesoría, pues teníamos que consensar la idea en todas las comunidades y darle forma, al mismo tiempo que empezar a realizar el proyecto técnico para la búsqueda de financiamiento.

“Pues nosotras dijimos vamos a hacer nuestras cabañas y nos organizamos, armamos comisiones para ir a las comunidades y platicar con las compañeras pues era un proyecto grande en el que teníamos que estar todas de acuerdo y sobre todo decir cómo lo queríamos, pues no se trataba de que fuera un proyecto del consejo o de un grupito si no que nos involucráramos todas”

(Juana Chepe, 42 años, Chicueyaco, “Maseualsiuamej” 2004).

Después del arduo, aunque reconfortante trabajo, hicimos el proyecto que gestionamos ante el INI (Instituto Nacional Indigenista ahora CDI Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), con el que en ese tiempo se empezaba a tener una buena relación, en la que influiría de manera decisiva la entonces directora de la radiodifusora indigenista de Cuetzalan, quien veía con buenos ojos la organización de las mujeres y simpatizaba con sus causas, llevando una buena relación con la organización y las asesoras. En este caso no fue tan difícil obtener el financiamiento, y de manera expedita el INI se comprometió con el proyecto aprobando un primer monto por la cantidad de \$200, 000 pesos (en 1994)

y apoyándonos a conseguir con el Fondo Nacional de Empresas Sociales (FONAES), otra cantidad por \$250,000 pesos. La organización debería poner el terreno, por lo que las socias cooperaron con \$200 pesos cada una. Y se encontró un terreno no muy grande pero adecuado, ubicado en las inmediaciones del pueblo, precisamente por la carretera que llega de las ciudades de Puebla y México, hoy ya casi es céntrico. Entusiastas se empezó la construcción, todavía no imaginábamos que aún nos faltaba atravesar otro conflicto: **el del racismo**.

Esta situación es platicada por Adriana Chepe, quien en ese entonces era parte del Consejo de la Maseual y le tocó jugar un papel importante en el proyecto.

Ella lo platica a su clásica manera “ocurrente”:

“Pues nosotras dijimos vamos a hacer nuestras cabañas y nos organizamos como siempre e hicimos comisiones, yo allí fui comisión de compras con la Susana, y empezamos, pensamos que era fácil. Pero el problema aquí fue que a los vecinos de allí no les gustó, no les gustó que nosotras fuéramos ahí a Cuetzalan, decían que nosotras no éramos de allí, que no éramos de Cuetzalan, y nosotras decíamos si siempre hemos sido de Cuetzalan, ahora ni que fuéramos gringas, - ja, ja, ja, - . No yo creo que si fuéramos gringas, güeritas, hasta nos habían de ayudar, pero como éramos puras mujeres indígenas flacas y descalzas, pues no, no querían deberás, pero nosotras no nos dejamos y hablábamos con ellos, pero no entendían, así que tuvimos que hablar con el presidente municipal, sí fuimos, flacas y descalzas pero nos tuvo que recibir. Al principio el estaba de su lado, y hasta los apoyaba con sus camiones para que llevaran piedras y nosotras no pudiéramos subir nuestro material, pero ya luego buscamos más apoyos con los de INI, ellos vinieron y hablaban con los vecinos y con el presidente. Creo que también del Colegio habían venido, a todos les hablábamos pues ya nos habían dado el recurso, ¡ahora como no íbamos a hacer nada!”,

(Adriana Petra Cuamayt, 42 años, Xiloxochico, , “Maseualsiuamej” 2004).

Ya iniciando este proyecto, un día las mujeres de la “Maseualsiuamej” y asesoras despertamos en la realidad de la existencia del sutil, pero profundo y fuerte racismo de los “auténticos Cuetzaltecos”<sup>7</sup>, quienes estaban decididos a no permitir que las mujeres indígenas, “que no eran de Cuetzalan”, como ellos señalaban, vinieran a impulsar sus proyectos aquí en la cabecera -lugar que para entonces ya había sido expropiado para los “coyome”-. Nos encontramos en medio de una serie de ataques y de intervenciones de los vecinos para que no se prosiguiera con la construcción, colocando piedras en el camino, literalmente, piedras en el camino, para que no pasaran los camiones de materiales para la construcción del Proyecto Eco turístico.

Cabe señalar que los vecinos que se opusieron no eran precisamente de las rancias familias criollas, en su mayoría eran de clase media a baja, algunos incluso con ascendientes indígenas muy cercanos, de los que sin embargo, se trataban de desligar para ser aceptados dentro de la “autenticidad Cuetzalteca”. Queda

<sup>7</sup> Así les hemos denominado, el grupo de asesoras y asesores que trabajamos con las organizaciones indígenas de la región, en alusión a los auténticos coletes de San Cristóbal de las Casas Chiapas, que se oponen y descalifican a los pueblos indígenas y sus luchas, considerándose como los amos y señores y dueños de las tierras por sobre los indígenas de la región y gentes de otros lugares. Pues aunque con formas mas sutiles por las diferencia de las luchas regionales, también comparten muchos de los rasgos sobretodo de racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas así como ese sentimiento de ser los “dueños del lugar”, como se verá al final de éste capítulo.

la hipótesis de que eran promovidos por las familias poderosas de Cuetzalan, dueños de los principales hoteles del lugar, pero nunca la hemos podido comprobar. Lo que sí fue claro, fue que recibieron todo el apoyo de la presidencia municipal, obviamente en manos de esta clase y grupo mestizo, quienes incluso también buscaron diferentes argucias para detener el proyecto, a través de no apoyar con permisos de construcción y de vialidad, e incluso, negándonos el apoyo para la apertura de la calle que comunicaría al hotel.

“Los vecinos no estaban de acuerdo, sufrimos mucho los problemas, por lo mismo que somos indígenas, “esas mujeres no van a poder hacer nada”, pensaron, que no podemos hablar español, que no íbamos a hacer y lograr nada, decían, pero como no todo se puede, nunca hay que tener miedo, si se puede lograr muchas cosas, nosotras seguimos trabajando y ya por último se abre la calle, y el presidente ya de finales que nos apoya y logramos abrir la calle. Pensaban que no, pero como hemos recibido las capacitaciones de derechos a reconocer a los que hablan náhuatl, maseual y la que habla español pues si valemos iguales con el mismo derecho, pues si no conocemos nuestro derecho lo que nos dicen ha de ser cierto, pero no, tuvimos que utilizar nuestro derecho, defender nuestro derecho, nos espantaban nos van a encerrar, pues que le vamos a decir somos mujeres, somos 200, enciérrenos a todas”  
(Cristina López, 42 años Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

Sin embargo, tal y como lo relatan las compañeras, después de una serie de intervenciones de la propia organización y las asesoras, primero a través del dialogo y luego a través de diversas presiones, y de la intervención de instituciones como el entonces INI y el Colegio de Posgraduados que en ese entonces apoyaban la organización. Logramos no sólo seguir con el proyecto, sino que conseguimos el apoyo de la presidencia para abrir la calle que comunicaría la carretera principal con el hotel, hasta la aceptación de los vecinos.

Pero sí y como nos apoyaban las asesoras, los del INI, vino la Patricia Saldaña (Jefa de procuración de justicia del entonces INI) y con ellos si teníamos fuerzas nos animábamos y si se puede y con apoyo de otras mujeres, si se puede hacer ellas las asesoras nos apoyaban, les preguntábamos como se van a hacer algunas cosas, como consultar, pues si así fuimos haciendo con las asesoras ellas como mestizos y nosotras como Maseual, entre todas nos poníamos de acuerdo y dábamos nuestras ideas. Ahora ya hasta los vecinos nos pide  
(Cristina López, 42 años Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

También ahora hasta nos piden apoyos, por ejemplo cuando se hizo la mayordomía de la Purísima Concepción querían que nos uniéramos para hacer la mayordomía, nos pidieron la luz del transformador que teníamos y también ya nos hemos unido por lo del agua, nosotras participamos parejo, pues no nos apoyaban, a lo mejor pensaban que les queríamos afectar pero no nosotras sólo queríamos salir adelante y parece que ya luego se dieron cuenta  
(Rufina Villa, 44 años, Tzicuilan, “Maseualsiuamej”, 2002).

La verdad si los mestizos están acostumbrados a que solo ellos y los que tienen dinero pueden hacer algo, no estaban acostumbrados a que los indígenas y menos las mujeres también hicieran algo, pero con fuerza de voluntad también se pueden hacer cosas, ahora ya vieron que si esta funcionando nuestro proyecto que si

Esta nueva situación, que nuevamente "toca" de manera peculiar a las mujeres de la Maseualsiuamej, coincidió con el levantamiento zapatista de Chiapas, y sus impactos a nivel nacional, el que ellas empiezan a ver con simpatía, impulsándolas a la conformación de un proceso colectivo específico para la defensa de sus derechos como mujeres indígenas, y en contra de la violencia de género. Tomaron posiciones concretas en relación a las tensiones entre sus derechos individuales como mujeres indígenas y la búsqueda de autonomía de sus pueblos, así como en su relación con el feminismo rural. Procesos que serán tratados en los capítulos siguientes.

Este pasaje del proceso de conformación de las mujeres nahuas de Cuetzalan en un sujeto colectivo con demandas propias, es vital para analizar esta conjugación de la triple identidad de las mujeres indígenas, que presento al inicio del apartado, que las lleva a tener también una triple discriminación: de género, clase y etnia.

### **Ser Mujeres Nuevas**

En los testimonios reseñados se observan claramente las transformaciones en las identidades y relaciones de género en las familias y comunidades nahuas de Cuetzalan, ligadas íntimamente a procesos de poder y resistencia que cuestionan órdenes culturales tradicionales y modernos; lo que lleva a la posibilidad de "Ser Mujeres Nuevas", sin dejar de ser indígenas nahuas.; o bien como mencionábamos en la introducción a cambiar permaneciendo y permanecer cambiando.

Observamos como inician con una reflexión de las diversas opresiones primero sobre ellas mismas sus miedos, miedos que hemos aprendido las mujeres en calidad de nuestro género; y una vez que logran superarlos se enfrentan a otros poderes del marido, de la familia, de los vecinos, que a través de diversas formas de control, como la crítica y el chisme colocan dispositivos que las mujeres no deben transgredir; y solo logran hacerlo después de que van encontrando en ellas y en sus organizaciones el "poder" para enfrentarlos; sin embargo una vez que logran transgredir la vigilancia como género; enfrentan otros tipos de control como es el de los "coyomes"; de la raza que se considera autentica y única para desarrollarse y gobernar en el pueblo.

Para enfrentar estos poderes las mujeres nahuas han ido estableciendo alianzas estratégicas con sus asesoras feministas rurales, así como con algunos funcionarios públicos cuyo trabajo, desde el entonces Instituto Nacional Indigenista, se dirige a buscar la equidad para los pueblos indígenas.

Es decir que de diferentes maneras y en diferentes ámbitos, desde lo cotidiano y hasta lo colectivo, las

mujeres nahuas de Cuetzalan han enfrentado el poder y la opresión al interior de sus grupos domésticos, de sus organizaciones, comunidades, municipio, instituciones, cuestionando diferentes tipos de opresión y distintos ordenes culturales: hombre – mujer; mestizo – indígena; rico – pobre etc. Transformando de manera importante las prácticas, discursos, actitudes, pensamientos, etc. Impactando en el habitus y en el imaginario cultural de estas comunidades. Lo que permite desarrollar una nueva forma de ser mujeres indígenas y de relacionarse con los y las demás en sus propias comunidades.

De esta manera de acuerdo con Ivette Vallejo podemos considerar que los sistemas sexo – género construyen pero no son sistemas estáticos sino que se redefinen constantemente en la práctica social, que es el producto de una relación dialéctica entre el habitus y la situación. (Vallejo, 1999 pp. 129). Analizando estos conceptos en relación al problema que nos ocupa podemos concluir que las relaciones entre hombres y mujeres en Cuetzalan se construyen en base a modelos sexo genéricos definidos por lo que la cultura nahuat considera el deber ser y el ser de hombres y mujeres, sistema reforzado y al mismo tiempo cuestionado por el habitus a través de una relación dialéctica.

Por otra parte también vemos que esta confrontación hacia tradiciones o “prácticas tradicionales perjudiciales”, que las artesanas consideran afectan su nueva forma de ser mujeres, no significa en ningún momento que dejen de lado sus costumbres indígenas y mucho menos que atenten contra su cultura. Por el contrario, esta misma organización esta jugando un papel muy importante en la reproducción y revitalización cultural en la región, impulsando de manera clara y decidida tradiciones y costumbres que dan vida a su cultura, como fiestas, danzas, mayordomías, etc. De manera relevante, esta revitalización cuenta con la participación de las mujeres como sujetos activos, con representación y con una consideración clara sobre la importancia de fortalecer estas representaciones culturales para fortalecer a su pueblo indígena. Aun más, han impulsado de diferentes maneras, como veremos más adelante, otros aspectos trascendentes de su cultura, como son: el derecho y la justicia indígena, su relación con el medio ambiente, así como la reflexión general sobre la autonomía indígena, a través de su participación en la discusión nacional sobre la autonomía de los pueblos indígenas. Para esto, han participado de distintas maneras en los espacios nacionales de reflexión y dialogo que se abrieron a partir del movimiento zapatistas, como veremos en los subsiguientes capítulos.

Todo ello nos permite resaltar algunos aspectos que nos parece interesante señalar, un primer aspecto es el relacionado con la dinámica de las culturas indígenas, resaltando que se pueden transforman y enriquecer al mismo tiempo, en contraposición con visiones tradicionales de la población en general y de las comunidades que llegan a considerar las culturas indígenas como inamovibles. Lo que también nos permite analizar la posibilidad del género y de la identidad cultural, como en permanente transformación y de acuerdo a los contextos históricos específicos, Dando la posibilidad de ser mujeres indígenas de muy diversas maneras; sin dejar de ser indígenas. Las transformaciones de género de las mujeres nahuat de Cuetzalan también están argumentando críti-

camente sobre la dicotomía entre tradición y modernidad que como bien indica Aída Hernández (2001), es producto del indigenismo oficial y que en buena parte ha sido retomado por el movimiento indígena independiente, para este solo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad. Las mujeres indígenas reivindican su derecho a la diferencia cultural a la vez que demandan el derecho a cambiar aquellas tradiciones que las oprimen o excluyen. En esto las mujeres de Cuetzalan están siendo muy claras cuando en diversos foros, talleres y reuniones han planteado cuales son las costumbres que quieren cambiar porque las afectan como mujeres y cuales quieren que permanezcan como fortalecimiento de su cultura, un ejemplo claro es cuando en un taller señalaron los aspectos del derecho indígena que quieren fortalecer y al mismo tiempo lo que quieren incorporar.

También es notorio que esta experiencia de participación de las mujeres nahuas de Cuetzalan, está íntimamente relacionada con la situación de marginación de sus familias y comunidades, como mostré en el capítulo anterior. Así se muestra en los testimonios reseñados que en la gran mayoría de los casos, los esposos, suegras, cuñadas, padres, hijos, etc. han ido aceptando poco a poco la participación de las mujeres en su organización y proyectos, sobre todo al ir viendo los frutos materiales y/o económicos que esta conlleva: ingresos por la venta de sus artesanía y otros proyectos como ahora el Hotel Eco turístico, alimentos resultado de las granjas y huertos que impulsan, gestión de apoyos para mejoramiento de vivienda, y otros apoyos como resultado de su participación en la organización, lo cual va “convenciendo” a la familia de la importancia de la participación de las mujeres en la organización

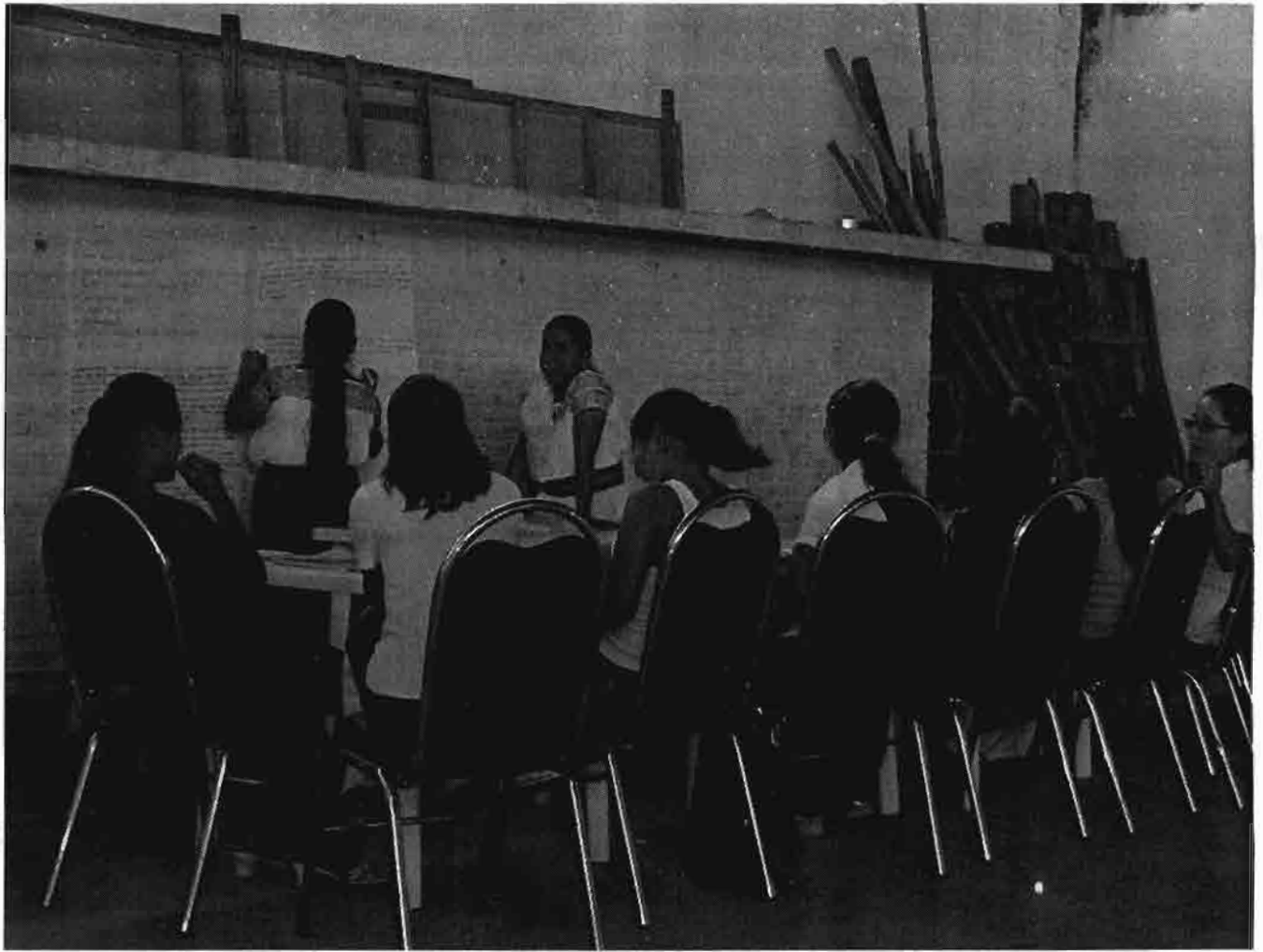
Lo anterior muestra que estos procesos al mismo tiempo que responden a sus necesidades culturales, como es el caso de la búsqueda y fortalecimiento de su identidad como mujeres indígenas, también lo hacen para resolver las necesidades de sobre vivencia de sus familias y comunidades. Notando la importancia real de encontrar beneficios económicos y materiales concretos, unidos a la reflexión colectiva y a la develación clara de la importancia de cambiar su situación como mujeres. Mostrando claramente la relación intrínseca de la dimensión cultural con la dimensión de la economía, recordando las palabras de Hale:

“A pesar de que, sin duda, resulta difícil combinar el análisis cultural con el económico o el político, parece incongruente cargar con tanto peso un sólo lado de la ecuación, es decir, la dimensión cultural de la opresión de las mujeres, y a la vez desechar la forma en que interactúan la cultura y las condiciones materiales”  
(Hale, 1995:71)

Finalmente quiero remarcar que si bien esta experiencia nos muestra la posibilidad de transformación de las culturas, también nos permite observar que estos cambios se realizan a través de procesos profundos, lentos y prolongados, muchas veces dolorosos, de aceptación y de rechazo; de modernidad y de tradición, tocando en este caso a las mujeres más tradicionales de las comunidades, las artesanas, impulsar al mismo tiempo de las tradiciones de sus comunidades, como las fiestas patronales y las mayordomías; procesos de modernidad en lo referente a las relaciones de género en las comunidades indígenas. Lo anterior

ha abierto procesos de transformación, no de manera ascendente como suponen las teorías occidentales, sino en una especie de espiral, como la dialéctica explicada por Marx en las grandes transformaciones de las estructuras socioeconómicas.

En los siguientes capítulos profundizaré en las transformaciones identitarias de las mujeres nahuas y sus impactos en otros niveles micro y macro que tienen que ver con la apropiación de sus derechos como mujeres indígenas, la recreación y formas de defensa interculturales que están realizando actualmente, influyendo de manera importante en diversos discursos y prácticas a nivel nacional, como son: el derecho y la justicia indígena, su relación con el medio ambiente, la reflexión general sobre la autonomía de sus pueblos y finalmente su posicionamiento ante el discurso feminista.



# Los diálogos interculturales en la construcción y defensa de los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan

## Introducción

Varias investigadoras e importantes filósofos han planteado el tema de la compatibilidad/incompatibilidad entre los derechos de las mujeres y el multiculturalismo. Feministas occidentales, calificadas como liberales, como Susan Moller Okin, han realizado un amplio debate sobre esto, planteando que: culturas y religiones son una dificultad específica para la lucha por la liberación de la mujer en naciones no occidentales y para grupos minoritarios en Occidente (Okin, 1999), concluyendo entonces que: El multiculturalismo es malo para las mujeres.

Otros, defensores del multiculturalismo, filósofos y políticos de Occidente, también han discutido sobre este tema, buscando dar lugar tanto al multiculturalismo como a los derechos de las mujeres, al señalar que ambos movimientos tenían como objetivo formas más inclusivas de justicia (Kymlicka, 1999; Santos 1997).

Mujeres feministas y activistas del llamado “tercer mundo”<sup>1</sup>, principalmente del Oriente, la India, y del sudeste africano (Chandra Mohanty( 2008) ; Aili Mari Tripp (2008); Radica Coomaraswamy (1999) Lata Mani (1999), han criticado las posturas del “feminismo occidental” que construye discursos hegemónicos sobre “la otra”, mujeres del “tercer mundo”, entes considerados homogéneos y “víctimas de sus sistemas culturales” que las oprimen. Han hecho un fuerte cuestionamiento a la mirada de Occidente en la construcción del “Otro”, produciendo lo que se ha llamado “Occidentalismo”. Planteando entonces que las relaciones de género deben analizarse en sus contextos culturales, por las propias mujeres involucradas, considerando las diferentes formas en que se asume “el ser mujer” y que están marcadas por la clase, la etnia, la raza, la generación, etc.

En relación al tema específico de los derechos de las mujeres en distintos contextos culturales, hay una pregunta generalizada sobre la cual dan cuenta diversos estudios en diferentes contextos y países, y que de alguna forma es la que orienta el presente capítulo: ¿Cómo legitimar los derechos de las mujeres en culturas distintas sin caer en el universalismo o en la parálisis del relativismo cultural?

En el presente capítulo me propongo responder a esta pregunta, reformulándola de la siguiente manera: ¿Cómo legitimar derechos de las mujeres indígenas de nuestro país, respetando sus identidades indígenas,

<sup>1</sup> Uso el término de tercer mundo por considerarlo como un término poco concreto y que simplifica las relaciones entre los distintos países así como las similitudes de unos con otros, en general se refiere a relaciones económicas pero se usa ambiguamente para todo tipo de temas, sin embargo como tampoco concuerdo con otras terminologías como la de ricos y pobres, la seguiré empleando de esta manera entre comillada para manifestar que lo uso en desacuerdo con el. (Mohanty 2008).

al mismo tiempo que no se caiga en posturas feministas liberales y tampoco en romanticismos sobre la idealización de las culturas indígenas?

Lo haré a través del análisis del proceso de reflexión, apropiación y reelaboración que sobre sus derechos han hecho las mujeres nahuas de Cuetzalan, en dialogo permanente con el feminismo rural, a partir del cual construyen sus derechos y cuestionan por un lado algunas posturas de feministas liberales que intentan imponer su visión de los derechos de las mujeres como universal, y por otro cuestionan a antropólogos indigenistas y algunos líderes de sus comunidades y a nivel nacional que pretenden mantener a las mujeres indígenas “como estatuas”, remanentes del pasado.

Para responder a esta pregunta, documenté y analicé las maneras en cómo las mujeres nahuas de Cuetzalan se han ido apropiando de sus derechos como mujeres indígenas, de una manera constructiva y crítica, definiendo los derechos que para ellas consideran importantes y rechazando discursos liberales, del feminismo o del Estado, que no tienen que ver con su problemática y/o con su visión cultural. En este caso, más bien han construido un diálogo constructivo y respetuoso con feministas rurales, quienes poco a poco también hemos ido comprendiendo la importancia de la dimensión cultural, sin alejarnos de nuestras visiones políticas del poder, construyendo juntas una visión crítica de las relaciones entre cultura, clase y género.

Este proceso ha permitido a las mujeres nahuas de Cuetzalan, unirse a la lucha por el respeto a sus culturas y a la autonomía de sus pueblos, sin dejar de señalar las costumbres y tradiciones que ellas consideran deben cambiar, y sin dejar de impulsar procesos para ello. Al mismo tiempo que, como desarrollé en el capítulo anterior, recrean otras prácticas culturales que consideran importantes y enriquecedoras para su cultura<sup>2</sup>.

De esta manera pretendo contribuir a una discusión crítica sobre los derechos de las mujeres indígenas, que al mismo tiempo que se ubican en sus contextos culturales, permita cuestionar las relaciones de poder internas y externas, que impiden su plena dignificación como mujeres y como indígenas. Contribuyendo a una construcción dialógica de una política de los derechos humanos, los derechos indígenas y los derechos de las mujeres.

### **Reflexiones sobre los derechos de las mujeres en diversos contextos**

Existen diversos estudios así como aportes de algunas activistas que nos dan pistas sobre como analizar los derechos de las mujeres en contextos diversos, que a continuación señalo de manera general.

Radica Coomaraswamy (1999), plantea que no hay que caer en la trampa “orientalista” de dividir el

<sup>2</sup> Hemos hablado de las mayordomías, las faenas y las fiestas comunitarias. En este mismo capítulo hablaremos de su importante participación en la reproducción del derecho y la justicia indígena.

mundo en categorías bipolares. Quienes están en Occidente deben cuidarse de la idea de que Occidente es progresista en cuanto a los derechos de la mujer y el oriente es bárbaro y retrograda. A su vez, los de Oriente no deben anteponer su idea sobre su ser más comunalista y menos centrado en sí mismo, donde no hay lugar para un concepto "Contestatorio de los derechos humanos". Sostiene que en Asia existen leyes sobre los derechos de la mujer y la protección del niño, siglos antes de que en Occidente se consideraran, tal es el caso de las leyes Kandyan. Concluyendo que puede de hecho haber más avance sobre los derechos de la mujer en Asia, basándose en los derechos atribuidos de acuerdo a su clase, casta y grupo étnico, que en los tratados internacionales. Así mismo muchas veces las mujeres del llamado "tercer mundo" han conseguido mayores avances a sus derechos como mujeres, basándose en sus fuentes tradicionales de empoderamiento, como ha sido la maternidad en el caso de la India (Coomaraswamy 1999).

Mujeres de África han planteado que en sus países, por la seriedad de los problemas de alimentación, más que un discurso de los derechos humanos se requiere una estrategia basada en necesidades básicas (Adeun Lumoka, citada por Cook, 1999).

Diversas experiencias han reflejado cómo la promoción de los derechos universales de las mujeres ha tenido mayor efectividad, cuando al mismo tiempo se mantiene el respeto por la diversidad y el significado que diversas prácticas y valores tienen para los pueblos (Aili Mari Tripp, 2008).

En la mayoría de estos países se ha cuestionado el papel que el Estado juega en este tema, considerando que en el caso de Asia ha ejercido un papel muy arbitrario y "ad hoc", dependiendo de sus compromisos y prioridades, según las exigencias políticas y el juego de los números, convirtiéndose en un maestro en el arte de la hipocresía. De esta manera un importante académico de la India, Ashis Nandy (citado por Coomaraswamy 1999), plantea que, el futuro de los derechos humanos en estos países del tercer mundo con Estados tan debilitados, no está en los Estados, sino en los movimientos sociales, ONGs, movimientos de mujeres, que logren arraigar el discurso de los derechos de las mujeres en los valores clásicos de la población en general.

También me parece importante apuntar la postura de Aili Mari Tripp de Uganda quien considera que gran parte del debate actual sobre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres, evita tratar las condiciones materiales que moldean la vida de las personas y que subyacen en las justificaciones culturales sobre la subordinación de la mujer. Recurre a Hale (1995) para recordarnos que: "A pesar de que, sin duda, resulta difícil combinar el análisis cultural con el económico o el político, parece incongruente cargar con tanto peso un sólo lado de la ecuación, es decir, la dimensión cultural de la opresión de las mujeres, y a la vez desechar la forma en que interactúan la cultura y las condiciones materiales" (Hale, 1995:71).

De esta manera, Aili Mari Tripp considerando que: "aquellos que defienden prácticas que dañan a las mujeres en nombre de la preservación de su identidad religiosa, étnica o cultural muchas veces buscan también

proteger ciertos intereses políticos o económicos. “Estas personas tienen un interés velado en preservar el *status quo* y el conjunto de relaciones de poder ligados a ciertas prácticas” (Aili Mari Tripp 2008).

La misma autora plantea que no son solamente los grupos minoritarios o ciertas culturas o religiones del tercer mundo, como algunos han sugerido, quienes hacen este tipo de demandas: también las hacen las culturas dominantes, entre ellas las culturas occidentales dominantes con una larga tradición liberal y democrática. No es necesario repasar todos los impedimentos al avance de las mujeres en los Estados Unidos para reconocer que muchos de ellos no sólo son institucionales, sino también culturales.

Un ejemplo claro que se menciona es el de la violencia hacia las mujeres que se ejerce en todos los países, clases sociales y culturas del mundo. Mencionándose cifras realmente graves en países como España y Estados Unidos, muy similares o hasta por arriba de las cifras de países del llamado “tercer mundo”.

Finalmente Aili Mari Tripp, plantea que esto no quiere decir que la preservación cultural y la importancia de la identidad no sean reales, sino que están ligadas a un contexto económico y político más amplio que afecta su sustentación. Lo que significa que, a fin de cuentas, las prácticas que dañan a las mujeres deben considerarse también como un problema político, y ser tratadas por actores políticos dentro de la misma sociedad. No es necesario que las estrategias en sí sean abiertamente políticas. La educación, por ejemplo, puede ser, en algunos casos, un mejor método inicial que la lucha por reformas legales (Aili Mari Tripp 2008).

Unido a lo anterior, algunas autoras plantean la importancia de los diálogos interculturales para el avance de los derechos de las mujeres en distintas culturas. Diálogos que por supuesto deben partir de una visión de respeto entre las diferentes culturas. Así mismo se plantea que los derechos son definidos por quien habla de ellos: las mujeres, sus lenguajes y sus formas de hablar deben hacer una contribución al desarrollo del derecho internacional (Celina Romany en Cook 1999).

### **Los Derechos de las Mujeres Indígenas en México**

En México se ha abierto un importante debate al respecto de los derechos de las mujeres indígenas, que ha cobrado especial interés a partir del levantamiento zapatista de 1994, y de sus demandas de autonomía y de derechos a su cultura como pueblos indios.

Por un lado, se han planteado los discursos de los derechos de las mujeres como discursos de feministas occidentales que no puede ser referente en culturas indígenas. Hay que recordar que desde el feminismo, se plantea que existe una visión androcéntrica en la declaración de los derechos humanos universales, pues no se reflejan los derechos de al menos la mitad del mundo: “las mujeres”, considerando básicamente que:

“No enunciar la definición genérica de los sujetos en la elaboración de sus derechos vitales, significare iterarla opresión, hacernos invisibles y con ello inexistentes precisamente en lo que nos otorga identidad de mujeres, de humanas”  
(Marcela Lagarde, 1999)

Por otra parte, hay quienes consideran que los derechos humanos deben ser un arma legítima para que no se reproduzcan situaciones de exclusión y violación de la dignidad humana, en cualquier contexto cultural. Santos de Souza cuestiona la visión universalista que Occidente ha impuesto como único parámetro de valoración y considera que hay que apostar a un diálogo entre culturas sobre la concepción misma de la dignidad humana (De Sousa Santos, 1997).

Lo interesante en la experiencia de Cuetzalan, es que han sido las mismas mujeres indígenas quienes han vertido su propia visión al respecto, considerando la importancia del reconocimiento de sus derechos como mujeres al mismo tiempo que de sus identidades indígenas. De esta manera han planteado una doble tensión, por un lado al interior de sus comunidades, donde cuestionan costumbres y tradiciones que consideran opresivas, y por otro lado con el Estado, pidiendo respeto a su cultura, sus tradiciones y su derecho. Este planteamiento ha sido ampliamente desarrollado por María Teresa Sierra (2001,2002), así como por Aída Hernández (2001) quienes retoman las voces de mujeres indígenas zapatistas como la comandante Esther, la comandante Ramona (+); y mujeres integrantes de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas como María De Jesús Patricio y Martha Sánchez, quienes en distintos foros han planteado el tema de la doble tensión en sus luchas como mujeres indígenas. Es decir, las reivindicaciones de reconocimiento de la diversidad cultural y de la autonomía indígena, y sus reivindicaciones de derechos como mujeres indígenas, buscando estrategias para cambiar las relaciones de subordinación en sus propios pueblos y grupos domésticos. Esto es, enfrentando a los poderes del Estado y de las relaciones genéricas e interétnicas en sus propios pueblos indígenas., lo cual nos remite al tema que han planteado algunas autoras como el reconocimiento de la diversidad dentro de la diversidad (Iris Young,2000)

No obstante lo anterior, las posturas dominantes ante tales procesos han sido reduccionistas y dicotómicas, una esencialista y otra etnocéntrica. La primera plantea un relativismo cultural que impide hacer cualquier juicio de valor respecto a otra cultura, considerando a las culturas indígenas como homogéneas y armónicas mientras que en la segunda tenemos a quienes desde el liberalismo, donde se incluye un tipo de feminismo, niegan el derecho a una cultura propia, y así a los derechos autonómicos de los pueblos indios.

Diversas experiencias, como la que vamos a revisar a continuación, nos permiten analizar estas cuestiones sin caer en estas posturas dicotómicas y paralizantes y, abrir nuestras mentes hacia posturas críticas y creativas de reconocimiento de las diversidades étnicas y genéricas. Esta postura se basa, entre otras cosas, en una visión dinámica de la cultura. Aída Hernández (2004), nos da diversas pistas metodológicas para repensar la cultura desde el género, que considero nos pueden ser muy útiles en la revisión de estos temas. (Hernández 2003).

## La construcción de los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan

Tal y como he venido mostrando en capítulos anteriores, la lucha de las mujeres nahuas de Cuetzalan, esta íntimamente ligada a sus necesidades esenciales tanto materiales como subjetivas, de acuerdo a su ser “mujeres indígenas”. De esta manera la construcción de sus derechos muestra la misma trayectoria, construyéndose en relación directa con la satisfacción de las necesidades señaladas.

“Pues al inicio de nuestra organización nos dimos cuenta de los problemas que teníamos para salir a nuestras reuniones, a los talleres y que era como una lucha que habría que dar al interior de la familia, que habría que convencer al marido. Entonces empezamos a tener nuestros talleres, nuestras reuniones donde hacíamos nuestras reflexiones sobre los derechos de nosotras como mujeres, veíamos que también era importante que nosotras supiéramos que teníamos un derecho y que no era nada normal de que hubiera violencia, sufriéramos de golpes, de maltratos. Así fue como nosotras supimos de nuestros derechos.... Ya en 1995 hicimos un primer proyecto, solicitamos apoyo al INI para difundirlo más ampliamente en nuestras comunidades”  
(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilan, “Maseualsiuamej” 2004).

Este proceso al mismo tiempo se ve enriquecido por los diálogos interculturales que se establecen entre las mujeres Nahuas de Cuetzalan, y con nuestro grupo de feministas rurales. Diálogos que como hemos dicho, tratan de ser respetuosos de la cultura, formas de pensar y cosmovisión de las mujeres indígenas. Lo que no implica que en ciertos momentos y sobre todo en un inicio, hayan estado cargados por nuestra propia visión como feministas rurales, no hegemónicas, pero sí con diferentes perspectivas culturales y de clase, que a su vez también nos colocaban en una posición de poder frente a ellas: “las otras” para nosotras, y nosotras “otras” para ellas.

“desde nuestros inicios, siempre hablamos de nuestra perspectiva educativa con equidad de género, clase y etnia, reconociendo la diversidad cultural, pero, como señalábamos, sin mucho conocimiento al respecto y con mucho menos herramientas concretas para poder incorporar la perspectiva étnica en nuestro trabajo, habiendo de reconocer, que dimos prioridad al tema de la equidad de género, olvidándonos en ciertos momentos, de que las identidades de las mujeres así como las relaciones de género se definen de acuerdo a su propio contexto cultural, y por tanto deben entenderse, cuestionarse y redefinirse, en ese mismo contexto. Resultando muchas veces el tema de la etnia o de la incorporación de la perspectiva étnica, como le llamábamos al principio, como un “pegote” de otros temas”  
(Comaletzin, 2005).

Es decir, para nosotras, nuestro trabajo como “asesoras” de mujeres indígenas ha resultado no sólo un reto, sino también un aprendizaje permanente.

“El papel que nos corresponde como promotoras es de impulsar procesos organizativos y educativos, que consideren la participación activa de la comunidad, que partan de una perspectiva de equidad e interculturalidad... Entendemos interculturalidad como el reconocimiento de que las culturas somos complementarias, y este concepto evidencia su necesidad, a través de un proceso donde todos aprendemos de todos, mestizos de indígenas e indígenas de mestizos. Uno de esos aprendizajes es el respeto de los derechos de las mujeres”  
(Ofelia Pastrana, 2003).

De esta manera resulta fundamental los procesos de deconstrucción de ambos lados, del nuestro, comprendiendo poco a poco y cada vez más, no sólo a través de los talleres de reflexión, sino de nuestra convivencia cotidiana con las mujeres, sus familias y comunidades, sus formas de ver el mundo y de pararse en él. Es decir, deconstruyendo y reconstruyendo nuestras propias formas de ver el mundo y de pararnos en él. Fuimos cada vez más comprendiendo la visión holística de las relaciones no sólo hombre – mujer, sino hombre – mujer – naturaleza; hombre – mujer – naturaleza- cultura; hombre- mujer- naturaleza- cultura - mundo. Por su parte, las mujeres nahuas reflexionaron sobre nuestras ideas sobre las relaciones de género, el poder, los derechos de las mujeres, la equidad, el feminismo, en fin, discursos nuevos poco manejados en las comunidades nahuas de Cuetzalan de ese entonces.

Es a partir de estos procesos de dialogo, reflexión y práctica<sup>3</sup>, como las mujeres nahuas de Cuetzalan fueron apropiándose, rechazando y/o reformulando sus derechos como mujeres indígenas, a partir de los discursos de los derechos universales y de los derechos de los pueblos indios, presentados principalmente por sus asesoras, pero también por organismos de derechos humanos tanto gubernamentales como no gubernamentales, así como por otras instituciones donde ha jugado un papel muy importante la radiodifusora XECTZ de la ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

A continuación expongo los testimonios de las mujeres nahuas tanto de la “Maseualsiuamej”, como de las otras organizaciones de mujeres de Cuetzalan que se han ido conformando a partir de la experiencia de esta primera. Estos testimonios dan cuenta de su visión sobre sus derechos, unidos a necesidades específicas, tanto materiales como subjetivas. Y también dan cuenta de la resignificación que han hecho de sus derechos como “mujeres indígenas pobres”.

Analizando los diversos testimonios vertidos por las mujeres durante mis entrevistas, pude observar en primer lugar que se han apropiado de una idea básica de igualdad como humanidad, esta idea de los Derechos Humanos Universales de que todos y todas somos iguales ante la ley, sin importar raza, sexo, color, edad o religión, se ha introyectando claramente en las mujeres nahuas de Cuetzalan. Ello lo vemos cuando al inicio de las entrevistas hablan de manera general sobre sus derechos como mujeres, señalando:

“Yo pienso que todo ser humano, como dicen las leyes, tenemos derecho a una vida digna, todos los derechos se deben respetar porque todas somos personas, todas los merecemos. pero la verdad es que casi todos no se respetan, la mayor parte no se respetan El derecho a la educación por ejemplo no se ha respetado, nosotras lo estamos apenas ejerciendo en la organización, como ahorita que nos venimos a capacitar”  
(Oligaria Saldaña “Yankuik Maseual Nemilis”2004).

<sup>3</sup> Es importante enfatizar que nuestro trabajo como asesoras, no se basa solo en el discurso, sino como se deja ver de alguna forma en el capítulo IV y V se basa principalmente en el desarrollo de proyectos de desarrollo, también participativos, para la satisfacción de las necesidades básicas de las mujeres y así aportar a la construcción de una mejor vida para ellas y sus familias. Tal como lo señalamos en el documento de sistematización de la Red Nacional de Promotoras Rurales, la que hemos promovido y de la que nos hemos retroalimentado durante todos estos años: “Una de nuestras primeras reflexiones es que la metodología de trabajo con mujeres rurales debe interrelacionar la teoría con la práctica, partiendo de las necesidades específicas de las mujeres (Aguirre, Carmona y Alberti 1993).

En el testimonio siguiente se observan aspectos sobre la igualdad de clase y de etnia, que reclaman principalmente ante las instituciones gubernamentales:

“Yo creo que es algo muy importante lo de los derechos de la mujer, antes no dábamos importancia, no sabíamos, pero es bien importante para nosotros porque sí nos ayuda bastante: Por ejemplo uno llega a una oficina y uno espera mucho y llega otra persona bien vestida y la atienden luego, luego. Ahora sabemos que no está bien, y exigimos un trato igual”.

(Celestina Cruz Martín, Maseualchikauka Tejkitini, 2004).

También remarcan el derecho a la igualdad entre hombres y mujeres, aunque aquí ya se empieza a notar más claramente su visión propia, es decir, lo que para ellas, como mujeres nahuas significa esta igualdad. En el caso de la entrevista de Esperanza, por ejemplo, se remarca mucho el tema de la igualdad para poder “salir solas” de la casa. Tema que como hemos visto es realmente problemático para las mujeres nahuas.

“Como organización ya vemos que tenemos derechos, no nada más los hombres, las mujeres también, en igualdad, como los derechos de las mujeres, como el de los hombres, las mujeres ya salen a trabajar. Como así ellos se van a pasear, pues también nosotras. Sí tenemos derechos ya así todos tenemos los derechos, tenemos derechos nosotras igual que los hombres, yo les digo que ya en la radio lo dicen: tienes que salir a trabajar, a visitar hermano, hermana a vecina, amiga”

(Esperanza, Maseualsiuamej, 2004).

La entrevista de Doña Antonia, también muestra esta visión sobre la igualdad entre hombres y mujeres, proclamada en la Declaración Universal de los derechos humanos universales, y difundida ampliamente por el movimiento feminista, durante sus primeros años de lucha. Sin embargo nuevamente se observa cómo se resignifica, en este caso, usándolo sobre todo para pedir igualdad en el trabajo doméstico. Trabajo que había sido considerado como obligación exclusiva de las mujeres. Cabe recordar que las mujeres en Cuetzalan trabajan prácticamente durante todo el tiempo que permanecen despiertas, esto es alrededor de 16 horas al día.

“somos iguales hombres y mujeres, no valen más hombre, somos iguales, valemos también nosotras, porque una mujer hace mucho trabajo, en la casa hacemos mucho trabajo, de los hijos, moler, lavar, un hombre solo almuerza y se va a su trabajo, nosotras trabajamos más como mujeres, los hombres no nos pueden regañar, ni hacer nada, siempre tenemos derecho para defender, no como antes, que solo gritaban, ellos también tienen derecho de hacer algo en la casa, no solo la mujer”

(Antonia Carrillo, Maseualsiuamej, 2004).

Por otra parte, en los mismos testimonios se muestra cuáles son los principales derechos que las mujeres nahuas de Cuetzalan se han apropiado y por los que están luchando. Señalan principalmente: el derecho a una vida libre de violencia; a la educación, a la equidad en la relación de pareja, refiriéndose principalmente al trabajo doméstico, así como al de poder salir de la casa, organizarse y tomar decisiones.

Sobre el derecho a una “vida libre de violencia”; que es el que más mencionan, debido principalmente a los altos índices de violencia doméstica y de género existentes en la región,<sup>4</sup> y sobre el que ellas han desarrollado diversas propuestas y acciones, como presento más adelante, señalan:

“Nosotras tenemos derecho a una vida digna a no ser maltratadas, pues habemos muchas mujeres que sí hemos vivido la violencia familiar, desde la niñez, hasta ahorita, no se ha podido disminuir mucho la violencia familiar, por lo mismo que muchos hombres que toman y luego se envalentonan más y se da la violencia hacia las mujeres, hacia los niños, las niñas, somos las mujeres las que vivimos esa violencia”  
(Oligaria Saldaña, “Yankuik Maseual Nemilis”2004)

Aún cuando el acceso a una vida libre de violencia es considerado un derecho universal para todas las mujeres, y en efecto se ha visto como uno de los temas centrales en distintas regiones del mundo, clases sociales y contextos culturales. También adquiere características expresiones y visiones específicas que deben tomarse en cuenta. Por ejemplo Celestina Cruz, integrante de la Casa de la Mujer Indígena, nos da su versión sobre esta problemática y sus efectos en la vida no sólo de las mujeres sino de la familia y la comunidad en general.

“Yo veo muy bien la defensa de los derechos de la mujer, porque esto es muy difícil el empezar a luchar por la defensa de la gente indígena, ya que no nada más se está luchando para las mujeres sino para los hombres, porque yo creo que el tener violencia es como una enfermedad, tanto para las mujeres como para los hombres, porque el hecho de estar violentos no quiere decir que están tranquilos, sino que también se enferman por tener ese carácter tan feo que tienen, porque también les hace mal, entonces yo creo que lo que se está haciendo no es nada más apoyar a las mujeres sino también a los hombres, porque ellos lo hacen y no tienen su conciencia tranquila, porque el hecho de gritarle a una persona luego te sientes mal. Si es algo muy importante lo que está haciendo la “Maseual” y lo bueno es que no están solas sino que también estamos otras organizaciones para involucrarse y ayudarse entre todas  
(Celestina Cruz Martín, Xalpantzingo, “MaseualchikaukaTejkitini”, 2004).

Celestina muestra esa visión holística de la vida y de sus relaciones, aún presente en las mujeres nahuas de Cuetzalan, así como de la naturaleza del daño y del delito, que se llega a ver como una enfermedad colectiva.

En la entrevista a Rufina, ella también inicia mencionando el tema de la violencia, sin embargo lo amplía al ámbito de la comunidad, violencia de género y al ámbito institucional en el que las mujeres indígenas han sido ampliamente discriminadas y violentadas precisamente por su condición de “mujeres indígenas”. Tema que se profundiza más adelante.

“Los principales derechos de las mujeres son que no suframos violencia en nuestra familia, en nuestra comunidad, o con las mismas instituciones, de que se respeten nuestros derechos a organizarse, a poder apoyar a nuestra familia, de los derechos que tenemos a compartir las responsabilidades con el esposo en la educación de los hijos, que no se nos sobrecargue ese trabajo hacia nosotras, que no se nos deje esa responsabilidad, que es de la pareja, a la vez que el

<sup>4</sup> De acuerdo al último diagnóstico realizado por el Albergue para Mujeres indígenas” Griselda T. Tirado Evangelio” de Cuetzalan, en la región actualmente el 80% de mujeres vive en una relación de violencia con su pareja, ya sea física, sexual, emocional y/o económica o patrimonial.

En su testimonio Rufina también remarca su derecho a organizarse, del que la mayoría de ellas señala como un aspecto central. Y así pasa al tema de la igualdad entre hombres y mujeres al interior de la familia, expresando su visión al respecto. Una visión de paridad en la pareja. De esta manera se observa cómo sutilmente las mujeres nahuas de Cuetzalan apelan a sus propias tradiciones para defender sus derechos. Al mismo tiempo que refleja esa visión que como feministas rurales hemos desarrollado en cuanto a la importancia y necesidad de la relación de afecto entre padres e hijos.

### **Derechos de la cultura de sus pueblos**

Un aspecto fundamental que ha estado presente en la lucha de las mujeres de Cuetzalan y que se ha fortalecido a partir del levantamiento zapatista y de sus propuestas para el respeto de la cultura indígena, es precisamente el de su derecho a la cultura y la defensa de ella. Esto lo han llevado a cabo desde la resistencia y desde la cotidianidad, ya que como mujeres su rol ha sido el de reproducir la lengua y las tradiciones al interior de la familia.

También en su organización, el tema de la tradición ha jugado un papel muy importante, siendo la artesanía uno de sus ejes identitarios principales. Apoyando, como grupo la reproducción de sus tradiciones como: las fiestas, las mayordomías, y las actividades comunitarias en general.

De esta forma, la incorporación de sus derechos culturales en sus demandas como mujeres indígenas ha sido algo dado de manera natural, reclamando en su caso al Estado: el uso y respeto hacia su lengua materna, su traje tradicional, a sus fiestas, a sus danzas, música, sus conocimientos y sabidurías ancestrales, etc. Además de resaltar su visión del mundo que consideran es muy diferente a la de “los otros”, como dice Doña Rufi:

“Las mujeres indígenas defendemos el derecho a nuestra lengua indígena, a nuestra ropa tradicional, el respeto a nuestras fiestas que son tan bonitas, que son tan originales, el que se siga promoviendo las danzas, la música tradicional, nuestros conocimientos de nuestra medicina tradicional que son tan importantes, el conocimiento de telar de cintura, que se ha ido transmitiendo de abuelas, de hijas, de nietas, también la agricultura orgánica, que ha sido también algo muy importante dentro de nuestras comunidades, que son las comunidades indígenas que tienen una relación de respeto hacia la madre tierra, hacia el entorno natural, es una visión totalmente diferente de la gente que no conoce esta cultura”  
(Rufina Villa, Tzicuilan, 46 años, “Maseualsiuamej”, 2004).

Y sin dejar de mencionar sus propias formas de organización social

“por otro lado también la organización comunitaria, es algo muy propio de nuestras comunidades, de nuestras comunidades indígenas, que se den faenas y muchas comunidades han subsistido gracias a esta organización y han logrado progresar poniendo cada quien el día lunes para hacer determinado trabajo comunitario y también hacemos la mano vuelta, es algo muy típico de nuestras comunidades indígenas, ...”  
(Rufina Villa, Tzicuilan, 46 años, “Maseualsiuamej”, 2004).

La defensa de sus derechos de esta manera, tampoco deja de cuestionar tradiciones y costumbres culturales al interior de su pueblo, que les impiden desarrollar ciertos derechos que creen importantes, y reclamar abiertamente su transformación. Han considerado así, derechos antes impensables para ellas, como: decidir con quien casarse, derecho a la herencia de la tierra; trabajar fuera de la casa; etc. Plantando abierta y claramente que ello no significa estar en contra de su cultura, sino que pueden cambiar las tradiciones y costumbres que no les gustan o que las afectan como mujeres. Muchas de ellas incluso ven tan natural la lucha por sus derechos como mujeres, que la consideran como parte de su cultura, no la ven separada.

“también creemos es importante, el derecho a la posesión de la tierra, esto poco a poco se ha ido aceptando, antes la mujer era la que menos derecho tenía sobre la tierra, el papá siempre le daba a los hijos, las hijas se decía que donde fueran a ser nueras, era donde les tendrían que darles, de comer pues, porque ellas no tienen herencia y las mujeres solas muchas veces han sido despojadas de sus terrenos, nosotras si creemos que es importante que la mujer tenga su propio terreno para poder apoyarse también”  
(Rufina Villa, Tzicuilan, 46 años, “Maseualsiuamej”, 2004).

Sobre el matrimonio, opinan sobre la importancia de que como mujeres indígenas puedan elegir con quien casarse, cambiando la tradición que dictaba que los padres, eran quienes definían con quien casaban a la muchacha:

“Para mí me parece que la mujer debe tener el derecho a decidir su pareja, porque no nos podemos casar si aún no conocemos a la pareja, nosotras como mujeres deberíamos conocer, platicarlo, para ponernos de acuerdo en todo, platicar de todo, para que realmente es una pareja, si no lo conocemos y nos casan así como hacían antes, yo diría que eso es muy malo, porque lo debemos de conocer, nosotras tenemos de decidir por nuestra vida, ya se da que nosotras somos las que decidimos, decidimos con quien casarnos o unimos nadamas, antes no era así, era muy diferente a esto, pero ahora ya lo estamos cambiando”  
(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, 25 años “Maseualsiuamej”, 2004).

Esta posición no solo de las mujeres jóvenes sino también de mujeres adultas, como Cristina o Rufina, quienes también señalan por ejemplo:

“sí, antes sí casaban a las mamás, a las abuelitas sí les paso eso. Vienen algunos señores que vienen a pedir a la muchacha, pues los señores luego luego deciden, pero no le dicen a la muchacha, la muchacha le dicen el día que se van a casar, algunos pasan mal y algunos pasan bien. A nosotras ya no ya no queremos así, la mujer también puede decidir”  
(Cristina López 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004).

Dofia Rufina señala:

“en nuestra región si era muy típico que los papás hacían acuerdo y la última en enterarse era la mujer, la última en enterarse de que se iba a casar era la novia, y esta bien de que los papás vean de que la hija viva bien, pero en este caso sí es importante de que la mujer decida y pueda elegir a su pareja, creo que sí es importante este derecho”  
(Rufina Villa, Tzicuilán, 46 años, “Maseualsiuamej”, 2004).

Estos testimonios muestran una visión dinámica de la cultura en las mujeres nahuas, quienes consideran que su cultura puede cambiar, e incluso en varios aspectos debe cambiar, sin que esto afecte negativamente la reproducción de su cultura, sino al contrario es *“para tener una vida mejor como pueblos indios”*; señalan:

“Nosotras vemos que también hay costumbres que nosotras sentimos que si nos afectan, que no nos conviene tener ese tipo de costumbres, porque es lo que nos afecta y es lo que hace la violencia. Por ejemplo en aquellos tiempos no dejaba a la mujer que salga, pues eso todavía nos sigue afectando porque no tenemos la libertad que uno quiera, y eso si nos afecta muchísimo. Y creo que las organizaciones es lo que estamos haciendo, es algo bueno, yo no veo que están en contra de la costumbre sino que lo que se quiere es que haya un nivel de vida”  
(Olgaria Saldaña “Yankuik Maseual Nemilis”2004)

Incluso las mujeres organizadas consideran a este tema de la lucha por sus derechos, como algo que forma parte de su cultura indígena, lo cual se observa en la manera en que Danira lo plantea:

“La cultura indígena no creo que se acabe porque estamos en una organización y vamos apoyando, así seguimos adelante apoyamos a las familias, la costumbre no se afecta porque nosotras la respetamos, el luchar por nuestros derechos es de nuestra cultura de Maseual”  
(Danira Contreras, 47 años, Maseuasiumej, 2004).

En general, se observa como muchos de los derechos que demandan para sí, como mujeres indígenas, referentes a las relaciones de género. los reclaman al interior de sus propias familias y comunidades. Las cuales como nuestro más adelante, han influido y se han podido ir cambiando.

Frente al feminismo liberal, y sobre todo ante la manera en como el Estado difunde estos derechos, las mujeres de Cuetzalan también se han posicionado claramente, rechazando temas como el del aborto, y sobre todo las maneras en que el Estado promueve algunos derechos a través de programas como el de la “planificación familiar” y el uso de anticonceptivos desde las clínicas de salud en zonas rurales. En Cuetzalan, por ejemplo, durante la década de los 90s y todavía a principios del 2000, se han impulsado diversos programas llamados primero de planificación familiar y posteriormente de salud reproductiva. A pesar del cambio de nombre ha prevalecido una visión muy limitada en lo que a salud de las mujeres se refiere, han sido instrumentalistas, pues han sido utilizados de acuerdo a los planes del gobierno y no de acuerdo a los intereses de las mujeres, y han tenido un

desconocimiento total de las visiones culturales prevalecientes en la región (Espinosa, Gisela 2003). Ello unido a prácticas realmente violatorias a los derechos de las mujeres, como la colocación de dispositivos o la realización de la salpingoclasia, sin el consentimiento de las mujeres, ha provocado una fuerte reacción frente a estas políticas estatales, y por ende un rechazo a todo lo que tiene que ver con el tema.

“Sí hablamos de los derechos reproductivos, porque muchas veces nos dábamos cuenta que era el marido el que tomaba las decisiones, si quiere que su mujer planifique... y ahí es donde nosotras que decimos que la mujer es quien debe decidir si quiere un método anticonceptivo y que era necesario de que las instituciones dieran esa libertad a que la mujer tome esa decisión, pero que también tenga toda la información, porque a veces ellos imponen cualquier método sin tomar en cuenta si el organismo de la mujer es apto para determinado método anticonceptivo, aquí en el hospital también se dio de que querían imponer los métodos anticonceptivos de la mujer, por decir un dispositivo, muchas veces la mujer no sabía que tenía un dispositivo y posteriormente se llegaba a dar cuenta, entonces nosotras en un foro lo denunciábamos, diciendo que no estábamos de acuerdo en que se estaba dando eso, en que se le pusiera a la mujer dispositivo o algún otro método sin que ella supiera”

(Rufina Villa, 46 años, Mascualsiuamej, 2004)

Esto ha llevado a la mayoría de mujeres, incluso de las organizaciones y a las más fuertes defensoras de los derechos de las mujeres en la región, a rechazar claramente la posibilidad del aborto como un derecho; tal como lo demanda el movimiento feminista a nivel nacional.

“El tema del aborto, si es un tema un poco difícil, porque yo tengo una creencia religiosa yo pienso que en lugar de abortar debemos prevenir, debemos de ver la forma de no embarazarnos si no nos queremos embarazar para que no llegue a suceder esto, porque muchas veces nos vamos a lo más fácil, no me cuido, me embarazo y luego aborto, pienso que se esta afectando a una misma también, porque yo pienso que psicológicamente ha de afectar a la mujer que aborta, debemos prevenir si uno no quiere tener hijos”

(Rufina Villa, Tzicuilan, 46 años, “Maseualsiuamej”, 2004).

Sobre los anticonceptivos, han construido sus propias ideas y sus propios discursos al respecto:

“Ami bueno aminome parece es de anticonceptivos, yo pienso que estoy mal, está mal que el gobierno exige que se lo pongan todos, eso está muy mal, porque a veces ahí empiezan los daños para las mujeres, yo pienso que hay que curarse nadamás, como mujeres y también hay que hablar con la pareja, con la persona con la que estemos, platicar muy bien”

(Juana Chepe, 43 años, Chicueyaco, Maseualsiuamej 2004)

El rechazo a la posibilidad de la reflexión sobre el aborto, y en buena medida sobre el tema del derecho a decidir cuantos hijos y cuando tenerlos, que en algunos momentos hemos intentado introducir en los talleres de reflexión, muestra claramente la manera en que las mujeres nahuas no aceptan los derechos de manera pasiva, sino que los reflexionan, y procesan, pasándolos por un tamizaje de acuerdo a sus propios códigos culturales y religiosos, aceptando algunos, reinterpretándolos y rechazando otros. Esto recalca

que las mujeres indígenas no se apropian linealmente de los discursos del feminismo, tanto del liberal como del llamado “rural”, sino que son capaces de apropiárselos, de redefinirlos, de cuestionarlos o de rechazarlos, de acuerdo a sus propias identidades. Tal y como es señalado por Sarti en el caso de las mujeres de barrios populares del Brasil (Sarti, 1993).

Es importante señalar que también dentro del propio grupo de mujeres de la “Maseualsiuamej”, de acuerdo a la visión de diversidad que hemos venido desarrollando, existen diferentes visiones, como entre las más jóvenes, Angélica, plantean otra perspectiva, respecto a este tema:

“ Aquí en las comunidades, en las costumbres en las tradiciones, el aborto es un delito, yo he escuchado cuando dicen, cómo puede ser posible que esa mujer “mato” a su propio hijo, cuando yo tengo entendido de que es una interrupción, que es mejor en ese momento a que venga al mundo con mas problemas para el bebe y para la Mamá, pero aquí dicen “que mala madre, cómo mata a su hijo”, ni hombres ni mujeres impulsan eso. Aunque muchas veces la Iglesia es quien no lo permite, pero pues la Iglesia no es quien se va a hacer responsable de ese niño... Por eso yo creo, que eso si estaría bien para las mujeres indígenas, porque por ejemplo hay muchas mujeres en las comunidades que salen embarazadas y a veces de una violación, y si se pudiera hacer eso pues yo creo que esta bien que se pudiera hacer un aborto de ese tipo”  
(Angelica Rodríguez, 26 años, Chicueyaco, “Maseualsiuamej” 2004).

De esta manera, vemos como las mujeres nahuas, si defienden su propia decisión a decidir el uso de anticonceptivos, pero tienen una visión especial sobre ello, que además se ve marcada por el tema de la visión sobre la salud- enfermedad en estas comunidades indígenas, prefiriendo muchas veces los métodos tradicionales. El uso de plantas medicinales y otros elementos, como anticonceptivos y como abortivos, que se refleja en la entrevista de Juana Chepe, cuando dice “hay que curarse nada más” Sin embargo, este tema es bastante complejo. Sí se pide el respeto a las mujeres a tomar sus propias decisiones, pero en general es en oposición a la imposición de métodos anticonceptivos que ha hecho el Estado a través de sus programas y clínicas de salud.

Finalmente, sobre los derechos que las mujeres indígenas demandan y por los que luchan, vemos que las mujeres nahuas de Cuetzalan, también se han posicionado con respecto a la autonomía que actualmente están demandando sus pueblos. Esto surge por la participación que algunas de ellas como Angélica y Doña Rufi, junto con otras dirigentas, han tenido en varias instancias nacionales, en las que han podido participar en la construcción de las propuestas de Autonomía, desde su punto de vista como mujeres indígenas, en el Congreso Nacional Indígena y en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas.

En palabras de Doña Rufi, se considera la necesidad de que se respete la Autonomía de los pueblos indios, pero que también, dentro de esa autonomía, se respeten los derechos de las mujeres, cosa que señala se ha ido trabajando en diversas reuniones y encuentros de mujeres indígenas y con sus pueblos:

“Es importante la autonomía, porque sino como mujeres y como indígenas no avanzamos, seguimos siendo menos ante los demás, si logramos algún día recuperar la autonomía creo que eso daría pie para que podamos hacer realmente lo que queremos. Nosotras fuimos metiendo en esa propuesta general de ellos, de Autonomía, algunas propuestas de nosotras, se ha logrado que en estos acuerdos, tenga la propuesta de nosotras, de las mujeres, yo siento que si hay un avance en los derechos de las mujeres, dentro de las propuestas de autonomía”  
(Rufina Villa, 46 años Tzicuilan. “Maseualsiuamej”. 2004).

Respecto a la visión de las mujeres indígenas sobre la autonomía de sus pueblos Angélica enfatiza el aspecto relacionado con la autonomía individual, en este caso de las mujeres al interior de la autonomía colectiva de sus pueblos, considerándolo como algo lógico y consecuente:

“Nosotras como mujeres indígenas sí apoyamos la autonomía, pero queremos una autonomía en que tomen en cuenta nuestros derechos como mujeres, porque solo así podemos decir que es un pueblo indígena autónomo, pues debemos ser autónomos todos, porque si decimos que somos autónomos, ¿de donde viene?, si no dejan a las mujeres que se organicen, que tomen sus propias decisiones, como vamos a ser un pueblo indígena autónomo, si no nos dejan participar a nosotras” (Angélica Rodríguez 28 años Chicueyaco, Maseualsiuamej).

Estas versiones de lo que para las mujeres de Cuetzalan son sus derechos, y la manera como han ido cambiando las costumbres y tradiciones que se oponen a ellos, muestran también el diálogo que han abierto las mujeres indígenas al interior de sus pueblos. Diálogo que no ha sido fácil, y que ha debido de sortear diversas tensiones y conflictos, ya revisados, para que sus demandas sean tomadas en cuenta al interior de sus propias comunidades y grupos domésticos. Pero que ha tenido importantes repercusiones en cuanto a los derechos como mujeres y a la construcción de nuevas relaciones de género en sus grupos y comunidades, como lo muestran los siguientes testimonios.

En cuanto a las relaciones de género al interior de los grupos domésticos señalan:

“Yo mi logro, yo ya logre todo, como de mis derechos, como mujer, como mi personal, yo ya tengo mis logros, porque cuando yo platico con mi esposo, ya me entiende, ya nos entendemos los dos como pareja”  
(Esperanza Contreras, 43 años, Tzinacapan, “Maseualsiuamej”, 2004 )

“ahorita si ya nos entendemos bien, también mis hijos comprenden, yo salgo en los talleres, en reuniones, ellos saben que yo estoy participando para el bienestar de la familia  
(Oligaria Saldaña, “Yankuik Maseual Nemilis” 2004)

“ Mi vida es diferente, la diferencia es que ahorita ya participo, ya salgo, ya no estoy en casa, porque antes cuando me casé estaba en casa, tres cuatro años estuve metida en casa y nunca salía, solo cuando salía al mercado con mi marido y de ahí no pasaba más que la casa, y ahorita ya puedo salir, siento que soy libre, mi esposo no me puede decir nada, el está consciente donde voy , a que voy, y no me dice nada”  
(Juana Diego, Yankuik Siuat, 2004)

Los testimonios muestran también los cambios de sus esposos, en las formas de pensar y de ver su relación, y los procesos que han debido pasar para ello, desmitificando también sus costumbres, influyendo además en la mayoría de las familias aunque no totalmente, como dice Doña Rufi:

“por supuesto se fueron acostumbrando, fueron concientizando que así iba a ser y actualmente ya no tenemos ese tipo de problema ya no me ven mal si es que tengo que platicar con algún hombre o ir a algún lugar, porque saben que estoy desempeñando mi trabajo, no es porque yo ande con esa persona involucrándome en otras cuestiones. Entonces este yo siento que ahorita en este momento que está viviendo la gente ya se acostumbro a este cambio ya no ve tan mal que nos vea subir y bajar, trabajar aunque todavía hay hombres que creo que no asimilan esta situación que todavía creen que la mujer debe estar en la casa y no permitan que salga. Pero sí, la mayoría esta consciente en que en este momento debemos de apoyarnos los dos ya no solamente en cuestión de la casa sino que también buscar otras cosas que hacer, capacitarnos...”

(Doña Rufina, 46 años, San Andrés Tzicuilán, “Maseualsiuamej” 2004).

En relación con los y las hijos e hijas, y su educación en equidad, diferente a “como era antes”, también juega un papel muy importante:

“yo siento que podemos vivir mejor, por ejemplo tenemos una mejor relación con nuestros hijos con nuestras hijas, que nosotras los podemos educar de diferente manera, no como a nosotras nos educaron donde tratamos que haya un mayor entendimiento, que bueno no queremos educar ya con gritos, con golpes y que estamos educando ya a nuestros hijos a que también respeten a las niñas, a que ellos también se involucren a algunos quehaceres en la casa, que ellos aprendan por ejemplo a lavar su ropa, a tomar la escoba, lavar un traste, que se yo, a eso me refiero cuando digo que hay una diferente mentalidad porque si antes solamente queríamos que los niños fueran a la escuela, ahora también sabemos que también nuestras hijas deben ir a la escuela y las apoyamos, y siento que hay una mejor relación con nuestras hijas, con nuestros hijos también y que hay una mejor comunicación, que no es lo mismo que cuando nosotras nos criamos”

(Cristina López 42 años, Xiloxochico, “Maseualsiuamej”, 2004)

En la comunidad en general, también se observan cambios en cuanto a la participación de la mujer en los cargos comunitarios:

“En los asuntos de la comunidad también algunas mujeres ya participan como comités, ya salen, por ejemplo hay comité de oportunidades, hay vocales que son mujeres, hay mujeres en el INEA que también están trabajando ahí, y yo veo que en la comunidad hay más mujeres que le están echando ganas al trabajo, hay mujeres como regidoras, ya hay mujeres que participan como mayordomas, que anteriormente decían que no podían tener algún cargo. Yo creo que han avanzado porque casi la mayoría de las mujeres se integran a grupos de trabajo no necesariamente a una organización, sino a un programa de trabajo”

(Celestina Cruz Martín, MaseualchikaukaTejkitini, 2004)

Incluso ahora, después de los tropiezos que se tuvieron, las mujeres también hablan de la relación que ahora sostienen con las autoridades indígenas de sus pueblos, una relación con mayor respeto, de apoyo y colaboración para la reproducción de la vida comunitaria, sus tradiciones y sus costumbres.

“Ahora ya hasta las mismas autoridades nos han pedido apoyo, por ejemplo de nuestro local, para llevar a cabo alguna actividad comunitaria, o evento religioso de las fiestas, nos han pedido algún mayordomo o teniente. Creo que ellos nos han reconocido, la comunidad también, se han dado cuenta de que hemos logrado varias cosas. Aun nos han llegado a dar la Mayordomía del Santo Patrono de la comunidad, cuando anteriormente solo se le daba a los señores, era como un cargo que solo los señores podían tener, ahora también nos han tomado en cuenta a las mujeres. También tenemos la mayordomía de la Purísima Concepción de Cuetzalan, donde esta nuestro hotel”  
(Juana García, 62 años, Maseualsiuamej, 2004)

### **Defensa de los derechos como mujeres indígenas: Hacia una Justicia indígena con equidad**

Si bien el tema de la construcción de los derechos de las mujeres nahuas, su apropiación y defensa individual y colectiva en el ámbito de la colectividad, ha sido parte de una larga lucha, que como hemos visto se ha enfrentado a múltiples tensiones y conflictos. El tema de su defensa, tanto a través del derecho positivo liberal, como dentro de sus propios sistemas normativos, resulta aún más compleja.

Parto de considerar a los sistemas normativos indígenas, tal y como los contempla María. Teresa Sierra en sus diversos trabajos, considerando que “los sistemas normativos indígenas son construcciones culturales cuya vigencia revela sin duda su eficacia para la regulación y el control social, y su capacidad para adecuarse a los procesos sociales. Se trata de sistemas dinámicos, contemporáneos, dinámicos, con una enorme capacidad para incorporar elementos nuevos y para renovar y cambiar sus tradiciones...” (Sierra, 2004).

Sierra también menciona que estamos ante sistemas normativos diferenciados, no obstante existen algunos referentes o principios generales que nos permiten identificar rasgos centrales y recurrentes del llamado derecho indígena. Algunos de estos principios son: la reciprocidad y el respeto, como base de las relaciones y el ejercicio de la autoridad; el compartir una concepción del mundo y de la vida; una visión particular que privilegia la relación hombre – naturaleza – cosmos (Sierra, 2004 ).

Lo que no se contrapone con la imbricación y mutua constitución que guardan con el derecho positivo y que ha sido demostrado en otros estudios (Sierra 1995, 2004; Hernández, 2000. 2003). Donde además se demuestra la subordinación que guardan con las autoridades indígenas, respecto a autoridades municipales y del Estado, así como el hecho de ser vigilados y controlados por estas mismas.

Tampoco se contrapone con la existencia de relaciones de poder y subordinación al interior de los propios pueblos, en donde se dirimen conflictos y disputas por el poder, y en los que en muchos casos se recurre a la tradición para justificar sus prácticas discriminatorias. En diversos estudios sobre el derecho indígena, al menos se habla de tres aspectos críticos que son recogidos claramente por Sierra: la relación individuo – colectividad; los derechos humanos y la problemática de las mujeres indígenas.

En este apartado con base al tema de la conflictividad de los derechos de las mujeres en sus comunidades, analizo los 3 aspectos antes referidos. Pero además quiero mostrar los conflictos y tensiones permanentes que las mujeres entablan tanto con el derecho positivo o del estado nacional, como con el propio derecho indígena en la defensa de sus derechos como mujeres.

Esto lo voy a mostrar principalmente a través de 3 experiencias concretas, en las que las mujeres de Cuetzalan han participado en la búsqueda de la defensa de sus derechos como mujeres indígenas. La coordinación para la elaboración de una propuesta de Ley indígena; su participación en el Juzgado Indígena a nivel municipal y más ampliamente, en relación a su experiencia en el impulso de la Casa de la Mujer Indígena.

Como telón de fondo se ira señalando el papel político y hasta cierto punto arbitrario que el Estado juega en estos procesos. Sierra también ha desarrollado algunos aspectos respecto al papel del Estado, considerando que los aparatos de procuración de Justicia no tienen mecanismos adecuados para la defensa de los derechos universales de las mujeres. Además es notorio, que el Estado Mexicano ha jugado un papel muy controversial en el caso de los derechos de las mujeres, pues por un lado no los respeta ni defiende, pero por otro los ha usado como forma para impedir el avance de los derechos de los pueblos indígenas.

Una amplia postura sobre el papel del estado en la justicia indígena, la trata Terven (2005) quien a partir de Hale, plantea que "La apertura del Estado para reconocer derechos indígenas y cuestionar el orden jurídico establecido, es en realidad parte de un proceso vinculado a políticas neoliberales que no solo tratan de políticas económicas, sino que incluyen políticas de ajuste estructural informadas por un proyecto cultural (Hale 2002). Así de Acuerdo con Hale, el objetivo del proyecto cultural del neoliberalismo es el de equiparar y re- dirigir la abundante política y energía del movimiento de los derechos culturales, en vez de oponerse a ella (Terven 2005).

### **Participación en la elaboración de una propuesta de Ley Indígena alternativa, en el estado de Puebla**

En el 2001 las organizaciones de mujeres de Cuetzalan fueron convocadas por la Red "Cualli Nemilistli" por la defensa de los derechos humanos del estado, para impulsar una propuesta de Ley indígena, alternativa a la propuesta del Estado. Las compañeras indígenas e integrantes del CADEM nos unimos entusiasmadas a la tarea. Nos reunimos durante varios días en la comunidad de Tzinacapan varias organizaciones indígenas, de derechos humanos, de mujeres y Ongs, del estado.

La idea era elaborar una propuesta alternativa a la Ley indígena que el Congreso del Estado estaba proponiendo, y consensuando con instituciones y supuestamente con las organizaciones indígenas del estado para su aprobación. Las organizaciones reunidas no estábamos de acuerdo con dicha propuesta, principalmente por

que veíamos que no retomaba los acuerdos de San Andrés Larraizar en relación a la autonomía de los pueblos, y ni siquiera los consideraba como sujetos de derecho, mencionándolos como: sujetos de interés público.

Durante varios días, con apoyo de un abogado indígena reconocido en el tema, discutimos ampliamente diversos temas de interés, cómo: las costumbres y tradiciones; la espiritualidad; los territorios; los recursos naturales de los pueblos, etc. Sin embargo las compañeras y nosotras insistíamos en la necesidad de discutir el tema de los derechos de las mujeres, a lo que insistentemente nos decían que se haría posteriormente y posteriormente. Algunos compañeros de las organizaciones indígenas, e incluso quien nos asesoraba, señalaban que en este caso era prioritario discutir los temas sobre el territorio, la autonomía, etc., y que habría otros momentos para hablar de los derechos de las mujeres. Hubo incluso entre los compañeros de la comisión “Takachihualis”, quienes defendían la “armonía y complementariedad” en las comunidades indígenas, y por tanto señalaban que si se lograba la autonomía, “automáticamente” se iban a respetar los derechos de las mujeres. Las compañeras de la Maseual y nosotras refutamos tal aseveración, y aunque los demás compañeros nos dieron la razón, por motivos supuestamente “de tiempo” y “prioridades”, las demandas de las mujeres indígenas quedaron postergadas para otro momento, que aún no llega. Las mujeres nahuas se quedaron con la siguiente interrogante: ¿Cómo hacer para luchar conjuntamente con nuestros compañeros para que se legisle sobre el respeto a nuestra autonomía como pueblos indios, pero que al mismo tiempo se retomen nuestras demandas por el respeto de nuestros derechos como mujeres al interior de nuestros pueblos?

### **Juzgado Indígena de Cuetzalan**

El Juzgado Indígena es una iniciativa resultado precisamente de la Ley indígena estatal aprobada por el Congreso del Estado. Basándose en esta ley, el Tribunal Superior de Justicia Estatal, propuso una iniciativa para la implementación de juzgados indígenas como forma de procuración de justicia en algunas regiones del Estado. Así en mayo del 2002 se instaura el primer juzgado indígena del estado, precisamente en el municipio de Cuetzalan. Lo que a primera vista observamos como una de las maniobras del Estado para legitimar sus propuestas ante las comunidades indígenas, y dejar a un lado las propuestas de organizaciones independientes consideradas contrapuestas.

Cabe aclarar que este juzgado a pesar de haber sido una iniciativa Estatal, posteriormente ha sido “apropiado”, por las organizaciones indígenas y de mujeres de la región. Con las dificultades y complejidades que ello implica al estar inmersos en relaciones de poder realmente complejas, relaciones de poder – subordinación que Terven analiza ampliamente sobre este proceso<sup>5</sup>.

A finales del 2002, luego de un proceso en el que las organizaciones de derechos humanos y de mujeres indígenas de la región, entonces a iniciativa de la comisión Takachihualis, decidimos formar un consejo del juzgado, cuyo objetivo fundamental fue impulsar que este juzgado respondiera a las necesidades

<sup>5</sup> Véase la tesis de doctorado de Adriana Terven (2009).

de justicia de la población indígena de la región, y estuviera basado en sus costumbres jurídicas. Este proceso Inició con la destitución del juez nombrado por el presidente municipal y el tribunal superior de justicia, nombrándose un nuevo juez al interior de este consejo, con base en los principios básicos para el nombramiento de autoridades en las comunidades indígenas de Cuetzalan.

Un aspecto novedoso y que es el que nos interesa resaltar en este caso, es la participación de las mujeres en un 50% en este consejo, con voz y voto. Incluso llegó a haber entre las propuestas de juez una mujer, la que sin embargo no prosperó. Lo que sí prosperó es la iniciativa respecto al perfil del juez, en el que se incorporó como un aspecto fundamental el que debería ser una persona no violenta, que en caso de ser hombre, contara con reconocida reputación de no maltratar a su esposa, para poder acceder al cargo.

La injerencia de mujeres como “Doña Rufi” dirigente indígena reconocida, que he citado varias veces en esta tesis, se integró como asesora del juzgado, ha conducido a que en la resolución de conflictos prevalezcan los derechos de las mujeres, y que de alguna manera se incorporará una perspectiva de género en la resolución de los conflictos entre parejas. Lo que se ha fortalecido con el seguimiento y actuación por parte del CADEM, que también integra el consejo y otorga capacitación sobre la perspectiva de género, los derechos de las mujeres y la atención de la violencia doméstica a los integrantes del consejo. Ello ha llevado a que en sus propios documentos señalen como una de sus características, “La búsqueda de una justicia con equidad de género” y que sus propios representantes como son el juez y su suplente, señalen que en el juzgado se busca el respeto tanto para el hombre cómo para la mujer.

Cabe aclarar que en la práctica estos principios de igualdad se enfrentan a diversas situaciones como las económicas, que llevan muchas veces a no ser respetadas realmente, tal como señala Terven (2005, 2009).

Esta situación ha llevado a que las integrantes de la “Casa de la Mujer Indígena”, consideren que aún falta mucho para que realmente se respeten los derechos de las mujeres, y se cumpla con sus expectativas de justicia, quienes opinan que:

“Bueno pues ahí como que sí ya se empieza a considerar también a la mujer, ósea sus derechos, pero todavía no, no se logra totalmente, pues como que siempre les gana eso de que ellos son hombres y se ponen en el lugar de ellos y nunca se ponen en el lugar de la mujer. Como por ejemplo, en caso de pensiones, ellos creen que está bien que se den \$200 o \$300 pesos para mantener a un hijo, y sí pues se ponen en su lugar y dicen que el señor no gana mucho, nadamas se saca eso a la semana y luego tienen otra familia que mantener; más no ven entonces, ¿qué va a hacer la mujer con esos \$200 pesos?, no se ponen en el lugar de ella, se ponen en el lugar del “pobrecito señor”. Pero nosotras decimos, pues que eso lo hubiera pensado antes, si ya tenía una familia, ¿para qué fue a embarazarse a otra mujer?”

(Isabela Peralta, promotora de Defensa de la Mujer de “La Casa” 2004).

Esto ha llevado a que las mujeres indígenas busquen sus propias iniciativas para lograr una justicia para las mujeres indígenas; sin dejar de participar e impulsar sus visiones en las distintas instancias de procuración de justicia y principalmente en el juzgado indígena. Hay diversos estudios que amplían mucho

más estas relaciones e implicaciones así como los importantes aportes de estas instancias indígenas para las comunidades de la región, como los de la antropóloga María Teresa Sierra (2004) y de una de sus alumnas Adriana Terven (2005, 2009)

## **La Casa de la Mujer Indígena**

En el 2003 varias organizaciones de mujeres indígenas de Cuetzalan, junto con el CADEM, fueron convocadas por la CDI para impulsar el proyecto de Casas de la Salud, en regiones indígenas del país:

“Así nos reunimos cuatro organizaciones indígenas que ya éramos parte de la Red de Mujeres Indígenas Por la Defensa de Nuestros Derechos”, y con apoyo de asesoría del CADEM, en este caso de Susana como responsable del área de derechos humanos y violencia doméstica, impulsamos la Casa de la Mujer indígena de Cuetzalan, a la que nosotras le llamamos “Maseuasiuatkali”  
(Celestina Cruz, Responsable del Área de Apoyo Legal de la Casa).

Es así como en esta “Casa” confluyen diversas organizaciones de mujeres indígenas de Cuetzalan, tanto la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij, con la que las asesoras del CADEM trabajamos directamente durante casi 10 años, como también otras organizaciones de mujeres indígenas, quienes participaban en diversos talleres impartidos por nosotras. La “Yankuiksiuat” de la comunidad de Tzinacapan que fue impulsada por un grupo de religiosos de la teoría de la liberación; La “Maseualchikaukatejkitini” de Xalantzingo, impulsada de manera autónoma por sus integrantes, a raíz de una invitación de la presidencia municipal de Cuetzalan, para comercializar sus artesanías, y recibiendo durante varios años asesoría de parte del programa indígena de Desarrollo del entonces INI; y la “Yankuik Maseualnemilis”, organización mixta fundada en la comunidad de Ayotzinapan con el propósito principal de la defensa de los derechos humanos e indígenas.

En la Casa se atiende principalmente a mujeres que han sufrido maltrato de diversos tipos, desarrollando una estrategia integral de apoyo a través de 3 áreas: la de salud, la de apoyo emocional y la de defensa. Por razones de la temática de este apartado, hago énfasis en el tema de la defensa, sin embargo como desarrollo posteriormente, ninguna de ellas se da de manera desligada de las otras.

## **La Defensa de los Derechos de las Mujeres Indígenas desde la Maseuasiuatkali**

En la Casa de la Mujer, como dicen sus representantes: *“se atienden los problemas de las mujeres indígenas en los que no se han respetado sus derechos y principalmente los que tienen que ver con violencia doméstica o hacia las mujeres”*. Desde el inicio de su funcionamiento, las mujeres opinaron que como defensoras y con apoyo de sus abogados, contratados, iban a dar seguimiento a estos problemas, tanto por la vía del derecho positivo, como a través del derecho indígena.

Durante el primer año, quizás por el apoyo de los abogados, la mayoría de los casos atendidos se gestionaron ante instancias de Procuración de Justicia del Estado, tanto por la vía civil como por la vía penal, principalmente ante el distrito judicial de Zacapoaxtla. Se Obtuvieron pobres resultados como podemos ver en la siguiente tabla:

### **Casos Atendidos en la Casa de la Mujer Indígena en el 2004**

- 45 problemas familiares y/o pleitos entre vecinos.
- 36 Violencia domestica (física emocional, sexual)
- 18 Juicios de pensión alimenticia.
- 12 Juicios de declaración de paternidad
- 09 Regularización de terreno
- 08 Violación
- 04 Divorcio necesario.
- 04 Rectificación de acta.
- 02 Accidentes.
- 01 Estupro.
- 01 Difamación.
- 01 Patria potestad
- 01 Juicio de divorcio voluntario.
- 01 Maltrato a un menor.
- 01 Liquidación salarial.

### **144 CASOS EN TOTAL**

De estos casos, cuarenta y cinco de ellos se resolvieron a través de la orientación, asesoría y /o conciliación en la propia Casa. en los que intervinieron las representantes indígenas, la psicóloga, la asesora y /o abogado. En treinta y un casos se realizaron actas de conciliación, ante diferentes instancias tanto del Estado como en la agencia municipal de Cuetzalan y el DIF, y en el juzgado indígena<sup>6</sup>. El resto de los casos se trasladaron a agencias del distrito judicial, llegando a solucionarse solamente cuatro de ellos.

Estos resultados llevaron a la necesidad de hacer una evaluación de los servicios con las compañeras de la Casa, tratando de observar la problemática ante el derecho positivo del Estado, y ante el propio derecho indígena, con el fin de definir la mejora alternativa a seguir. Esta evaluación se realizo de manera parti-

---

<sup>6</sup> El Juzgado Indígena de Cuetzalan empieza a funcionar en el año 2003, a instancia del Tribunal Superior de Justicia, como una respuesta institucional del Estado de Puebla al reconocimiento de los derechos indígenas, así como al reclamo de justicia de las comunidades, así como a la propia incapacidad para atender la gran cantidad de casos que se presentan en sus agencias judiciales.

ceptiva, a continuación voy a mostrar sus resultados con base en dos ejemplos concretos, en los que se analizan los distintos procedimientos y actuaciones de las autoridades en cada caso.

## **Problemática ante el Derecho Positivo**

Inicio con el análisis de un caso que sucedió en la Casa y que fue relatado por la responsable del área de defensa y el abogado (Mejía; Rodríguez, y Cruz 2005).

### **Caso de reconocimiento de la paternidad originado por concubinato**

“Se trata de una mujer de 24 años, abandonada por su concubino, con un hijo de 4 años y quiere solicitar una pensión alimenticia para su hijo. Para solicitar la pensión alimenticia mediante un juicio de alimentos, es necesario en primer lugar que la mujer pruebe la filiación. La filiación se demuestra jurídicamente con el acta de nacimiento del menor cuando aparece el nombre de ambos padres o bien con el acta de matrimonio de las personas, al no tener estos documentos la mujer que vivió en concubinato y que fue abandonada por su pareja, no puede probar la filiación, así que debe empezar por promover un juicio que le acredite la filiación llamado reconocimiento de la paternidad.

En el Juicio de Reconocimiento de la paternidad la mujer debe probar con sus propios medios y recursos económicos que:

A) Existió un vida en común / las autoridades les piden a las mujeres testigos que hayan visto que efectivamente eran pareja durante un tiempo determinado

B) Que el niño efectivamente es hijo del concubino/ para ello se requieren pruebas biológicas como estudios de ADN, ya que la prueba testimonial no es admisible si no hubiere un principio de prueba por escrito o indicios o presunciones, resultantes de hechos ciertos que se consideren bastante graves para determinar su admisión (Código Civil del Estado de Puebla, 2004)

Si analizamos un poco vemos en primer lugar que para “la justicia” la palabra de la mujer no es tomada como una presunción legal, por lo que no tiene la suficiente credibilidad. Ahora bien, la mujer debe presentar sus testigos y realizar todas las diligencias en el distrito Judicial de Zacapoaxtla, el cual queda a al menos tres horas de la primera comunidad indígena de Cuetzalan, por supuesto debe sufragar sus gastos de traslados por sus propios medios, si a ello se agrega que la mujer al no recibir ayuda de las autoridades para el desahogo de las diligencias, ella debe pagar el día de las personas que acuden a testificar a su favor, pues les implica la pérdida de un día de trabajo, resulta en una erogación que dada la situación de pobreza existente, la mayoría de las mujeres no puede sufragar. Ahora bien en caso de haber logrado llevar sus testigos y probar la relación, no hay ninguna certeza de que pueda conseguir justicia ya que solo habrá probado la relación y faltará el elemento mas importante que es la relación entre el niño y el padre. Para hacer posible la prueba de relación entre el menor y el padre se requiere la prueba Biológica o de ADN que al momento de ofrecerla, se debe hacer el pago del servicio del estudio biológico, la que al menos cuesta \$5,000 pesos, más los costos de traslado a la capital del estado. Ya que estos estudios solo se realizan en la cd. de Puebla, que esta a al menos 6hrs de la

primera comunidad. Esta situación ha llevado a que la mayoría de este tipo de juicios se queden inconclusos o se pierdan. Prefiriendo a veces llegar a un mal arreglo, a través de la conciliación, es decir a aceptar la cantidad de \$200 o \$300 pesos mensuales como pensión, lo que equivale a \$10.00 diarios. Lo que a decir de la mujer solo le alcanza para la leche del niño. Sin embargo por las condiciones de pobreza extrema de la región y dado el hecho de que la mayoría de los varones trabajan en el campo o si acaso en la construcción, pero sin un salario fijo, se hace a veces imposible que apoyen a sus hijos con más recursos

Terminando la presentación de este caso con la pregunta de Celestina, defensora de la Casa *¿Y entonces cómo va a hacer la mujer para mantener a su hijo de todo lo demás que le hace falta?* (Mejía; Rodríguez, y Cruz 2005).

En el caso se observan varias cuestiones que a continuación analizo, que dan cuenta de la incapacidad del derecho positivo, los derechos universales, los derechos de las mujeres, y de los tratados internacionales -que se convierten en leyes y prácticas de justicia en el país-, que no responden a la problemática real de mujeres indígenas en situación de pobreza, como son las mujeres nahuas de Cuetzalan.

La normatividad del estado establece que las partes demandantes deben probar con sus propios medios, los hechos que aseguran ser ciertos, debiendo, en este caso la mujer, solventar todos los gastos de tramitación y presentación de documentos que den indicios o presunciones de los hechos que alega. Una vez iniciado el juicio civil, tiene que realizar una serie de pasos que en ningún momento le garantizan justicia o solución de su caso, pero que si implican una gran derogación de recursos, tiempo y fortaleza emocional. Y hay que señalar que, por lo general las mujeres indígenas en situación de maltrato, no cuentan con ninguno de los tres.

De acuerdo con los cambios recientes a las leyes del estado de Puebla, todos los casos en primer instancia, deben estar patrocinados por un abogado con cédula profesional y registrado en el Tribunal Superior de Justicia. Esto limita de entrada las actuaciones de defensores y defensoras indígenas, como es el caso de las integrantes de la Casa, quienes a pesar de estar capacitadas y de comprender mejor la problemática de sus compañeras indígenas, no pueden muchas veces acompañarlas a las diligencias judiciales.

Las mujeres deben recorrer caminos largos y en transportes de pésima calidad hasta por 6 horas para llegar a sus diligencias, lo cual lleva consigo un costo económico que pocas son capaces de sufragar. Aunado a ello, las mujeres deben soportar ser interrogadas una y otra vez por diversos sujetos dependiendo del caso, llámese secretaria, policía, agente del ministerio, juez, abogado, defensor, psicóloga, medico legista, etc. Existen casos en los que las mujeres son interrogadas por todos ellos.

Si a todo esto le agregamos la carga subjetiva con la que todos ellos miran a las mujeres indígenas, que ha sido caracterizada en varios trabajos como una visión sexista y racista (Martínez y Mejía 1997, Sierra 2000 Vallejo 2004), tenemos entonces lo que hemos denominado como un triple maltrato a la mujer. Por

quien comete el delito, por las instancias de salud y por las instancias de procuración de justicia. Y en este caso, por ser mujer indígena pobre, lo cual se observa claramente en los siguientes testimonios:

“Si llegan estos chismes hasta acá, y pues le tengo que aplicar al indiciado una sanción mínima, tomando en cuenta su situación económica y la gravedad del delito, y sobre todo debo procurar la integración familiar. **Estos problemas (de maltrato), se dan porque las mujeres no cumplen sus obligaciones;** no saben ni moler, ni lavar y ahí vienen los problemas. Si las mujeres de la sierra trabajarán, tendrían una vida mejor”  
(Juez del distrito de Zacapoaxtla, 1995).

Por otra parte, los jueces y agentes desconocen muchos de los tratados nacionales e internacionales en relación a la violencia, y sobre los pueblos indígenas<sup>7</sup>. Y todo ello va envuelto de las ideologías y cosmovisiones sobre el género en la región, incluso prevaleciente en funcionarios de la Comisión Estatal de Derechos Humanos:

“Pues es obvio que las mujeres sí provocan el maltrato, aquí en la región hay mucha ignorancia, y falta mucha educación, las mujeres no saben cómo tratar a sus hombres, cómo hablarles, y pues por eso se da la violencia, no saben comunicar y si ellos llegan del trabajo y las mujeres empiezan con reclamos, pues entonces están provocando la violencia”  
(Ricardo Saldaña, Responsable del programa indígena de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, en el estado de Puebla. Taller sobre Prevención de Violencia. CADEM 2005).

También sucede que estos comisionados de derechos humanos, en la práctica, defienden los derechos de los agresores y se olvidan de las leyes y tratados internacionales sobre los derechos de las mujeres y principalmente su derecho a una vida sin violencia. De esta forma acuden al Albergue<sup>8</sup> presionando para que las mujeres regresen con sus esposos<sup>9</sup>, desconociendo también los riesgos y situaciones para las mujeres y sus hijos. Han argumentado: privación ilegal de la libertad, sobre el CADEM y el adulterio de las mujeres maltratadas como justificante de la violencia ejercida por parte de sus maridos.

En los datos presentados de la Casa, un buen número de los casos en tienen que ver o bien con el reconocimiento de la paternidad, o bien con la obtención de la pensión alimenticia para los hijos. Esto lleva a observar como se han construido los valores de la paternidad y la maternidad en la sociedad en su conjunto, y en este caso en las comunidades indígenas de Cuetzalan. Es decir, la madre como la responsable ya no sólo del cuidado, sino también de la manutención de los hijos, mientras que para los padres no existe ninguna obligación paternal hacia sus crías. Esto es reforzado por las leyes nacionales que ponen una serie de trabas, como menciono líneas arriba, para lograr el reconocimiento de la paternidad.

<sup>7</sup> Como por ejemplo el convenio 169 de la OIT; la Convención contra la violencia hacia las mujeres. Así como acuerdos mínimos ahora retomados en el artículo 2º. De la Constitución mexicana como la necesidad de contar con traductores para las lenguas indígenas.

<sup>8</sup> El Albergue para Mujeres Indígenas “Griselda T. Tirado Evangelio” es impulsado y coordinado por el CADEM a partir del 2004 y a él las compañeras de “La Casa” trasladan a las mujeres que viven violencia extrema y que no pueden regresar a sus casas por las amenazas recibidas o bien por que han sido expulsadas por sus esposos. En este las mujeres junto con sus hijos pueden permanecer hasta 3 meses de acuerdo a los convenios establecidos con la agraviada.

<sup>9</sup> Cabe señalar que a su ingreso al Albergue las mujeres firman un acta donde se establece que su ingreso es voluntario, así mismo al momento de su salida. Así como que, según los procedimientos de este albergue las mujeres deben pasar entre 1 y 3 meses recibiendo terapia emocional, participando en grupos de reflexión y recibiendo atención legal y a su salud. Con todo ello se espera que las mujeres tomen sus propias decisiones que les permitan establecer relaciones libres de violencia.

Todo lo anterior nos ha llevado a la conclusión sobre las bajas posibilidades para las mujeres indígenas de obtener justicia por esta vía, observando que a través de los procesos seguidos en la Casa, sólo 5 de cada 100 casos obtienen una solución positiva, lo que tampoco garantiza que sea permanente. En esta problemática además de lo ya señalado, juega un papel muy importante la impunidad y corrupción imperante en este sector.

Esta situación es una muestra clara de las dificultades que las mujeres de países del llamado tercer mundo, como el nuestro, encuentran al existir aparatos de justicia caracterizados por su debilidad, corrupción e impunidad. No dejando muchas opciones para las mujeres indígenas.

### **Prácticas ante la justicia tradicional o indígena**

En cuanto a la justicia indígena en Cuetzalan, vamos a presentar el siguiente ejemplo observado durante un trabajo de campo el 18 de Mayo de 1995 en la comunidad de San Miguel Tzinacapan.<sup>10</sup> Ilustra claramente la actuación, actitudes y valores prevalecientes en la justicia indígena respecto a los derechos de las mujeres indígenas.

“Se trata de un caso donde la mujer busca la separación de su amasio, solicitando que abandoné el hogar donde viven con sus padres (de ella), ya que no cumplía con sus obligaciones, no trabajaba, salía de la casa temprano y regresaba en la tarde exigiendo de comer.

La joven de 25 años presentó su demanda primero ante el juez de la comunidad quien al no lograr un acuerdo lo turno al agente del ministerio público. Lo que a continuación relató es la diligencia realizada ante esta autoridad, en la que participaron el agente del ministerio público y el secretario de la comunidad, los dos de pertenencia indígena; la agraviada, el indiciado y en este caso dos defensoras de la mujer de la entonces comisión de derechos humanos “Takachiualis”. Todas ellas también nahuas.

Durante la sesión todos los hombres permanecieron sentados, mientras que las mujeres permanecieron de pie durante las más de 2 horas que duró ésta. El indiciado rechazaba salirse de la casa, en una actitud realmente cínica. Se dirigía al agente en tono de “cuates” y molesto por la situación que estaba pasando, señalando que no tenía el que estar ahí y tratando de convencer a las autoridades que se acabará con eso pues “el no se iba a salir”. El juez primero trataba de convencer a la muchacha de que aceptara al muchacho pues era su señor y tenía que aceptarlo y además ¿Qué iba a hacer como mujer sola?, pero la muchacha estaba decidida y apoyada por sus defensoras insistía en que el muchacho se debería de salir. La mujer y sus defensoras exigían que se levantara un acta de separación pero el agente se negaba rotundamente. El agente fue subiendo de tono y empezó a regañar a la muchacha señalando que era “su señor”, y lo debía atender. Nuevamente la muchacha rechazaba tales aseveraciones y en este caso sus defensoras respondieron: que no tenía ningún compromiso porque no estaban registrados y que el muchacho no estaba aportando nada a la casa, por lo tanto debería abandonarla. Nuevamente la autoridad retoma los argumentos que daba el muchacho y señaló dirigiéndose a la muchacha: “eres una muchacha sola, ya tuviste un primer fracaso, que vas a hacer ahora”, y agregaba muchas cosas más, en nahuatl,

<sup>10</sup> Este caso lo reseñé en el libro de prácticas y costumbres (1997) en el que aparezco como co autora junto con Beatriz Martínez

sin embargo esto era lo que nos alcanzaba a traducir una de las representantes de la comisión. Mientras esto sucedía el juez de la comunidad, también indígena observaba desesperado, y nos comentó, en base a la confianza que me tenía por haber trabajado en otro asunto juntos: “esta mujer es realmente terca, ya pasó conmigo y la trate de convencer, le hice ver la situación pero deberás no entender”. Y agregó “Estas mujeres de veras que son tercas”, refiriéndose también a sus defensoras.

Después de más de una hora de discusión el agente dijo alterado y con una actitud intimidatorio para las mujeres: “esta bien sí se van a separar, pero en caso de que la muchacha este embarazada, él no va a tener ninguna obligación hacia el niño que nazca”. Las mujeres se miraron asombradas y entonces pidieron salir un momento para platicar con la muchacha. Mientras tanto el agente comentaba. *“verdad que no es tan fácil, a ver ahora qué dicen estas mujeres”* vana lográndose de su ocurrencia. Sin embargo las mujeres regresaron y dijeron que aceptaban esa decisión *“pues la muchacha no estaba embarazada”*. Nuevamente enfadado el agente respondió: Bueno, pero tendrán que venir el jueves para levantar el acta pues ya es tarde y no va a dar tiempo, y hay que ir a comer.

Nos quedamos conversando con las mujeres y nos comentaron que eso era lo habitual, que las autoridades comunitarias se ponían de acuerdo con los esposos o amasios para no concederle la separación a la mujer aunque hubiera desobligación y maltrato. También comentaron que en este caso el muchacho había dado una mordida al juez, y que si no hubieran estado ellas, seguramente no hubieran accedido a la separación. Finalmente la otra compañera de la comisión resumió así la actuación de sus autoridades: *“¿Cómo va a apoyar el agente si el es uno de los principales golpeadores de mujeres, todo el pueblo sabe del trato que le da a su esposa”* (Martínez y Mejía, 1997).

### **Los casos de denuncia de maltrato siguen el siguiente proceso**

La agredida expone su queja ante el juez de la comunidad, quien busca convencer a la mujer que no haga más grande el asunto y lo trate de resolver con su marido, llegando a señalar que “es meterse en más problemas”. Sólo ante la insistencia de la mujer, la autoridad manda llamar al “señor” para que exponga sus puntos de vista, y abre una sesión en la que pueden participar testigos de ambas partes. En esta sesión el juez insistirá en las causas del maltrato a través de preguntas cómo: ¿por qué la golpeó?, incluso si el señor no contesta inmediatamente, el juez insiste: ¿no te da de comer?, ¿no te atiende como debe ser?, o ¿no te hace tus tortillas?, o insiste también en alguna falta moral: ¿tiene otro hombre?, ¿la has visto con otro? (Vallejo 1999).

Esta manera de intervenir, busca justificar la violencia en la desobligación de la mujer, como he señalado sucede en estas comunidades. En algún momento el juez se dirige a ambas partes haciéndoles ver los errores de cada quién, e insiste en que si no se arreglan ahí, pasarán a Zacapoaxtla donde les será más costoso y problemático para ambos. Ante las actitudes cómplices e intimidatorios de las autoridades de distrito que traté en el ejemplo anterior, por lo general las mujeres acceden rápidamente a firmar actas de conformidad, en la que se redactan acuerdos muy parecidos al que encontramos en el acta del juzgado de paz de Tzinacapan con fecha 22 de Agosto de 1994, en la que el hombre pateo a su esposa y le hizo sufrir un aborto:

“Seguirán viviendo en Santa paz. Él se compromete a pagar las curaciones a la partera y a no volver a maltratar a su esposa; ella deberá atenderle como debe ser y obedecerlo en las decisiones de él o bien decidir entre ambos”

El principal descargo en este caso fue el alegato del hombre en la que señala “haberlo hecho en estado de ebriedad”. Lo que normalmente se toma como atenuante del delito.

También existen jueces en las comunidades de Cuetzalan, cuyas actuaciones resultan un tanto más favorables a las mujeres. Algunos de ellos manejan el discurso de la paridad entre hombres y mujeres, y otros empiezan a apelar al discurso de los derechos de las mujeres. Sin embargo en estos casos la solución no varía mucho, pero si los discursos intermedios. En un caso con el juez de Yohualichan, utilizando el discurso de la paridad en un conflicto de maltrato, hacía énfasis en que los hombres también deben cumplir con sus obligaciones y que para tener derecho a exigir deberán primero cumplir con el gasto, con la leña, si él ve que esta dando eso a su casa pues sí puede exigir, pero si no, pues no.

Mientras tanto un juez anterior de la comunidad de Tzinacapan pregunta insistentemente al hombre:

¿Porqué la maltrataste?, ¿no ves que es tu mujer?, no es un animalito, ella también tiene sus derechos, ya no es como antes, ahora ya no debes tratar así a una mujer, la debes respetar, aunque retoma: “sí claro ella debe cumplir con sus obligaciones, pero la debes respetar”  
(Juez de Paz de Tzinacapan, 1995).

En los casos de solicitudes para el mantenimiento de menores no reconocidos por sus padres o abandonados, Las autoridades cuestionan al hombre sobre su paternidad, si éste lo niega, también exigirán a la mujer que lo pruebe. En casos obvios donde toda la comunidad e incluso la autoridad reconoce la paternidad del señor, se le conmina a llegar a un acuerdo de apoyo a la mujer, el cual puede ser que se haga cargo de los gastos del parto, cuando no ha nacido la criatura; o bien que le otorgue de \$200 a \$300 pesos a la madre para su manutención.

De estos ejemplos sobre los procedimientos y actuaciones de las autoridades indígenas en Cuetzalan, puedo señalar sobre el derecho indígena que los casos donde intervienen problemáticas de género, se resuelven de la misma manera que los demás, a través de la conciliación, el dialogo y la reparación del daño. Aunque en efecto así es, en esencia la resolución de estos asuntos se encuentran inmersos en relaciones de poder- subordinación entre hombres y mujeres. Mismas que prevalecen en las propias autoridades y se reproducen a través de los mismos sistemas normativos.

También se observa la prevalencia de valores y preceptos culturales sobre el deber ser de hombres y mujeres, en donde la mujer juega un papel subordinado en las estructuras jerárquicas familiares y comunitarias. De esta manera la autoridad que se otorga al hombre es tal, que para corregir a su mujer y ella cumpla

con sus obligaciones, puede recurrir a la violencia, con el permiso comunitario y de las autoridades. De esta manera naturalizan la violencia, haciéndola formar parte de las “costumbres nahuas”. Costumbre que las mujeres nahuas se han propuesto cambiar y están cambiando.

Dentro de estos valores e ideologías prevalecientes sobre las relaciones de género, también encontramos otras ideas que ayudan a perpetuar la violencia, tales como: que el hombre puede tener tantas mujeres como pueda mantener, todas las decisiones de la familia deben ser tomadas por el hombre, el hombre puede tener relaciones con su mujer cuando el quiera, “*pues para eso es su mujer*”. El alcoholismo es la causa de la violencia, y en este estado los hombres no saben lo que hacen, por tanto deben ser dispensados (taller de mitos en relación a la violencia. CADEM 2004). El tema del alcoholismo se torna más problemático cuando además sabemos de los altos índices de alcoholismo en la región.

Con estos valores imperantes, los derechos de las mujeres se ven disminuidos o ignorados. si ella no cumple con sus obligaciones “normas y costumbres”, las que además resultan inequitativas a decir de ellas mismas:

“El hombre nada más sale a trabajar en cambio la mujer se queda en la casa trabajando todo el día y si hay que ir al rancho pues también va, y luego ya nada mas llega el hombre a exigir, aunque ni haya dado para el gasto”  
(Dominga Ramos, Cuauhtamazaco, 25 años “Maseualsiuamej”, 2004).

Ante la justicia tradicional, los derechos de las mujeres están supeditados a los derechos del hombre, es decir, primero de debe salvaguardar estos derechos, como los de “ser atendidos”, “ser respetados”, “ser obedecidos”, y posteriormente ver como no sobrepasar por sobre la integridad de las mujeres, que en palabras de autoridades indígenas se refiere a que “los hombres tampoco deben pasarse de violencia”.

También se puede observar la existencia de complicidades y compadrazgos entre las autoridades y los varones acusados, que llevan a minimizar o ignorar las demandas de justicia de las mujeres. Tal y como lo demuestran otros estudios señalados, este derecho se ha visto influenciado por prácticas y procesos del derecho positivo: exigiendo en ocasiones pruebas o testigos para comprobar los dichos de las mujeres. También se han implantado las multas y hasta las “mordidas”, como señalaba la representante de la Comisión Takachiualis.

Cabe señalar las actuaciones de las organizaciones de mujeres indígenas de la región, en la manera en que han empezado a influenciar y transformar sus prácticas normativas. Como es en el caso del juzgado indígena de Cuetzalan.

Debido a estas situaciones que viven y que enfrentan las defensoras de la Casa de la Mujer Indígena, han decidido, junto con sus compañeras, asesoras y abogados, construir una Justicia propia, imaginando y

reinventando su propia forma de hacer justicia para la mujer indígena. Para esto retoman algunos de los aspectos que consideran positivos del derecho indígena, basados principalmente en las formas tradicionales de obtención de justicia como la conciliación, el diálogo y la reparación del daño, como formas para llegar a acuerdos. Así como el asentamiento de estos en actas de conformidad y por supuesto la realización de todas las diligencias en su propia lengua. Retoman también algunos de los aspectos positivos del derecho del Estado, del que recuperan básicamente: los principios universales de los derechos humanos, y los tratados internacionales sobre los derechos de las mujeres. Ya que en sus prácticas y procesos no encontraron nada rescatable.

Esta propuesta que todavía está en construcción, es diseñada y retroalimentada por todo el equipo de trabajo de “La Casa”, junto con sus abogados que se autodenominan como indigenistas, y sus asesoras que nos hemos definido como feministas rurales. La cual explico a continuación.

### **Hacia una Conciliación Intercultural con Perspectiva de Género**

Este método retoma del sistema indígena la conciliación a través del diálogo y la toma de acuerdos entre agresores y víctimas, buscando soluciones conjuntas a los problemas de la pareja, que desemboquen en una mejor convivencia familiar. Para hacer posible estas conciliaciones, se sigue el siguiente procedimiento:

Cuando una mujer llega a la Casa para solicitar apoyo, pasa con la coordinadora de la misma, quien le explica las formas, procedimientos y reglamentos de trabajo en “La Casa”. Cuando el problema tiene que ver con violencia doméstica, que en un buen porcentaje así es, o al menos tiene efectos en ella; la coordinadora le explica que a la par del procedimiento para su defensa, ella estará recibiendo apoyo emocional, debiendo participar en una serie de seis talleres de reflexión sobre la violencia doméstica, sus impactos y sus alternativas.

En seguida pasa al área de apoyo emocional en donde será atendida por las responsables de ésta. Una vez con ellas, la mujer platica ampliamente su problemática, y es apoyada para que empiece a decidir lo que quiere y lo que va a hacer. Si ella así lo decide, pasa en ese momento o en otro, de acuerdo a la situación, con las compañeras del área de defensa, con quienes discutirá las opciones para su defensa. Ella decidirá si quiere que se siga vía la conciliación, o si el caso lo amerita o ella así lo decide, se hace una denuncia formal ante las autoridades judiciales. En este último caso se trasladará con el abogado.

En cualquiera de los caminos seleccionados, ella se integrará a los grupos de reflexión sobre la violencia doméstica, en los que participará con otras mujeres indígenas con problemas similares. Estos grupos que son coordinados por las responsables del área de apoyo emocional y promotoras de la casa, en su propia lengua, tienen como objetivos el reflexionar sobre los impactos de la violencia en ellas y sus hijos, así como las consecuencias de seguir viviendo en ella. Trabajan el fortalecimiento de la autoestima de la mujer, y la autovaloración de su situación a partir de la socialización, dotándoles de herramientas que les permi-

tan encontrar su poder interior, así como alternativas propias para salir de la situación en la que viven, y puedan establecer relaciones libres de violencia. En caso que las responsables lo consideren necesario, la mujer asistirá a apoyo emocional individual con la psicóloga mestiza, con una experiencia de más de 15 años de trabajo en la región.

Si la mujer decide la vía de la conciliación, su esposo es citado y tiene una primera reunión con una compañera de apoyo emocional, una de defensa y el abogado. En esta reunión se le hará ver la problemática que se está suscitando a raíz de sus actuaciones, y los efectos negativos de ello. En caso necesario, también interviene el abogado para darle información al agresor de los preceptos legislativos vulnerados hasta el momento, y de sus consecuencias jurídicas desde un plano formal. De esta forma, se le hace ver las ventajas de entrar a un proceso de conciliación con su esposa, con apoyo del personal de la Casa, invitándolo a incorporarse a los grupos de reflexión sobre su masculinidad, y explicándole que a su vez su esposa deberá participar en los grupos de reflexión de mujeres. En los grupos de masculinidad él podrá reflexionar sobre las consecuencias negativas de la violencia que ejerce contra su esposa e hijos; además de ayudarlo a “controlar su violencia” reflexionando sobre, cómo poder ser hombres indígenas y vivir de una manera más pareja en sus relaciones y al interior de su grupo doméstico.

Una vez que cada uno ha cumplido las seis sesiones de reflexión o antes, cuando ellos se sienten capaces, se realizará una sesión de conciliación de pareja. En esta sesión, la mujer con el apoyo de las compañeras de apoyo emocional deberá decir sus propuestas y demandas para su señor, así también lo hará él. Durante la sesión se tratarán de llegar a acuerdos entre ambas partes en los que los dos se sientan conformes, y en los que se observe equidad, respeto y solidaridad entre ambos. De ello serán responsables las compañeras de “La Casa” y asesores que intervengan.

Una vez alcanzado un acuerdo, que puede ser en una o varias sesiones, y que puede implicar la continuación de su unión o su separación, el abogado procederá a redactar un acta de acuerdo, en donde se asienten los acuerdos y compromisos de cada uno, y se establezca alguna forma de reparación del daño causado. También se establece un compromiso de seguimiento por parte de “la Casa de la Mujer”, y en su caso, los mecanismos de seguimiento para la readaptación del agresor, con la advertencia de que si no se cumplen dichos acuerdos, se procederá a la demanda ante autoridades judiciales del Estado.

En caso de que ambos lo acepten y se comprometan a cumplir, el acta se realiza en la propia “Casa de la Mujer” y podrá ser ratificada según decidan los interesados, en el juzgado indígena, en la agencia del ministerio público o en el DIF municipal. Ésta es la vía ideal, sin embargo en muchos de los casos, los esposos de las agraviadas no aceptan asistir a los grupos de reflexión sobre su masculinidad, o lo hacen una vez y no vuelven; quedando muchos de los procesos truncados. Por otra parte, las mujeres tampoco asisten asiduamente a sus grupos; muchas veces por prohibición del marido, pero muchas

veces también por las complejas relaciones que se establecen en este tipo de situaciones atravesadas por la violencia".

La experiencia de las mujeres nahuas de Cuetzalan, permite discutir con las posiciones teóricas planteadas inicialmente, y al mismo tiempo arribar a algunas conclusiones respecto a la pregunta que orienta este capítulo:

¿Cómo legitimar derechos de las mujeres indígenas, al mismo tiempo que no se caiga en posturas feministas liberales, y tampoco en romanticismos sobre la idealización de las culturas indígenas?

Así, vemos como las mujeres nahuas de Cuetzalan recurren tanto a los derechos humanos universales, a los derechos de las mujeres y a sus derechos como pueblos indios para construir su propia idea de lo que son sus derechos como mujeres indígenas. Apropiándose y/o resignificando estos discursos de acuerdo a sus propias necesidades, intereses e identidades como mujeres indígenas. Recurriendo también a algunas fuentes tradicionales de empoderamiento, como su participación en la organización comunitaria, mayordomías, fiestas, danzas y organización social y política; así como a la educación, capacitación y diálogos interculturales para la defensa de sus derechos.

Vemos que las mujeres nahuas han luchado al mismo tiempo, tanto por la satisfacción de necesidades básicas, como por sus derechos como mujeres, lo cual se ha convertido también en una necesidad. Y en general manteniendo una posición de respeto hacia las prácticas y valores de sus pueblos, como lo señalan algunas autoras de Asia y la India. Sin que por ello dejen de cuestionar las costumbres y tradiciones que les afectan como mujeres, y de proponerse cambiarlas, desde una visión amplia y dinámica y de su cultura.

También observamos como los derechos de las mujeres en Cuetzalan, no se disputan solamente en el campo cultural sino que entran en juego aspectos económicos, productivos, como en el caso de las herencias, o políticos, como en el caso de la participación en cargos públicos. Efectivamente vemos que la preservación cultural y la importancia de la identidad son aspectos reales, pero están ligadas a un contexto económico y político más amplio que afecta su sustentación. Y como sucede con otras experiencias, la promoción y defensa de los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan ha tenido mayor efectividad, cuando al mismo tiempo se mantiene el respeto por la diversidad y el significado que diversas prácticas y valores tienen para sus pueblos. En este caso, jugando, un papel muy importante los diálogos interculturales e intra culturales en la construcción y defensa de los derechos como mujeres indígenas.

<sup>11</sup> No es motivo de este trabajo, pero hay que señalar lo complejo que es vivir en situaciones de violencia y mucho más el intentar salir de ella, en sociedades donde todo parece estar hecho para impedirlo, desde los apoyos familiares, comunitarios; hasta los legales e institucionales, tal y como hemos visto algunos aspectos. Por otra parte los mecanismos que se ponen en juego en relaciones de violencia cruzadas por relaciones de amor y dependencia son tema de numerosos estudios especializados, se puede ver por ejemplo Leonor Walker 1989; Jorge Corsi 2008; Inna Saucedo 2001, en comunidades indígenas o rurales véase Soledad González 1999, 2009.

El derecho a una vida libre de violencia, demandado por la mayoría de las mujeres en casi todo el mundo, también es apropiado por las mujeres nahuas de Cuetzalan, como una de sus principales demandas tanto de reconocimiento como de defensa de sus derechos, al interior de sus comunidades, y ante el Estado.

Este tema que se ha convertido en uno de los principales ejes de lucha de las mujeres de Cuetzalan, también ha merecido una atención especial en diversos estudios. De acuerdo a lo planteado aquí, y retomando algunas de las conclusiones de otros estudios, vemos que en la violencia hacia las mujeres indígenas se ponen en juego diversos dispositivos que incluyen las normatividades dadas por un complicado diálogo entre el derecho de costumbre y las normas del derecho nacional, pero que se ven atravesadas principalmente por las conceptualizaciones sobre el bien a proteger, y las formas de reparación del daño. Complementado por el complejo de las representaciones sobre lo que significa ser mujer, ser indígena, sobre las visiones de la maternidad, la sexualidad, la violencia como mecanismo de corrección y las relaciones de poder imperantes entre hombres y mujeres, considerando a los primeros como los "jefes" al interior de las familias y comunidades indígenas.

Vemos como las mujeres se confrontan con estas normatividades, y con estas visiones culturales, construyendo y reinventando sus propias normatividades. A veces en diálogo, en negociación con sus comunidades, y a veces en contraposición. A veces en diálogo y la más de las veces en contraposición con normatividades del Estado, que veíamos están atravesadas por visiones además de sexistas, racistas. Así, las mujeres de Cuetzalan están renegociando sus identidades de género, y los imaginarios sobre las relaciones de género en las comunidades de Cuetzalan.

Los procesos de reflexión de las mujeres nahuas, han seguido un ritmo acelerado y no así los procesos de sus comunidades, pueblos y autoridades, por lo que se observan claras diferencias entre los imaginarios de las mujeres en relación a sus derechos, sus relaciones de género y la justicia, con respecto a sus propios compañeros de lucha, como es el caso de los integrantes del juzgado indígena, o de los integrantes de las organizaciones de derechos humanos de la región. Será menester del propio pueblo nahua negociar y resolver este conflicto que se ha abierto en relación a las demandas de derechos de las mujeres, y las formas de readecuar sus tradiciones, incorporándolos a las tradiciones. Se espera que las actuaciones del actual grupo de masculinidad donde también intervienen hombres mestizos e indígenas, ayuden a equiparar estos procesos en la región.

Esta experiencia nos sirve para hacer un cuestionamiento a las políticas del Estado, en las que podemos ver claramente que su discurso sobre la promoción de los derechos de las mujeres, se queda sólo en ello y más bien se actúa de acuerdo a sus propios intereses, como se observa en otros países de acuerdo a los planteamientos iniciales. Utilizando eso sí el discurso de los derechos humanos para tratar de contrarrestar las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas, como sucede en el juzgado indígena. Pero atentando en la práctica permanentemente tanto contra los derechos de los pueblos, como contra los derechos de las mujeres.

Es notoria, y en este caso puesto en práctica, la necesidad de que los cambios legales vayan acompañados de cambios estructurales y culturales para que las leyes realmente sirvan a la equidad de género y al reconocimiento de la diversidad cultural.

A pesar de observar las lógicas de poder al interior de los pueblos y que se reproducen en los sistemas normativos, también se observa la capacidad de los propios pueblos de discutir y de redefinir sus propias lógicas culturales y de redefinir y hasta de reinventar su propio derecho indígena, tal y como lo están haciendo las propias mujeres de Cuetzalan, como se observa en la Casa de la Mujeres y otras instituciones que han surgido de la relación entre organizaciones indígenas y de mujeres en la región, como lo es el juzgado indígena municipal .

En resumidas cuentas, lo que más resalta en este caso de la experiencia de las mujeres nahuas de Cuetzalan, es cómo ellas están discutiendo sus derechos, los están repensando, a nivel individual, en sus organizaciones, con asesoras feministas, al interior de sus comunidades y de los grupos domésticos a los que pertenecen; contestando discursos institucionales; apoyándose y defendiendo sus tradiciones y al mismo tiempo cuestionando otras. Es decir lo que se muestra es una dinámica intensa y un proceso dialógico en la construcción y defensa de sus derechos como mujeres, como indígenas, como campesinas, como mujeres pobres, etc. Lo cual también nos permite argumentar sobre que el reconocimiento de la diferencia, en este caso de género, fortalece el derecho al reconocimiento de las identidades colectivas, en la medida que “La condición para el reconocimiento de las diferencias y los derechos colectivos es el respeto y la preservación de la dignidad personal” (Olivé, 2001).

En el siguiente y último capítulo haremos una reflexión sobre como éste proceso que en los distintos capítulos hemos desarrollado, que va impactando en diversos aspectos de las identidades y relaciones de género en las comunidades nahuas de Cuetzalan, Es muy importante corregir las citas, completarlas y ver que estén todas, muy buen capítulo.

# **Diálogos Interculturales: feministas rurales y mujeres indígenas nahuas: ¿construcción de un feminismo indígena?**

## **Introducción**

Actualmente varias investigadoras como Aída Hernández (2001, 2002, 2004); Silvia Marcos (2003); y Morna Macleod (2008), han iniciado una discusión muy interesante sobre el feminismo hegemónico en nuestro país y en otros de Latinoamérica, así como de la exclusión y/ o colonialismo que ha hecho de las mujeres indígenas y sus demandas. También han planteado los aportes que las mujeres indígenas han hecho al movimiento feminista, ya sea articulándose o en su diferenciación con el. En este debate, han discutido sobre las demandas de género de las mujeres indígenas, si son consideradas como feministas, aduciendo por lo general, a que el movimiento feminista hegemónico rechaza las demandas de las mujeres indígenas por considerarlas “conservadoras” o “retardatarias”, mientras que las propias mujeres indígenas no se han visto identificadas con este movimiento. Así mismo, han empezado a surgir voces de las propias mujeres indígenas, que se posicionan en relación al feminismo.

En este capítulo me interesa plantear cómo a través del proceso de las mujeres nahuas de Cuetzalan; a partir de su resistencia cotidiana, de su lucha por la satisfacción de sus necesidades humanas, materiales y simbólicas, y de la construcción de sus derechos específicos como mujeres indígenas, están construyendo también, desde su práctica, un feminismo indígena en su propio horizonte cultural y en su ubicación socioeconómica. Este feminismo que se ha construido en dialogo con el “feminismo rural”, ha permitido la conformación de alianzas estratégicas entre mujeres distintas, pero con ciertas luchas comunes, tal y como desarrollo en este capítulo.

Me interesa resaltar varios aspectos: el discurso global del movimiento feminista y sus encuentros y desencuentros con los discursos de las mujeres llamadas del “tercer mundo”, los alcances del feminismo rural y el feminismo indígena. Los diálogos interculturales en el proceso de construcción del feminismo indígena de las mujeres de Cuetzalan, y terminar con una discusión sobre las posibilidades de alianzas entre mujeres diversas, a partir del reconocimiento de nuestras diferencias y semejanzas.

## **Crítica al feminismo hegemónico en México**

Chandra Mohanty (2008), fue una de las primeras investigadoras que plantea el tema del “colonialismo discursivo” presente en el feminismo hegemónico occidental, argumenta que este feminismo hace

representaciones distorsionadas sobre las mujeres del “tercer mundo”<sup>1</sup>, “colonizando de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres y por tanto producen/representan un compuesto singular, la “mujer del tercer mundo”, una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente. Esta mujer promedio lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al “tercer mundo” (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.)”. En contraposición se presenta la mujer occidental “como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2008).”<sup>2</sup>

Esta colonización se basa, de acuerdo con Mohanty, principalmente en la universalización de la categoría Mujer, considerando a “las mujeres” como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos, sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas, y que puede aplicarse de forma universal y a todas las culturas” (Mohanty 2008).

De esta forma, diversas feministas del llamado “tercer mundo”, han coincidido en señalar que los discursos feministas académicos, reproducían el mismo problema de los metadiscursos modernistas, considerando la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, clase media, como la experiencia de las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista (ver Alarcón 1990, Mohanty 1991, Trinh 1978).

Cabe señalar que estas mismas autoras en los últimos años han revisado lo extremo de su postura y/o de la interpretación que se ha hecho de ésta y en especial Chandra Mohanty hace una revisión de su primer ensayo: Bajo los ojos de Occidente, señalando que su idea no era definir los feminismos occidentales y del tercer mundo tan antagónicos que llevaran a la imposibilidad de la solidaridad entre las feministas de estas latitudes (Mohanty 2003, traducido al español y publicado en Suárez y Hernández 2008). Y plantea la importancia y la necesidad de encontrar puntos en común que permitan la solidaridad entre mujeres frente a la globalización.

En nuestro país, algunas autoras entre quienes destaca Aída Hernández (2001, 2008), han retomado esta línea de análisis planteando que estas metanarrativas, al basarse en una idea de igualdad, no sólo no promovían la

<sup>1</sup> El tema del tercer mundo más que como una ubicación económica o política, Chandra Mohanty la utiliza como una categoría que deja ver el tema de la “colonización” sin embargo lo hace reconociendo sus limitaciones y las bipolarizaciones que conlleva. La autora plantea que también se pueden utilizar los conceptos de un tercio del mundo, dos tercios del mundo planteadas por Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, (1998) representando lo que Esteva y Prakash llaman minorías y mayorías sociales, categorías basadas en la calidad de vida que poseen los pueblos y las comunidades tanto del Norte como del Sur, considerándola útil como categoría no esencialista que incorpora un análisis crucial del poder y la agencia. Sin embargo, deja fuera la historia de colonización que conllevan los términos *Occidental / Tercer Mundo*.

<sup>2</sup> Chandra Mohanty aclara que el uso de las categorías Feminismo Occidental y del Tercer Mundo muestra que no se trata de categorías incorporadas o definidas geográfica o espacialmente. Se refieren más bien a espacios analíticos y políticos y a las metodologías utilizadas: así como una mujer del Tercer Mundo puede ser una feminista occidental según su orientación, una feminista europea puede también usar una perspectiva analítica del feminismo del tercer mundo.

“hermandad” sino que al excluir las experiencias de otras mujeres debilitaban la lucha, y al centrar toda su atención en el género como el principal eje de dominación, no creaban las condiciones para establecer otro tipo de alianzas políticas. El mayor problema, señala Hernández, es que “estas representaciones se traducen en prácticas políticas excluyentes que no integran a las agendas de los movimientos feministas las necesidades específicas de las mujeres negras ó indígenas” (Hernández. 2008, pp.97). En esta dirección, la autora considera que estas autocríticas nos ayudan a repensar en la necesidad de promover una práctica feminista más incluyente dentro y fuera de la academia, que considere la pluralidad de experiencias que marcan las identidades de género (idem).

En México, las prácticas y discursos del movimiento feminista hegemónico, ha seguido principalmente las ideas del feminismo norteamericano, basando su agenda política en las problemáticas y visiones de las mujeres de clase media, en su mayoría estudiantes y académicas. En este sentido, entre sus principales demandas han considerado:

- Maternidad voluntaria
- Lucha contra la violencia sexual
- Derechos de las mujeres lesbianas.

Ciertamente ha habido interesantes diversos grupos y feministas que desde la academia o lo urbano han promovido la incorporación de la diversidad como fue el caso del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (Fnalidim), que en 1979 reunió a mujeres con perspectivas muy diferentes. Sin embargo su objetivo era crear una fuerza política cuya cohesión dependía implícitamente de la universalidad de la opresión de las mujeres. Fue hasta después cuando se elaboró más explícitamente el tema de las diferencias entre las mujeres lo cual permitió la construcción y diversificación de los feminismos (Chambram, 1992; 257).

La inclusión de demandas de clase de las obreras y trabajadoras de nuestro país a los discursos feministas ha sido difícil, y más complejo aún se vuelve la inclusión de demandas de mujeres que se encuentran situadas en otra dimensión cultural, como es el caso de las mujeres indígenas.

Así, en diversas ocasiones el movimiento feminista en México ha descalificado las demandas de mujeres campesinas e indígenas, considerando que responden a la lucha de clases que nada tienen que ver con el verdadero feminismo. O que al provenir de comunidades indígenas, sus “tradiciones y costumbres” les impide tener una visión crítica a las mujeres insertas en ellas.

Lo anterior se muestra en la poca atención que algunas de las feministas académicas, han dado a los procesos de mujeres rurales e indígenas, quienes los han omitido de los diversos estudios sobre la historia del feminismo en México (véase por ejemplo Bartra, Eli; Fernández Poncela y Ana Lau 2002). A excepción

de estudios como los ya señalados (Hernández 2001, Espinoza, 2009; González2009) que aunque parten de la academia, lo hacen desde una postura de reconocimiento de la diversidad en general y la de las mujeres en particular. Ubicándose también en un feminismo comprometido.

Por otra parte, feministas académicas, desde la diversidad, como Silvia Marcos plantean que los discursos de las mujeres indígenas contienen una visión más integradora que el feminismo en México, pero que “no han sido ni medianamente comprendidos por las feministas urbanas de clase media”. “Quienes también se ven imbuidas de mentalidades racistas hegemónicas y colonizadoras”, y agrega citando a Jaidopolu (2000): “El feminismo urbano ha creado una hegemonía definiendo al feminismo indígena, cuando le concede esta dimensión, como el “Otro”, exótico, extrañadamente arraigado en la “cultura” y sin poder, cuando no inexistente. Con lo que se reproducen actitudes de discriminación. “Este discurso, feminista, ve a las indígenas sin comprenderlas a fondo, pensando que sólo existe una forma, - su forma- , de reivindicar los derechos de las mujeres” (Marcos 2005: 254).

## **El Feminismo Rural**

A mediados de los años 80s, se dieron algunos encuentros en los que confluyeron académicas del área de desarrollo rural con perspectiva de género, como: Josefina Aranda de la Universidad Autónoma de Oaxaca; Soledad González del Colegio de México, Emma Zapata del Colegio de Posgraduados y activistas feministas que trabajaban con organizaciones campesinas e indígenas, como: Carola Carbajal y Mireya González de Cidhal; Irma Estela Aguirre del Cesder y Carmen Magallón, del área de mujeres de la CNPA. En estos encuentros surgió la idea de la coordinación y seguimiento a una línea de trabajo con mujeres campesinas e indígenas, impulsando entre ambos grupos la denominada Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, en la que concurren la mayoría de personas y grupos interesadas en esta problemática. Desde aquí se impulsa lo que ahora conocemos como feminismo rural (entrevista a Carola Carbajal Ríos de Comaletzin A.C. e impulsora de la Red, 2006)<sup>3</sup>.

Las activistas veían la necesidad de “romper el aislamiento en el que muchas se encontraban al trabajar en pequeñas comunidades rurales”, la mayoría de las veces, con poca comunicación. La idea era sobre todo poder compartir y retroalimentar su trabajo, “buscando metodologías adecuadas a la realidad socioeconómica y cultural de las mujeres del campo” (Entrevista a Irma E. Aguirre, Comaletzin, impulsora de la Red A.C. 2006).

Sí, al interior de la Red hemos ido desarrollando metodologías de trabajo con perspectiva de género, que son específicas para mujeres rurales y que han fortalecido nuestras tareas de acompañamiento y apoyo a procesos organizativos y de defensa de los derechos de las mujeres del campo  
(Entrevista a Gloria A. Carmona, Comaletzin, 2007).

---

<sup>3</sup> Evidentemente no todas las asesoras y promotoras rurales ni mucho menos académicas se integran a esta Red, de cualquier forma han enriquecido el feminismo rural desde sus propias organizaciones e instituciones manteniéndose a la red como un referente.

Por otro lado, el grupo de académicas que se integraron a la RED, caracterizadas por su compromiso social, buscaban estrategias para que sus trabajos de investigación partieran de las necesidades concretas de las mujeres rurales, y sus resultados pudieran ser aplicados en la mejora de la situación y posición de ellas mismas.

Mi formación profesional junto con mi posición feminista me condujeron asumir un compromiso con las mujeres rurales y conocer sus especificidades y no homogeneizarlas, reconocerlas con su propia problemática, para a partir de allí aportar a su transformación

(Entrevista a Elia Pérez, académica del Colegio de Posgraduados e integrante de la Red, 2007).

Aunque con diferencias entre ambos grupos, se empezó a caminar juntas y a través de diversos encuentros entre nosotras, empezamos a nombrar nuestro quehacer como Feminismo Rural. Tomamos distancia del feminismo urbano o netamente académico, que considerábamos alejado de la problemática concreta de las mujeres campesinas, con pocos nexos de comunicación.

“El feminismo rural es la conjunción de principios y prácticas surgidos del análisis de género aplicado a zonas rurales. Es un término usado de manera generalizada al interior de la Red, pero con insuficiente valoración en el marco del feminismo en general, el que muchas veces no lo ha reconocido, aunque ha ido ganando espacios cada vez más”

(Entrevista a Gloria A. Carmona 2007).

La principal característica de las promotoras y asesoras rurales, era que aún sin provenir de una cuna campesina, aunque algunas sí la tuvieran, “nuestro arraigo en el campo y la convivencia diaria con los modos rurales fueron adoptados como opción de vida” (Entrevista a Irma E. Aguirre, Comaletzin A.C. 2006).

“Me asumo como feminista rural porque soy mujer rural, porque tengo una posición política de izquierda, porque amo el campo, porque yo he vivido el feminismo en la práctica: autonomía, placer, decisiones sobre mi cuerpo, mis relaciones, etc. Y ya en el trabajo organizativo, el encontrarme con la sordera de los hombres, el caudillismo y las desventajas y desigualdades para participar de las mujeres, la segregación. Y el gran potencial de las mujeres”

(Entrevista a Dora Avila, Comaletzin 2007).

En esta Red aunque con experiencias diversas, las promotoras rurales hemos tratado de imprimir cuatro principios básicos retomados de nuestra práctica con las organizaciones:

- La Horizontalidad.
- La equidad.
- Partir de lo personal.
- Respeto a la diversidad.

Rápidamente la Red tomo características específicas convirtiéndose en un espacio de sororidad entre mujeres, al mismo tiempo que de análisis y de reflexión de nuestra práctica, de creación y de recreación

de metodologías adecuadas a la realidad de las mujeres del campo, que incluyeran una perspectiva de clase, género y etnia, como desde un principio etiquetamos nuestra forma de trabajo. Vislumbrábamos a las mujeres rurales como sujetos específicas, con discriminaciones de género, atravesadas por otros tipos de discriminaciones como la cultural, racial y de clase.

“Una de nuestras primeras reflexiones es que la metodología de trabajo con mujeres rurales debe interrelacionar la teoría con la práctica, partiendo de las necesidades específicas de las mujeres..... no es posible plantear una estrategia homogénea dada la diversidad de problemáticas concretas en las que están inmersas las mujeres campesinas, como tampoco considerar que la metodología sea una receta. Es necesario trabajar y aprender continuamente adecuando los métodos a las situaciones cambiantes”  
(Aguirre, Carmona y Alberti 1993).

Como feministas imprimimos también características específicas a nuestro trabajo y a nuestra forma de relacionarnos con las mujeres del campo y entre nosotras, haciendo de lo personal y lo subjetivo la clave de nuestras relaciones. De esta forma enunciamos los valores de “amistad”, “respeto”, “amor”, “democracia” y la sororidad como principios fundamentales de nuestra relación con las mujeres del campo y entre nosotras (entrevista a Irma E. Aguirre, Comaletzín A.C. e impulsora de la Red, 2006).

Por otra parte, también han estado en el centro de nuestro trabajo,

“el conocimiento profundo de la realidad de vida de las mujeres campesinas e indígenas y su relación con el Estado, principalmente en cuanto a políticas de desarrollo, impulsando lo que hemos denominado como un desarrollo rural con perspectiva de género, sustentable e intercultural”  
(entrevista a Ofelia Pastrana, CADEM A.C. e integrante de la Red, 2006).

A nivel general de la Red, hemos impulsado las siguientes acciones de intervención, investigación y monitoreo:

- Campaña por la alimentación (2001).
- Seguimiento y Monitoreo al Programa Progresá (2002- 2003).
- Diagnóstico Nacional de las mujeres campesinas e indígenas (2008-2009).

Lo que ha caracterizado a estos trabajos, es la unión en su realización de académicas y activistas conjuntando la teoría con la práctica comunitaria; la cercanía y confianza entre las asesoras y las mujeres que ha dado la oportunidad de que hablen abierta y claramente de sus problemas y visiones, y por supuesto la visión feminista rural.

Sí porque estar en este contexto rural e indígena nos lleva a relaciones que pueden ser de poder, autoritarias. Porque para construir conocimiento junto con las mujeres indígenas tenemos una gran responsabilidad y retos

para de verdad partir de lo que ellas viven y quieren, porque es necesario, para revertir la subordinación la intencionalidad de una actitud crítica ante nuestras realidades  
(Entrevista a Dora Ávila, Comaletzin, 2009).

Y finalmente, también definimos nuestra distancia frente al feminismo académico o urbano, al que aquí estamos denominando hegemónico, señalando en diversos momentos que:

“Nosotras nos hemos construido en nuestra práctica, al lado de las mujeres campesinas e indígenas, tratando de comprender junto con ellas el tema de la subordinación de género, pero siempre reconociendo las situaciones que viven las mujeres rurales, diferentes de las urbanas, las campesinas de las obreras, etc. Considerando además al feminismo no como una teoría sino como una herramienta para transformar la realidad y así mejorar la situación en este caso de mujeres campesinas, indígenas en situaciones de pobreza económica”  
(Entrevista a Cecilia Oyorzabal, CADEM A. C. 2005).

Considero que el trabajo de las feministas rurales con distintas organizaciones de mujeres campesinas e indígenas, caracterizado de manera general por su cercanía, conocimiento de la realidad y respeto de las diferencias, es lo que ha permitido una mejor relación entre las mujeres rurales, campesinas e indígenas con el movimiento feminista, aunque no en todas las regiones y organizaciones ha sido así.

El feminismo rural ha actuado como una especie de puente entre estos movimientos, estableciendo relaciones de respeto. El tema de la representación y la representatividad ha estado siempre presente en nuestras agendas. “No hemos pretendido hablar por las mujeres rurales e indígenas, eso siempre lo hemos tenido claro. Aunque sí hablemos de su problemática en diversos espacios”. (entrevista a Dora Ávila de Naax Wiin, integrante de la red, 2006).

También hemos impulsado espacios propios donde sean ellas quienes digan su voz y su palabra, como: *Encuentros Latinoamericanos de Mujeres Rurales; de dirigentas, de mujeres indígenas*, etc. (entrevista a Ofelia Pastrana, CADEM A.C e integrante de la Red, 2006).

## **Feminismo Indígena**

En Latinoamérica se han desarrollado diversos movimientos de mujeres indígenas, entre los cuales destaca el movimiento de mujeres mayas; el de mujeres de Bolivia, de Ecuador, Perú, etc. Aunque en este espacio no los pretendo analizar a profundidad, por no estar a mi alcance, solo quiero señalar que son movimientos diversos, que en algunos casos se han reconocido como feministas, y en otros han desarrollado una profunda crítica al feminismo denominado hegemónico. Existen también otros procesos de mujeres indígenas que no se preocupan por posicionarse frente este movimiento, desarrollado su propia corriente de pensamiento.

Dentro del movimiento de mujeres mayas, aunque existen todas las corrientes mencionadas, para mayor profundidad puede verse (Macleod, Morna y Cabrera María Luisa 2000; Macleod 2009). Llama particularmente la atención el grupo de mujeres Kaqla que reivindica un feminismo desde la cosmovisión indígena Maya, llevándola más allá del simple discurso de ya somos duales, somos complementarios, sino de cómo, partiendo de esa dualidad, de esa complementariedad se puede impulsar la equidad de género desde una perspectiva feminista.

Afirman que la dualidad o el dualismo entre lo femenino y lo masculino, representa una misma deidad; son dos fuerzas energéticas que en uno mismo permiten el equilibrio en la visión, y la acción es la integridad en todo lo que nos conduce a la complementariedad. Ver al supremo como dual, padre y madre, es cuando podemos actuar con equidad de género, esta actitud es básica en la erradicación del machismo

Para Kaqla hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de dualidad, manejado desde la cosmovisión indígena, según el cual todo en el universo se rige en términos de dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día, y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con solo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de dualidad, indudablemente el hombre y la mujer (Gabriel 2004 en Hernández 2008).

Otra propuesta interesante, es la del feminismo comunitario de un grupo de mujeres indígenas de Bolivia que se reivindican como feministas, pero plantean que el feminismo debe partir de lo comunitario, así como del concepto de la paridad, muy semejante a la dualidad. Ellas plantean que el “chacha - warmi”, es decir hombre- mujer, es una unidad presente en todo lo que nos rodea, criticando que sea algo que lleve naturalmente a la complementariedad, sino que hay que despojarlo de su concepción machista y recuperar el par complementario, horizontal y sin jerarquías. Recuperan el concepto de comunidad pero resaltando el papel de la mujer en ella para eliminar su discriminación; este mismo grupo reclama el respeto hacia la diversidad sexual (Paredes, Julieta 2008).

Entre los grupos que se reivindican como feministas pero que se distancian del feminismo hegemónico, homogenizante y discriminador, se encuentran los de mujeres como Blanca Chancoso del movimiento indígena Peruano, quien plantea:

“Uno de los problemas es que el movimiento feminista ha tratado de homogenizar la lucha de las mujeres bajo un solo perfil, definiendo en primera instancia que las reivindicaciones y emancipaciones de los derechos de las mujeres son los mismos para todas, relegando las necesidades y visiones de carácter cultural, lingüístico y social que otras culturas poseen. Es por lo tanto uno de los grandes desafíos del movimiento feminista actual, crear una identidad feminista plural que integre las visiones de las mujeres indígenas en su paradigma, con el objeto de romper con el sentido homogenizante de su lucha que en ocasiones repite los mismos patrones de discriminación y degradación

cultural que los Estados nacionales tienen hacia los pueblos y específicamente hacia las mujeres indígenas".  
(Blanca Chancoso, entrevista 2003).

Y agrega:

"Desde las organizaciones de mujeres indígenas consideramos necesario que el movimiento feminista realice una revisión de su paradigma, para incorporar dimensiones culturales, lingüísticas, de espiritualidad y cosmovisión de la cultura y mujer indígena, como proceso de enriquecimiento e integralidad de la lucha por las mujeres de todos los pueblos, así como aspecto importante es la formación de alianzas entre las organizaciones de mujeres no indígenas y de mujeres indígenas, como frente integrado de lucha de las mujeres"  
(idem).

En México la insurrección zapatista que irrumpió con gran fuerza en 1995, hizo tambalear a la nación y darse cuenta de la existencia de los pueblos indígenas, que no sólo son los más pobres entre los pobres, sino que también tienen demandas específicas en relación al reconocimiento de sus identidades, y otras mucho más generales e incluyentes, como la demanda de una nueva relación con el Estado, planteando la necesidad de la democratización del país entero. Este movimiento es uno de los primeros movimientos revolucionarios que también ha incluido demandas específicas para las mujeres indígenas dentro de lo que ha sido llamado sus "tradiciones y costumbres", demostrando también una visión no esencialista<sup>4</sup> de su cultura.

"Son los movimientos más creativos y originales, los más innovadores: son los que ilustran de mejor manera la afirmación de la sociedad civil". (Le Bot Yvon, La jornada, marzo, 2000).

El EZLN, además de permitir a la sociedad ver la existencia de pueblos indígenas, también posibilitó visibilizar e interconectar las diversas experiencias de mujeres indígenas que desde hace varios años vienen trabajando por sus demandas como mujeres indígenas. Estas mujeres han definido y defendido sus derechos como mujeres desde su perspectiva cultural, socioeconómica y política, como es el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan que hemos analizado.

A partir de diversos encuentros motivados por las reivindicaciones de los pueblos indígenas, las mujeres también fueron abriéndose caminos para discutir sus propias problemáticas al interior de sus pueblos, surgiendo así la Coordinadora Nacional para Mujeres Indígenas. La Coordinadora está conformada por diferentes liderazgos zapatistas y de otras organizaciones; haciéndose notar los liderazgos que se venían construyendo desde abajo, desde sus luchas cotidianas, como el caso de Doña Rufina Villa de Cuetzalan (véase la tesis de Berrio, Lina Rosa 2008).

<sup>4</sup> Visión no homogénea ni compartida al interior de lo que hoy se ha convertido en movimiento indígena, y que también guarda confrontaciones ideológicas internas y sobre todo se enfrenta a prácticas "tradicionalistas" en las comunidades que muchas veces se oponen a estas nuevas visiones en las relaciones de género. Sin embargo La Ley Revolucionaria de Mujeres, impulsada por el zapatismo, es una muestra clara de una visión dispuesta a transformar sus imaginarios culturales, con respecto al papel de las mujeres en sus comunidades y pueblos.

Con sus múltiples liderazgos femeninos, este movimiento es una tentativa de elaborar una nueva cultura política, desde la base, que no sea aquella clásica de la izquierda o populista. Es un movimiento que re-compone y re-significa las colectividades originarias, estallándolas y recreándolas con órdenes y objetivos diversos a los originales (Marcos 2005).

Al hacerse visible el movimiento de mujeres indígenas en nuestro país no sólo ha luchado por sus derechos sino que también se ha posicionado en relación al feminismo:

“La lucha de las mujeres indígenas no esta peleada con la lucha de las mujeres feministas... va de la mano y va a la par porque hay temas que nos atraviesan la vida por ser mujeres  
(Martha Sánchez, líder indígena de la ANIPA).<sup>5</sup>

Este resumen de los movimientos de mujeres indígenas y su relación con los movimientos feministas, permite ver que la relación de los grupos y organizaciones de mujeres indígenas en nuestro país, se encuentran mucho más cercanos al feminismo que en otros países, y planteo que ello es debido al trabajo que las feministas rurales hemos hecho en las comunidades campesinas e indígenas.

### **Diálogos Interculturales: feministas rurales y mujeres indígenas nahuas**

En este apartado analizo como las mujeres nahuas de Cuetzalan en su lucha por satisfacer primero sus necesidades básicas y posteriormente otro tipo de necesidades, es que definen sus derechos como mujeres indígenas y al construir sus demandas propias de género, también se constituyen en un sujeto feminista, considerando la reflexión y lucha por una vida mejor para las mujeres indígenas.

Fundamentalmente quiero mostrar dos aspectos que considero muy importantes en relación a este sujeto feminista indígena; uno que tiene que ver con su construcción en dialogo permanente y muy cercano con nuestro grupo de asesoras feministas rurales. Y el otro es en relación a las características específicas que adquiere este feminismo indígena, atravesado principalmente por su pertenencia a una cultura indígena y campesina.

El dialogo que establecimos entre las mujeres nahuas de Cuetzalan y el grupo de feministas rurales, parte de una concepción basada en la educación popular, a la que poco a poco, a través del mismo proceso de reflexión, fuimos integrando dos aspectos cruciales: nuestra visión feminista y el entendimiento de la cultura, para llegar a conformar una metodología de trabajo que hoy denominamos como educación popular con perspectiva de género y de la interculturalidad.

No fue fácil incorporar ambas perspectivas, ni para nosotras, ni para ellas, mucho menos para las comunidades indígenas y para la sociedad en general. Se convirtió en un gran reto el poder incorporar realmente

<sup>5</sup> ANIPA: Asamblea Nacional Indígena para la Autonomía

la visión y cosmovisión de las mujeres indígenas, lo que ha sido también parte de un proceso largo de reflexión interna en nuestras organizaciones de mujeres feministas rurales: CADEM, Comaletzin, Red de promotoras y asesoras rurales.

### **La educación popular desde el género y la cultura**

Desde que iniciamos este proceso, hablábamos de una perspectiva educativa con equidad de género, clase y etnia, reconociendo la diversidad cultural. Nos sorprendíamos de su riqueza y nos apantallábamos gratamente de ésta, pero sin mucho conocimiento al respecto y con mucho menos herramientas concretas para poder incorporar esta perspectiva cultural o étnica, como le llamábamos, a nuestras metodologías y temas de trabajo. Hoy reconocemos que dimos prioridad al tema de la equidad de género, olvidándonos, en ciertos momentos, de que las identidades de las mujeres y las relaciones de género se definen de acuerdo a su propio contexto cultural y a su historia, y por tanto deben entenderse, cuestionarse y redefinirse, en ese mismo contexto.

Como agrónomas y como ruralistas, nos fue más fácil incorporar la problemática campesina, ya que teníamos más conocimientos al respecto, quizás por tratarse de elementos más tangibles, se nos facilitaba ver a las mujeres integradas a procesos productivos, de comercialización y en un permanente contacto con la naturaleza. Esta situación nos permitía incorporar a nuestras agendas de trabajo temas como el desarrollo sustentable, la defensa de la autosuficiencia alimentaria y/o del excedente campesino, posteriormente la lucha contra el neoliberalismo, etc. Pero captar toda la dimensión de lo que significa una visión del mundo y de sus relaciones con lo y los demás, no ha sido tan fácil abrazarlo.

El haber concebido nuestra metodología, con una perspectiva étnica, como le llamamos al inicio, fue de gran ayuda, ya que tuvimos que entenderla e incorporarla en nuestros talleres, explicándola y construyéndola lentamente.

Desde el inicio me consideré educadora popular y apliqué su metodología y filosofía. Posteriormente incorporé, en Cidhal, la metodología feminista del pequeño grupo o círculo y partir de lo personal-subjetivo. Con ayuda de mis compañeras Comaletzin he aprendido a incorporar a las metodologías de trabajo sobre las culturas  
(Entrevista a Carola Carbajal, Comaletzin, 2007).

En ésta búsqueda, la apropiación de la educación popular como parte central de nuestra metodología de trabajo, fue crucial, así como nuestra visión sobre la construcción de un feminismo desde nuestra práctica, lo que nos llevó a partir de las situaciones y necesidades concretas de las participantes en los talleres, en este caso de las mujeres indígenas nahuas. Reconocimos las diversas subjetividades e identidades, lo que nos condujo, quizás sin proponérselo explícitamente, a adentrarnos en el entendimiento de las situaciones y condiciones específicas de las mujeres campesinas e indígenas, y partir de éstas para desarrollar nuestro trabajo educativo.

“Es necesario señalar que es de suma importancia como punto de partida y como revisión constante, retomar las necesidades concretas y específicas de las mujeres durante todo el proceso, de tal manera que se logren incorporar sus inquietudes, necesidades y propuestas que nos permitan la construcción real y democrática del camino que nos lleve a la transformación de las condiciones de opresión, subordinación, y explotación de las mujeres. En el caso específico de las mujeres nahuat, la premisa cultural parte desde el rescate y conservación de las tradiciones, pero haciendo una transformación de las concepciones y prácticas” (Pastrana, 1993:5).

De esta manera resulta fundamental los procesos de deconstrucción de ambos lados, del nuestro, comprendiendo poco a poco y cada vez más, no sólo a través de los talleres de reflexión, sino de nuestra convivencia cotidiana con las mujeres, sus familias y comunidades, sus formas de ver el mundo y de pararse en él; deconstruyendo y reconstruyendo nuestras propias formas de ver el mundo y de pararnos en él. Fuimos, cada vez más, comprendiendo la visión holística de las relaciones no solo hombre – mujer, sino hombre – mujer – naturaleza; hombre – mujer – naturaleza- cultura; hombre- mujer- naturaleza- cultura - mundo. Por su parte, reflexionamos sobre nuestras ideas sobre las relaciones de género, el poder, los derechos de las mujeres, la equidad, el feminismo, en fin discursos nuevos antes poco manejados en las comunidades nahuas de Cuetzalan.

Este proceso vivido por las mujeres, como un proceso de reflexión y dialogo colectivo entre ellas y entre ellas y nosotras, fue apropiado por la organización y es explicado por ellas de la siguiente manera:

“Hacíamos reuniones y talleres donde reflexionábamos de nuestros problemas como mujeres, los problemas de nuestra comunidad y cómo nosotras podíamos hacer algo para ir cambiando esa situación, así nos dimos cuenta de que a través de la artesanía no era posible poder subsistir como organización, ni en nuestras familias pues, entonces empezamos a buscar otras alternativas, algún proyecto que nos pudiera apoyar, teníamos esas reuniones de reflexión que le decía, donde vimos que era importante que no solo trabajáramos para tener un recurso económico sino también para poder aprender, para poder ver cómo tener una vida mejor como mujeres indígenas” (Entrevista a Rufina Villa, Maseualsiuamej 2005).

Aspecto que como señalamos, fue apropiado por las mujeres artesanas, haciéndolo parte de su organización.

“Pues al inicio de nuestra organización nos dimos cuenta de los problemas que teníamos para salir a nuestras reuniones y a los talleres, y que era como una lucha que habría que dar al interior de la familia, que habría que convencer al marido, entonces empezamos a tener nuestros talleres, nuestras reuniones donde hacíamos nuestras reflexiones sobre los derechos de nosotras como mujeres, que también era importante que nosotras supiéramos que teníamos un derecho y que no era nada normal de que hubiera violencia, sufriéramos de golpes, de maltratos, entonces así fue como nosotras supimos de nuestros derechos” (Entrevista a Rufina Villa, Maseualsiuamej 2005).

Se estableció un encuentro intercultural de dialogo, respeto y de mutuos aprendizajes, lo cual es señalado tanto por las propias asesoras, como por las mujeres nahuas de la organización. Esta concepción se refleja en las entrevistas que nos hace Beatriz Martínez, como asesoras de la Maseualsiuamej para su tesis doctoral.

“Desde el inicio del proceso, la organización ha contado con asesoría basada en el reconocimiento de las involucradas como sujetos de su propia historia, por lo que el impulso de la participación y apropiación de su proceso ha sido la característica fundamental de la asesoría proporcionada”  
(Mejía 1995:345).

“Siempre hemos partido de cómo lo hacen ellas, que piensan ellas respecto al tema o al proyecto que se este haciendo, qué se va a hacer y allí ellas le imprimen su visión, traducimos algunos conceptos de los que vamos a estar hablando al mexicano, ósea junto con ellas vemos el concepto, como se diría en mexicano, así cada concepto se va llenando desde su propia visión, aunque también tenemos que cuestionar algunas cosas, pero a través de la reflexión, a través de preguntas que se les devuelven para que ellas analicen finalmente como esta sucediendo en su cultura”  
(Asesora de Maseualsiuamej, entrevistas en 1998 por Beatriz Martínez).

Este proceso que se llevo a cabo a partir de diálogos interculturales entre ellas y nosotras: mujeres indígenas y feministas rurales, nos permitió construir nuestro feminismo no en la academia o desde la teoría, (aunque también participemos en algunos espacios de este tipo), sino en nuestra práctica y convivencia cotidiana con las mujeres indígenas por más de 15 años de trabajo y de vida en la región.

Así fue como Construimos espacios de encuentro intercultural a partir de los cuales fuimos definiendo juntas una idea de una vida buena para las mujeres en la región. Espacios que poco a poco también han ido impulsando el dialogo con otros actores de la región: autoridades indígenas, varones de las comunidades, ONGs de derechos humanos, grupos de masculinidad, etc., y que van transformando las costumbres y prácticas que se consideran son opresivas para las mujeres y que de esta manera contribuyen al fortalecimiento de la cultura indígena en la región.

Esto es lo que nosotras llamamos la vivencia de género y de la interculturalidad, que se establece al imprimir una visión feminista situada en el contexto cultural, fomentando las relaciones de equidad entre hombres y mujeres. Pero no a manera de imposición, sino a través del dialogo, la reflexión y las prácticas interculturales, primero con las mujeres indígenas de la región, para definir las costumbres, tradiciones y prácticas que se identifican como dañinas u opresivas para las mujeres, así como aquellas que se consideran pueden fortalecer la equidad y respeto entre hombres y mujeres y posteriormente también dialogar con los varones representantes de las comunidades y/o autoridades indígenas, para poco a poco a partir de la reflexión, las propuestas y las acciones, incidir en una transformación cultural. Esto no quiere decir que sea para debilitarla, sino para fortalecerla, a partir del fortalecimiento de las identidades indígenas en un ambiente de equidad y respeto.

Cristina en su particular sabiduría explica como ha sido una relación de encuentros de diálogos, de reciprocidad y de aprendizajes mutuos:

“y yo siento también ellas les gusto trabajar con nosotras pues ellas también aprendieron de nosotras y nosotras a ellas y no hay muchas dificultades, no pues ellas nos decían que somos iguales, algunas

compañeras no saben hablar español pero tienen muchas experiencias, así que sí nos valoran, hasta así fue que entre nosotras nos fuimos valorando más, pues sí sabemos que sí tienen razón, aunque no sepamos algunas cosas pero sabemos otras y hay compañeras que no pueden hablar en español o escribir pero nos van dando sus ideas de la organización de los trabajos, y vemos que todas pues también tienen derecho de opinar de decidir, bueno yo siento igual por lo mismo bien, ya nos conocemos somos puras mujeres no hay diferencias entre nosotras”  
(Entrevista a Cristina López, Maseualsiuamej, 2005).

Lo cual es entendido por las asesoras de la misma manera:

“Bueno pues mas que transmitir yo creo que lo que quiero es aprender, y quizás no se descarta la posibilidad de que aprendan algo de mí, los conocimientos que una tiene sirven y han ayudado a que desarrollen esas habilidades. Creo que lo que finalmente pretendo es que ellas por sí solas sean autogestivas, que ellas logren enfrentar su situación y puedan resolverla”  
(Conversación con Cecilia Oyorzabal, Asesora de la organización, realizada por Pilar Albertí, 1993).

“Entre los cambios ha habido en mí una revaloración de lo espiritual y a través de esto he entendido la relación de los seres humanos entre ellos, con su entorno y sus respuestas respecto al para qué estamos aquí”  
(entrevista a Dora Ávila, Comaletzin y RedPAR 2007).

Estos aspectos, sobre los procesos educativos y de reflexión de las mujeres nahuas y sus asesoras, llevó a plantear a Beatriz Martínez como una de las conclusiones básicas de su tesis doctoral sobre como las demandas de género han permitido el empoderamiento en la “Maseualsiuamej”:

“Puede identificarse como propósito de la metodología dar soporte al desmontaje de los sistemas de género que oprimen y subordinan a las mujeres indígenas, vinculado con el impulso al desarrollo de habilidades y capacidades prácticas y de reflexión, y la lucha por la justicia social a través de mayor acceso a recursos, el conocimiento y ejercicio de derechos, de modo que los contenidos de formación y capacitación se generen desde las propias mujeres con base a sus necesidades y demandas, que en mucho son determinadas por el contexto socioeconómico y cultural en el que viven, pero visto desde una perspectiva de género, clase y etnia. Cuestiones que han favorecido el empoderamiento individual y colectivo de la MSM”  
(Beatriz Martínez 1999).

Con base en lo anterior, considero que la búsqueda de la equidad de género con mujeres indígenas, va por el camino de desarrollar una conciencia crítica hacia la discriminación sexual, tanto en la cultura propia, como en las otras culturas. Para esto es central examinar los distintos contextos y modelos culturales, las distintas maneras en que el sexismo perjudica tanto a las mujeres como a los hombres, a la vez que mantiene ciertas estructuras sociales que benefician particularmente a los varones. En palabras de Comaletzin:

“Es así que ahora estamos convencidas de que las relaciones de género deben analizarse en sus contextos culturales, por las propias mujeres involucradas, y /o a través de diálogos culturales respetuosos y equitativos

que permitan considerar las diferentes formas en que se asume “el ser mujer” y que están marcadas por las identidades de clase, etnia, raza, la generación, etc.”  
(Comaletzin, 2007).

Es a lo que estamos llamando perspectiva de género intercultural, en la que “la categoría interculturalidad constituye una propuesta conceptual, metodológica y política que estamos incorporando en nuestra práctica organizativa y pedagógica (...). Es así que el desafío de la interculturalidad y la equidad de género está en la posibilidad de realizar un análisis crítico de nuestra concepción del “otro”, “otra” y de quienes constituyen este otro: ¿los pueblos indígenas?, ¿los varones indígenas?, ¿las feministas occidentales?, transformando esta relación “yo” – “otro” o “nosotros” – “ellos” en algo más parecido a una relación “yo”- “tu”, en el sentido que se ha hablado del reconocimiento de la subjetividad y de la puesta en juego de nuestras identidades y subjetividades”  
(Comaletzin 2007).

De allí la importancia del reconocimiento de la diversidad cultural y de trabajar interrelacionadamente en el cuestionamiento de la construcción de las identidades en los propios contextos culturales. Por tanto estamos convencidas que el trabajo educativo ligado al desarrollo de las comunidades indígenas, no puede estar desligado de una perspectiva intercultural.

“Es decir no se trata de imponer modelos “ideales” como meta, o como fin de las relaciones entre los géneros, ya que además de que estos no existen, sino que se construyen de acuerdo a las perspectivas propias, individuales y colectivas de los sujetos. De esta forma no se parte de la idea de que las mujeres indígenas tienen una mentalidad colonizada y las feministas estamos plenamente concientizadas y que hablamos desde la “razón”, sino de analizar las distintas maneras en que todas hemos sido colonizadas, y así reconocer las distintas maneras de transformar nuestras vidas”  
(Comaletzin, 2007).

En este sentido, vemos que la perspectiva metodológica del feminismo rural que incluye el enfoque de la interculturalidad y de género, posibilita que las mujeres indígenas, a partir de su identidad como mujeres y como indígenas, analicen críticamente su cultura, valorando lo que les permite fortalecerse como pueblo y lo que representan limitaciones o violaciones a sus derechos. De esta manera, ellas elaboran desde su contexto y vivencias, sus demandas y propuestas ante políticas gubernamentales discriminatorias, así como propuestas relacionadas con cambios que favorezcan su condición y posición a nivel de la comunidad, la familia y de ellas como personas.

### **El feminismo nahua**

A continuación me interesa mostrar como a través de un proceso largo de organización, de educación, de reflexión y de diálogos interculturales, las mujeres nahuas de Cuetzalan han ido definiendo sus demandas específicas de género, y construido, quizás sin proponérselo, un feminismo desde sus identidades como mujeres indígenas pobres. Desde este feminismo nahua, las mujeres de Cuetzalan han aportado, “desde sus propias necesidades” a la transformación de las relaciones de género, a la búsqueda de una vida sin

violencia, a la equidad en la casa y en la comunidad, quizás mucho más de lo que el feminismo hegemónico imagine. Esto puede observarse claramente en las palabras de una de sus principales líderes, sobre su ser feminista.

“Si feminista es que tengamos las mismas oportunidades, tanto de estudiar, tener un buen trabajo, ocupar un puesto, que no sea solo para los hombres, que tengamos acceso a que nosotras podamos vivir de mejor manera, pues sí pudiese decir que soy feminista A mí lo que si me interesa es que nosotras las mujeres podamos vivir una vida mas... no se por decir mas justa, que no seamos maltratadas, que no seamos golpeadas, que no nos paguen menos por el trabajo, que no se aprovechen de nosotras porque somos mujeres, somos indígenas, ósea que no nos discriminen, que nos tomen en cuenta para todas las decisiones, que tengamos derecho, si es que hay herencia, a la tierra a la herencia, a que nos sintamos apoyadas también”  
(entrevista a Rufina Villa, Maseualsiuamej, 2005).

El feminismo de las mujeres nahuas de Cuetzalan, más que un discurso, al igual que para las mujeres de clases populares, campesinas e indígenas, ha sido parte de su lucha por la satisfacción de sus necesidades materiales y simbólicas. Como hemos visto en este proceso, es precisamente a partir de esta lucha, como se construye el feminismo desde la necesidad y desde la diferencia. Y no como plantean algunas feministas académicas, como Eli Bartra, a partir del desarrollo de una “conciencia critica radical”, quién considera además la necesidad de deslindar el trabajo de “conciencia critica radical” de la “práctica sobre necesidades concretas” a la que ella llama “asistencialismo”. Así, al referirse al feminismo de la década de 1980, como un feminismo popular, plantea.

“El feminismo pierde poco a poco su capacidad de constante impugnación, su papel de conciencia critica....y en cambio las energías se invirtieron en ayudar a las mujeres de sectores populares. El movimiento se convirtió así en un feminismo asistencialista”  
(Bartra, 2003: 67).

Sobre la tarea fundamental del feminismo agrega:

“La tarea fundamental del feminismo debe ser la conciencia critica radical, algo así como la punta de lanza del cambio en la condición de las mujeres. Esta es la función específica del feminismo. La acción positiva, la atención a mujeres violadas y golpeadas...., el asistencialismo en general le corresponde a las instituciones estatales, a programas de gobierno”  
(Bartra, 2003:80, 81).

El testimonio de Cristy refuerza esta visión sobre un feminismo necesario para transformar sus situaciones concretas como mujeres indígenas, donde es precisamente el apoyo y compromiso que se adquiere con las demás mujeres, lo que consideran como su ser feminista.

“Yo creo que es importante el feminismo que luchan por las mujeres, porque si las mujeres se les dejara, si no se exigieran sus derechos, se aprovechan, pues si no se exige, no se logra nada, es como un bebe, que llora mucho el bebe, hay que atender y si no llora pues no, no le hacemos caso, hay que este. Las mujeres indígenas

también podemos ser feministas, como las asesoras, yo pienso que sí, porque aunque no tienen muchos estudios, por medio de prácticas, hay se va uno aprendiendo, las que estamos en una organización de ahí aprendimos, pues si hay mucha gente que todavía no sabe donde ir, y nosotras como decimos, si nosotras ya conocimos, ya aprendimos, pues tenemos que apoyar a las otras mujeres, y pues entonces estamos siendo feministas, ¿no?"  
(entrevista a Cristina López, "Maseualsiuamej", 2004).

La definición de una vida mejor para las mujeres en el futuro, también alude a este feminismo nahua, aunque no mencionen literalmente la palabra, hay una clara alusión al cambio en las relaciones de género, a la equidad, respeto y justicia entre los géneros.

"Yo veo que si nos seguimos organizando si vamos a salir de esta problemática, pero se necesita participación, hay que participar, hay que capacitarse, hay que hablar con la familia, es decir que necesitamos hacer un cambio para vivir mejor las mujeres, para que se nos respete en la familia, para vivir mejor en la familia y en la comunidad  
(entrevista a Celestina Cruz, Siuamechicauka Tejkitini, 2005)

"Yo creo que el futuro de las mujeres, más después va a ser diferente porque nos estamos capacitando, pero hay que seguir participando claro, pero así más adelante el trabajo de la mujer en la casa va a ser apoyado por todos, si vamos al campo pero nosotras también ganamos un ingreso y sobre todo algo por lo que nosotras luchamos es por que ya no haya violencia contra la mujer, ni contra los hijos, que todos nos respetemos y nos tratemos bien  
(entrevista a Cristina López, "Maseualsiuamej", 2005).

La propuesta del feminismo rural que hemos ido construyendo en la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, en la que consideramos que es precisamente a partir de nuestra práctica, en relación con las mujeres campesinas e indígenas con quienes trabajamos, en el entendimiento mutuo de nuestras problemáticas y en la satisfacción de las necesidades específicas de las mujeres, que nos acercamos a las concepciones de las mujeres campesinas e indígenas. Esta metodología es lo que ha posibilitado, desde mi punto de vista, un acercamiento y la posibilidad de construir propuestas estratégicas entre mujeres distintas con algunos problemas en común.

### **Construcción de Alianzas Estratégicas**

El surgimiento de muchos de los procesos organizativos de mujeres campesinas e indígenas, en interacción y diálogo con asesoras feministas rurales, ha permitido que en México se hable mucho más fácilmente de las alianzas entre mujeres indígenas y el movimiento feminista; constituyéndose el feminismo rural en una especie de puente entre ambos movimientos.

La lucha de las mujeres nahuas de Cuetzalan que se ha enfrentado a diversos conflictos, analizados anteriormente, unida a los procesos de diálogo y reflexión reseñados, ha posibilitado en distintos momentos específicos, una unión e identificación entre asesoras feministas rurales y mujeres indígenas,

permitiendo la construcción de alianzas estratégicas entre mujeres distintas pero semejantes. También ha posibilitado una interconexión entre el movimiento de mujeres indígenas, el movimiento feminista académico y urbano y otros movimientos, como el de la defensa de los derechos humanos y de la diversidad sexual.

Creo que una de las causas de esto es precisamente la visión del feminismo rural de no ver a las mujeres solo “como mujeres” sino verlas en sus diversas identidades como trabajadoras campesinas; y como indígenas con una cosmovisión del mundo específica. Además de por la doble lucha de las feministas rurales contra el patriarcado y contra el neoliberalismo.

En el artículo de Chandra Mohanty mencionado al inicio de este capítulo, plantea la importancia de la solidaridad feminista así como de los estudios comparativos feministas; señalando que lo local y lo global no se definen en términos de geografía, sino que existen y se constituyen mutuamente. Resaltando que “Las diferencias y los puntos en común (entre las mujeres) existen; acentuando las relaciones de mutualidad, corresponsabilidad intereses comunes y solidaridad feminista ( Mohanty, 2008 (1)); lo que de acuerdo con esta misma autora , “permite dar un marco de referencia a la agencia y a la resistencia que cruza las fronteras de naciones y culturas” ( Mohanty 2008: 445)

### **Interconexión de movimientos**

De vuelta al momento que posibilitó por primera vez la identificación y apoyo entre mujeres distintas, durante el conflicto que enfrentó la organización de mujeres artesanas al interior de la Cooperativa “Tosepan Titataniske. En este evento las mujeres indígenas y asesoras mestizas fuimos fuertemente atacadas en nuestra calidad de género, lo cual permitió la construcción de una identidad común, al menos momentáneamente.

Las entrevistas en el periódico y nuestros nexos como asesoras de diversos organismos de mujeres feministas y líderes del movimiento feminista, impulsaron la conformación de un movimiento amplio de solidaridad. Diversas feministas se hicieron presentes de distintas maneras, a través de pronunciamientos periodísticos, de cartas dirigidas a los cooperativistas, a los directivos del Colegio de Posgraduados y a los representantes de las agencias internacionales que financiaban el proceso de las artesanas. Incluso participando en foros y reuniones en la región, solicitando el respeto a los derechos y autonomía de las mujeres indígenas. Académicas como Soledad González, Martha Judith Sánchez, Sara Lara, Emma Zapata; representantes de Ongs feministas, como Cristina Saffa y Ana María Fernández del Grupo de educación Popular (GEM). Líderes del feminismo de la talla de Itziar Lozano, Cecilia Loria y Patricia Mercado; por supuesto todas las compañeras y organizaciones de la RedPAR. Otras feministas vinculadas a partidos de izquierda como la economista Rocío Mejía y la abogada Emma Godoy, quien incluso tomó el caso de

la defensa de los fondos económicos de las mujeres artesanas de manera gratuita, se solidarizaron con las mujeres nahuas de Cuetzalan.<sup>6</sup>

Esta situación dio a las mujeres nahuas de Cuetzalan, una visión diferente hacia el feminismo y las feministas, encontrando en momentos difíciles, el apoyo y la solidaridad de feministas académicas, feministas rurales, feministas tradicionales con quienes las asesoras teníamos contactos, en fin con mujeres de muy distintas concepciones, clases e identidades, pero que en ese momento se unieron e identificaron con una causa común: “La autonomía de las mujeres indígenas de Cuetzalan”. También posibilitó una futura “hermandad” con las mujeres en general y las feministas en particular.

“Muchas mujeres de México y de otros lugares nos apoyaron, de otras organizaciones de mujeres, campesinas muchas, pero otras también, las feministas de Comaleztin, de la Red y de otras, muchas, muchas, todas mandaban cartas de apoyo a los periódicos, a la Tosepan y al Colegio de Postgraduados, por eso si nos sentimos apoyadas por todas las mujeres, no nos sentimos solas, nos sentimos fuertes porque estaban nuestras asesoras y las demás mujeres con nosotras, nos dio mucho gusto, y a partir de ahí siempre hemos estado unidas con ellas”  
(entrevista a Rufina Villa, Maseualsiuamej 2005).

En este momento del proceso prevaleció una identidad común de género, lo que llevó a la construcción de una fuerte alianza estratégica entre mujeres distintas, en el reconocimiento de la diversidad. Este tipo de acontecimientos, Chantall Mouffe los ha planteado como una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, que parte no de la “supuesta igualdad” entre mujeres, sino precisamente de la deconstrucción de las identidades esenciales para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales, donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad, en la búsqueda de lo que la misma autora llama “democracia radical” (Mouffe, 1999).

Específicamente en el estado de Puebla, donde se ubica la organización sujeta de este trabajo, ha habido diferentes momentos de acercamiento del movimiento de mujeres indígenas con el movimiento feminista poblano.

En el 2001 en Puebla se empezó a conformar una coordinación de organismos civiles en el que confluimos Ongs de feministas rurales, Ongs feministas de la ciudad, académicas feministas, organismos de derechos humanos, organizaciones de mujeres campesinas e indígenas, e incluso compañeros del movimiento por la diversidad sexual. Esta coordinadora ha logrado aglutinar a los pocos movimientos alternativos del estado de Puebla, cuya idea central gira en torno a la defensa de los derechos humanos y el impulso de la equidad de género en el estado. A esta coordinación la bautizamos como Coordinadora Poblana de Organismos Civiles de Mujeres. Una tarea inicial fue la de invitar a la directora del instituto Poblano de la Mujer, en lo cual no tuvimos mucho éxito, pero sí logramos posteriormente incorporar a

<sup>6</sup> El acceso a los periódicos fue posible gracias también al apoyo de las periodistas feministas como Rosa Rojas, Sara Lovera y compañeras de CIMAC (Comunicación e Información de la Mujer A.C.).

mujeres del movimiento al consejo de dicho instituto, que representara la diversidad del movimiento. Quedaron una feminista rural Carola Carbajal, una representante del feminismo de la academia Lourdes Pérez, una representante del feminismo urbano Catalina Osorio y una representante del movimiento campesino e indígena Rufina Villa, de la Maseualsiuamej.

Esta Coordinadora, aunque sin una estructura establecida y con dificultades para la confluencia por la lejanía, se ha aglutinado en diversos momentos en torno a causas diversas. Hemos estrechado lazos para la defensa de derechos humanos, de los derechos de los pueblos indios y los derechos de las mujeres, participando por ejemplo en la propuesta de Ley indígena en Puebla en el 2001 y en el 2003. Nos unimos para exigir el esclarecimiento del asesinato de la compañera indígena totonaca asesinada en el 2004, Griselda Tirado Evangelio, de la organización independiente Totonaca (OIT), de Huehuetla. Hemos tenido momentos de receso y en el 2009, nos volvimos a aglutinar impulsando diversos foros y pronunciamientos, aunque cada uno reflejara sus especificidades, en torno a las modificaciones a la Ley de la familia y en contra del aborto libre y voluntario impulsadas por los partidos políticos PRI y PAN en el congreso del estado.

De esta forma, me parece que las asesoras feministas rurales, en este caso las que trabajamos en Cuetzalan en comunión con las mujeres nahuas, estamos posibilitando un acercamiento y la construcción de, en palabras de Chandra Mohanty “una solidaridad feminista no-colonizadora a través de las fronteras”; de “alianzas solidarias”, de acuerdo con Aida Hernández y/o de alianzas estratégicas de acuerdo con Chantall Mouffe. Alianzas que parten no de la “supuesta igualdad o hermandad entre mujeres”, sino precisamente de la deconstrucción de nuestras identidades para la construcción de un feminismo de la diversidad.

Como feministas rurales, estamos convencidas de esa posibilidad de alianzas específicas en torno a temas o ejes comunes que en determinados momentos nos acercan.

“Sí yo creo en la posibilidad y necesidad de alianzas entre mujeres indígenas y las feministas, aunque veo una especie de alianzas temáticas como las que se pueden dar en torno a la defensa contra la violencia hacia las mujeres o en temas ambientales; más que de un gran movimiento, pensaría en diferentes movimientos que coincide en diferentes temáticas y momentos”  
(Entrevista a Irma E. Aguirre, Comaletzin, 2007)

“Sí, aunque es difícil entenderse por la priorización que cada sector tiene de ejes de lucha. Una manera es ponerse de acuerdo es en pocos ejes claves que podamos impulsar entre todas. A las organizaciones de mujeres rurales les cuesta ver la importancia de destinar tiempo y recursos para esas coordinaciones, pero puede hacerse. Ahora se habla de los feminismos por las realidades tan diversas, sin embargo, y como digo arriba, Se puede acordar uno o dos puntos a impulsar y puede ser posible. Un ejemplo mundial es la marcha de las mujeres Pan y Rosas”  
(entrevista a Carola Carbajal, Comaletzin, 2007).

También las mujeres indígenas mexicanas han planteado el tema de las alianzas desde su visión, por ejemplo Martha Sánchez también plantea que para ella las luchas de las mujeres no son luchas separadas “estoy convencida de que son luchas diversas con puntos comunes, con alianzas estratégicas que tendrían que ser permanentes, que son acompañamientos necesarios” (Sánchez, Martha 2005 pp.103)

A lo largo de este capítulo se muestra la interacción entre las mujeres indígenas de Cuetzalan y un grupo de feministas rurales que a través de diálogos interculturales han ido construyendo y fortaleciendo sus propios procesos de desarrollo, así como una práctica feminista desde la diversidad.

Se puede decir que las mujeres nahuas han construido un feminismo indígena, situado a sus visiones culturales, así como a su contexto socioeconómico, planteando la necesidad de una mejor vida para las mujeres nahuas; al mismo tiempo que para sus familias y pueblos; consideran la necesidad de terminar con la opresión de género al mismo tiempo que con la de clase y la de etnia.

Una característica fundamental de estos dos feminismos, el rural y el nahua es que se construyen desde la práctica y la propia vivencia y van transformando desde lo cotidiano las opresiones y poderes que limitan su desarrollo humano integral.

Las mujeres nahuas de Cuetzalan han definido sus demandas específicas de género, y construido, quizás sin proponérselo, un feminismo desde sus identidades como mujeres indígenas pobres. Desde este feminismo nahua, las mujeres de Cuetzalan han aportado, “desde sus propias necesidades” a la transformación de las relaciones de género, a la búsqueda de una vida sin violencia, a la equidad en la casa y en la comunidad, quizás mucho más de lo que el feminismo hegemónico imagina. El nombrar a este movimiento de mujeres nahuas como feministas, no lleva a la conclusión de que todas las mujeres indígenas sean feministas, ni a que deban declararse como tales. Por el contrario, quiero enfatizar que los movimientos de mujeres indígenas son ricos, diversos y llenos de posibilidades, de los cuales podemos aprender mucho; por ejemplo, que las mujeres nahuas declarándose o no como feministas, han contribuido quizás mucho más que algunas líderes y académicas feministas, desde la abstracción, a transformar las relaciones de género desde la práctica, desde la realidad y desde la propia cosmovisión.

Finalizo con el tema de las alianzas estratégicas, observando cómo en este caso la construcción de un feminismo situado, en diálogo y reflexión con las feministas rurales, ha llevado a la posibilidad de formación de alianzas entre mujeres indígenas y mestizas. Desde un reconocimiento claro de sus diferencias y también de sus semejanzas, uniéndose en la solidaridad y también en la necesidad de enfrentar problemáticas comunes. Lo que Chantall Mouffe ha planteado como una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, que no parte de la “supuesta igualdad” entre mujeres, sino de la deconstrucción de las identidades esenciales, para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad, en la búsqueda de lo que la misma autora llama “democracia radical” (Mouffe, 1999).

También considero que los casos que he estudiado de mujeres indígenas mexicanas, existe una amplia apertura de las mujeres indígenas hacia los movimientos feministas y de derechos humanos; mucho mayor que los de algunas feministas académicas y/o hegemónicas, quienes no han visto ni considerado en sus estudios ni al feminismo rural, y mucho menos al feminismo indígena que se gesta cada vez con mayor fuerza en nuestro país. En muchas ocasiones por la lejanía geográfica y en otras por diferencias claras de visiones, objetivos, estrategias de lucha, etc., el diálogo establecido entre el feminismo indígena y el feminismo rural, con el feminismo hegemónico ha sido muy pobre.

Con ello, me interesa contribuir al acercamiento de las luchas de las mujeres en este reconocimiento de nuestras especificidades, por un lado, y de nuestros ejes en común, por otro.

Considero al igual que Aida Hernández que acercarnos a las experiencias locales, nos pueden dar luz para entender las luchas de mujeres “del tercer mundo” de mujeres pobres, de mujeres con visiones culturales distintas que nos ayude, no a fortalecer el reclamo o a ver la imposibilidad de unión entre mujeres tan diversas, sino a entender nuestras diferencias y así poder empezar a bordar fino en la búsqueda de nuestras alianzas, comprendiendo las formas de hacer política desde la cultura, desde lo cotidiano, desde la necesidad.

Así tenemos, tratando de no caer en dicotomías, sino viéndolo más bien como un todo continuum de diferencias, como lo llama Silvia Marcos, dos grandes posiciones: La visión de la universalización de las mujeres y la posición sobre la diversidad de las identidades de género. Sin embargo en el ánimo que se plantea esta reflexión y tras, de construir alianzas, opto por el reconocimiento de las diversidades y de los ejes en común que nos lleven a la construcción de la “sororidad entre mujeres” frente a problemáticas específicas.

## Reflexiones finales

El proceso de las mujeres nahuas de Cuetzalan que aquí hemos tratado de reconstruir, evidentemente muestra una dinámica compleja y contradictoria; con avances y retrocesos, que nos permite finalmente hacer algunas reflexiones sobre tres temas principalmente, que de alguna manera han sido los ejes conductores de la tesis: La resistencia y la acción colectiva de las y los sujetos que en síntesis alude al tema de los movimientos sociales; los derechos de las mujeres indígenas y el feminismo en México; y los procesos de desarrollo que se generan y/o se impulsan con mujeres de poblaciones indígenas en nuestro país. Sobre estos temas vamos a centrar nuestras reflexiones finales, y en este último apartado haremos también algunas propuestas.

### **Resistencia y acción colectiva de los grupos y actores sociales**

Vemos que al mismo tiempo que las mujeres nahuas de Cuetzalan luchan por sus necesidades económicas, por medio de la venta de sus artesanías a mejores precios dando inicio su organización; también vimos que luchan por poder salir de su casa, por hablar, por aprender y aprehender su mundo, por ser escuchadas. Al mismo tiempo que se enfrentan a sus autoridades comunitarias para la defensa de sus proyectos y de su participación pública, se enfrentan al estado para defender su cultura y los derechos de sus pueblos indígenas.

Localmente mostré en la tesis como están respondiendo a diversos discursos que surgen del autoritarismo patriarcal; igual responden a sus autoridades comunitarias cuando quieren impedir su avance y autonomía organizativa, que a las instancias gubernamentales cuando les quieren imponer sus maneras de ver el desarrollo, o a la sociedad mestiza representada en "los coyome" del pueblo cuando quieren impedir el impulso de sus proyectos. Así mismo responden a las feministas liberales, cuando quieren imponer sus agendas en las que se prioriza por ejemplo, el derecho al aborto libre y voluntario que a los legisladores cuando imponen sin consultar a sus pueblos una ley de familias que poco responde a las necesidades de las comunidades indígenas.

Este proceso seguido por las mujeres artesanas de Cuetzalan, que he desarrollado, nos permiten resaltar importantes y claros impactos en sus diversas identidades de género, clase y etnia principalmente, así como en las relaciones de género al interior de sus grupos domésticos, y comunidades. Se hace notorio como al mismo tiempo que cuestionan la opresión al interior de sus grupos domésticos, también lo hacen en la comunidad e incluso con los otros, con los mestizos, cuestionando, de esta manera, diferentes tipos de opresión. Por otra parte, vemos que al mismo tiempo que enfrentan las costumbres o prácticas tradicionales que las oprimen como mujeres, también luchan por conservar su cultura enriqueciéndola y revitalizándola de diferentes maneras:

Resaltan dentro de las transformaciones a nivel personal y del ámbito de lo privado: el que las mujeres de las organizaciones tengan ahora la posibilidad de: salir de sus casas, apropiarse de la palabra, decir lo que piensan y lo que sienten tanto para ellas, sus familias y sus comunidades, aspectos que parecen nimios pero que han sido tratados por diversos autores como fuentes de concientización y de empoderamiento e incluso en trabajos se considera como una forma de tomar el control de la propia existencia .

En el ámbito de los roles domésticos se observan también importantes transformaciones en relación a la participación de hijos varones y esposos en las labores domésticas, llegando a realizar actividades consideradas únicamente para mujeres como la elaboración de tortillas o el lavado de la ropa; aspectos que impactan también de manera importante en la vida de las mujeres al dejarles tiempo para realizar otras actividades importantes para ellas como por ejemplo la participación en las asambleas comunitarias; trascendiendo de esta manera lo privado e irrumpiendo en lo público, con voz y voto; diciendo su palabra y llevando en ella su sentir para la toma de decisiones tanto en el ámbito privado como en el público.

Es interesante resaltar como estas transformaciones de mujeres adultas que se involucran en organizaciones para mejorar sus vidas y las de sus familias también están impactando las vidas de mujeres jóvenes, quienes también han ido rompiendo con estereotipos y roles que les asignan como mujeres, cuestionando las costumbres y tradiciones que les asignan papeles diferentes a los de sus hermanos y les otorgan menos derechos que a ellos, aún cuando “nosotras trabajamos todo el día, “no tenemos derecho a salir de la casa solas o andar jugando con sus amigos”.

Una de las transformaciones mas interesantes que resaltan en el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan tiene que ver con la búsqueda de estrategias en contra de la violencia doméstica y de género tanto a nivel individual como en lo doméstico, desarrollando diversas estrategias para su confrontación como es el caso de La Casa de la Mujer Indígena, espacio “sui generis” en donde mujeres indígenas atienden en su lengua y de acuerdo a su propia cultura a otras mujeres indígenas, apoyándolas para el respeto de sus derechos, los de sus hijos e hijas y para una vida sin violencia. Este aspecto es uno de los principales que las ha unido al movimiento feminista a nivel nacional, aunque lo que resalta en esta experiencia es una forma propia, construida en dialogo con el “feminismo rural”, de entender y atender esta problemática desde las propias vivencias cotidianas y del rescate de costumbres que favorecen las buenas relaciones y la equidad entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas de Cuetzalan. Construyendo un método de procuración de justicia que retoma del sistema indígena la conciliación a través del dialogo y la toma de acuerdos entre las partes, así como la reparación del daño; buscando soluciones conjuntas a los problemas de la pareja, que desemboquen en una mejor convivencia familiar, con relaciones de respeto y equidad.

En suma, las reflexiones en torno a las historias, acciones y testimonios de las mujeres nahuas de Cuetzalan, nos alejan de aquellas posturas que plantean a los subordinados como reproductores de los discursos hegemónicos, y a las mujeres como “meras” víctimas subordinadas de la opresión patriarcal.

Es así como estas experiencias de las mujeres nahuas, nos acercan más a posturas que nos permiten considerar a las mujeres indígenas como sujetos con “agencia”, que se encuentran en permanente resistencia - transformación, no sin descartar los distintos momentos de aceptación y sumisión, ante un orden cultural que las coloca ante obligaciones, comportamientos y actitudes, en ciertos momentos muy difíciles de sobrellevar. Así como en posiciones de poca participación en las decisiones de ambos espacios, y con muy poco reconocimiento y valoración a sus actividades.

Ciertamente las reivindicaciones de género que han construido en dialogo con el feminismo rural han sido fundamentales en su proceso, sus reivindicaciones étnicas y culturales también han jugado un papel importante, transformando sus identidades y relaciones étnicas y genéricas, al interior de sus familias comunidades y con impactos sustantivos ante el estado nación.

Se hace notorio como al mismo tiempo que cuestionan la opresión al interior de sus grupos domésticos, también lo hacen en la comunidad e incluso con los otros, con los mestizos y en la sociedad nacional, cuestionando de esta manera diferentes tipos de opresión y de poderes instituidos a diversos niveles.

También se observa que las mujeres de Cuetzalan están luchando no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el reconocimiento y fortalecimiento de una cultura dinámica. Que se transforma a través de la posibilidad de reinención de costumbres y tradiciones que como las mujeres de Cuetzalan señalan, “no vayan en contra de nosotras y nos favorezcan como mujeres”.

En esto las mujeres de Cuetzalan están siendo muy claras, cuando en diversos foros, talleres y reuniones han planteado cuales son las costumbres que quieren cambiar, porque las afectan como mujeres, y cuales quieren que permanezcan como fortalecimiento de su cultura, con ejemplos muy claros que se han señalado principalmente en el capítulo VI.

Todo ello nos permite resaltar algunos aspectos que nos parece interesante señalar, un primer aspecto es el relacionado con la dinámica de las culturas indígenas, resaltando que se pueden transforman y enriquecer al mismo tiempo, en contraposición con visiones tradicionales de la población en general y de las comunidades que llegan a considerar las culturas indígenas como inamovibles. Lo que también nos permite analizar la posibilidad del género y de la identidad cultural, como en permanente transformación y de acuerdo a los contextos históricos específicos, y rechazar las posturas esencialistas que consideran a la cultura y a la identidad como productos remanentes del pasado, que se transmiten de generación en generación, dando la posibilidad de ser mujeres indígenas de muy diversas maneras; sin dejar de ser indígenas.

Así vemos como las mujeres organizadas en la “Maseualsiuamej” han ido construyendo una identidad colectiva, que las auto identifica y diferencia de otros, que en este caso los otros pueden ser mujeres

mestizas, u hombres de su mismo pueblo, tal y como se plnte en el cpitulo 4, en el caso de las mujeres organizadas de Oaxaca.<sup>1</sup> Se apela a un nosotros colectivo, definiéndose como sujetos colectivos hay un llamamiento a ser “mujeres indígenas” lo que las hace trascender del espacio de la familia, de la comunidad, para buscar una identidad común, basada en su adscripción genérica y étnica a partir de donde establecen alianzas y pactos. Recurrentemente en las entrevistas que se hicieron con ellas, señalan el “Nosotras” refiriéndose a las mujeres de la organización.

Las demandas de género de las mujeres nahuas de Cuetzalan también argumentan críticamente sobre la dicotomía entre tradición y modernidad que como bien indica Aída Hernández (2001), es producto del indigenismo oficial y que en buena parte ha sido retomado por el movimiento indígena independiente, para este solo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad.

Como vemos en los testimonios de las mujeres de Cuetzalan, la transgresión a las tradiciones que se oponían a su nueva forma de ser mujeres y de relacionarse con los y las demás, no implica que estén en contra de su cultura indígena, ni que dejaran de ser indígenas “maseualme”, sino que encontraron otra posibilidad de ser mujeres indígenas, en el respeto a las diferencias de género al interior de sus comunidades y pueblos. Usando palabras del zapatismo, diríamos que es precisamente la transformación lo que les permite mantenerse como mujeres indígenas: “Cambiar permaneciendo y permanecer cambiando”.

De acuerdo a esta experiencia observamos que los grupos se pueden organizar al mismo tiempo que por demandas económicas, por reivindicaciones de género, por la defensa de sus derechos, por aspectos culturales, o reivindicaciones étnicas, etc., trastocando de diversas maneras las relaciones de poder tanto a nivel micro como macro y con importantes efectos en la transformación de la sociedad en general, contradiciendo discursos hegemónicos y jerarquizantes sobre los niveles de poder y transformación de los grupos sociales, planteadas por algunos teóricos de estos movimientos. Aunque evidentemente y como hemos visto en el desarrollo del trabajo, estos cambios no se dan de manera lineal, ni de manera ascendente sino con múltiples contradicciones, avances y retrocesos, en una especie de espiral, como la dialéctica explicada por Marx en las grandes transformaciones de las estructuras socioeconómicas.

De esta forma, el proceso estudiado nos lleva a la conclusión de que los movimientos sociales en la actualidad no deben analizarse solo en términos de logros políticos o económicos a nivel global, ni separados del ámbito privado. Existen logros que puedan considerarse “pequeños”, por el ámbito en el que se desarrollan, sin embargo estos logros son dignos de considerarse por el impacto que tienen en las vidas de las personas, y su posibilidad de trastocar el poder desde lo “micro”. Así podemos decir que los logros de las mujeres organizadas de Cuetzalan vinculados con el feminismo rural; así como a los movimientos

---

<sup>1</sup> Patricia Artia realiza su tesis de Maestría con mujeres organizadas del Istmo de Oaxaca en la conocida organización UCIZONI, las mujeres en cuestión forman la Comisión de la Mujer en esta organización.

indígenas y ecologistas nacionales; han llevado a las mujeres nahuas de Cuetzalan a cuestionar discursos dominantes relacionados con la equidad de género, los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. A través de sus pequeños proyectos trabajan construyendo alternativas económicas, culturales y ambientales, y finalmente diríamos, alternativas de vida que transformen sus relaciones de pareja, familiares y comunitarias, que en momentos trastocan también las relaciones de los pueblos indios con la nación; convirtiéndose así en un espacio de lucha política desde lo cotidiano.

### **Sobre los derechos de las mujeres indígenas y el feminismo en nuestro país**

Tal y como se muestra en todo el trabajo, la lucha de las mujeres nahuas de Cuetzalan, esta íntimamente ligada a sus necesidades esenciales tanto materiales como subjetivas, de acuerdo a su ser “mujer indígena”. De esta manera la construcción de sus derechos muestra la misma trayectoria, construyéndose en relación directa con la satisfacción de las necesidades señaladas. Proceso que se ve enriquecido por los diálogos interculturales que se establecen entre las mujeres Nahuas de Cuetzalan, y nuestro grupo de feministas rurales.

Podemos decir que las mujeres nahuas de Cuetzalan están construyendo su propia forma de entender y defender sus derechos, en dialogo con sus compañeros al interior de sus propios pueblos, y con el feminismo rural en sus grupos y organizaciones de mujeres. Construyendo de manera dinámica una manera de entrelazar sus derechos individuales como mujeres, con sus derechos colectivos como integrantes del pueblo nahua.

Así vemos como ellas recurren tanto a los derechos humanos universales, a los derechos de las mujeres y a los derechos como pueblos indios, para construir su propia idea de lo que son sus derechos como mujeres indígenas. Apropiándose y/o re significando estos discursos de acuerdo a sus propias necesidades, intereses e identidades como mujeres indígenas. Recurriendo también a algunas fuentes tradicionales de empoderamiento, como su participación en la organización comunitaria, mayordomías, fiestas, danzas y organización social y política; así como a la educación, capacitación y diálogos interculturales para la defensa de sus derechos.

También podemos decir que las mujeres indígenas de Cuetzalan están ejerciendo su derecho a confrontar o reproducir su cultura, en dialogo con sus compañeros al interior de sus propios pueblos, y han impulsado y participado en encuentros, foros y talleres regionales y estatales, buscando decir su palabra y discutirla con los miembros de sus pueblos. Lo cual ha sido difícil, motivo de diversos conflictos, que hemos reseñado, resultado de las tensiones que existen entre los derechos de las mujeres y sus demandas de género, con los derechos colectivos de sus pueblos.

El derecho a una vida libre de violencia, demandado por la mayoría de las mujeres en casi todo el mundo, también ha sido apropiado por las mujeres nahuas de Cuetzalan, como una de sus principales demandas

tanto de reconocimiento como de defensa de sus derechos, al interior de sus comunidades, y ante el Estado. Lo que ha llevado a buscar sus propias estrategias de defensa. A veces en diálogo y en negociación con sus comunidades, y a veces en contraposición. A veces en diálogo y la más de las veces en contraposición con normatividades del Estado, que veíamos están atravesadas por visiones además de sexistas, racistas y discriminatorias. De esta manera han resaltado la capacidad de los propios pueblos de discutir y de redefinir sus propias lógicas culturales, y de redefinir y hasta de reinventar su propio derecho indígena, tal y como lo están haciendo las propias mujeres de Cuetzalan, como se observa en la Casa de la Mujer indígena y otras instituciones que han surgido de la relación entre organizaciones indígenas y de mujeres en la región, como lo es el juzgado indígena municipal.

También se observa en esta experiencia como los derechos de las mujeres en Cuetzalan, no se disputan solamente en el campo cultural, sino que entran en juego aspectos económicos, productivos, como en el caso de las herencias, o políticos, como en el caso de la participación en cargos públicos. Efectivamente vemos que la preservación cultural y la importancia de la identidad son aspectos reales, pero están ligadas a un contexto económico y político más amplio que afecta su sustentación. Y como sucede con otras experiencias, la promoción y defensa de los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan ha tenido mayor efectividad, cuando al mismo tiempo se mantiene el respeto por la diversidad y el significado que diversas prácticas y valores tienen para sus pueblos. En este caso, jugando un papel muy importante los diálogos interculturales e intra culturales en la construcción y defensa de los derechos como mujeres indígenas.

Así, podemos concluir que en la experiencia de las mujeres nahuas de Cuetzalan resalta como ellas están discutiendo sus derechos, los están repensando, a nivel individual, en sus organizaciones, con asesoras feministas, al interior de sus comunidades y de los grupos domésticos a los que pertenecen; contestando discursos institucionales; apoyándose y defendiendo sus tradiciones y al mismo tiempo cuestionando otras. Es decir se muestra una dinámica intensa y un proceso dialógico en la construcción y defensa de sus derechos como mujeres, como indígenas, como campesinas, como mujeres pobres, etc.

Todo esto nos permite argumentar que el reconocimiento de la diferencia, en este caso de género, fortalece el derecho al reconocimiento de las identidades colectivas, en la medida que “La condición para el reconocimiento de las diferencias y los derechos colectivos es el respeto y la preservación de la dignidad personal” (Olivé, 2001).

Finalmente en cuanto a este tema de los derechos de la mujeres indígenas y sus demandas de género, me interesa plantear cómo a través del proceso de las mujeres nahuas de Cuetzalan; a partir de su resistencia cotidiana, de su lucha por la satisfacción de sus necesidades humanas, materiales y simbólicas, y de la construcción de sus derechos específicos como mujeres indígenas, están construyendo también, desde su

práctica, un feminismo indígena en su propio horizonte cultural y en su ubicación socioeconómica. Este feminismo que se ha construido en diálogo con el “feminismo rural”, ha permitido la conformación de alianzas estratégicas entre mujeres distintas, pero con ciertas luchas comunes. Mientras que el diálogo establecido entre el feminismo indígena y el feminismo rural, con el feminismo hegemónico es muy pobre, lo que se muestra en la poca atención que algunas de las feministas académicas, han dado a los procesos de mujeres rurales e indígenas, quienes los han omitido de los diversos estudios sobre la historia del feminismo en México (véase por ejemplo Bartra, Eli; Fernández Poncela y Ana Lau 2002).

Las mujeres nahuas de Cuetzalan han ido definiendo sus demandas específicas de género, y construido, quizás sin proponérselo, un feminismo desde sus identidades como mujeres indígenas pobres. Desde este feminismo nahua, las mujeres de Cuetzalan han aportado, “desde sus propias necesidades” a la transformación de las relaciones de género, a la búsqueda de una vida sin violencia, a la equidad en la casa y en la comunidad, quizás mucho más de lo que el feminismo hegemónico imagina.

El nombrar a este movimiento de mujeres nahuas como feministas, no lleva a la conclusión de que todas las mujeres indígenas sean feministas, ni a que deban declararse como tales. Por el contrario, quiero enfatizar que los movimientos de mujeres indígenas son ricos, diversos y llenos de posibilidades, de los cuales podemos aprender mucho; por ejemplo, que las mujeres nahuas declarándose o no como feministas, han contribuido quizás mucho más que algunas líderes y académicas feministas, desde la abstracción, a transformar las relaciones de género desde la práctica, desde la realidad y desde la propia cosmovisión. Asimismo, estos testimonios permiten ubicar el papel de las asesoras y/o feministas rurales que trabajamos y convivimos cotidianamente con las mujeres indígenas, no como “las salvadoras”, ni mucho menos “redentoras”, sino como compañeras de lucha, con semejanzas, diferencias y contradicciones. Y como desarrollo en el último capítulo, con la posibilidad de que a través de reflexiones profundas y diálogos horizontales, construyamos alianzas y estrategias en la búsqueda de una vida mejor para todas.

Considero al igual que Aída Hernández (2008), que acercarnos a las experiencias locales, nos pueden dar luz para entender las luchas de mujeres “del tercer mundo” de mujeres pobres, de mujeres con visiones culturales distintas que nos ayude, no a fortalecer el reclamo o a ver la imposibilidad de unión entre mujeres tan diversas, sino a entender nuestras diferencias y así poder empezar a bordar fino en la búsqueda de nuestras alianzas, comprendiendo las formas de hacer política desde la cultura, desde lo cotidiano, desde la necesidad.

Creo que este proceso de lucha como mujeres indígenas y de construcción de un feminismo indígena situado en diálogo y reflexión con las feministas rurales, sí está llevando a la posibilidad de formación de alianzas entre mujeres indígenas y mestizas. Desde un reconocimiento claro de sus diferencias y también de sus semejanzas, uniéndose en la solidaridad y también en la necesidad de enfrentar problemáticas co-

munes. Lo que Chantall Mouffe (1999) ha planteado como una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, que no parte de la “supuesta igualdad” entre mujeres, sino de la deconstrucción de las identidades esenciales, para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad, en la búsqueda de lo que la misma autora llama “democracia radical”.

Este proceso nos debe llevar a rechazar rotundamente posiciones y visiones dicotómicas sobre los derechos de las mujeres indígenas en nuestro país, visiones esencialistas o etno céntricas que nos llevan a caer en la parálisis, cuando hablamos de los derechos de las mujeres en otros contextos culturales diversos. Se trata más bien abrir nuestras mentes hacia posturas críticas y creativas de reconocimiento de las diversidades étnicas y genéricas, de reconocimiento de visiones del mundo diversas y holísticas. Posturas que a las mujeres nahuas de Cuetzalan no las llevan a confrontarse con su cultura pero tampoco a paralizarse, sino más bien a la construcción de un mundo mejor para ellas, para sus compañeros y para sus hijos e hijas, un mundo como dirían los compañeros zapatistas: “Donde quepan muchos mundos”.

### **Sobre los Procesos de Desarrollo con Poblaciones Indígenas**

Hemos escudriñado por distintas aristas el proceso organizativo de las mujeres nahuas de Cuetzalan, pues definitivamente es muy rico y de él podemos extraer múltiples enseñanzas respecto a diversas temáticas. Como tesis del posgrado en desarrollo rural, me interesa finalmente apuntalar algunos aspectos que tienen que ver con los procesos de desarrollo de las mujeres campesinas e indígenas, y algunas propuestas para la intervención en el campo.

En primer término resalta la inoperancia de distintas teorías sobre el desarrollo; así como de políticas y programas gubernamentales que no toman en cuenta las necesidades, identidades y voces de las “sujetas”. La división que hacen algunas teorías del desarrollo en relación a las necesidades de las mujeres y sus intereses estratégicos, resulta innecesaria específicamente cuando hablamos de los procesos que siguen mujeres pobres, campesinas y/o indígenas, del llamado tercer mundo, porque de alguna manera imponen visiones y parámetros sobre lo que es estratégico para las mujeres y es considerado liberador desde las planificadoras del desarrollo; desconociendo muchas veces la diversidad de estrategias y condiciones en las que las mujeres indígenas se organizan y enfrentan al poder.

Estas afirmaciones han provocado distintas reacciones de mujeres del tercer mundo, y en especial de mujeres que se identifican con culturas diferentes a la occidental, quienes plantean que en este tipo de enfoques, ubicados en corrientes feministas occidentales, prevalece una visión liberal de los sujetos, centrada en el individualismo, y que se han construido en base a una visión universal de lo que significa “ser mujer”, desconociendo la diversidad cultural, y las maneras como las identidades de género se cons-

truyen de acuerdo a sus contextos específicos, así como las formas en que se interrelacionan con otras identidades como son las de clase, raza, etnicidad, etc.

Este y otros estudios sobre experiencias de mujeres pobres e indígenas, demuestran como en su lucha por las llamadas necesidades prácticas de género, por obtener su sustento, alimentos, vestido; van retomando otras necesidades como las de educación, participación, etc., es decir, como sus demandas económicas se entretajan con demandas culturales, y con sus demandas de género. De esta manera van resolviendo, no como plantean las feministas liberales sus demandas de género, sino un conjunto de necesidades que responden a sus múltiples identidades especialmente de clase, género y étnicas; pues como hemos observado a lo largo de este trabajo, las identidades de género de las mujeres indígenas no se pueden separar de sus identidades étnicas y de clase entre otras.

También resalta la ineficacia de las políticas y programas del Estado mexicano, que si bien en su discurso oficial se alude al reconocimiento de la diversidad cultural, y en la letra se señalan diversas políticas que tienen que ver con el multiculturalismo y la interculturalidad, en la realidad existen todavía múltiples obstáculos tanto estructurales, sociales e individuales para que los pueblos indígenas y las mujeres accedan plenamente al “desarrollo”.

Definitivamente es urgente la generación de nuevos pactos entre la nación y los pueblos indígenas; las propuestas de autonomía que fueron reconocidas a medias en la reforma constitucional de 2001, dejan una brecha aun muy grande para el desarrollo de los pueblos y las mujeres indígenas en condiciones de equidad.

Es notoria la necesidad de que los cambios legales para que realmente sirvan a la equidad y el reconocimiento de la diversidad, vayan acompañados de cambios estructurales y culturales a través de programas específicos para el reconocimiento de los derechos colectivos e individuales de las mujeres indígenas, acciones tan simples como la de establecer traductores en las instancias de gobierno como de procuración de justicia, salud y educación principalmente, son aun ausentes en las regiones indígenas como la de Cuetzalan, que como hemos señalado el 90% de la población pertenece al pueblo nahua, pero donde los cargos político-administrativos están en manos de mestizos.

Hasta ahora las políticas y acciones estatales, movimientos de mujeres y de la sociedad civil, dirigidos al fomento del “desarrollo” hacia grupos indígenas y en especial de las mujeres de estos grupos, no han considerado claramente sus identidades tanto individuales como colectivas, así como los intereses específicos de estos grupos, y menos aún las relaciones de etnicidad y género que se establecen al interior y hacia el exterior de ellos.

Todo ello no apunta hacia el relativismo cultural, ni mucho menos al “no compromiso”, más bien se dirige a plantear la necesidad de diálogos interculturales horizontales, que partiendo del reconocimiento de

las diferencias, respeten las cosmovisiones y formas de pensar de los pueblos indígenas y que reconozcan que las identidades de género se construyen en contextos histórico – culturales específicos, reconociendo también a la cultura como dinámica y en permanente transformación tal y como se ha observado a lo largo de este trabajo; para que así se avance conjuntamente en mejores modos de vida para las mujeres y sus pueblos en sus propios contextos, sin imponer modos de vida “occidentales”. Es una demanda de las mujeres indígenas que la perspectiva de género parta del reconocimiento y respeto de la multiculturalidad e interculturalidad”, entendiendo la equidad de género dentro de la complementariedad de hombre y mujer, no dentro de una autonomía de género o superioridad de un sexo sobre otro.

Es imperioso la necesidad de recrear metodologías y estrategias que se orienten al desarrollo de políticas sociales que respeten la cultura, las identidades, partan de los intereses y necesidades específicas de los grupos y de esta forma permitan un desarrollo humano con equidad y justicia, y que al mismo tiempo rescaten y visibilicen también las potencialidades, intereses y fortalezas de estos grupos.

La perspectiva metodológica del feminismo rural que se ha construido lentamente, con avances y retrocesos, en diálogo con las mujeres campesinas e indígenas del país, y que hoy ha avanzado en la intersección entre el enfoque de la interculturalidad y de género, es una herramienta importante para que las mujeres indígenas, a partir de su identidad como mujeres y como indígenas, analicen críticamente su cultura, valorando lo que les permite fortalecerse como pueblo y lo que representan limitaciones o violaciones a sus derechos. Y de esta manera, las mujeres elaboran desde su contexto y vivencias, sus demandas y propuestas ante políticas gubernamentales discriminatorias, así como propuestas relacionadas con cambios que favorezcan su condición y posición a nivel de la comunidad, la familia y de ellas como personas.

Esto es lo que hemos llamado la vivencia de género y de la interculturalidad, que se establece al imprimir una visión feminista situada en el contexto cultural, fomentando las relaciones de equidad entre hombres y mujeres. Pero no a manera de imposición, sino a través del diálogo, la reflexión y las prácticas interculturales, primero con las mujeres indígenas de la región, para definir las costumbres, tradiciones y prácticas que se identifican como dañinas u opresivas para las mujeres, así como aquellas que se consideran pueden fortalecer la equidad y respeto entre hombres y mujeres. Y posteriormente también dialogar con los varones representantes de las comunidades y/o autoridades indígenas, para poco a poco a partir de la reflexión, las propuestas y las acciones, e incidir en una transformación cultural. Esto no quiere decir que sea para debilitarla, sino para fortalecerla, a partir del fortalecimiento de las identidades indígenas en un ambiente de equidad y respeto.

Esta metodología basada en la educación popular, la educación transformadora y la perspectiva feminista parece ser una alternativa interesante para el trabajo de agencias del desarrollo, gubernamentales y de ONGs, respetando particularmente la visión del mundo, los intereses de las mujeres y sus grupos y partiendo principalmente de sus necesidades.

Esta metodología integra de manera sugestiva aspectos políticos, con aspectos grupales, personales y espirituales; cuestiona las relaciones de subordinación desde lo personal, familiar, comunitario hasta lo global; haciendo énfasis en la necesidad de cuestionamiento del desarrollo capitalista y del neoliberalismo como principal fuente de opresión. Esta metodología puede ser una alternativa para continuar en la búsqueda de alternativas para la transformación social, política y cultural de nuestras naciones.

También, por supuesto, existen ejemplos de grupos de mujeres indígenas autónomo en diversas partes de latinoamericana y el mundo, que han demostrado avances importantes en la mejora de sus modos de vida y de sus relaciones al interior y exterior de sus pueblos, que sería importante analizar antes de emprender un trabajo de desarrollo en comunidades indígenas.

Las experiencias, posturas, visiones y caminos que nos muestran las mujeres de Cuetzalan, debieran ser fuentes de aprendizaje para muchos: académicos, feministas, políticos, etc., me interesa en particular que puedan ser retomadas en la implementación de políticas públicas hacia las mujeres indígenas por parte del Estado, y también en la construcción de agendas políticas del movimiento feminista en nuestro país.



## Bibliografía

Alberti, Pilar, La violencia en el ciclo de vida y la percepción de las mujeres en González Soledad (coord.) *La violencia domestica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena* (Cuetzalan, Puebla). 1995.

Alberti, Pilar, *La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas*. Tesis para optar por el título de maestra en antropología social, ENAH. México, 1994.

Alberti, Pilar, La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas ante la crisis en *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*. México, 1997.

Aramoni 1990. *Talokan tata, talokan nana: muestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México, CONACULTA.

Argueta, Yolanda, Una historia de vida en Almeida A. E. y Sánchez Díaz Ma. Eugenia. (coordinadores). *Conocimiento y Acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. 2001.

Arizpe, Lourdes , *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan, México*, INI, 1973.

Artía Rodríguez, Patricia, *Desatar las Voces, Construir las Utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca*, tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México, 2001.

Barth, Frederick, *La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Bartolomé, Miguel, A y Alicia M. Barabas, *Modalidades y valoraciones de la identidad étnica: El caso de Oaxaca en Política Cultural para un País Multiétnico*. Coloquio sobre problemas educativos y culturales en una sociedad multiétnica. Coord. Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco. SEP, DGCP, COLMEX. México. 1985.

Bartra, Eli. Tres décadas de neofeminismo en México” en Elí Bartra, Anna Fernández y Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy* UAM-X, México, 2002.

Baumann, Gerd, *El Enigma Multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós, Buenos Aires – México, 2001.

Beaucage, Pierre, Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra norte de Puebla (1969-1989) en *Los Movimientos Sociales en el Campo*, Revista Mexicana de Sociología No.2, Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM Abril- Junio, 1994.

Berrio Palomo, Lina Rosa, *Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. Una mirada a sus procesos*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras UNAM.2005.

Blackwell, Maylei, “(Re)ordenando el discurso de la nación: el movimiento de mujeres indígenas en México y la práctica de la autonomía”, en *Mujeres y nacionalismo en América Latina. De la independencia a la nación milenio*, UNAM/IIS, México, 2004.

Bonfil, S. Paloma, Las Mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia en Barrera, Dalia, *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*. GIMTRAP, 2002.

Bourdieu, Pierre, *El Sentido Práctico*. Taurus. Madrid, 1991.

CADEM, Taller sobre Género y Autonomía Indígena, mimeo, Cuetzalan, 1999.

CADEM, Quienes somos, que hacemos y para qué, Tríptico, Cuetzalan, 1999.

Cárdenas, Olga, *Acumulación capitalista, Economía campesina y Movimiento campesino. El caso de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis UNAM, México, 1982.

Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, vol. 2, El poder de la identidad*, Alianza Editorial, México, 1997.

Castoriadis, Cornelius, “Reflexiones en torno al racismo”, en *Debate feminista*, vol. 24, año 12, 2001.

Castañeda S, Martha P, “*Mujeres cuerpo y maternidad en Nauzontla Puebla*”. Tesis para optar al grado de licenciada en antropología social, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Castro, Yerko, *La resistencia de los oprimidos. Aproximaciones a un contraste translocal de territorios y de identidades entre ONG de los nahuas de la Sierra Norte y los Mixtecos del Sur en el estado de Puebla*. Tesis de Maestría en Antropología, CIESAS, 2001.

Comaletzin A. C. Documento de Carácter de la Coordinación Interregional Feminista Rural, Tlatlauquitepec, 1998.

Comaletzin, Interculturalidad en la formación de líderes campesinas e indígenas, Mejía Susana y Avila Dora, en Escuela Nacional de Formación de Dirigentas Campesinas e Indígenas. Un Modelo Para Compartir, Cuaderno de Apoyo a las Formadoras de Dirigentas Campesinas e Indígenas. Comaletzin 2007

Conger, Amy, Poder, Género y Desarrollo: Las organizaciones populares de mujeres y la política de necesidades en Ecuador en León, M. (comp.). *Mujeres y participación política. Avances y Desafíos en América Latina*. TM Editores. Santa Fe de Bogotá. Colombia, 1994.

Chávez, Isauro, Experiencias y creencias en torno a la danza. Las Normas Comunitarias en Prensa INI. 2003.

Chávez, Ismael, Xaltotot: Cultura e Identidad en Tzinacapan en Almeida A. E. Y Sánchez Díaz Ma. Eugenia. (coordinadores). Conocimiento y Acción en Tzinacapan. Autobiografías razonadas. 2001.

Chávez Claudia. *Del deber ser a la praxis. Los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan: hacia un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?*, tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México, 2008.

Daubeterre, María Eugenia, Sexualidad y violencia en González Soledad coord. *La violencia domestica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena* (Cuetzalan, Puebla). 1995.

De Barbieri, Teresita, Acerca de las propuestas metodológicas feministas en Eli Bartra, *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM- X, 2000.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León, *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y Mercado en América Latina*, UN-Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, 2000.

Devereux, G., *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI. México. 1973.  
Díaz Polanco, Héctor, *Introducción: Los pueblos indios en los Estados nacionales en Etnia y nación en América Latina*. Compilación Díaz Polanco, 1995.

Duarte Bastián, Ángela Ixkic, *Desde el Sur organizado. Mujeres nahuas de Veracruz construyendo política*. Tesis de Doctorado en Antropología, CIESAS, México D.F., 2006.

Espinoza, Gisela. Doscientas trece voces contra la muerte: Mortalidad Materna en >Zonas Indígenas, Kinal Ansetik 2003.

Falquet, Jules, La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas en *Racismo y Mestizaje*, Debate Feminista.. Volumen 24, año 12. Octubre 2001.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*. Ediciones de la piqueta. Madrid, 1979.

Gall, Olivia, *Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México* en Revista Mexicana de Sociología, año 66, Núm. 2, abril -junio 2004.

Freire, Paulo. [1969]. *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno Editores, México D.F. 1973 octava edición.

Gayle Rubin, El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo en Marta Lamas (comp). *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. 1994. UNAM- PUEG.

Geertz, Clifford. La Interpretación de las Culturas, Ed. Gedisa , Barcelona, (1973) , 1991.

Giménez, Gilberto, *Importancia Estratégica de los Estudios Culturales en el Campo de las Ciencias Sociales*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México.

Giménez, Gilberto, *Los Movimientos sociales. Problemas teórico metodológicos en Los Actores y sus formas de organización*, Revista Mexicana de sociología. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México, 1994.

González Montes Soledad (Coord.), *La violencia domestica y sus repercusiones a la salud reproductiva en una zona indígena* (Cuetzalan, Puebla). Informe presentado a la Asociación Mexicana de Estudios de Población, 1996.

González Montes Soledad, *La violencia captada por los prestadores de servicios de salud: curanderos, parteras y médicos en la violencia domestica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena*, Cuetzalan, Puebla, 1995.

Gutiérrez Chong, Natividad (Coordinadora). *Mujeres y nacionalismos en América Latina: De la independencia a la nación del nuevo milenio*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F. 2004.

Hale, Charles R. *Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada*, documento borrador para discusión, inédito, 2004.

Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* Cátedra, España, 1991.

Harstsock, Nancy. The feminist standpoint: Developing the Ground for Specifically Feminist Historical Materialism en Harding, Sandra (comp.) *Feminist and Methodology*, Indiana University Press Bloomington, 1987.

Hernández Castillo, R. Aida. La Mutua Constitución de la Ley y la Costumbre: Las Contradicciones del Derecho a la Diferencia para las Mujeres Indígenas . Una experiencia desde Chiapas México, en Castro Milka (comp.) *Actas II Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*, Arica, Chile. Universidad de Chile. 2000.

Hernández Castillo, R. Aída El derecho positivo y la costumbre jurídica. las mujeres de Chiapas y sus luchas por el accesos a la justicia en Martha Torres Falcón (comp). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales* el colegio de México, México. PIEM, 2003.

Hernández Castillo, R. Aída. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género en *Racismo y Mestizaje*, Debate Feminista. Año 12, Vol. 24 Octubre, 2001.

Hernández Castillo, R. Aida. Feminismos Poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo en Liliana Suárez y Aída Hernández, (editoras) *Descolonizando el Feminismo, Teorías y Prácticas desde los Márgenes*.2008.

Hernández Castillo, R. Aída. *Postmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias*, *Revista Desacatos*, febrero- Marzo CIESAS. México, 2004.

Hernández Castillo, R. Aída, *La Otra Frontera, identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. 2001. Miguel Ángel Porrúa Editores. México D.F.

Hernández Castillo, R. Aida, *Repensar el Multiculturalismo desde el género* en La Ventana No. 18. 2003. Guadalajara, Jalisco.

Hobsbawm, Eric, "Introducción: la invención de la tradición", en Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 1983.

Jelin, Elizabeth (comp.), *Participación, ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, PNUD, Francia, 1987.

Kahn, J. S. *El concepto de cultura: Textos fundamentales*, Editorial Anagrama. Barcelona, España. 1999.

Kymlicka, Hill, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós Barcelona, Buenos Aires, México.

Lagarde, Marcela, *Tierras conquistadas mujeres cautivas.*. La Jornada semanal. Nueva Época no.39. México, 1990.

Lamas, Marta, La antropología feminista y la categoría "género" en M. Lamas (comp). *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. 1994. UNAM- PUEG.

Lamphere, Louis, *Feminism and Antropology: The struggle to Reshape our Thinking about Gender*. 1987.

Lovera, Sara y Nellys Palomo (coord.), *Las alzas*. CIMAC, Convergencia socialista. México, 1997.

Lupo, Alessandro . *La Tierra nos escucha. La Cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*. Presencias. INI, CONACULTA, 1995.

Macleod, Morna. 2002. "L@s divers@s y desobedientes otr@s. Los encuentros y desencuentros del feminismo y los movimientos indígenas en la lucha por sus derechos y reconocimiento", en *Revista Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, Año IX, Núm.12, julio-diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F. 2002.

Macleod, Morna. *Luchas Político Culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma de México, 2008.

Magallón Carmen y Pastrana Ofelia, *Documento de evaluación de la Comisión Regional de Artesanas de la SCARTT*. 1989.

Mallon Florencia (1995). *Peasant and nation: the making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley. University of California Press.

Marcos, Silvia *Mujeres Indígenas: Notas sobre un feminismo naciente* en Cuadernos Feministas, año 1, NUM 2, octubre - noviembre - diciembre, 1997.

Marcos Silvia "Identidades en Transformación: las prácticas feministas en el movimiento de mujeres indígenas" en Paloma Bonfil y Elvia Martínez (coord.) *Diagnostico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, CDI. (colección Mujeres Indígenas), México.

Martínez, Beatriz, *Género, Empoderamiento y Sustentabilidad en organizaciones de mujeres rurales. El caso de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij de Cuetzalan, Puebla, México*. Tesis doctoral. Colegio de Postgraduados. 1999.

Martínez Beatriz y Mejía, Susana. *La Ideología y práctica en delitos cometidos contra mujeres. El sistema judicial y la violencia doméstica en una región indígena*. Colegio de Postgraduados, campus Puebla. México. 1997.

Martínez y Mejía, *La Ideología y práctica en delitos cometidos contra mujeres. El sistema judicial y la violencia doméstica en una región indígena. Puebla, México..* Colegio de Postgraduados, campus Puebla, 1997.

Martínez y Mejía, *La Satisfacción de necesidades básicas, estrategia de la organización de mujeres rurales*. Colegio de Posgraduados, 1997.

Martínez Borrego, *Organización de productores y Movimiento Campesino*. Ed s XXI. México 1990.

Mani, Lata, *Tradiciones en discordia: el debate sobre el SATI en la India colonial en Squarabe Dubbey, Pasados Poscoloniales..* Colegio de México. 1999.

Marx, C y Engels, F., *Obras escogidas en dos tomos*. Tomo I. Prologo de la contribución a la crítica de la economía política. 1971.

Mato, Daniel. "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". En Mato (comp) *Estudios latinoamericanos sobre globalización, cultural y transformaciones sociales*: 127-160. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2001.

Mato, Daniel. 2005. *Diversidad de contextos, de prácticas intelectuales y de saberes: Reflexiones conceptuales y sobre la (modesta) experiencia intercultural de nuestro Programa en la Universidad Central de Venezuela*, ponencia presentada en el Simposio No.48 "De la diversidad a la complejidad: Hacia una epistemología plural desde lo local", Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, 11-15 de julio de 2005, Rosario.

Mead, Margaret, *Sexo y Temperamento*. 1982. Editorial Paidós. Barcelona, España.

Mejía María y Sarmiento Sergio, *La Lucha Indígena: un reto a la ortodoxia..* Siglo XXI, México. 1987.

Mejía Susana, *Las Mujeres Nahuas de Cuetzalan y el Desarrollo Rural. Una Visión de Género..* Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, Colegio de Postgraduados. 1990.

Mejía, Susana Género, etnia y reproducción en el proceso organizativo de las mujeres nahuat de Cuetzalan. El caso de la SSS. Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij en *Estudios de género en Michoacán: lo femenino y lo masculino en perspectiva*. UACH, México. 1995.

Mejía, S Oyorzabal, C y Pastrana, O. 2001, *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*, Mujeres Indígenas que trabajan juntas y se apoyan . Sistematización del proceso de producción y comercialización artesana en Paloma Bonfil y Blanca Suárez (comp.), *De la Tradición al Mercado*, GIMTRAP, 2001.

Mellucci, Alberto, *Las teorías de los movimientos sociales* en Estudios Políticos, Nueva Época núm. 14 marzo 85, UNAM, México, 1985.

Méndez y Mercado, Leticia Irene (Coord). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología en *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III. Coloquio Paul Kirchhoff. UNAM, México, 1996.

Menéndez Eduardo, *El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia, historicidad*, en Relaciones n.69, COLMICH, 1997.

Mies, María, *¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista?. El debate en torno a la ciencia y a la metodología feminista* en Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, UAM-X. 2000.

Millán, Margara, *Mujeres Indígenas y Zapatismo* en Mujeres en el medio rural, cuadernos agrarios No. 13 1996.

Mohanty Chandra, T, (traducción de María Vinos), Bajo los ojos de occidente, Academia Feminista y discurso colonial en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 2008.

Mohanty, Chandra, (traducción de María Vinos), De vuelta a Bajo los ojos de occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 2008.

Moller, Susan, *¿Es el Multiculturalismo malo para las mujeres?* En *Desigualdad de Género y Diferencias Culturales* en Castell (comp). *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, Paidós, 1996.

Mouffe, Chantal "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical". En *Iniciativa Socialista*, num.54, 1999, Paidós, otoño , pp 30-52.

Moser, Caroline, La Planificación de Género en el tercer mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género en Virginia Guzmán, Patricia Portocarrero, Virginia Vargas. *Una nueva lectura: género en el Desarrollo*, Flora Tristán Ediciones Lima, 1991.

Narotsky, Susan, Etnocentrismo y Androcentrismo en *Mujer, mujeres, género*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Madrid, España, 1995.

Nolasco Margarita, La mujer indígena en *México Indígena*, Marzo- abril de 1988. Época, año 4, 2ª, Instituto Nacional Indigenista, México, 1998.

Nutini, Hugo, *Los Pueblos de habla nahuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. INI, México, 1974.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós México, Buenos Aires, Barcelona. 2001.

Olivera, Mercedes, *Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas*. septiembre 1979. Cuadernos Agrarios, año 4, num. 9. 1979.

Ortner, S. y Whitehead, Indagaciones acerca de los significados sexuales en Marta Lamas (comp) *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM- PUEG, 1996.

Osorio, Jaime, *Fundamentos del Análisis Social. La realidad social y su conocimiento*. UAM, EFE. 2001.

Pare Luisa, "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla", en Bartra Roger (comp.), *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI, México, 1975.

Payán Zelaya, Fidel, *Cooperativas agrícolas y defensa del excedente campesino. El caso de la cooperativa Tosepan Titataniske de Cuetzalan, Puebla*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. Colegio de Posgraduados México. 1993.

Pérez Nasser, Elia, *El Proceso de Empoderamiento de Mujeres Indígenas Organizadas desde una Perspectiva de Género*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-X., México, 1999.

Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, *Metodología de Trabajo con y para Mujeres Rurales*, Magallón, Carmen y Toledo Sonia (sist.), 1992.

Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, *De la Práctica a la Teoría del Feminismo Rural, Sistematización de las memorias de los Encuentros Nacionales de Promotoras y Asesoras Rurales* Aguirre, Irma; Carmona Gloria y Alberti Pilar (Sist.), 1993.

Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, *Aspectos Metodológicos del trabajo con mujeres rurales desde la perspectiva de género* comp. Carmona Gloria A, 2002.

Rosaldo, Michelle Zimbalist, *Mujer, Cultura y Sociedad: Una Teoría acerca de la visión de la mujer, la cultura y la sociedad*. 1974.

Rossi, I y Ohiggins, E., *Teoría de la cultura y métodos antropológicos*. Editorial Anagrama Barcelona. España, 1979.

Rowlands, Jo, Empoderamiento de las mujeres rurales en Honduras: Un modelo para el desarrollo en León Magdalena (comp), *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*. TM Editores. Bogotá. 1997.

Sacks, Karen, *Engels Revisitado: Las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada*, 1979.

Sader, Eder, *La emergencia de nuevos sujetos sociales* en Acta Sociológica. Vol III, No 2. Mayo – Agosto, FCPS – UNAM, México, 1990.

SánchezNéstor, Martha (ed.). “*La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*”, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir con fondos de UNIFEM, México D.F. 2005.

Slade, Doren, Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en la sociedad campesina mexicana en *Antropología y Feminismo*, Olivia Harris y Kate Young (comp).. Anagrama Barcelona. 1979.

Santos, Boaventura de Sousa. *Por una concepción multicultural de los Derechos Humanos*. México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F., 1998.

Sarti, Cinthia, *Mujeres y Relaciones de Género en la Antropología Latinoamericana*, 1993.

Scott W. Joan, El género: Una categoría útil para el análisis histórico en Marta Lamas (comp.), *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG-UNAM, 1994.

Scott, J., *Formas Cotidianas de rebelión campesina* en Revista Historia Social, núm. 28,. Editorial I.H.S. Madrid, España. 1997.

Scott, James C. (traducción Jorge Aguilar Mora), *Los Dominados y el Arte de la Resistencia. Discursos Ocultos*. Era. México, 2000.

Serret, Estela, *El Género y lo Simbólico. La constitución imaginaria de la Identidad Femenina*. UAM – A. 2001.

Shulamit, Firestone, *La dialéctica del sexo*.. Editorial Kairos. Barcelona. España, 1976.

Sierra Ma. Teresa, Articulaciones entre la ley y la costumbre: estrategias jurídicas de los nahuas, en Victoria Chenaut y Maria Teresa Sierra(coords) *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, CEMCA, Mexico, 1995.

Sierra, Ma. Teresa, *Derechos Humanos, etnicidad y género en contextos multiculturales. Reconocimientos legales y retos antropológicos*. 2002.

Sierra, Ma. Teresa, *Hay Derechos Humanos en Zacapoaxtla: Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla* en Castro Milka (comp.) *Actas II Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica* Arica, Chile. Universidad de Chile. 2000.

Sierra, Ma. Teresa, Justicia, interlegalidad y derecho en la Sierra Norte de Puebla en Sierra María Teresa (ed.) *Haciendo justicia, interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. CIESAS- Porrúa. 2004. Ma. Teresa 2000. Hay Derechos Humanos en Zacapoaxtla:

Spelman, E., *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*. Beacon, Boston, 1998.

Stephen, Lynn, *Zapotec Women*. University of Texas, Austin, 1991.

Stolcke, Verena, *¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?* En *RAZA/ETNIA Y GENERO*, Rev. Política y Cultura otoño num. 14. UAM-X, 2000.

Taylor, Charles, *El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Terven, Adriana, *Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado*, tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS, 2005.

Terven, Adriana, Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan, Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS, 2009.

Thompson B, Jhon, *Ideología y Cultura Moderna en la era de Comunicación de Masas*. 1993. UAM. México.

Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, España, 1990.

Touraine, Alan, *Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina*, PREALC, Chile.

Tripp Aili, Mari (traducción de María Vinos), *La política de derechos de las mujeres, diversidad cultural en Uganda* en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (editoras) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. 2008.

Vallejo R, Ivette, *Mujeres maseualmej y usos de la legalidad: Conflictos genéricos en la Sierra Norte de Puebla*. Tesis para optar por el grado de Maestra en Antropología Social. Ciesas. 1999.

Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, España, 1990.

Young, Kate, *Economía campesina, unidad doméstica y migración en América Indígena* Vol. XXXVII, num. 2, abril-junio 1978.

Zemmelman, H y Valencia, G., *Los sujetos sociales, una propuesta de análisis en Acta sociológica*. Vol. III No 2 mayo – agosto, UNAM, México, 1990.